

KONTEMPLACE U AUGUSTINA

Lenka Karfíková

Aurelius Augustinus (354–430), biskup v severoafrickém Hippu, se zapsal do křesťanských dějin nejen jako neúnavný hledač a houževnatý polemik, ale také jako skutečný průkopník a zakladatel, ať již vzpomeneme jeho významu pro křesťanskou teologii a filosofii, pro duchovní a monastický život nebo pro křesťanské pojetí dějin a nauku o státě. Svéráz jeho postavy vytváří na jedné straně ryzí touha a neutuchající elán, s nimiž si dvaatřicetiletý konvertita přisvojil nově nalezenou víru a s nimiž hipponský biskup pečoval o svou diecézi i o zachování afrického pravověří, na druhé straně pronikavost, s jakou dovedl čtenář Plótina nahlédnout základ novoplatónské filosofie a proměnit jej v půdu vlastní křesťanské reflexe. Ve svém článku bych si ráda povšimla Augustinova popisu kontemplanace. Bouřlivou vědeckou při z první půle našeho století, zda Augustin rozlišoval vedle nahlédnutí, jež je výsledkem racionálně-diskursivního hledání Boha (získaná kontemplanace), také ryze mystickou, pasivní vlitou kontemplanací, jak o ní hovoří pozdější křesťanští mystikové,¹ můžeme přitom ponechat stranou, neboť

1 Srv. *Dictionnaire de Spiritualité* (= DS) II, sv. XIV–XV, 1911–1921, La Contemplation Augustinienne (M. Olphe-Galliard), kde je uvedeno shrnutí na základě prací: A. Butler, *Western Mysticism. The Teaching of St. Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life*. London 1920, ³1951; F. Cayré, *La contemplation augustiniennne. Principes de la spiritualité et de théologie*. Paris 1927, ²1954; týž, Dieu d'après S. Augustin, v: *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 6 (1929), 23–39; str. 205–229; týž, Contemplation et raison d'après S. Augustin, v: *Revue de philosophie* 30 (1930), str. 331–381; M. de la Taille, Théories mystiques. A propos d'un livre récent, v: *Recherches de science religieuse*, 18 (1928), str. 297–325; J. Maréchal, La vision de dieu au sommet de la contemplation d'après S. Augustin, v: *Nouvelle Revue Théologique*; Ch. Boyer, La contemplation d'Ostie, v: *Saint Augustin, coll. Cahiers de la Nouvelle Journée*, 7 (1930), str. 137–161, repr. *Essais sur la doctrine de S. Augustin*, Paris 1932, str. 272–296; A. Mager, Augustinus als Mystiker, v: *Philosophia perennis* (FS J. Geysler) 1, Regensburg 1930, str. 83–97, repr. *Mystik als Lehre und Leben*, Innsbruck 1934, str. 289–300; E. Hendrikx, *Augustins Verhältnis zur Mystik, coll. Cassiciacum*, Würzburg 1936; F. Cavallera, La contemplation d'Ostie, v: *Revue d'Ascétique et de Mystique*, 20 (1939), str. 181–196.

se nám tato otázka zdá vzhledem k Augustinovu východisku poněkud nepřiměřená. V rozmanitých výkladech jednotlivých křesťanských mystiků jde sice jistě o popis jediné skutečnosti, a proto je možné je navzájem srovnávat, nesmíme však zapomínat, že terminologie afrického církevního učitele nebyla dosud tak ustálená ani tak bohatě rozvinutá jako kupř. slovník španělských barokních mystiků a navíc vycházela z poněkud jiného základu.²

1. Křesťanský platonik

Dříve, než přistoupíme k nejdůležitějším Augustinovým popisům kontemplace, připomeňme si stručně, jaké místo připadá kontemplaci v Augustinově nauce o duši. Opírám se při tom o článek Endre von Ivánky *Die unmittelbare Gotteserkenntnis als Grundlage des natürlichen Erkennens und als Ziel des übernatürlichen Strebens bei Augustinus*,³ který vychází především z analýzy Augustinova spisu *o Trojici*.⁴ Na rozdíl od novoplatonismu není pro křesťanský platonismus duše božské přirozenosti, není soupodstatná s neměnným, věčným Jedním. Poznat, nalézt Boha v duši neznámá tedy pro církevní Otce prohlédnout a odhalit božství duše. V křesťanském poznání Boha jde o skutečnou proměnu: duše se ctností, milostí, láskou k Bohu *stává* Bohu podobnou, dostává se jí účasti na božství.⁵ Ani pro Augustina není podstatou duše její božství, nýbrž *její schopnost obrátit se k Bohu a připodobnit se Bohu*.⁶ Obraz Boží je tak v duši teprve *tvorěn*, a sice příklonem vůle (lásky) k Bohu. Odtud je vysvětlitelný voluntarismus či důraz na lásku jako konstitutivní prvek poznání, vlastní křesťanskému platonismu v celých jeho dějinách. Láska či příklon vůle k Bohu není ovšem pro Augustina jen podmínkou poznání Boha, nýbrž tímto poznáním samým. Jelikož byla duchovní bytost stvořena k poznání Boha, dojde jen v něm naplnění svého cíle, tj. teprve v poznání Boha poznává sama sebe.

² Srv. *DS* II, 1911.

³ *Scholastik* 13 (1938), str. 521–543, rozšířená verze otištěna v: *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.

⁴ *De trinitate* X–XV.

⁵ Srv. Řehoř z Nyssy, *PG* 1269C; Maxim Vyznavač, *PG* 90,513D atd.

⁶ *Ex illo similis illius (De trin. X,5,7); quia summae naturae capax est et esse particeps potest, magna natura est (De trin. XIV,4,6).*

Je-li nyní schopnost přiklonit se k Bohu pamětí, poznáním a vůlí (láskou), a tedy zároveň schopnost sebepoznání samou podstatou duše, nemůže být duše této schopnosti nikdy zbavena, jakkoli ji jistě nemusí plně uskutečnit. Nezničitelná schopnost poznat (milovat) Boha znamená však jakousi zárodečnou přítomnost poznání (lásky), jež je pak v plném aktu rozvinutá a završena. Tato zárodečná podoba poznání (lásky) je v duši nejen potenciálně, nýbrž *aktuálně* (ač snad nedojde k jejímu rozvinutí), jinak by sama podstata duše vyhasla v pouhou možnost. Poznání (láska) není pouze schopností duše, nýbrž jejím *substanciálním aktem*.⁷

Láska k Bohu a poznání Boha jsou tedy v zárodečné podobě v duši vždy „přirozené“, tvoří samu její podstatu. Jejich vyvrcholením a pravým určením duše je *plné poznání Boha*, zření Boha ve věčnosti. Jakýmsi předstupněm této plnosti je pozemská kontemplace – náhled, zření Boha – které může mít různou podobu a různou míru podle stupně a intenzity přivrácení duše k Bohu.

Pozemská kontemplace je tedy Augustinovi stupeň na cestě od „přirozené“ vlohy poznání Boha (lásky k Bohu) k poslednímu naplnění této vlohy ve věčnosti. Všechny tři modalities tohoto děje (zárodečná vložka, kontemplace, naplnění ve věčnosti) nejsou přitom odlišné svou podstatou, nýbrž pouze stupněm.

2. Jednotlivá líčení kontemplace v Augustinových spisech

Popsat zkušenost kontemplace, vidění Boha v tomto životě, není vpsledku možné. Líčení všech mystických autorů spočívají v obrazech, odkazech a nápovědích, jež nejsou schopny pojmout plnost skutečnosti. Z toho důvodu je též obtížné či nemožné, vybudovat celistvou teorii kontemplace, byť podle jediného autora. Jednotlivá líčení jsou vždy přiblížení z určité strany, a není dost dobře možné je navzájem beze zbytku harmonizovat. Společná je jim ovšem skutečnost, k níž se přibližují, a tu se můžeme pokusit za jednotlivými líčeními rozpoznat. Rovněž se můžeme snažit vysledovat určité společné rysy jednotlivých obrazů a rozvrhů, v nichž daný autor zkušenost kontemplace vykládá.

⁷ *Quamobrem non amor et cognitio tamquam in subiecto insunt menti, sed substantialiter etiam ista sunt, sicut ipse mens (De trin. IX,4,5).*

Ve svém článku se pokusím (v pracovním překladu či parafrázi) představit hlavní Augustinovy texty věnované zkušenosti a naznačit jejich možnou interpretaci.

2.1 Milánská novoplatónská extáze

V sedmé knize svých *Vyznání*⁸ vypráví Augustin o vlivu platónských knih, které četl za svého pobytu v Miláně nedlouho před svým obrácením a které byly důležitým mezníkem na jeho cestě k Bohu.⁹ Četba jej vedla k tomu, že hledal obratem do vlastního nitra neproměnnou skutečnost, jakkoli v ní ještě neviděl křesťanského Boha. Jeho předkřesťanský výstup k Bohu nese všechny rysy novoplatónské extáze.¹⁰ K vyprávěné události došlo nejspíše roku 386, snad dokonce opakovaně.¹¹ Augustin ji líčí s odstupem více než deseti let.

Shrnující popis celé milánské zkušenosti výstupu k Bohu můžeme vidět v následujícím odstavci:

Tak jsem postupně přešel od hmotných věcí k duši, která prostřednictvím těla cítí, a odtud k její vnitřní síle (vis interior), které tělesné smysly oznamují vnější (počítky) a kterou mají i zvířata. Odtud (jsem se obrátil) k diskursivně uvažující potenci (potentia ratiocinans), která pronáší úsudek nad tím, co vnímají tělesné smysly. Tato moje potence však poznala vlastní proměnlivost a pozvedla se k (reflexivnímu) sebenázoru (ad intellegentiam suam se erexit), odvádějíc tak myšlení od jeho obvyklého (zaměstnání). Oprostila se totiž od záplavy obrazů, které se jí staví v cestu, aby našla, jaké světlo se jí dotýká (quo lumine aspergetur), když (tato uvažující potence) bez sebemenší pochyby volá, že neproměnné má přednost před proměnným; aby našla, odkud vůbec zná něco neproměnného – vždyť kdyby to nějakým způsobem neznala, nemohla by tomu v žádném

⁸ *Confessiones*, z let 397–400 (údaje k chronologii Augustinových spisů viz C. Andersen, *Bibliographia Augustiniana*, Darmstadt 1962), *Corpus Christianorum, Series Latina* (= CCSL) 27.

⁹ Srv. *Conf.* VII,9,13, kde Augustin uvádí, že četl knihy řeckých platoniků v latinském překladu. O které knihy šlo, nelze s jistotou stanovit. Augustin jistě znal (alespoň některé) Plótinovy *Enneady*, patrně též Porfyria, srv. poznámky A. Solignac k *Bibliothèque Augustinienne* (= BA) 13, str. 110 nn.

¹⁰ Srv. Plótin, *Enn.* I,6 (O dobru), V,1 (O třech hypostazích). K vlivu Plótina na Augustina srv. P. Henry, *Plotin et l'Occident*, v: *Spicilegium sacrum Lovaniense*, sv. XV, Louvain 1934; P. Courcelle, *Recherches sur les Confessions de Saint Augustin* (Nouvelle édition augmentée et illustrée), Paris 1968, str. 157 nn.; Solignac, cit. d.

¹¹ Srv. Courcelle, cit. d., který upozorňuje na opakování podobného motivu v *Conf.* VII,10,16; 17,23; 20,26.

případě s jistotou dát přednost před proměnným. Tak dospěla k tomu, co udeřil (její) zrak a naplnil jej bázní (quod est in ictu trepidantis aspectus). Tehdy jsem prostřednictvím názoru stvořených věcí spatřil Tvou neviditelnou povahu,¹² nedovedl jsem však udržet pohled, má slabost byla (tím bleskem) odražena a já se vrátil k svému obvyklému (zaměstnání), odnášeje si s sebou pouze milující vzpomínku, jakoby toužící po tom, co učitila, co jsem však dosud nemohl jíst (amantem memoriam et quasi olefacta desiderantem, quae comedere nondum possem).¹³

Pierre Courcelle rozvrhuje vyličenou zkušenost do šesti fází:¹⁴ I. Východiskem je četba platónských knih. II. Tato četba se stává pobídkou k hledání a odhalení neproměnné, netělesné pravdy, transcendentní vůči lidské mysli. III. Hledání probíhá stupňovitě (dialektika stupňů). IV. Překročení vlastní mysli je umožněno Božím zásahem. V. Vidění spočívá v absolutní jistotě, že jeho mimoprostorový předmět existuje, ačkoli jej nelze dosáhnout. VI. Lidský duchovní zrak je odražen a zbaven radosti hledění. Celá zkušenost tedy končí bolestným otřesem, zklamáním. Pierre Courcelle nazývá tyto zkušenosti „marnými pokusy novoplatónských extází“.

V naší souvislosti si ještě můžeme blíže povšimnout kroků Augustinova výstupu, jež se budou v jednotlivých popisech kontemplace s různými obměnami vracet: Od hmotných věcí (1) přechází hledání k vnímající duši (2), odtud k vnitřnímu centru vnímání (3). Diskursivní uvažování (vlastní nositel děje v celém popisu) se od svého obvyklého zaměstnání – úsudků nad počítky (4) – dále odvratem od smyslových obrazů pozvedá k reflexivnímu sebenázoru (5). Zde hledá světlo, které mu dosvědčuje existenci čehosi neproměnného a jeho přednost před vším proměnlivým. Toto světlo musí být v mysli již jakýmsi způsobem přítomno, jinak by nemohla nic neproměnného tušit – náhle však dochází k jeho prudkému záblesku (6), který oko naší mysli nevydrží a odraženo silou neočekávaného světla se vrací k svému obvyklému zaměstnání. V duši zůstává po celé zkušenosti milující vzpomínka a zároveň jakési tušení, že je možno těšit se z blaženého světla plněji, „jíst je“.

¹² Srv. Ř 1,20.

¹³ *Conf.* VII,17,23; CCSL 27,107.

¹⁴ Tamt., str. 165.

Vlastní vidění světla (6) líčí Augustin podrobněji na jiném místě svých vzpomínek na milánské novoplatónské zkušenosti:

Na pobídku (platónských knih), abych se vrátil sám k sobě, jsem pod Tvým vedením, Pane, mohl vstoupit do svého nitra (in intima mea), neboť jsi byl mou pomocí. Vstoupil jsem a uviděl jsem okem své duše, jakkoli slabým, nad samým okem své duše, nad svou myslí, neproměnné světlo (lucem incommutabilem). Nikoli obyčejné světlo, viditelné okem těla, ba ani světlo s ním sourodé, jen silnější a jakoby mnohem a mnohem jasnější a vše osvětlující, nýbrž jiné světlo, naprosto odlišné od všech těchto věcí. Nebylo nad mou myslí jako olej na vodě ani jako nebesa nad zemí, nýbrž bylo výše než já, neboť mě stvořilo, a já byl níže než ono, neboť jsem byl od něho stvořen. Kdo zná pravdu, zná toto světlo, a kdo je zná, zná věčnost. Láska (caritas) je zná. Ó věčná pravdo a pravá lásko a drahá věčnosti! Ty jsi můj Bůh, po Tobě toužím ve dne v noci (Ž 1,2). Když jsem Tě poprvé poznal, vzal jsi mě k sobě, abych viděl, že je, co vidím, a že dosud nejsem já, který to vidím. Zářil jsi tak silně, že jsi odrazil slabost mého pohledu, a zachvěl jsem se láskou i hrůzou (contremui amore et horrore). Zjistil jsem, že jsem daleko od Tebe, v říši, která se (Ti) nepodobá (regio dissimilitudinis).¹⁵ Jako bych zaslechl hlas shůry: „Jsem pokrm silných. Rost a budeš mě jíst. Neproměníš mě v sebe jako svůj tělesný pokrm, ale budeš proměněn ve mne.“¹⁶

V tomto líčení je kontemplace popsána jako vytržení k neproměnnému světlu, které přesahuje naši mysl i veškerou skutečnost. Náš zrak je odražen jeho silou, nevydrží do něho hledět. Toto světlo zakoušíme jako pravdu či věčnost, poznáváme je láskou. V jeho blesku vidíme, jak jsme vzdáleni pravdě, odcizeni Bohu. Nejplnější setkání, které ovšem novoplatónská extáze pouze tuší, je naznačeno metaforou jídla: Bůh zaslibuje dát sám sebe za pokrm silným a proměnit je tak v sebe.

2.2 Kontemplace v Ostii

Vedle milánských novoplatónských extází je klasickým Augustinovým textem o kontemplaci jeho vyprávění o zážitku v Ostii.¹⁷ Z odstupu více než deseti let zde Augustin vzpomíná, jak se za rozhovoru s matkou oba pozvedli od stvoření k nestořené Moudrosti. Na rozdíl od

ryze filosofických milánských extází jde o zkušenost výslovně náboženskou. Celá událost je líčena se svými konkrétními okolnostmi, lze ji též přesně časově zařadit. Došlo k ní krátce před Moničinou smrtí, při zastávce v přímořské Ostii, kde Augustin se svou matkou a Evodiem čekali na loď cestou z Milána do Afriky roku 387. Augustin si ve svých *Vyznáních* podrobně vzpomíná na celou situaci:

(23) *Když se přiblížil den, kdy měla (má matka) odejít z tohoto života – Tys o tom dni věděl, my jej však neznali – stalo se, jak věřím, vlivem Tvého skrytého řízení, že jsme spolu o samotě stáli opření o okno vedoucí do zahrady v átriu domu, kde jsme bydleli. Bylo to v Ostii při ústí Tiberu, kde jsme se po dlouhé namáhavé cestě v ústraní připravovali k plavbě. Tehdy jsme spolu velmi sladce rozmlouvali; zapomněli jsme na minulost a obráčení k tomu, co je před námi (Fp 3,13), ptali jsme se společně v přítomnosti pravdy, jíž jsi Ty, jaký je asi věčný život svatých, který oko nevidělo ani ucho neslyšelo ani o něm lidské srdce nesnilo (1Kor 2,9). Dychtivě jsme otvírali ústa svého srdce k nejvyšším proudům Tvého pramene, pramene života, který je u Tebe¹⁸, abychom pokropeni jeho vodou, nakolik to naše možnost dovoluje, uvažovali o tak obrovské věci.*

(24) *Když naše řeč dospěla k tomu, že jakékoli smyslové potěšení v jakémkoli tělesném světle nejen nesnese srovnání s blažeností onoho života, ale nestojí vůči němu ani za zmínku, pozvedli jsme se k (tomuto blaženému životu) ještě vroucnější láskou a prošli jsme postupně celý hmotný svět i samo nebe, odkud slunce, měsíc a hvězdy ozařují zemi. Pokračovali jsme ve vnitřním uvažování, v řeči i v obdivu k Tvým dílům a vystoupili jsme až do své myslí a překročili ji, abychom dospěli do kraje nevyčerpatelné hojnosti, kde navěky paseš Izrael pastvou pravdy, kde život je Moudrost, skrze niž se vše děje, i vše minulé a budoucí, jen ona sama se neděje, nýbrž jest, čím byla a čím vždy bude. Ba spíše nebyla ani nebude, nýbrž pouze jest, neboť je věčná a ve věčnosti není minulost ani budoucnost. A zatímco mluvíme a dychtivě po ní otvíráme ústa, dotýkáme se jí zlehka, cele zasaženi ve svém srdci (atingimus eam modice toto ictu cordis). Tu jsme zahořeli touhou a prvotiny ducha¹⁹ k ní zůstaly upoutány, ačkoli jsme se vrátili ke zvuku svých úst, kde se počínají a kde končí slova. Co je však podobné Tvému Slovu, našemu*

15 Srv. Plótin, *Enn.* I,8,13,17: ἐν τῷ τῆ ἀνομοιότητος τόπῳ.

16 *Conf.* VII,10,16; CCSL 27,103 n.

17 *Conf.* IX,10,23–25.

18 Ž 35,10 dle Vulgáty (V).

19 Srv. Ř 8,23.

Pánu, který trvá v sobě, aniž by zestárl, a všechno obnovuje?
 (25) Řekli jsme tedy: Jestliže by v někom utichla bouře těla, utichly představy země, vod i vzduchu, utichla obloha a utichla pro sebe i sama duše a překročila se, protože by již nepřemýšlela o sobě, jestliže by utichly sny a utichla zjevení plná obrazů, řeč i každé znamení, i všechno, co vzniká a zase pomíjí, jestliže by pro někoho toto vše docela utichlo – poněvadž naslouchá-li někdo, všechny tyto věci říkají: nestvořily jsme se samy, nýbrž stvořil nás Ten, který trvá navěky – jestliže by to již vyřkly a nyní utichly a jestliže by (tak) obrátily náš sluch k Tomu, kdo je stvořil, a nyní by mluvil On sám, (již) ne skrze ně, nýbrž sám o sobě, abychom slyšeli jeho slovo, ne (již) prostřednictvím tělesného jazyka nebo hlasu andělů nebo hřmění oblak nebo v hádankovitém podobenství, nýbrž jeho samého, kterého (jediného) ve všech těchto věcech milujeme, jestliže bychom bez jejich zprostředkování slyšeli jeho samého a jestliže by okamžik, v němž se nyní povznášíme a bleskem myšlenky se dotýkáme věčné Moudrosti, která trvá nade vším, měl pokračovat a všechna ostatní vidění, která se s tímto viděním nedají ani zdaleka srovnat, by zmizela a ono jediné by svého diváka uchvátilo a pohltilo a zaplavilo vnitřními radostmi, tak aby život byl navěky takový, jaký byl tento okamžik nazírání (intellegentia), po němž jsme zatoužili – což právě o tom není psáno: Vejdí v radost svého Pána (Mt 25,21)? A kdy to bude? Snad až všichni vstaneme z mrtvých, ne všichni však budeme proměněni?²⁰

Zajímavou analýzu tohoto textu nacházíme v úvodu A. Solignaca k Augustinovým Vyznáním.²¹

Podobně jako ostatní vykladači zdůrazňuje A. Solignac, že jde přes novoplatónské schéma výstupu od proměnlivého k neproměnnému o ryze křesťanský popis kontempace. Celé vyprávění je vymezeno dvěma novozákonními citáty, v jejichž světle Augustin zkušenost z Ostie interpretuje: *Co oko nevidělo ani ucho neslyšelo, o čem lidské srdce ani nesnilo, připravil Bůh těm, kdo ho milují.* (1Kor 2,9) – *Všichni vstaneme, ne všichni však budeme proměněni.* (1Kor 15,51) V citovaném Augustinově líčení zdůrazňuje A. Solignac pět prvků:

1. Zkušenost v Ostii vyrůstá z chvíle pohody, odpočinku po cestě, syn spolu s matkou stojí u okna do zahrady, blaženě spolu o samotě rozmlouvají. Jejich rozhovor je od počátku prodchnut náboženskou

20 1Kor 15,51. Celý citát *Conf.* IX,10,23–25; CCSL 37,147 n.

21 BA 13, str. 191–197, kde je též uvedena další literatura (bádání o tomto místě je neobyčejně rozsáhlé).

horlivostí a pokorou, uvažují společně, jaká je blaženost svatých v nebi, touží okusit její sladkost.

2. Augustin popisuje celý rozhovor jako *hledání před tvář Pravdy* (quaerebamus inter nos apud praesentem veritatem), ztotožněné s Bohem. Duch obou rozmlouvajících touží nalézt a přijmout Pravdu, ba touží se ponořit do samého jejího zdroje (in superna fluenta fontis tui), nejen nazírat jednotlivé pravdy. Vnitřnímu osvětlení ducha odpovídá aktivní zjevení Pravdy. Duchu tak připadá spíše pasivní úloha.

3. Vrcholem celého výstupu je *Slovo* (Pravda, Moudrost), nikoli výslovně Bůh Otec. S Plótinem řečeno, Augustinův výstup dosahuje ke kontemplaci ducha (νοῦς), nikoli výslovně Jednoho. Slovo zjevuje, vyslovuje Otce.

4. V celém vyprávění lze rozeznat zřetelnou strukturu. Po úvodu (23) je sama kontempace popsána ve dvou krocích či momentech: dialektický výstup k blesku osvětlení (24) a pokus zkušenost vyslovit (25). Augustin si je dobře vědom neadekvátnosti jakéhokoli slovního výrazu. Ke zkušenosti kontempace odkazuje lépe mlčení obrácené k zdroji světla (discours de silence, srv. negativní theologie).

5. Jako vrchol celého výstupu uvádí Augustin *zasazení* (ictus) nestvořenou Moudrostí. Jde o lehký, mírný náraz (modice), srdce je jím však plně zasazeno (toto ictu cordis). Jako odpověď vzniká v srdci afektivní pohyb (suspiravimus), vrchol duše zůstává upoután k nenadálému setkání (et reliquimus ibi religatas primitias spiritus).

Provedená analýza vede A. Solignaca k následujícím závěrům: V kontemplaci z Ostie nejde již o filosofickou meditaci jako v Miláně, nýbrž od počátku o *modlitbu*, a to i v nižších krocích dialektického výstupu. Na své cestě čerpá duše ze dvou zdrojů: jednak se sama usebírá, soustředí, oprostuje od stvořených věcí, jednak ji osvěcuje a zavlažuje přítomná Pravda, přitahuje ji nestvořená Moudrost. Zasažení Moudrostí jako vrchol kontempace je plodem obou těchto energií, ve vrcholné fázi připadá ovšem lidskému duchu víceméně pasivní úloha. Nositelem setkání je spíše milost. Augustin popisuje ostijskou zkušenost jako bleskové osvětlení, okamžitý náhled, jehož spekulativní i afektivní účinky jsou však trvalé.

Závěrem bych chtěla ještě zdůraznit prvek *společné účasti na blaženém vidění*, který je pro zkušenost z Ostie příznačný. K vytržení dochází v rozmluvě dvou lidí, syn hovoří s matkou krátce před její smrtí. Tématem jejich blažené, „sladké“ rozmluvy je *věčný život svatých*, blaženost, do níž vyvolení vstoupí na konci časů, která však ve věčnosti, kde není minulost ani budoucnost, je již přítomná. K této věčné blaženosti je možno se pozvednout již v tomto životě, byť jen v bleskovém,

kratičkém okamžiku. Samo setkání popisuje Augustin jako lehký náraz, který zachvátí celé srdce a naplní je touhou, či jako dotek věčné Moudrosti v bleskové myšlence. Vědomí, že blažený záblesk bude jednou prodloužen ve věčnost, na níž mají Boží vyvolení společnou účast, zbavuje celou zkušenost drásavé bolesti nad prchavostí přítomného setkání a uvolňuje intelektuální vypětí osamělého novoplatónského zřece. Celé vyprávění je neseno spíše radostí z jistoty věčného štěstí a vděkem za kratičkový, prchavý pohled do věčné přítomnosti.²²

2.3 Filosofický výstup k Bohu a křesťanské nalezení Boha

V desáté knize svých *Vyznání*²³ podniká Augustin další výstup k Bohu: od viditelných věcí, v nichž svého Boha nenalézá, překračuje k síle, která duši poutá k tělu (*vim qua haereo corpori*), avšak ani touto silou se nelze k Bohu obrátit. Další krok vede k smyslovému vnímání, ale ani ono nemůže Boha nalézt. V další fázi vstupuje Augustin do své paměti (*memoria*) a podává její podrobnou analýzu. Paměť obsahuje obrazy smyslových věcí a obrazy z nich odvozené, dále věci překračující smyslovost, které nejsou prostředkovány pomocí smyslů, nýbrž jsou již v paměti jakýmsi způsobem přítomny a rozpomenutím vyvolány ze své skrytosti (*kupř. umění disputace a jazyka vůbec*). Krom toho nalézá Augustin v paměti pojmy čísel a rozměrů, nejrůznější zákony, jež rovněž nejsou odvozeny ze smyslovosti, nýbrž nahlédnuty jako již přítomné. Schopnost lidského ducha, rozeznat pravdivé od nepravdivého (*intellectus*), přináší další druh náhledů, které se také ukládají v paměti. Konečně paměť obsahuje i stopy afektů (*vzpomínky na strach, radost*).

Po anlyze vzpomínky a zapomínání přichází palčivá otázka: Je též Bůh v mé paměti? Vždyť kdyby tam nebyl, nemohl bych jej nikdy nalézt.²⁴ Kde je však nyní Bůh v mé paměti? Jistě ne mezi smyslovými obrazy. Je tedy v duchu samém? V jeho reflexivitě?

Vstoupil jsem tedy do samého sídla svého ducha, kde je duch přítomen v mé paměti, neboť je sám sebe pamětliv. Avšak ani tam jsi nebyl... Nejsi ani sám duch, jsi spíše Pánem mého ducha. Neboť toto vše se ustavičně mění, Ty však zůstáváš beze změny, (vyvýššen) nade vším. Přesto jsi přijal sídlo v mé paměti, a tak jsem Tě poznal.²⁵

22 Srv. Courcelle, cit. d., str. 222 nn.

23 *Conf. X,7,11–40,65.*

24 *Si praeter memoriam meam te inuenio, immemor tui sum. Et quomodo iam inueniam te, si memor non sum tui? (Conf. X,17,26; CCSL 27,169.)*

Nyní dochází v Augustinově výkladu k náhlému zlomu. Bůh sám vstupuje na scénu, Augustin jej nečekaně nachází, neboť Bůh našel jeho:

*Pozdě jsem si Tě zamiloval, krásu tak dávnou, a přece tak novou, pozdě jsem si Tě zamiloval! Hle, byl jsi uvnitř, ale já byl venku a tam jsem Tě hledal, až jsem se ztratil v nádherných věcech, které jsi stvořil. Byl jsi se mnou, ale já nebyl s Tebou. vzdalovalo mě od Tebe, co by vůbec nebylo, kdyby nebylo v Tobě. Volal jsi a křičel, až jsi prolomil mou hluchotu, míhal ses a zářil, až jsi rozptýlil mou slepotu, hořel jsi, a já k Tobě obrátil svého ducha a spěchal jsem k Tobě, okusil jsem a lačním a žízním, dotkl ses mě, a já vzplál Tvým mírem (*exarsi in pacem tuam*).²⁶*

Po tomto obratu následuje Augustinovo líčení jeho křesťanské existence: poté, co nenadále našel Boha či byl od něho nalezen, musí ustavičně bojovat s pokušeními, žádostmi, marnostmi světa, které ho chtějí od Boha odvést. S Boží pomocí nyní očišťuje svou duši, její jednotlivé složky (smysly, paměť). Občas jej však Bůh z tohoto boje vytrhne k nesmírné blaženosti a sladkosti:

Někdy mě ale přivedeš ke zcela neobyčejnému citu, do jakési neznámé sladkosti, která kdyby se ve mně naplnila, nevím, co by nastalo, ale to by již nebyl tento život.²⁷

V oné nesmírné sladkosti však není možné setrvat, pokračuje Augustin, do tohoto blaženého života nelze zatím natrvalo vstoupit. Zarmoucen se musí vrátit ke svým obvyklým starostem, jakkoli silně je upoután k oné nevyhovitelné sladkosti.²⁸ Bolestně pociťuje napětí mezi „tam“ a „zde“, k prvnímu tíhne, k druhému je upoután:

Zde mohu být, jenže nechci, tam chci, ale nemohu, ubožák tu i tam.²⁹

Tento výstup k Bohu je zřetelně členěn do dvou částí: po obvyklé dialektice stupňů (vnímatelný svět – vnímající duše – paměť – reflexivita ducha) přichází zlom naznačující Boží zásah, po němž následuje očištná fáze završená sladkostí kontempace. Pro popis vlastní kontempace není užito metafory zraku, nýbrž citu (*affectus, dulcedo*).

25 *Conf. X,25,36; CCSL 27,174.*

26 *Conf. X,27,38; CCSL 27,175.*

27 *Conf. X,40,65; CCSL 27.*

28 *Sed recido in haec aerumnosis ponderibus et resorbeor solitis et teneor et multum fleo, sed multum teneor (tamt.).*

29 *Hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique (tamt.).*

Podobně jako blesk zření je však také záplava sladkosti prchavá. Po kratičkém okamžiku přichází nevyhnutelný návrat k starostem všedního dne. Bolestné napětí mezi „zde“ a „tam“ připomíná novoplatónské popisy odcizení duše jejímu pravému bytí pádem do hmoty.³⁰ Desátá kniha Augustinových *Vyznání* ústí však v nalezení prostředníka mezi Bohem a lidmi, Ježíše Krista, v němž jsou skryty veškeré poklady moudrosti a vědění, který svou krví smířil hříšníka s Bohem a který se dává člověku za pokrm a nápoj.³¹ Toto vyvrcholení dává Augustinovu výstupu k Bohu ryze křesťanský ráz.

2.4 Sedm stupňů duše

Ve spise *De quantitate animae*,³² který vznikl dva roky po Augustinově konverzi (388), nacházíme obraz lidské duše rozvržený do sedmi stupňů: Duše oživuje tělo, zachovává jeho jednotu, dává mu krásu, růst, udržuje ho a rozmnožováním uchovává daný druh (1. stupeň, společný vši živé přírodě). Duše dále cítí prostřednictvím tělesných smyslů, dává tělu pohyb, koordinaci, přirozené pudy (2. stupeň, společný všem živočichům). Lidská duše, obdařená pamětí a úsudkem, navíc uchovává řemeslné umění, slovo, písmo, výtvarný projev, umožňuje vytvořit uspořádanou společnost (rodina, stát), je schopna uvažování, vytváří píseň, hru, počítá (3. stupeň, společný všem lidem). Lidská duše je však též schopna dobra, které zasluží chválu: dovede totiž brát ohled na celek lidského společenství, na druhého člověka, je schopna podřídit se právoplatné autoritě, přemáhá nenáležitě svody a strach ze smrti (4. stupeň, na němž se duše očišťuje). Pokud se duše sebezpřemáháním očišťovala, je zbavena strachu a naplněna radostí. Tento stav je však nutno pečlivě uchovávat (5. stupeň, na němž duše stráží a upevňuje svou čistotu). Když duše dosáhla očištění a uchovává si je, může obrátit svůj zrak ke zření pravdy (contemplatio veritatis), tj. k Bohu (6. stupeň, na němž duše dospívá k jasnému a přímému pohledu, serenum atque rectum aspectum in id quod videndum est dirigere). Poslední (sedmý) stupeň pak vlastně není již stupeň (gradus), nýbrž jakési setrvání (quaedam mansio), totiž vidění a kontemplace pravdy (visio atque contemplatio veritatis).

Augustin popisuje tento stav jako nevýslovnou radost (gaudia), těšení se svrchovanému a pravému dobru (perfructio summi et veri boni),

30 Srv. např. Plótin, *Enn.* IV,8.

31 *Conf.* X,42,67–43,70.

32 *De quant. an.*, 70–76; *BA* 5,382–386.

nadšení jasností a věčností (afflatus serenitatis atque aeternitatis). Na tomto stupni dospíváme k svrchované Příčině či svrchovanému Původci či svrchovanému Počátku všeho (summa causa, summus auctor, summum principium), nahlížíme marnost všech věcí pod sluncem.³³ Ve vzkríšeném těle Božího Syna, jenž na sebe vzal naše lidství, vidíme proměněnou a oslavenou přirozenost člověka. Touto vizí je celý Augustinův výstup ukončen:

*Ve zření pravdy, nakolik ji kdo může vidět, je taková rozkoš, taková čistota, taková nezkalenost, taková jistota, že máme za to, že jsme krom ní nikdy nic jiného ani neznali, jakkoli se nám to snad zdálo. Čím svobodněji může celá duše přilnout k celé pravdě, tím více si jako svrchovaný dar přeje smrt, které se prve bála, tj. únik a vysvobození z těla.*³⁴

Podle tohoto rozvrhu kontemplace znamená jakési spočinutí v nezměrné radosti, dobru, jase, dosažení Počátku všech věcí, proti němuž se všechno na světě jeví nicotné a marné, ba vše ostatní je z mysli vytlačeno, jako bychom to ani nikdy neznali. Duše, jež se přirozeně bojí smrti, si nyní naopak smrt přeje jako nejvyšší dar a vysvobození.

2.5 Výstup k moudrosti

Spis *De doctrina christiana*³⁵ z let 396–426 přináší sedmičtený výstup k moudrosti, v kterém již nejde o hierarchii duše jako v předchozím textu, nýbrž výslovně o duchovní cestu procházející šesti fázemi k spočinutí.

Počátkem moudrosti je bázeň Boží (timor).³⁶ Na prvním stupni si proto člověk uvědomuje svou smrtelnost a je naplněn bázni, která ničí jeho pýchu (1). Druhý stupeň představuje cvičení v *laskavosti* či mírnosti (pietas) (2). Následuje stupeň *vědění* (scientia), na němž se člověk podle Písma učí milovat Boha pro něho samého a bližního kvůli Bohu, Boha celou svou silou a bližního jako sebe (3). Čtvrtý krok je stupeň *síly* (fortitudo), tj. žízň po spravedlnosti (4), pátý stupeň je *milosrdenství* (misericordia), v němž se člověk učí nelpět na pomíjivých věcech a vzdávat se jich ve prospěch bližního (5). Šestý stupeň, *láska k nepříteli* (dilectio inimici), očišťuje oko srdce, aby mohlo vidět Boha (6). Člověk totiž může vidět Boha jen natolik, nakolik zemřel světu.

33 Srv. Kaz 1,2.

34 *De quant. an.*, 76; *BA* 5,386.

35 *De doct. christ.* II, 9–11; *CCSL* 32,36 nn.

36 Srv. Ž 110,10; Sír 1,7; 9,10V.

Vidění na tomto stupni, jakkoli již obsahuje určitou sladkost (iucundior species lucis illius incipiat apparere), je však stále jen hádankovité (in aenigmate) a jakoby v zrcadle (per speculum), neboť v pozemském životě kráčíme vedeni vírou (per fidem), nikoli viděním (per speciem).³⁷ Na šestém stupni se tedy oko srdce očisťuje, aby nedávalo ničemu přednost před pravdou, člověk se zbavuje touhy zalíbit se lidem a učí se překonávat všechny překážky. Po této přípravě vystupuje k sedmému stupni, na kterém se v upokojení a klidu těší z *moudrosti* (sapientia pacatus tranquillisque perfruitur) (7).

Také v tomto líčení předchází kontemplaci fáze uspořádání života a očistění. Vidění Boha předpokládá zemřít světu (zde konkrétně milovat nepřítel). V pozemském životě však toto vidění zůstává hádankovité, nepřímé (jako v zrcadle). Vlastní kontempace, popsaná zde jako spočinutí v moudrosti, nemá výslovně charakter zření, jakkoli k němu předchozí příprava (očistění oka) odkazuje.

2.6 Zření nebeské slavnosti

Ve svém výkladu k Žalmu 41³⁸ popisuje Augustin touhu duše po Bohu – *Jako jelen prahne po pramenech vod, tak prahne má duše po Bohu* (Ž 41,2) –, která je posléze završena sladkostí kontempace:

Nuže bratři, pochopte mou lačnost, sdílejte se mnou toto přání. Společně zahořme láskou, společně rozpálme svou žízeň, společně spěchejme k prameni nazírání (fons intellegendi). Prahněme jako jelen po prameni, ještě po jiném prameni, než po kterém touží křtění, aby jim byly odpuštěny hříchy. Jako již pokřtění prahněme po onom prameni, o němž Písmo říká: Neboť u Tebe je pramen života. Tento pramen je zároveň světlo (lumen), jak se praví dále: v Tvém světle uvidíme světlo (Ž 35,10). Je-li to pramen i světlo, pak je to právem též náhled (intellectus), neboť také sytí duši lačnou věděním (avidam sciendi). Vždyť každý, kdo nazírá (intellegit), je osvěcován jakýmsi nehmotným, netělesným, nikoli vnějším, nýbrž vnitřním světlem (luce quadam non corporali, non carnali, non exteriore, sed interiore illustratur). Existuje totiž, bratři, jakési vnitřní světlo, které nemá, kdo nenazírá... U Boha je pramen života, nevyčerpatelný pramen, v jeho světle neuhasitelné světlo. Prahni po tomto světle, prameni

³⁷ Srv. 1Kor 13,12; 2Kor 5,6 n.

³⁸ *Enarrationes in psalmos* XLI, 2–10; CCSL 38,460–468; tato část výkladu k žaltářu pochází patrně z let 392–420.

*a světle, jaké neznají tvé oči. Vidět toto světlo se připravuje vnitřní oko, čerpat z tohoto zdroje dychtí vnitřní žízeň.*³⁹

Obraz jelena užitý v žalmu nepřipomíná jen ladnou rychlost běhu, jelen (podle dobové představy)⁴⁰ též hubí hady. Podobně duše toužící nazírat Boží světlo musí co možná vyhladit své nefesti. Po této přípravě nastává vlastní hledání Boha. Opakovaně se ozývá trýznivá otázka: *Kde je tvůj Bůh* (Ž 41,4)? Na rozdíl od těch, kdo uctívají slunce, hvězdy, přírodu, nemůže dát žalmista snadno odpověď. *Kde je tvůj Bůh?* Augustin se obrací k zemi, moři, nebesům, ale nenalézá v nich jejich Tvůrce, jen svědectví o něm:

*Toto vše je podivuhodně krásné, hodné chvály, ba úžasu... Obdivuji to, chválím, žitím však po Tom, kdo to vytvořil.*⁴¹

Kde je tvůj Bůh? Žalmista se soustředí sám na sebe, na své tělo, duši. Bůh není ve smyslově vnímatelných věcech, není možné jej najít ani v samotném vnímání. Duch ovšem vidí i jiné věci než smyslově vnímatelné (aliquid etiam per seipsum animus conspiciat), totiž věci, které nalézá sám v sobě (moudrost, spravedlnost). Konečně duch vidí sám sebe (animus seipsum per seipsum videt), a to nikoli prostřednictvím smyslů:

*... spíše se od všech tělesných smyslů jako od překážek a od rušivého hluku stahuje sám k sobě (abstrahit se ad se), aby se sám v sobě viděl a sám u sebe poznal (ut videat se in se, ut noverit se apud se). Je však Bůh něco takového jako náš duch? Jistě není možné vidět Boha jinak než duchem, přesto jej ale nelze vidět tak jako (vlastního) ducha. Neboť duch... hledá jakousi neproměnnou Pravdu, bytost bez jakéhokoli nedostatku (incommutabilem veritatem, sine defectu substantiam). Takový ovšem (náš) duch není: ochabuje a činí pokroky; ví a neví; podržuje v paměti a zapomíná; hned něco chce, hned to zas nechce. Tato proměnlivost v Bohu není.*⁴²

Kdyby můj Bůh byl proměnlivý (Augustin přechází do líčení v první osobě), právem by se mi mohlo dostat výsměchu: *Kde je tvůj Bůh?* Marně tedy hledám Boha ve vnímatelných věcech, marně se po něm ptám sám v sobě. Cítím, že Bůh přesahuje mou duši (aliquid super

³⁹ *Enarr. in psal.* 41,2; CCSL 38,460 n.

⁴⁰ Srv. Physiologus. *Frühchristliche Tiersymbolik* (z řečtiny přeložil a sestavil U. Treu), Berlin 1981, str. 56 nn.

⁴¹ *Enarr. in psal.* 41,7, str. 464.

⁴² *Tamt.*, str. 465.

animam esse sentio Deum meum). Obracím se proto k tomu, co mě přesahuje, vylévám svou duši nad sebe (Ž 41,5), jak praví žalmista. A již nezbyvá, čeho bych se dotkl, než svého Boha (et non iam restat quem tangam, nisi Deum meum), nad mou myslí je již dům mého Boha.

Svého Boha, který přesahuje mou mysl, mohu však nalézt i uprostřed světa:

*Ten, který má vyvýšený dům ve skrytosti, má také na zemi svůj příbytek. Jeho příbytkem na zemi je jeho církev, dosud putující po této zemi.*⁴³

Tak totiž pokračuje žalmista: *Neboť jsem vstoupil do podivuhodného příbytku, do domu Božího (Ž 41,5). Božím příbytkem na zemi jsou lidé, kteří v Boha věří. Obdivuji oddanost, s jakou se svými dobrými činy dávají do služby živému Bohu, odtud však vykračují dále a přicházím až k Božímu domu ve skrytosti: „Zde je totiž pramen názírání (fons intellectus), v Boží svatyni, v Božím domě.*⁴⁴

Tak jsme spolu s žalmistou skrze Boží příbytek na zemi přivedeni k skrytému sídlu Božímu (Augustinovo líčení se vrací do třetí osoby): „(Žalmista jde) za jakousi sladkostí, za neznámou vnitřní a skrytou rozkoší, jako by z Božího domu sladce zněl nějaký hudební nástroj.“⁴⁵ Zatímco se zdržoval v pozemském Božím stánku, „zaslechl jakýsi vnitřní zvuk a šel za jeho sladkostí, straně se veškerého hluku těla a krve, a tak došel až k Božímu domu.“⁴⁶

Augustin pokračuje líčením věčné slavnosti v Božím domě, již se žalmista nakrátko účastní, jakoby vytržen z pozemského života, načež se vrací zpět ke svým obvyklým časným starostem. Celé vyprávění kolísá mezi první a třetí osobou singuláru, v následující části se objevuje též první osoba plurálu:

V Božím domě je věčná slavnost. Neslaví se totiž něco, co pomine. Andělský chór je věčný svátek, přítomnost Boží tváře dokonalé veselí. Tento slavnostní den nezačíná zahájením a nekončí závěrem. Z jeho věčné a nekonečné slavnosti zní bezpočet zpěvů sladce v uších našeho srdce, pokud je ovšem nepřehluší ruch těla. Toho, kdo se prochází v pozemském Božím stánku a uvažuje o divech, které Bůh vykonal

43 Tamt. str. 466.

44 Tamt.

45 Tamt., str. 467.

46 Tamt.

*k vykoupení svých věrných, oblaží zvuk této slavnosti a tak přivede (raptit – vytrhne) jelena k pramenům vod.*⁴⁷

Dokud však žijeme v těle, jsme obtíženi časnými starostmi, jimž se nemůžeme vyhnout. Naše touha nás čas od času přivede k Božímu domu, abychom jako v záblesku něco z něho pochopili (nitendo capiamus), pod tíhou své slabosti však nevyhnutelně klesáme zpět k svému obvyklému životu. Touhou jsme vytrženi k pramenům vod (raptus desiderio), totiž k vnitřní sladkosti Boží, abychom se dotkli toho, co přesahuje naši duši (ut tangeret quod est super animam suam), abychom pro lahodnost vnitřního, duchovního zvuku pohrdli vším vnějším a byli vytrženi k vnitřnímu (in interiora raperetur). Po kratičkém záblesku se však nezbytně vracíme zpět, naši duši naplní stesk a smutek: *Proč jsi smutná, má duše, proč mě kormoutíš? (Ž 41,6)*

*Hle, již jsme se rozveselili jakousi vnitřní sladkostí, mohli jsme zrakem své mysli spatřit cosi neproměnného, jakkoli jen vmžiku a nakrátko (perstrictim et raptim). Proč mě tedy stále rmoutíš, proč jsi stále smutná, má duše? Vždyť již nepochybuješ o svém Bohu. Máš již, co sama sobě odpovédět proti těm, kdo naléhají: Kde je tvůj Bůh? Již jsi pocítila cosi neproměnného, proč mě tedy ještě trápíš? Doufej v Boha (Ž 41,6). A duše jako by tiše odpovéděla: Proč bych tě rmoutila než proto, že ještě nejsem tam, kde je tato sladkost a kam jsem byla jakýmsi překročením vytržena (quo sic rapta sum quasi per transitum)? Což již mohu pít z tohoto pramene a ničeho se neobávat?*⁴⁸

Pozemský život je pln mnoha nástrah, které mohou duši připravit o blaženou sladkost, kterou krátce okusila a z které by se chtěla těšit bez konce. I když jim však odolá, nemůže se v tomto životě účastnit sladké věčnosti krom krátkých okamžiků vytržení jinak než *nadějí*. Naděje pak znamená, že trpělivě očekáváme, co ještě nevidíme a nemáme. Co se již naplnilo, přestává být nadějí.⁴⁹ *Doufej tedy v Boha (Ž 41,7), dokud se tato naděje nepromění ve vidění, v plnou, věčnou účast.*

V tomto výkladu podává Augustin velmi pozoruhodné a po mnoha stránkách ojedinělé líčení kontemplace.⁵⁰ Celý děj je rozvržen do tří

47 Tamt.

48 Tamt. str. 468.

49 Srv. Ř 8,24 n.

50 Srv. Buttler, cit. d., str. 26–34.

fází: *příprava, výstup k vrcholu, návrat zpět*.⁵¹ Duše je ke kontemplaci vedena především *touhou* poznat svého Boha, přičemž je nezbytné odstranit z cesty co možná všechny překážky, tj. vymýtí neřesti (*očistění*). Pak nastává vlastní *hledání Boha*: ve vnímatelných věcech, v našem vnímání, v našem duchovním poznání, v sebereflexi ducha. Bůh však nikde není, neboť toto vše podléhá proměnám. Následuje tedy *překročení vlastní duše*. Velmi pozoruhodným momentem v celém líčení je prostředkující místo církve jako přibytku Božího na zemi. Mezi překročení vlastní mysli a dosažení Božího domu ve skrytosti vsunuje Augustin průchod Božím stánkem, obdiv k Božím věrným, kteří se vydávají do služby Bohu. Svědectví života druhých lidí se stává bezprostředním odkazem k Bohu, pro něhož žijí. V namíření jejich života k Bohu lze zaslechnout tajemnou sladkost hudby Božího domu.

Sama kontempace, pomíjivý, nezadržitelný blesk Božího světla a Boží sladkosti, je zde popsána jako okamžité vytržení z tohoto života k účasti na věčné slavnosti nebes. Blesk kontempace není vyjádřen jen zrakovou metaforou světla, ale zároveň obrazem sladkosti, lahodné hudby, doteku, doušku z pramene. Definitivní naplnění kontempace ve věčnosti je představeno jako *pítí* z tohoto zdroje bez konce, nejtěšnější možné, úplné, věčné spojení se zdrojem, nikoli však rozplynutí v něm.

V pozemském životě se ovšem lze krom krátkých okamžiků vytržení účastnit nebeské slavnosti jen v naději. Naděje jako „již – ještě ne“ je způsob přiměřený naší pozemské pouti: víme o zaslíbené věčné blaženosti, která spočívá ve zření Boží tváře, v pítí z Božího pramene. Víme, že tato slavnost je v Bohu *již* skutečností. Po dobu svého pozemského putování však *ještě nemáme* na této slavnosti plnou účast. Blesk kontempace je vzácný a nezadržitelný, kráčení v naději znamená cestu ve tmě, bez hmatatelné jistoty.

2.7 Zření Trojice v zrcadle vlastní mysli

V patnácti knihách věnovaných *Trojici*,⁵² jednom z nejdůležitějších Augustinových spisů, nacházíme nauku o Božím obraze v člověku,⁵³ která měla na celý další vývoj křesťanské teologie mimořádný vliv.⁵⁴

51 Srv. *DS* I, 1114–1126.

52 *De trinitate*; *CCSL* 50; 50a; z let 399–419.

53 Srv. *Gn* 1, 26 n.

54 Augustinova nauka o Božím obraze v duši je patrně neúplnější, ne ovšem nejstarší v patristické literatuře. Již před Augustinem rozvinul toto učení Origenes a Rehoř z Nyssy, na Západě Tertullian, Lactantius, Hilarius, Marius Victorinus a Ambrož, který i v tomto bodě Augustina bezprostředně ovlivnil. K celé

Podle Augustinova výkladu není v pozemském životě možné vidět Boha tváří v tvář, nýbrž jen v zrcadle a v hádance, jak praví apoštol.⁵⁵ Augustin chápe toto zrcadlo (*speculum*) jako Boží obraz v člověku (*imago Dei*), který však není zcela zřetelný, nýbrž naopak matný a těžko rozeznatelný, tj. hádankovitý (*in aenigmate*):

*Mám za to, že zrcadlem se mlní obraz a hádankou jakási podoba, avšak temná a těžko zřetelná.*⁵⁶

Obraz Boží v člověku, zraněný hříchem, se milostí postupně uzdravuje, úplný však bude až ve věčnosti.⁵⁷ Tam budeme Bohu dokonale podobni, neboť jej uvidíme tváří v tvář.⁵⁸ Takové vidění není v pozemském životě možné, zde se můžeme této kontempace účastnit jen v naději (*in spe*).⁵⁹ Ani Mojžíš, který hovořil s Bohem tváří v tvář (od úst k ústům), jako člověk mluví se svým přítelem,⁶⁰ neviděl Boha v jeho bytnosti (*substantia*), marně to na Bohu žádal.⁶¹ Vždyť člověk nemůže vidět Boha a zůstat živ.⁶²

Jak Augustin chápe Boží obraz v člověku? V naší souvislosti má mimořádnou důležitost, že Augustin nachází Boží obraz v duši během trojstupňovitého putování od *vnějšího světa* skrze *rozumové poznání časných věcí* (věděni – *scientia*) k *intelektuálnímu poznání nejvyšších, věčných věcí* (moudrost – *sapientia*).⁶³ Na každé z těchto úrovní můžeme nalézt v poznávající duši podobenství o Boží Trojici:

Když jsme tedy opustili vše, co náleží k vnější výbavě člověka (ea quae exterioris sunt hominis), a od toho, co máme společně s dobytčaty, toužíme vstoupit dovnitř (duše), naskytá se nám dříve, než dospějeme k poznání inteligibilních, svrchovaných věcí, které jsou věčné (cognitio rerum intelligibilium atque summarum quae sempiternae sunt),

problematické srv. M. Schmaus, *Die psychologische Trinitätslehre des hl. Augustinus*, Münster 1927; rovněž *DS* VII, 1406 nn.

55 Srv. 1Kor 13,12.

56 *De trin.* XV, 9, 16; *CCSL* 50a, 482.

57 Srv. *De trin.* XIV, 17, 23.

58 Srv. 1J 3, 2.

59 Srv. *De trin.* I, 8, 17.

60 Srv. *Ex* 33, 11.

61 K této otázce viz níže kap. 2.9, Zření Boží bytnosti?

62 *De trin.* II, 16, 27; srv. *Ex* 33, 18–23.

63 Srv. *De trin.* XII, 15, 25.

*nejprve rozumové poznání časných věcí (temporalium rerum cognitio rationalis).*⁶⁴

Již ve vnímání jsme mohli spatřit obraz života Boží Trojice: vůle (voluntas) pobízí zrak (acies), aby dospěl k vidění (visio), ona obojí spojuje jako Duch spojuje Otce a Syna vzájemnou láskou, v níž Syn vychází z Otce. Podobně na úrovni rozumového poznání dává vůle (voluntas) vzejít z paměti (memoria) myšlení (cogitatio) a zároveň je poutem mezi oběma. Na nejvyšší úrovni poznání, v intelektuálním názoru, se duše obrací k věčným věcem, tj. vposledku k Bohu, a to opět na trojí způsob: pamětí (memoria), nazíráním (intellegentia) a vůlí (voluntas). Teprve když se duše obrátí k Bohu, uskuteční se v ní Boží obraz. Pouhá reflexivita lidského ducha není Augustinovi ještě obrazem Boha, pokud se duch nepoznává v Bohu, tj. pokud si není vědom vlastního zdroje, Boha Stvořitele:

*Tato trojina myslí není Božím obrazem proto, že je mysl pamětlivá sebe, sebe nazírá a miluje, nýbrž proto, že je schopna mít na paměti, nazírat a milovat též Toho, kdo ji stvořil. Pokud to činí, je moudrá.*⁶⁵

Moudrost (sapientia), k níž duše dospívá, pokud se pamětí, nazíráním a vůlí obrátí k svému Původci, však není totožná s Boží moudrostí, která má zdroj sama v sobě. Lidská moudrost je pouze darovanou účastí na této Moudrosti. Není účastí na sobě (jako u Boha), nýbrž účastí na Bohu.⁶⁶ Celý svůj výstup k nazírání Boha v duši shrnuje Augustin následovně:

Také o stvoření, které Bůh učinil, jsme (v této knize) podle možnosti pojednali a vybědli jsme všechny, kdo se po těchto věcech ptají, aby neviditelnou Boží povahu, nakolik dovedou, spatřili prostřednictvím nazírání stvořených věcí,⁶⁷ nejvíce ovšem prostřednictvím rozumné či intelektuální bytosti, která byla stvořena k Božím obrazu. Skrze ni mohou, pokud jsou schopni, jako v zrcadle spatřit trojediného Boha, totiž v naší paměti, nazírání a vůli. Kdo tuto trojinu ve své mysli, přirozeně od Boha založenou, živě uzří a pochopí její velikost, totiž možnost na základě této trojiny odhalit a zahlédnout také věčnou a neproměnnou bytost a zatoužit po ní – rozpomenout se na ni pamětí, spatřit ji nazíráním, obejmout ji láskou – ten zajisté obnoví obraz

64 *De trin.* XII,15,25; CCSL 50a,379.

65 *De trin.* XIV,12,15; CCSL 50a,442 n.

66 Srv. tamt.

67 Srv. Ř 1,20.

*svrchované Trojice (ve své mysli). Všechno, co žije, se má rozpomínat a hledět na tuto svrchovanou Trojici a má ji milovat (reminiscendam, videndam, diligendam), aby si jí bylo vědomo, nazíralo ji v kontemplanaci a těšilo se z ní (ut eam recordetur, eam contempletur, ea delectetur). Avšak tento obraz, který vytvořila svrchovaná Trojice a který naše špatnost pokazila, nelze k samé Trojici přirovnat jako ve všem všudy podobný. Spíše je nutno v jakkoli veliké podobě pozorovat zároveň velikou nepodobnost.*⁶⁸

V Augustinově spise o Trojici nenacházíme žádný přímý popis kontemplanace jako vytržení z pozemského života ke zření věčné blaženosti. Kontemplanace jako přímé vidění Boha je vyhrazena budoucímu životu, k němuž se nyní přibližujeme tou měrou, nakolik je uzdraven hříchem porušený Boží obraz v naší duši. Až bude ve věčnosti docela zahojen, uvidíme Boha tváří v tvář, neboť mu budeme plně podobni: naše paměť, nazírání a láska budou cele soustředěny k Bohu. Nakolik se již v přítomném životě pamětí, nazíráním a láskou obrátíme k Bohu, natolik se Boží obraz již nyní uskuteční a předejme či zpřítomní věčnou blaženost.

2.8 Názor věcí samých a názor božského světla

Ve svém výkladu o druzích prorockví ve spise *Ad Simplicianum de diversis quaestionibus* (z roku 396) uvádí Augustin krátký exkurs o nazírání idejí, které jako nadsmyslové zření nepatří k prorockému vidění:

*... když je myslí dopřáno nazírat nikoli obrazy věcí na základě zkoumání a dohadů (rerum imagines coniecturali examinatione intellecta), ale zřít věci samé (res ipsas intuetur), jako nazíráme moudrost a spravedlnost a veškerou neproměnnou a božskou tvářnost (incommutabilis et divina species).*⁶⁹

Na jiném místě Augustin podobně rozlišuje trojí druh vidění (visio): *tělesné* (corporalis), k němuž dochází pomocí tělesného zraku; *duchovní* (spiritualis), při němž v duchu vidíme obraz smyslové věci; *intelektuální* (intellectualis), jímž zříme nadsmyslové věci, ideje (láska, spravedlnost).⁷⁰

V oblasti intelektuálního zření je dále možno rozlišit to, co vidíme v samé duši (in ipsa anima), kupř. jednotlivé ctnosti (virtutes), a „samo

68 *De trin.* XV,20,39; CCSL 50a,516 n.

69 *Ad Simpl.* II,1,1; CCSL 44,59.

70 Srv. *De Genesi ad litteram* XII,6; spis pochází patrně z let 401–414.

světlo (ipsum lumen), jímž je duše osvětlována, aby buď v sobě, buď v něm viděla vše, co pravdivě nazírá.⁷¹ Klam a nepravost přitom nelze nazít, leč jako privaci pravdy.⁷²

Ve svém raném spise *De libero arbitrio* pojednává Augustin o blaženosti člověka, která spočívá v požívání svrchovaného dobra. Toto svrchované dobro poznáváme a vlastníme v pravdě (in veritate cognoscitur et tenetur summum bonum), která je totéž co moudrost (sapientia). Ve světle pravdy totiž vidíme všechna dobra (neboť co je dobré, je zároveň pravdivé), podobně jako tělesným zrakem vidíme všechny věci ve světle slunce. Od jednotlivých dobrých a pravdivých věcí i jejich neproměnných vzorů můžeme ovšem pozvednout zrak a pohlédnout do samé pravdy, která nám to vše zjevuje (monstrantur), ba můžeme do ní upřít zrak (ei inherens), na vše ostatní jakoby zapomenout a jen v ní samé požívat veškeré potěšení (in illa simul omnibus fruitur). Vždyť lahodnost (iocunditas) jednotlivých pravdivých věcí je lahodnost samé pravdy, na níž mají účast. Pravda je v dalším Augustinově výkladu výslovně ztotožněna s Bohem.⁷³

Podobně v pozdějším traktátu *De trinitate* popisuje Augustin, jak zření idejí či věcí samých, tak božského světla (pravdy, moudrosti, svrchovaného dobra): Moudrost (sapientia) na rozdíl od vědění (scientia) spočívá v poznání věčných idejí, které jsou netělesné, netrvají v čase ani v prostoru, nýbrž v mimoprostorové věčné přítomnosti, kde je také pohled naší myslí (aspectus, acies mentis) může spatřit. Jsou to inteligibilní, netělesné důvody smyslových věcí (rerum sensibilium intellegibiles incorporalesque rationes), neměnné, mimočasové důvody všeho pomíjivého a v čase proměnného. Proniknout zrakem své myslí k těmto inteligibilním důvodům se podaří jen málokomu (paucorum est) a vždy jen nakrátko, neboť zrak naší myslí tento pohled nevydrží. Nepomíjivý důvod je nám tak přítomen jen v pomíjivé myšlence (fit rei non transitoriae transitoria cogitatio).⁷⁴ Podobně pomíjivý je názor Pravdy o sobě, ztotožněné se světlem a s Bohem:

Je totiž psáno: Bůh je světlo (1J 1,5). Nikoli světlo, jak je vidí tělesné oči, ale jak je vidí srdce, když slyší: „To je pravda.“ Nehledej, co je pravda. Neboť tě ihned obestřou mlhy tělesných obrazů a mračna

71 Tamt., XII,31; *Corpus Scriptatorum Ecclesiasticorum Latinorum* (= CSEL) 28,425.

72 Srv. *De civitate dei* XI,27,2.

73 Srv. *De lib. arb.* II,13,36 n.

74 Srv. *De trin.* XII,14,23.

výmyslů a zmatou jasnost, která tě nejprve zasáhla a zasvítla ti (serenitatem quae primo ictu diluxit tibi), když jsem řekl: „Pravda.“ Nuže setrvej v tom prvním zasažení, které se tě jako záchvěv dotklo, když jsi slyšel: „Pravda.“ Setrvej v něm, jestli můžeš. Jenže nemůžeš.⁷⁵

Právě tak jako zření pravdy je i zření svrchovaného dobra totéž co vidět samého Boha. Pokud od jednotlivých dober dospějeme k dobru samému, účastí na němž jsou jednotlivá dobra dobrá (ipse bonum cuius participatione bona sunt), a spatříme-li je samo, pak spatříme Boha (si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris deum). Lpět na Bohu (svrchovaném dobru) vši svou láskou (amore inhaerere) znamená dokonalou blaženost.⁷⁶

Z vybraných míst, na nichž Augustin hovoří o názoru věcí samých a o názoru světla, v němž je vidíme, si můžeme učinit poměrně souvislý obraz, který zajisté nezapře svůj platónský původ:⁷⁷ Vedle smyslových věcí a jejich pomyslných vzorů může naše duše vidět též inteligibilní předměty. Od zření jednotlivých idejí (ideje smyslových věcí, ctnosti atd.) je ovšem třeba odlišovat zření samého světla, v němž ideje vidíme (podobně jako vidíme smyslové předměty ve světle slunce). Zřít toto světlo znamená zřít pravdu či moudrost – Boha. Hledět do pravdy nevydrží oko naší myslí dlouho, může však zahlédnout její záblesk, může být zasaženo jejím záchvěvem. Rovněž na způsob svrchovaného dobra může naše duše nazít Boha. Jakožto ke svrchovanému dobru se k němu může přimknout láskou, která jí přináší blaženost. Zření Boha jako svrchované pravdy a láska k Bohu jakožto svrchovanému dobru jsou dva základní popisy kontemplace v její intelektuální a afektivní podobě.

2.9 Zření Boží bytnosti

V dvanácté knize spisu *De Genesi ad litteram*⁷⁸ se Augustin zabývá otázkou, jak viděl Boha apoštol Pavel, když byl vytržen do třetího nebe,⁷⁹ a zákonodárce Mojžíš, když hovořil s Bohem tváří v tvář.⁸⁰ Odpověď nakonec nachází pozorným čtením vyprávění o Mojžíšovi:

75 *De trin.* VIII,2,3; CSEL 50,271.

76 Srv. *De trin.* VIII,3,5.

77 Srv. Platón, *Rep.* 508 a–509 b.

78 Celý spis pochází z let 401–413; CSEL 28.

79 Srv. 2Kor 12,2.

80 Srv. Ex 33,11.

Ačkoli Hospodin hovořil s Mojžíšem tváří v tvář, jako člověk mluví se svým přítelem, přesto ještě Boha neznal, neviděl jej, jak jest, a prosil o to,⁸¹ přál si vidět Boží slávu.⁸² Hospodin mu odpověděl, že člověk nemůže uzřít Boha a zůstat živ,⁸³ a ukázal mu pouze svá záda, dal mu pocítit svou přítomnost „ex post“.⁸⁴ Z příběhu o reptání Miriam a Arona proti Mojžíšovi (Nu 12) však Augustin usuzuje, že Mojžíš přece jen Boha spatřil, neboť se tam praví: *k svému služebníkovi Mojžíšovi... mluvím od úst k ústům (os ad os), ve své pravé podobě (in specie), nikoli v hádance (per aenigmata), a viděl slávu (claritas) Hospodinovu.*⁸⁵ Tím se jistě nepopírá, že člověk nemůže spatřit Boha a zůstat živ. Takové vidění znamená totiž vytržení z tohoto života, ze smrtelného těla. Proto také apoštol Pavel uvádí, že neví, zda k vytržení do třetího nebe došlo v těle či mimo tělo.⁸⁶

Nejpodrobnější rozbor otázky vidění Boha, jak jest, nacházíme v Augustinově epištole č. 147, zvané též *De videndo deo* (O vidění Boha).⁸⁷ Také zde vychází Augustin z textu Písma, které praví, že Boha nelze v pozemském životě vidět,⁸⁸ zaslubuje však bezprostřední vidění Boha ve věčnosti, kde mu budeme podobni.⁸⁹ Rovněž ve vtěleném Božím Synu můžeme spatřit tvář Boží, Ježíš zjevuje člověku Otce.⁹⁰ Jak ale viděl Boha zákonodárce Mojžíš? Augustin odpovídá podobně jako ve dvanácté knize spisu *De Genesi ad litteram*: Zcela výjimečně je možné, aby člověk ještě za svého pozemského života viděl Boha, jak jest (sicuti est), týmž viděním, jaké je zaslíbeno všem Božím synům na konci časů.⁹¹

V jiných svých spisech však Augustin na tutéž otázku odpovídá zcela protichůdně. Kupř. v druhé knize spisu *De trinitate* (celý spis z let 399–419) čteme:

81 Srv. Ex 33,13.

82 Tamt., v. 18.

83 Tamt., v. 20.

84 Tamt., v. 23.

85 Nu 12,8; Augustin zde užívá znění biblického textu částečně odlišné od V.

86 Srv. 2Kor 12,2; celá Augustinova argumentace *De Gen. ad litt.* XII,27.

87 Dílo pochází patrně z roku 413; *CSEL* 44.

88 Srv. Ex 33,20; J 1,18; 1Tm 6,16.

89 Srv. 1J 3,2; Mt 5,8.

90 Srv. J 14,9.

91 Srv. Ep. 147,32.

Co však znamená: Ukaž se mi, abych tě zřetelně viděl,⁹² než: „Ukaž mi svou substanci“? Kdyby to byl Mojžíš neřekl, bylo by ještě možné odpustit hlupákům, kteří si na základě toho, co bylo dříve řečeno o Mojžíšovi, myslí, že svými očima spatřil Boží substanci. Když je zde však naprosto jasně ukázáno, že mu to přes jeho touhu nebylo dopřáno, kdo by se opovážil tvrdit, že v podobách, které se mu viditelně zjevily, se očím smrtelníků neukázalo stvoření postavené do služby Bohu, nýbrž sám Bůh, v tom, co jest (hoc ipsum quod deus est)?⁹³

Podobně v komentáři k Janovu evangeliu⁹⁴ Augustin ujišťuje, že ani Mojžíš nemohl vidět Boha, jak jest. Takové vidění je možné pouze ve věčnosti, jak dosvědčuje evangelista Jan ve svém prvním listě:

(Evangelista Jan) mohl totiž říci pouze, že ho uvidíme, a nedodávat, jak jest.⁹⁵ Ale poněvadž věděl, že někteří otcové a proroci Boha viděli, ne však tak, jak jest, dodává, že ho uvidíme, jak jest.⁹⁶

V podobném smyslu vyznívá i Augustinova argumentace ve spise *Contra Maximinum* (z roku 428): Boha nikdy nikdo neviděl, jak praví Písmo. To jistě platí pouze o lidech, neboť Boží andělé hledí ustavičně na jeho tvář.⁹⁷ Z lidí však ani Mojžíš neviděl Boží substanci, ačkoli mluvil s Bohem tváří v tvář.⁹⁸

Na otázku, zda je možno v pozemském životě vidět Boha, jak jest, konkretizovanou do problému, jak viděl Boha prostředník Staré smlouvy Mojžíš a apoštol národů Pavel, nenalzáme tedy v Augustinových spisech jednoznačnou odpověď. Časový vývoj Augustinova stanoviska není zcela snadné rekonstruovat. Rozsah našeho pojednání nám neumožňuje, abychom se touto otázkou blíže zabývali. Můžeme pouze s ohledem na obsahovou stránku problému konstatovat, že argument založený na Numeri 12, kde se praví, že Mojžíš viděl Boha v jeho pravé podobě,⁹⁹ není v žádném z protichůdně orientovaných spisů (nakolik se

92 Ex 33,13.

93 *De trin.* II,16,27; *CCSL* 50,116 n., srv. též *De trin.* I,8,17.

94 Datace spisu je nejistá, Andersen uvádí 414–416 (417), Brown (*Augustine of Hippo*, London 1967) 407–417.

95 Srv. 1J 3,2.

96 *In Iohan.* 53,12; *CCSL* 36,457.

97 Mt 18,10; srv. též 1Tm 6,16. *Contra Max.* II,9.

98 *Contra Max.* II,16,10.

99 *De gen. ad litt.* XII,27.

nám podařilo vysledovat) vyvrácen. Odvažujeme se tedy závěru, že Augustin rozlišoval vedle vidění Boha v obraze vlastní myslí rovněž zření Boha v jeho pravé podobě, k němuž ovšem dochází zcela výjimečně, ve stavu vytržení z tohoto přítomného života do budoucího, k plnosti kontemplace.

2.10 Vita activa a vita contemplativa

Stěží nalezneme autora, který by tak pronikavě pojednal o vztahu činného a nazíravého života jako právě Augustin.¹⁰⁰ Přítel filosoficko-mystického mnišského ideálu, zavalený zejména v letech svého hipponského episkopátu pastoračními starostmi a zápasem o pravověří, bezpochyby sám bolestně pocítil napětí mezi touhou spočinout ve věčné kontemplaci a povinnostmi časného života naplněného činnou láskou k bližnímu.¹⁰¹

Snad nejúplnější výklad o vztahu činného a kontemplativního života podává Augustin ve spise *Contra Faustum*.¹⁰² Oba typy života jsou tu přirovnány k dvěma Jákobovým ženám.¹⁰³ Líá je symbolem činného, Ráchel kontemplativního života, přičemž polarita mezi oběma je zprvu chápána jako napětí mezi přítomností a budoucností: v přítomném, časném životě pracujeme a namáháme se, v budoucím se budeme věčně těšit zření Boha. Sedm let sloužil Jákob Lábanovi pro lásku k Ráchel, za svou službu však zprvu dostal Líu, kterou nemiloval, kterou však přijal za ženu proto, aby si v dalších sedmi letech vysloužil milovanou Ráchel. Podobně časný život s jeho námahou a činností snášíme jen pro naději blaženého věčného zření. Je třeba jej přijmout, neboť v něm lze vykonat mnoho dobra (srv. Líinu plodnost), ba sluší se napřed přijmout námahu usilování o spravedlnost, potom teprve rozkoš zření pravdy (prior est autem in recta hominis eruditione labor operandi, quae iusta sunt, quam voluptas intellegendi, quae vera sunt). Avšak i zření pravdy vyžaduje námahu, totiž úsilí o evangelijní ctnosti, jak jsou naznačeny v blahoslavenstvích.¹⁰⁴ Proto musel Jákob dalších sedm let sloužit za Ráchel. Již v časném životě lze tedy rozlišovat mezi úsilím o spravedlnost, o správné uspořádání časných věcí a službou druhým na jedné

100 Srv. Buttler, cit. d., 226.

101 Srv. podobně apoštol Pavel, Fp 1,23n.

102 *Contra Faust.*, XXII,52–58; z let 397/8; *CSEL* 25.

103 Srv. Gn 29–30.

104 Srv. Mt 5,3 nn.

straně (Líá) a úsilím o zření pravdy na druhé straně (Ráchel), tj. mezi činným a kontemplativním životem. Již v pozemském, časném životě lze totiž dospět k jakési účasti na budoucím zření, které není v pravém slova smyslu budoucí, nýbrž věčné. Líny mdlé oči¹⁰⁵ znázorňují obvyklé lidské uvažování (*humana cogitatio*), jež se obrací ke Kristovu lidství. Ráchel má oproti tomu jasný pohled,¹⁰⁶ naznačující kontemplaci:

Ráchel však, která má jasný pohled (clara aspectu), myslí vystupuje k Bohu (mente excedit Deo) a vidí na počátku Slovo-Boha, které je u Boha,¹⁰⁷ a touží rodit, jenže nemůže, neboť kdo by dovedl vyprávět o jejím rození?¹⁰⁸

Milovaná Ráchel zůstává nadlouho neplodná, neboť kontemplace zdánlivě nepřináší v časném životě žádný užitek. Další líčení rivality mezi oběma Jákobovými ženami (Gn 30,1–24) vykládá Augustin jako soupeření mezi aktivním a kontemplativním životem o užitek a uznání. I sladká Ráchel (kontemplace) nakonec porodí, jakkoli těžko ve srovnání s plodností své sestry (činného života). Kontemplaci se totiž přeče jen někdy, ač výjimečně a stěží, z Božího milosrdenství podaří vyjádřit, co vidí, bez pomoci smyslových obrazů. Tak kupř. evangelista Jan říká: *Na počátku bylo Slovo a Slovo bylo u Boha a Bůh byl to Slovo (J 1,1).*

Jiným oblíbeným Augustinovým obrazem pro vyjádření vztahu mezi činným a kontemplativním životem jsou sestry Marta a Marie, jak o nich vypráví evangelista Lukáš (Lk 10,38–42). Tento motiv se často vrací zejména v Augustinových kázáních.¹⁰⁹ Starostlivá Marta pečující o potřeby časného života se stává symbolem pozemské činnosti, Marie sedící nečinně u Ježíšových nohou a naslouchající jeho slovům je ztělesněním kontemplace. V navázání na Ježíšovo slovo Martě¹¹⁰ Augustin zdůrazňuje, že kontemplace má věčnou hodnotu a věčné trvání: Marie nebude o svůj úděl nikdy připravena, neboť zření pravdy roste a ve věčnosti bude završeno, zatímco časné potřeby a starosti pominou:

105 Srv. Gn 29,17.

106 Tamt.

107 Srv. J 1,1.

108 Iz 53,8. *Contra Faust.* XXII,54; *CSEL* 25,649.

109 Srv. sermo 103,5; 104; 169,17; 179,5; 255,6.

110 V. 42.

Marie si vyvolila lepší díl. Tvůj díl (říká jakoby Ježíš Martě) není špatný, ale její je lepší. Proč lepší? Protože o něj nepřijde. Ty budeš jednou zbavena břemene nezbytnosti, sladkost pravdy je však věčná. Nepřijde o to, co si vyvolila. Nepřijde o to, ba ještě to bude rozmnoženo. V tomto životě to bude rozmnoženo, v onom (budoucím) životě završeno, nikdy o to však nepřijde.¹¹¹

V komentáři k Janovu evangeliu se objevuje ještě další dvojice znázorňující ve svém sepejetí a ve své protikladnosti činný a nazíravý život: učedníci Petr a Jan. I zde jde zprvu o polaritu přítomného a budoucího života.

*Existuje však ještě jiný, nesmrtelný život, v němž není žádné zlo. Tam uvidíme tvář v tvář (facie ad faciem), co zde vidíme jen v zrcadle a v hádance (per speculum et in aenigmate), až totiž pokročíme mnohem dále ve zření pravdy. Proto církev rozlišuje dva životy, které dosvědčuje a doporučuje Boží slovo: jeden z nich spočívá ve víře, druhý v přímém zření, jeden znamená časné putování, druhý věčné spočívání, jeden je naplněn prací, druhý přináší odpočinek, jeden trávíme na cestě, druhý ve vlasti, jeden je námahou činnosti, druhý odměnou kontemplanace.*¹¹²

Petrovi, jenž znázorňuje činný život, Pán říká o Janovi ztělesňujícím kontemplanaci: *Chci-li ho zachovat, dokud nepřijdu, co je ti po tom? Ty mě následuj (J 21,22). Augustin parafrázuje:*

*Nechť mě následuje dokonalá činnost, poučená příkladem mého utrpení. Kontemplanace, již nyní započatá, nechť však zůstane, dokud nepřijdu, potom bude završena... Když Ježíš říká: Chci ho zachovat, dokud nepřijdu, nemáme to chápat tak, že by zde učedník Jan zůstal či setrval do Pánova příchodu, ale že jej očekává. Neboť to, co se jeho postavou naznačuje, nebude naplněno nyní, nýbrž až Kristus přijde.*¹¹³

V souvislosti se vztahem činného a kontemplativního života můžeme ještě připomenout Augustinovy opakované výzvy, abychom pro mimořádné okamžiky, v nichž zakoušíme sladkost kontemplanace a zcela zapo-

111 *Sermo* 103,5; *PL* 38,615.

112 *In Iohan.* 124,5; *CCSL* 36,685.

113 *In Iohan.* 124,5; str. 686.

mínáme na svůj časný život, nezanedbávali časné povinnosti vůči svým bližním.¹¹⁵

Činný a kontemplativní život jsou tedy pro Augustina dvě stránky lidského života, napjatého mezi „nyní“ a „potom“, „zde“ a „tam“, časností a věčností. Pozemskému životu připadá veliký význam, poněvadž je v něm možno usilovat o spravedlnost a prokazovat činnou lásku k bližnímu. Tento život nemá však své naplnění sám v sobě. Jako stvořený pro Boha touží člověk po věčnosti, touží překročit všechny pozemské cíle. Naplnění této touhy je mu však zaslíbeno až ve věčnosti, kde uvidí Boha tváří v tvář. Nyní má na této blažené věčnosti účast jen ve víře či v naději a spěje k ní svým úsilím dostát povinnostem časného života. Věčná kontemplanace bude odměnou časné námahy.

Již v pozemském životě je ovšem možné přiblížit se k věčnému cíli výslovněji, byť jen na okamžik, totiž v blesku kontemplanace okusit sladkost zaslíbené věčnosti. Úsilí o kontemplanaci má pro Augustina v pozemském životě pevné místo, neboť je zvýslovněním nezničitelné touhy lidského srdce uzít Boha. Tato touha nemá být zklamána, nýbrž ve věčnosti definitivně naplněna. Máme-li užít Augustinova obrazu, Marie nepřijde o svůj díl, nebude jí nikdy odňat, zatímco péče starostlivé Marty pomine, až pomine veškerý nedostatek a veškerá potřeba.

Pokusme se však ve své interpretaci ještě o další krok, který jistě na základě omezeného rozsahu zkoumaných textů musí zůstat pouhou hypotézou: Také usilování časného života může mít nepomíjivou cenu, pokud ovšem tato činnost vychází z lásky, z výslovného obratu k Bohu. Tak je totiž rozptýlenost časného konání sjednocena svou motivací a získává věčnou hodnotu. Marie a Marta jsou pak dvěma různými ohledy jediného jednání: samo úsilí utišit hlad je nepochybně pomíjivé, neboť ve věčnosti není žádná nouze ani potřeba, láska motivující toto úsilí je však nepomíjivá, naopak bude ve věčnosti završena.

3. Křesťanská kontemplanace

V této poslední části bych si ráda položila otázku, nakolik je Augustinova kontemplanace pouhou variací novoplatónských extází a nakolik v ní lze rozlišit skutečně křesťanské motivy. Základem našeho srovnání

115 *Srv. Contra Faust.* XII,42; *Enarr. in psal.* 30, ser. 1,2, v navázání na 2Kor 5,13 n.

je Plótinův výstup ke kontemplaci dobra, jak je popsán v jeho traktátu *o krásnu*.¹¹⁶

Cílem Plótinova výstupu je dobro (τὸ ἀγαθόν), po němž touží každá duše a které zakoušíme zároveň jako krásno (τὸ καλόν). Duše se musí zbavit všeho, co je Bohu cizorodé, musí se postupně vysvléci donaha, tj. projít nazpět stupni, jimiž vše vyplynulo z počátku, až sama skrze sebe ve své ryzosti uzří to, co je ryzí, nezkalené, jednoduché a čisté, v němž má všechno svůj původ a k němuž vše směřuje, co je příčinou všeho života, nazírání i bytí. Kdo to spatřil, je zachvácen nesmírnou láskou (ἔρωτες), touhou (πόθοι) spojit se s tímto počátkem (ἀντὶ συγκέρασθηναί), je zasažen nesmírnou rozkoší (ἡδονή). V síle této lásky pohrdá vši ostatní možnou náklonností, ba vším, co dříve pokládal za krásné. Pokud zří to, co všemu krásnému propůjčuje krásu, toto zření (θεά) jej činí krásným, podobným tomu, co nazírá, a zároveň blaženým. Plótin hovoří o blaženém pohledu (ὄψις μακαρία).

Cestou k blaženému zření je odvrát od tělesné krásy, jež je pouhým odleskem a stínem, k jinému, vnitřnímu zření (ὄψις ἄλλη, ἢ εἰδου). Tento vnitřní zrak je třeba probudit a očistovat, až se kontemplující sám promění v čiré a pravdivé světlo (ὄλος αὐτὸς φῶς ἀληθινὸν μόνου). Jeho cesta se přitom ubírá po stupních: zření krásných činností, krásných děl, duší, které konají krásná díla, až se konečně obrátí sám k sobě.

Tomuto Plótinovu výkladu se velmi podobá Augustinovo zření Trojice v obraze vlastní mysli¹¹⁷ i jeho raná milánská extáze,¹¹⁸ schéma výstupu od viditelného k neviditelnému je neodmyslitelným motivem jeho popisu kontemplace.¹¹⁹ Po kroku od vnímatelného světa do vlastní mysli následuje ovšem u Augustina ještě *překročení vlastní mysli*. Bůh není nalezen v ryzosti zření oproštěné duše, nýbrž v obratu duše „nad sebe“. Pohybu usebřající se duše přitom vychází vstříc *čin* samého Boha: Bůh se dává nalézt, sám nenadále zasahuje.¹²⁰ Na tomto místě se Bůh Augustinovy kontemplace projevuje jako jednající osoba. Kontemplu-

116 *Enn.* I,6,33–44; srv. též *Enn.* V,1 (O třech hypostazích), kde je líčen výstup od světa viditelných věcí k jejich předobrazům v duchovním světě a k duchu (νοῦς) jakožto jejich správci a posléze odhalení Boha (θεός) v duši.

117 Srv. zde kap. 2.7.

118 Srv. zde kap. 2.1.

119 Srv. *Ostie*, zde kap. 2.2; výklad žalmu 41, zde kap. 2.6; obraz Trojice v naší mysli, zde kap. 2.7; atd.

120 Srv. Augustinův výstup k Bohu v desáté knize *Vyznání*, zde kap. 2.3.

ující sám zůstává ve vrcholné fázi výstupu pouze pasivním příjemcem (tak již u Plótina, kde však božské Jedno postrádá aktivitu vlastní osobě).

Další pozoruhodný prvek Augustinovy kontemplace je motiv *společnosti*, na který jsme narazili při popisu vize v Ostii.¹²¹ Na blaženém zření mají Boží vyvolení společnou účast, blaženost svatých je ve věčnosti již přítomná.¹²² Toto vědomí naplňuje křesťanskou kontemplaci radostnou jistotou, představuje protiváhu vůči trýznivému napětí mezi „zde“ a „tam“, touhou a nezbytností. Výstup ke kontemplaci ztrácí osten vypjatého *individuálního* výkonu, stává se předběžným zakušením *společného* daru.

Poslední rys, na který bych ráda upozornila, je *překonání zrakové metafory*, jež byla příznačná pro celou platónskou tradici.¹²³ U Augustina lze jistě nalézt jen náznak tohoto pohybu, procházejícího dějinami celé křesťanské mystiky.¹²⁴ Abychom předešli nedorozumění: nelze hovořit o tom, že by křesťanští mystikové této metafory neuvěřovali. Blažené zření je naopak základním popisem křesťanské kontemplace i věčného společenství s Bohem. Tento obraz má svůj základ již v Novém zákoně.¹²⁵ Vlastním biblickým obrazem pro společenství Boha s lidmi je ovšem jiná metafora: *společná hostina*,¹²⁶ nabývající v Ježíšově poslední večeři v kruhu učedníků nového rozměru a nové kvality: Boží Syn *sám sebe dává za pokrm a nápoj*.¹²⁷ V křesťanské eucharistii se uskutečňuje společenství Boha s lidmi, obec věřících jí tělo

121 Srv. zde kap. 2.2.

122 Srv. andělské chóry ve výkladu Ž 41, zde kap. 2.6.

123 Základem a neodmyslitelným horizontem celé tradice mystického zření je nepochybně Plótinův popis vyvedení z jeskyně stínů k zření slunce (ideje dobra) v sedmé knize *Ústavy* (514 a–518 b). Srv. k tomu A.-J. Festugière, *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris 41975; R. Ferber, *Platos Idee des Guten*, Sankt Augustin, 21989.

124 Srv. kupř. výklad moudrosti (sapientia) – nejvyšší fáze kontemplace – etymologií ze *sapere* = chutnat: zmínka u Řehoře Velikého (*Moralia* XI,6,9) a Isidora ze Sevilly (*Etymologie* X,240), motiv rozvíjí Vilém ze Saint-Thierry (*De natura et dignitate amoris* 33) a Bernard z Clairvaux (*Sermones in Cantica* 23,14), odtud jej přejímají středověcí autoři (srv. *DS* XIV,106 nn.). Nebo srv. motiv mystického snátku, jenž má svůj původ v Origenově výkladu starozákonní Velepísně a jenž se dočal velké obliby u pozdějších křesťanských mystiků (srv. *DS* X,391 nn.).

125 Srv. 1J 3,2; 1Kor 13,12; Zj 22,4 atd.

126 Srv. Mk 8,1–9 par., Mt 22,1–14; Lk 14,11–24; Mt 8,11; J 2–1–11; Zj 3,20; 19,9 atd.

127 Mk 14,22–25 par; J 6,48–58.

Božího Syna a pije jeho krev. Společná hostina, při níž je Bůh hostitelem a pod způsobem chleba a vína zároveň pokrmem, znamená předobraz a zpřítomnění blaženého společenství ve věčnosti. Toto nejtěsnější spojení Boha s člověkem by se ovšem nemohlo uskutečnit bez prostředkování vtěleného Božího Syna. Jen vtělený Bůh může dát člověku za pokrm své tělo a spojit lidi jako spolustolovníky své hostiny.

Právě tento motiv, metafora hostiny, jedení a pití Boha, se ohlašuje na vrcholu Augustinovy kontemplanace. Již v milánské extázi se ozývá tajemný Boží hlas:

*Jsem pokrm silných. Rosť a budeš mě jíst. Neproměňš mě v sebe jako svůj tělesný pokrm, ale budeš proměněn ve mne.*¹²⁸

V komentáři k Žalmu 41 se objevuje obraz pití z pramene,¹²⁹ motiv sladkosti se vrací častěji.¹³⁰

Vědomé vystupňování této metafory nacházíme v jednom Augustinově kázání o Martě a Marii (činném a nazíravém životě). Tam se jedení a pití Boha stává poslední fází kontemplanace, jak ji umožnilo Boží vtělení v Kristu, chlebu věčného života:

*Svatá Marie, sedící u Pánových nohou a žíznící, dostala již kratičký hlt z tohoto pramene, z této sýpky spravedlnosti.*¹³¹ *Pán jí dal tolik, kolik byla schopna přijmout. Neboť všechno, co chce dát u svého budoucího stolu, nemohli ani učedníci, ani sami apoštolové pojmout, když jim řekl: Mám vám ještě mnoho co říci. Nyní však nejste schopni to slyšet (J 14,12). Z čeho se tedy Marie těšila? Co jedla, co pila dychtivým hrdlem svého srdce? Spravedlnost, pravdu. Těšila se z pravdy, slyšela pravdu. Lačně jedla pravdu, žíznivě ji pila. Nasytila se, a přece neubylo z její pastvy. Čím se Marie těšila? Co jedla? Prodlévám u této myšlenky, neboť mi působí radost. Odvažuji se říci, že jedla Toho, kterému naslouchala. Jestliže totiž jedla pravdu – což On sám neřekl: Já jsem pravda (J 14,6).? Co k tomu ještě dodat? Dal se za pokrm, neboť je chlebem. Sám praví: Já jsem chléb, který sestoupil s nebe.*¹³²

128 Conf. VII,10,16; CCSL 27,104.

129 Enarr. in psal. 41, 2.10.

130 Srv. např. Conf. X,40,65.

131 V navázání na Mt 5,6.

132 J 6,41. Celý citát: sermo 179; PL 38,969.