

Dějiny založení Citeaux jsou co do svého vnějškového průběhu dobře zdokumentovány a proto dalekosáhle známé. Naproti tomu je konkrétní všednodenní život prvních let rozkrytý o dost méně. Přesto poněvadž se duchovní život středověkých klášterů v podstatě odráží v jejich knihovnách, můžeme z původního jádra knihovny v Citeaux poznat, co bylo pro zakladatele důležité, co je utvářelo a co chtěli předat svým následovníkům.

Od počátku muselo v „Novém klášteře“ existovat skriptorium, aby bylo možné zhotovit knihy, kterých bylo zapotřebí pro liturgii a společnou četbu u stolu a před kompletářem, poněvadž při návratu svatého Roberta do Molesme (1099) bylo ujednáno, že „breviář“ zatím zůstane ještě v Citeaux, aby jej bylo možno opsat. Toto byl počátek knihovny, příp. „armárie“ (niky v křížové chodbě u kostela), v němž se uchovávaly pod správou kantora cenné knihy. Protože svatý Benedikt odkazuje v 73. kapitole své Řehole své mnichy na knihy Písma svatého a „Otců“, založili první cisterciáci svůj duchovní život na obou těchto pilířích. Bible byla tím prvním větším dílem, do kterého se mniši pod vedením převora Štěpána Hardinga ve skriptoriu pustili a zhotovili. Jako další dílo následovaly „Dialogy“ a „Komentář ke knize Job“ od svatého Řehoře Velikého.

„Svatý Benedikt dal mnichům Západu řeholi,  
svatý Řehoř jim dal mystiku.“

Od té doby, co Bernard McGinn citoval tuto větu od Otce Catryho ve své knize „Mystika Západu“, se stala okřídleným výrokem. A co říká o našich Otcích ze Citeaux? U Řehoře zakladatelé nacházeli vyváženou syntézu nauky církevních Otců, spojenou s mnohou životní moudrostí. Jeho „Dialogy o životě a činech italských Otců“ jsou životopisy svatých mužů Itálie. Početné příběhy o zázracích mají znázornit, jak se svatost, kterou Řehoř ukazoval ve svých komentářích k Písmu svatému, může odhalovat právě v situacích, které vypadají beznadějně. Neboť zázraky jsou pro něj pouze vnější stránkou vnitřní svatosti. Zásluha spočívá v žitém *conversio* světců, jejichž nejvyšším obsahem a cílovým bodem je *imitatio Christi*. Jako zdůvodnění pro svůj způsob líčení udává: „Existují mnozí, kdo se roznítí k lásce nebeské domoviny spíše příklady (*exempla*) než kázáními (*praedicamenta*).“

Řehoř Veliký musel být pokládán za autorizovaného vykladače záměrů otce mnišství, svatého Benedikta, poněvadž jeho životopis vyplňuje celou druhou knihu Dialogů. Je v ní vykreslen jako Bohem vybraný a vyslaný. Zatímco my dnes pojímáme spíše skepticky onu skutečnost, že tento životopis byl sepsán přibližně půl století po Benediktově smrti a že – jak to odpovídá kategorii legend o svatých – se **jeví** spíše stylizovaný a idealizovaný, cisterciáci začátku 12. století tam hledali a našli odpověď na své otázky, které se jevily ještě neuspokojivě vyřešené v Řeholi Benediktově, kterou chtěli žít plně a zcela v ryzosti a integritě. Jmenujme zde pouze pár některých charakteristických rysů, na které Řehoř klade důraz:

- Benedikt se chtěl úmyslně oddělit od „světa“ tím, že se vzdal studia a kariéry
- chtěl raději snášet bezpráví než být oslaven, chtěl zůstat neuznán lidmi.

- hledal opuštěné místo o samotě, „pustinu“, kde však byla
- svěží a čistá voda v hojnosti.

Jsou to tyto výmluvné obrazy pro pokoru na jedné straně, pro nekompromisní rozhodnutí pro „Boha samého“ na straně druhé (fuga mundi), které svatého Benedikta podle Řehoře táhly do samoty. Řehoř v tom vidí nutnou podmínku pro „návrat k sobě samému“, tedy vnitřní usebrání (reditus ad cor), a „přebývání u sebe“ (habitare secum), které otevírají pro rozjímání tajemství spásy. Pouze skrze útěk ze světa se podle Řehoře může touha po Bohu, prahnutí po věčnosti, plně rozvinout a vposledku dospět k cíli. **Nato** ukazuje, jak přitažlivě takový způsob života působí: k Benediktovi se připojili učedníci, takže byl nucen se angažovat v cenobitském životě, žít s nimi ve společenství a zakládat pro ně kláštery. Oba tyto body: silné zdůraznění odloučení od světa a odloučenosti „pustiny“- nicméně u hojně „živé vody“- se nalézají rovněž u cisterciáků. Není tedy vůbec divu, že cisterciáci, kteří se chtěli při svých zakládáních odvolávat na svatého Benedikta, jako první dílo po Písmu svatém opisovali Řehořovy Dialogy.

Jinak je tomu s knihou „Mravoučných rozprav nad knihou Job“ (Moralia in Job). Zde se nedá na první pohled poznat význam pro cisterciáky a obecně pro celé středověké reformní mnišství. Je to jedno z nejobsáhlejších patristických děl vůbec: pouze na povrchu se jedná o komentář ke knize Job. Středověk je užíval jako příručku morálky a pastorage, jako příručku, která došla největšího rozšíření. Řehoř v něm chce ukázat, jaké praktické účinky mají konkrétně pro jednotlivce velká tajemství spásy Krista a Církve. Jde mu o žitou teologii, o vnitřní mravnost člověka – mohli bychom říci – o spiritualitu niternosti, která se vyjadřuje v morálně reagujícím jednání. Řehoř klade důraz na nutnost jít do hloubky a odkrýt kořeny správného jednání.

V následujícím textu se má ukázat, proč se právě kniha Mravoučných rozprav nad knihou Job mohla pro cisterciáky stát základnou jejich mystické teologie. Nalezli v ní uložen nejen jim odpovídající obraz člověka, ale také předznačenu duchovní cestu duše a „meditační metodu“ lectio divina. A nakonec jim Řehoř nabídnul také nové řešení otázky, jak smířit touhu po nebi a nazíraný život s požadavky běžného všedního dne a činného života.

### **1. Řehořův dopis Leandrovi jako programový spis**

Před 35 knih díla Mravoučných rozprav nad knihou Job Řehoř vložil proslulý dopis s věnováním svému příteli, sevilskému biskupovi Leandrovi. Rukopis ze Cîteaux jej uvádí nádhernou titulní stránkou. V souladu s pozdně antickou kategorií věnovacích dopisů podává také tento dopis hutnými slovy zprávu o Řehořově vlastním životě a popisuje zastavení na jeho cestě obrácení, která jej zavedla z bouří tohoto světa nejprve do kláštera a později ve službách Církve opět do starostí světa. To není jen autobiografické svědectví o vlastních zkušenostech, ale také už první uvedení do díla Mravoučných rozprav nad knihou Job, kde je vlastním tématem napínavé a utrpení působící spojení života nazíravého se životem činným. Jazykově a věcně se toto Řehořovo líčení těsně opírá o zprávu, kterou dal později o svém obrácení svatý Augustin:

„Již jsem vyložil, že jsem dlouho oddaloval milost obrácení. Dokonce i poté, co jsem

byl naplněn nebeskou touhou, jsem ještě neodložil světský šat. Láska k věčnosti, která měla řídit mou tužbu, mě sice byla už zjevná, ale mé staré zvyklosti mě spoutávaly, takže jsem nemohl změnit svůj vnější život... Nakonec jsem ustaraný prchl a dorazil jsem do bezpečného přístavu kláštera. Poté, co jsem za sebou zanechal zájmy světa – jak jen mylně jsem smýšlel – unikl jsem nahý ztroskotání tohoto života.“

Kontrastem mezi nebeskou touhou a světským zvykem je již načatý problém, který byl rozhodující nejen pro Řehořův vlastní život, ale který také se táhne jako červená nit přes celý jeho výklad knihy Job. Také ona poznámka, že Řehoř se mylně domníval, že může utéci světu, je poučná pro Řehořovu spiritualitu. S ohledem na tyto dřívější roky, v nichž učinil bolestnou, avšak pro něj ústřední, zkušenost o tom, být přetahován sem a tam mezi činností a nazíráním, Řehoř později napíše v předmluvě k první knize svých Dialogů:

„Má ubohá duše, zraněná břemenem lopoty, se ohlíží nazpět, jak byla kdysi šťastná v klášteře, jak vše pomíjivé leželo daleko pod ní, jak vše podléhající změně dalece převyšovala, jak byla navyklá myslet jen na záležitosti nebeské a jak v rozjímání překračovala hranice tělesnosti, třebaže byla přitom zdržována v těle.... Nyní však se musí kvůli pastýřskému úřadu zaobírat zájmy světských lidí a nechávat se pokrývat prachem pozemských starostí, poté co prožívala tak vznešený pokoj... Vždyť hle, nyní jsem hříčkou velkých vln a jsem vrhán v lodičce mého ducha sem a tam vlnobitím mohutné bouře.“

V prvních letech v klášteře se Řehoř podřizoval tvrdé askezi, zatímco se věnoval Písmu svatému a nazíravé modlitbě. Avšak mnišský pokoj (quies) mohl požívat jen krátký čas. Papež Pelagius jej r. 579 vysvětil na jáhna a vyslal jej jako apoštolského nuntia na dvůr císaře v Konstantinopoli, kde Řehoř zůstal až do r. 586. Vydobyl si důvěru císaře Mauritia (582 – 602) a mohl rozvinout své administrativní a diplomatické schopnosti. Přesto tento nečekaný obrát být pod poslušností opět vržen do záležitostí tohoto světa znamenal těžkou zkoušku, poněvadž mu ještě těžší než kněžská služba u oltáře připadaly pastorační úkoly. Vlastní krize totiž nenastoupila s odchodem ze světa, nýbrž novým zaangažováním do světských záležitostí, které bylo nutné v rámci hlásání. Řehoř si stěžuje: „Tak jako při vzniku mohutné bouře vlny moře uvolní z nejbezpečnějšího přístavu jen loď povrchně upoutanou, tak se cítím přemístěn náhle do neklidného moře světských záležitostí pod záminkou církevní služby, a teprve po ztrátě klášterního pokoje – jehož jsem se nedržel dost pevně – jsem seznal, jak velice jsem se toho vždy měl držet. Sice jsem byl vychvalován za ctnost poslušnosti seznámení se se službou oltáře, ale pod touto záminkou jsem si naložil to, před čím by měl každý prchnout a hořce to oplakat, kdyby se to mohlo stát beztravně.“

## **2. Řehořův způsob čtení a výkladu Písma**

O účelu své knihy se Řehoř vyjadřuje rovněž v dopise Leandrovi: Jeho posluchači v Byzanci jej prosili ohledně hlubokých tajemství (mysteria tantae profunditatis) knihy Job o to, aby „předložil nejen alegorický výklad dějin, nýbrž aby je zavedl k jejich mravní aplikaci“. Mimoto měl Řehoř „dané texty zpracovat na svědectví a ozřejmit je novými výklady, když by se jevíly méně jasnými.“ Řehoř vychází vstříc jejich přáním tím, že chce spojit úvod do nazíravého života a pojednání otázek křesťanského života milosti s

výkladem textů. Často se cítil nucen přejít stranou kolem historického smyslu Písma svatého, aby mohl setrvat déle a rozsáhleji u mystického a morálního vykládání:

„Něčím projdeme v historickém výkladu krátce, jiné zase probádáme prostřednictvím alegorie důkladněji sledováním symbolů, další však prozkoumáme trojím způsobem tím, že se na to budeme ptát v každém aspektu současně. Neboť nejprve položíme základ historického smyslu, následně vybudujeme upevnění víry pomocí symbolického výkladu v dílně našeho ducha a nakonec propůjčíme prostřednictvím půvabu morálního smyslu této budově takřkajíc barevný nátěr.“

O první kapitole biblické knihy Job koná volné přednášky, které posluchači následně zapsali. Jejich pokračování pak diktoval když měl o něco více času, závěr však opět přednášel volně. Teprve v Římě zpracoval celý materiál ke knize tak, jak jej dnes máme.

Už první kapitoly 1. knihy podávají dobrý náhled jeho způsobu výkladu Písma svatého. Verše knihy Job 1,1-5 jsou nejdříve vyloženy podle historického smyslu v 10 kapitolách, přičemž i zde se Řehoř příležitostně dotýká morální oblasti. Pak následuje v dalších 15 kapitolách alegorický výklad a nakonec se rozkrývá morální smysl v posledních 12 kapitolách. V Jobovi je symbolicky zachycen trpící Kristus, a také Církev, která je intenzivně sužována zmatky té doby. Řehoř hovoří o Kristu jako hlavě Církve, která nás – údy – „učí v co věřit“. Pak hovoří o „těle Kristově, kterým jsme my“ a ukazuje svým posluchačům jak mohou v sobě vzbuzovat víru k životu tím, že to, co přečetli, promění v sebe.

Pro Řehoře je Písmo svaté absolutním kritériem pro křesťanský život: je měřítkem, podle něhož se musí život srovnat, a současně je živnou půdou: „Písmo dává každému to, co jej právě tís-ní, co potřebuje“. Ve svém vykládání Písma Řehoř zachytil přepracoval a Západu zprostředkoval tradici východních Otců, zejména Origena. Řehoř se kriticky zaobíral Jeronýmem a zvláště Augustinem a vytvořil syntézu duchovního výkladu Písma. Jeho počátek lze vidět u apoštola Pavla, který události Starého zákona označuje za „před – obrazné“ (in figura) nebo „typové“ (typikos), a který říká, že tyto záležitosti se staly dříve „symbolicky“ (per allegoriam). Nauka o různých smyslech a výkladových rovinách Písma svatého se stala významným aspektem mnišské teologie a spirituality. Řehořovo „předkritické“, celistvé a duchovní vykládání Písma svatého může nám i dnes dávat podnětné impulsy.

V knize Mravoučné rozpravy nad knihou Job však Řehoř ve skutečnosti uspořádání udané jím samotným brzy opouští. Teoreticky sice nastoluje princip, že historický smysl nelze přehlížet, i když se pídíme po smyslu duchovním, protože tento historický smysl tvoří onen základ na němž je postavena stavba víry prostřednictvím alegorického nebo typového smyslu, jak jsme již citovali výše. V praxi však se Řehoř svého požadavku drží záhy už jen přibližně: od II. knihy se už toto vnější schéma neobjevuje tak jasně. Řehoř klade čím dál tím méně důraz na smysl historický a upřednostňuje – od knihy VI. téměř výlučně – smysl alegorický a mystický, přičemž smysl historický slouží už jen jako záchytný bod pro jeho morální výklady. Také to ostatně otevřeně připustil ve svém věnovacím dopisu a tím ospravedlnil své jednání, že totiž některá místa vůbec nepřipouští historický výklad a jiná vyžadují odstup od doslovného výkladu, poněvadž jinak se člověk

ztratí v nejasnostech. Jeho hlavním úmyslem je vyzdvihnout mystický smysl a proto užívá mnohem větší úsilí a péči na pojednání otázek života milosti všeobecně a otázek nazíravého života. Mystický život je pro něj završením života milosti, jenž je založen ve křtu. Proto také uveřejnil promluvy konané u mnichů později jako knihu pro všechny, tedy také pro křesťany žijící ve světě, poněvadž též i oni mají vystoupit k výšinám dokonalosti prostřednictvím asketického a mystického života. Cílem výkladů je pro Řehoře neustále „povznesení“ posluchačů, případně čtenářů. Tím, že přijímá trojí význam Písma svatého, Řehoř sice napodobuje schéma Origenovo, ale v exegetické praxi dává přednost konfrontaci doslovného a duchovního smyslu. V důsledku toho spočívá jeho těžiště v duchovně – morálním výkladu, který má ukázat, jak biblická tajemství spásy v lidech účinkují a jak si je má věřící duše učinit za vlastní, poněvadž biblická slova nejsou pro Řehoře žádnou statickou veličinou, která má jen jediný význam, nýbrž dynamickou realitou, která může čtenáři odhalovat nové aspekty. To znamená, že bible je v proměnném vztahu ke svému čtenáři. Zde také spočívá ono kritérium, zda místu z Písma svatého máme rozumět v doslovném nebo v přeneseném smyslu. Hranici alegorického-ho výkladu totiž neurčuje pevně text, nýbrž pouze a jenom pojímací schopnost čtenáře. Té dosáhneme tehdy, když prostí lidé už Písmu neporozumí. Slovo Boží proto musíme vždy vykládat tak, aby na jedné straně mohlo poučovat zástupy, na druhé straně však aby ještě něco nabídlo také učencům a těm, kteří usilují o věci vyšší. Každého má Písmo svaté poučit ve stejné míře: prosté věřící stejně jako ty, kdo se už v tomto životě intenzivně snaží vést svatý život. Pro vykladače, který si to bere k srdci, se Písmo svaté rovná řece, která – jak Řehoř říká - „je tak mělká, že se v ní může brodit beránek, na druhé straně však též tak hluboká, že v ní slon plave“.

V úvodu navazujícím na věnovací dopis ke svému komentáři knihy Job Řehoř hovoří nejprve o autorovi Písma, pak shrnuje obsah biblické knihy stručně pro své čtenáře a následně vysvětluje tam vystupující osoby v jejich alegorickém významu. Tato předmluva mu dává příležitost ospravedlnit své postupy a své interpelační metody a vysvětlit a odůvodnit své postoje k Boží inspiraci Písma svatého. Tím, že shrnuje obsah, předkládá také jeho teologický obsah. O tom, zda knihu Job napsal Mojžíš nebo některý z proroků, se diskutovalo už v židovství. Řehoř je toho názoru, že hledat jejího spisovatele je v posledku zahálčivé, protože pro věřícího musí být v každém případě vlastním spisovatelem knihy Duch svatý. Lidský spisovatel může být vždy jen výkonným orgánem, skrze něhož Duch svatý předává k napodobování vylíčené skutečnosti. Kdo dostane dopis od vysoce postavené osoby, také se nakonec neptá, kterým pisadlem byl tento dopis napsán.

### **3. Duchovní nauka Řehoře v knize Mravoučných rozprav (Moralia)<sup>1</sup>**

Spirituální teologie, kterou by Řehoř označil za „morální smysl“ Písma svatého, není v jeho spisech systematicky rozvinutá. Ale z těchto spisů lze přesto rozmanitě dospět k jeho obrazu člověka a obrazu Krista, k chápání Církve a duchovního života.

Ve své předmluvě Řehoř rozvíjel to, že jeho výroky o Církvi a představení a kazatelé nesoucí v ní zodpovědnost patří do většího kontextu dějin spásy. Jejich velké události jako

---

<sup>1</sup> Moralia in Job: Mravoučné rozpravy nad knihou Job

je stvoření, prvotní hřích, milost a vykoupení prostřednictvím spásonosného díla Kristova pro něj tvoří rámeček, v němž vykládá knihu Job a současně se též zamýšlí nad soudobou Církví a rolí kazatelů v ní. Řehoř má základní představu o tom, co je nebo má být křesťanský život. Jean Leclercq Řehoře označil za „učitele touhy“. Řehoř totiž křesťanský život pojímá především jako život odpoutání a touhy: odpoutání od toho, co je pozemské, a od hříchu skrze živoucí touhu po Bohu. Tímto postojem duchovní touhy je již modlitba. Velký význam, který Řehoř této touze nebo prahnutí po duchovním životě přikládá, propůjčuje jeho ponaučením intenzivní dynamiku.

### *Obraz člověka*

Stejně jako anděly stvořil Bůh také člověka v ráji jako bytost obdařenou rozumem ke svému obrazu. Jakožto rozumné stvoření člověk přesahoval všechna zvířata a měl panovat silou svého rozumu jak nad zvířaty tak i nad svým tělem. Vybaven svobodnou vůlí byl tvor odpovídající svému Stvořiteli. Příznačné pro Řehořovu mystickou teologii je důslednost, s níž vyvozuje závěry z původní podobnosti člověka Bohu: Jestliže je člověk stvořen jako Boží obraz, pak byl určen k tomu zachycovat Boha, svůj pravzor, a sice tím, že patří na Boží velebnost a získává na ní podíl:

„Člověk byl stvořen k nazírání Stvořitele, tak aby neustále hledal jeho nádheru a setrval ve vznešenosti jeho lásky“.

Člověk má pokorně uznat Stvořitele za svého pána a být mu poslušen a nejít ze stromu poznání. Pak by dospěl bez námahy k blaženosti. Ale své určení přiměřené tvoru, totiž žít v úzkém společenství s Bohem v ráji v neustálé kontemplaci a být spolu s anděly doveden k dokonalosti do nebeské vlasti a tam se stát nesmrtelným, to tedy člověk poslušně nepřijal.

Podobnost Bohu Řehoř spatřuje v rozumu a ve svobodné vůli. Ale pádem do hříchu skrze naduté a neposlušné odvrácení se od svého Stvořitele člověk ztratil své pevné postavení, svou původní vnitřní stálost a stal se obětí své proměnlivosti a porušenosti. Člověk teď musí na sebe vzít spravedlivý trest smrti a dokonce se po tělesné smrti obávat i smrti věčné. Tím, že se člověk stal neposlušným vůči Bohu, ztratil vnitřní pokoj a žije v rozpolcenosti se sebou samým. Lidský duch oslabený ďáblem bojuje s neposlušnou tělesností, která se ztrácí v lásce k viditelným věcem.

To je tedy ono vzdálení se Bohu, ono soužení, které nechává člověka toužit po Bohu. Vzniká ze sobectví, jež trápí každého z nás a jež poskvřňuje veškeré naše jednání, a to i to, jež je samo o sobě dobré. Musíme neustále být na stráži před tímto sobectvím: a to předtím než jednáme tím, že se snažíme o čistotu úmyslu, a při tom, když jednáme, a také ještě potom. Sobectví je jako zátěž, jako závaží, které nás chce táhnout k zemi. Celý náš život je už od dědičného hříchu v předznamenání umírání, v předznamenání nestálosti. Odtud pochází nepokoj člověka, absence klidu a pokoje.

### *Lítost a zkroušenost*

Prvním závěrem ze zkušenosti celé bídy lidské existence musí být pro křesťana, jenž umí správně vyložit znamení doby, pokora a lítost, odpoutání od světa, od hříchu a od

svého falešného já při vědomí, že člověk zcela úplně potřebuje Boha. Je to právě tato zkušenost, principiální potřebnosti ve všem, co vede k pravé lítosti, ke zkroušenosti. Původně to byl odborný lékařský výraz: totiž píchnutí či probodnutí, jež působí ostrou bolest. Ale v křesťanském jazykovém úzu získává význam bolesti duše, probodnutí či „zkroušenosti“ srdce. A má dvě příčiny: na jedné straně naši vinu a lpění na hříchu, stejně jako tím vyvolaný strach před Bohem (zkroušenost z lítosti a z bázně Boží), a na druhé straně touhu po Bohu, prahnutí po něm – v němž již Boha v jistém smyslu máme. Řehoř zdůrazňuje, že my sice skryté vlastnění Boha občas cítíme, ale tento pocit nám opět mizí, a pak opět vyhlížíme jak Boha opět nalézt. Proto se z lítosti ponenáhlu stává zkroušenost lásky a nazírání. Tato zkroušenost je ostatně něčím, co nám Bůh přivozuje: je to šok, otřes, jímž nás budí, bodnutí ba dokonce popálenina. Je to, jako by nás Bůh poháněl bodcem. Láska ke světu nás chce ukonejšit, ale Bůh zadržuje u nazírání jakoby úderem hromu.

### *Ukázňování a pokora*

Jak se v nás realizuje Boží působení? Především Boží metlou tj. zkouškami všeho druhu, jež Řehoř pojímá jako ukázňování skrze Boha: utrpení, životní protivenství, naše vlastní hříchy a pokušení všeho druhu. Ve svém moudrém spravování a řízení Bůh dovoluje Satanovi pokoušet lidi – a to kvůli dobru, jež vzejde z jeho boje o dobro. Pokušení je nutné a bude čím dál tím častější a prudší, čím více děláme pokroky v duchovním životě. Přivádí lidi k tomu, aby své úmysly tříbili čím dál tím více, pokořuje je a je tak tím nejlepším prostředkem proti nadutosti. Proto podstupuje Bůh toto riziko (jako u Joba), poněvadž nic není tak závažné, jako nadutost člověka. Tímto způsobem nás Bůh přivádí k vnitřnímu pročišťování, musíme je pouze nechat proběhnout a souhlasit s ním. Také tresty za hřích Řehoř bere jako Boží výchovné prostředky. Bůh chce stvoření přivést zpět k Božímu řádu stvoření a tím i ke spáse prostřednictvím odporu a trestu způsobených jím samým.

My v posledku nemůžeme pochopit dar lítosti a zkroušenosti. Jejich prostřednictvím je nám vlita touha po nebi. Často je tato spojena se slzami, přičemž dva druhy slz charakterizují dva druhy této lítosti: nižší naříkání pochází z lítosti samotné, to vyšší z touhy. Slzy lásky provázejí neustále lítost, ale slzy radosti získávají čím dál tím více navrch. Zkroušenost nás vyprazdňuje a tak zvětšuje v nás prostor, který může pojmout Boha. S pokorou roste duchovní touha po Bohu, který jediný může vyplnit naši vnitřní prázdnotu. Existuje už jenom jedna legitimní touha: mít Boha navždycky, již zde a uprostřed soužení, ba dokonce prostřednictvím soužení, a později v nebi. Toto vnitřní odpoutání se konkrétně projevuje na pozemském štěstí a světském úspěchu, jež tolik lidí poutá k zemi. Člověk, který podstupuje úsilí vnitřního očišťování a nechává se zasáhnout mečem slova Božího, toho se Bůh nezprostředkovaně dotkne a toho Bůh uvede do tajemství víry. Řehoř čtenáři ukazuje pravou lítost v Boží lásce, která je zcela ohněm:

„Slyšet hlas Ducha svatého znamená se strávit prostřednictvím síly toho nejvlastnějšího dluhu v lásce po neviditelném Stvořiteli.“

Takto má tedy pokorná lítost dvojí funkci: klade nám před oči na jedné straně naši hříšnou přirozenost, na druhé straně velikost naší touhy po Bohu. Vede k nazíravému



sebezpoznaní a bázni před Božím soudem, k odřeknutí se světa a k touze po nebeské domovině.

### *Touha a láska*

Kdo má tuto žhavou touhu po Bohu, je přesto zároveň i trpělivý. Jeho touha roste pod zkouškou spočívající v tom muset čekat. Učíme se čekat na Boha, abychom jej ještě více milovali a učíme se využívat čas tohoto života, abychom jej ještě více milovali, a učíme se využívat čas tohoto života, abychom se čím dál tím více otevírali jeho nekonečné plnosti. Zde na zemi je touha vlastní formou lásky, v ní má křesťan již radost z Boha, tedy jisté sjednocení s oslaveným Pánem. Čím naléhavější se tato touha stává, tím více nachází naplnění v jisté skryté formě vlastnění Boha – a tím se ještě více stupňuje. Ovocem této touhy je pokoj znovunalezený v Bohu, v němž se bázeň a láska spojují v jednotu. Tato láska spojuje vše a ruší protiklady: klid v námaze, zemdlení v klidu. Síla lásky působí jako zvedák, jako stroj, který nám nám pomáhá vystupovat. Duše, jež je zatvrzelá hledáním sebe sama, bude učiněna poddajnou a duše vychladlá se znovu stane vroucí. Když se otočí, „obráť“ a vrátí ke svému pravému těžišti, ke své lásce, stane se prostou, přímou a svobodnou. Nalezne pokoj a bude se těšit z klidu. Je totiž usmířená se sebou a se svým stavem, se svým konáním a se svou situací srozuměna. Přitakává Bohu, který vše tak zařizuje, že duše jej prostě svou vytrvalostí miluje.

### *Obrácení*

Ve svém ostrém pohledu na slabosti člověka dospěl Řehoř k realistickému nasazení pro duchovní pokrok jakožto modelu výstupu duchovních mistrů před ním, kteří například navrhli schéma očišťování, osvícení a dovršení (Dionýsios Areopagita), nebo kteří vyšli z neustálého výstupu (Řehoř z Nyssy: „Mojžíšův výstup“). Vnitřní proces očišťování je sice – jak už bylo vyloženo – v podstatě Boží dílo v nás, klade však požadavky na celého člověka se osvědčit tím, že člověk na sobě nechá uskutečnit to, co mu slouží ke spáse:

„Existují tři způsoby obrácení: začátečnické, prostřední a dokonalé. Na začátku zakoušíme vnady blaženosti, uprostřed pak boj pokušení a nakonci dovršení v plnosti. Nejprve přijímáme něco oblažujícího, co člověka utěšuje, pak jsme cvičeni hořkostí a a na konci posilování věcmi blaženými a vznešenými“.

Tímto střízlivým avšak povzbuzujícím realismem se Řehoř stává učitelem cisterciáckých Otců. Guerrik z Igny hovoří například sice také o cestě osvícení, ale ještě více o askezi a o napjatém očekávání, Elréd z Rievaulx pak o obrácení, o očišťování a očekávání.

### *Role těla*

Řehoř nenechává nikoho na pochybách, že askeze je nutná na cestě k Bohu. Hovoří o těle jakožto „nástroji“ duše, který musí být služby schopný, a ještě lépe řečeno jakožto o nástroji orgánu srdce. V člověku je spojeno viditelné a neviditelné, hmota a duch. Duch, který se nechce podříditi Božímu hlasu se stal prostřednictvím prvotního hříchu tělesným



a tak se zmítá v boji se žádostivostí těla. Zde se pak hřích manifestuje prostřednictvím protivenství. Přitom, jak zažívá kolísání, se má duch naučit se pít po větší lásce.

V zásadě je sice možné přejít od poznání viditelných věcí k neviditelným, protože v rozjímání viditelných věcí je člověk veden k tomu uvažovat také o jejich vnitřní skutečnosti. Avšak poznání netělesných nehmotných věcí, dále věčných pravd a obzvláště poznání Boha uniká plně smyslovým vjemům a představivosti. Boží transcendenci lze poznat jedině skrze duši a v duši. Odtud mají tělesné smysly v sobě cosi zavádějícího nebo alespoň odchylovajícího. Pět smyslů je v jisté míře jako okno, skrze něž duše bere v úvahu vnější dobra a prostřednictvím jejich prohlížení po nich dychtí. Jestliže tyto vnější zkušenosti pronikají do nitra, zapisují se do srdce. Tento obraz smyslů coby „oken duše“ nalézáme také u Bernarda z Clairvaux.

Zde mimoto vstupuje do hry paměť. Obrazy, které nosíme v paměti s sebou, zabraňují duši postřehnout to, co je neviditelné. Abychom viděli Boha, není nutné opírat se o tělesný zrak. Naopak, je nutné pěstovat určitou askezi očí a myšlenek, abychom si očistili zrak srdce a abychom viděli, zda tento zrak se sebou ještě přesto nevěleče „stíny tělesných skutečností“ v okamžicích přesnějšího vnímání spirituálních skutečností, tzn. zda nenesou jejich obrazy v paměti. Příklad Evy má být v tomto ohledu poučný: tím, že toužila po viditelných dobrech, ztratila neviditelné síly a ctnosti. Byla oloupena o vnitřní plody kvůli jejich vnějšímu vzhledu. Totéž platí o duši, která se nechá okouzlit tělesnými věcmi a ztratí se v nich. Tím, že je zachváčena žádostivostí, ztrácí jemnocit vnitřní chápavosti, smysl pro nadpřirozené a Boží věci. To co je smyslové, se stane zdrojem pokušení. Už jen z tohoto důvodu musí být počáteční fáze mystického vzestupu nutně obrácením se do nitra, fází zpytování svědomí a sebepoznání.

Z těchto mála náznaků lze rozeznat, jaký rozdíl činí Řehoř mezi přirozeným poznáním, jež se děje ohledně smyslů těla, a mezi duchovním poznáním. I když toto rozlišení se nesmí klást absolutně – věci mohou být podle Řehořova názoru také reflexí, odrazem neviditelného – přesto odpoutání od smyslů přináší většinou užitek, protože poznání Boha patří do zcela jiného řádu.

#### **4. Nauka sv. Řehoře o nazíravém životě**

Řehoř sám byl člověkem hluboce niterným, zcela nasměřovaným na Boha. Uměl vylíčit přesvědčivými slovy své osobní zážitky tak, že tím mohl druhým ukázat cestu k nazíravému životu. Dotyčná místa jsme našli především v Mravoučných rozpravách nad knihou Job, z níž cisterciáctí Otcové odvozovali principy duchovního života: sebezápor, modlitba a rozjímání, učenost o Bohu a mystické přátelství s Bohem. Jak se podle Řehoře „nazírání“ zdaří? Ve 2. homilii k Ezechielovi 40,5 udal popis, který očividně spočívá na vlastní zkušenosti. Každý detail lze doložit z jiných míst jeho homilií a z Mravoučných rozprav nad knihou Job. Kontemplace je boj, v němž se mysl osvobozuje ze všech myšlenek na věci tohoto světa a v němž obrací vnitřní zrak pouze na to, co je duchovní, nebeské. Přitom se pozvedá nad sebe sama a vyšvihne se vzhůru nad sebe s mohutným vzepětím, aby zpozorovala na okamžik a jakoby skrze trhlinu plnost bezbřehého světla. Vyčerpána takovým vypětím a oslepena zřením tohoto světla se ponořuje s únavou zpět do

svého obvyklého stavu. Sbírá v činném životě (tj. sebezáporu a dobrých skutcích) své duševní síly, dokud opět neucítí sílu k duchovnímu vzepětí kontemplace. Je důležité, že pro Řehoře – stejně jako pro všechny opravdové mystiky – představuje dobře uspořádaný život v sebekázní a v sebezáporu nepominutelnou předběžnou podmínku. Také člověk, jenž už potlačil žádostivost své tělesnosti, musí ještě školit svou mysl praxí dobrých skutků, aby se tak vyzbrojil pro vzepětí vnitřního rozjímání. Toto pořadí – umrtvování, praxe dobrých skutků a rozjímání – odpovídá oběma stupňům „aktivního života“ u Kasiána, jež mají vést ke kontemplativnímu životu.

Mystická zkušenost samotná je tušením velebnosti, slávy Boží. Do ní se člověk ponoří takřka jako do hlubokého spánku. Tento „spánek“ vytržení je trojí: smrt tělesnosti, pohrdání tělesností a nakonec mírumilovný život, v němž člověk začíná pozvolna rozumět svou milující touhou. Toto vnitřní vědění se získává ve „chvění nočního vidění“ při vytržení, člověk je pozvednut milostí Boží, přitom však se jej zmocní velký strach a zůstává tajemstvím, co se tam děje, totiž tajemství kontemplace.

### *Spojení činnosti a nazírání*

V dopise svému příteli Leandrovi Řehoř popsal zastavení svého vlastního obrácení a ukázal napínavé spojení mezi životem činným a životem nazíravým ve svém vlastním životě. Starozákonní ženy Jákoba, totiž Lea a Ráchel jsou stejně jako novozákonní postavy žen Marty a Marie podle něho příklady života činného a života nazíravého. Na pozadí jeho vlastní životní zkušenosti – od aktivní státní služby veden ke kontemplativnímu způsobu života v klášteře a nyní opět vybízen k aktivnímu zapojení pro Církev a svět jakožto papež – rozvíjí na dalších biblických postavách ideál života smíšeného, jenž na jedné straně usiluje o výšiny nazírání, ale na straně druhé přesto neodmítá službu pro Boha ve světě: Josef v Egyptě, Mojžíš, Árón, Samuel, Eliáš, David, Pavel a Štěpán...

Řehoř píše například o Davidovi:

„Pozvednut unešením, vnímá sebe jako zmizelého z očí Božích. Po zření na vnitřní světlo, které září do jeho duše skrze milost nazírání, se vrací zpět do sebe. Obdrženým věděním nyní rozlišuje dobré věci nebes, které mu ušly, a špatné věci země, které mu ušly.“

Osvícen nebeským světlem vlastní omilostněný člověk dar rozlišování duchů a může dávat ostatním lidem okolo sebe duchovní radu. Moudrost se získává ze styku s Bohem a ze zabýváním se Písmem svatým a chce být pak sdílena s druhými. Duchovní člověk má uskutečnit úkol a má dávat každému ze svých žáků duchovní vedení. V tomto smyslu se činný život stane plodnou součástí nazíravého života. Řehoř rozvíjí nauku spočívající na příkladu Kristově, nauku vyváženou, a to o spojení obou aspektů křesťanského života, i když příkládá obzvláštní touhu nazíravému způsobu života jakožto předchuti věčnosti. Jeho ideálem je spojovat obojí:

„Činný život nás má tedy přivádět k nazíravému, avšak tento nazíravý život nás má zas a zas volat k většímu užitku do činného života na základě toho, co jsme v duchu spatřili ve svém nitru.“

Kazatelé v těle Kristově jsou postaveni do stejného pnutí, které na sebe vzal sám

Stvořitel, když se ponížil a stal člověkem, aby přivedl nazpět hříšné lidi. Boží správa postavila kazatele a představené do služby lidí, aby budovali tělo Kristovo a aby vedli hříšníky na správnou cestu: tak jako skloněný Kristus nemají pouze hledat v nazírání Božích věcí svou vlastní spásu, nýbrž mají svou činností zároveň sloužit bližnímu. Postavou Joba tedy Řehoř klade svým posluchačům před oči ideální obraz pravověrného hlasatele, jenž navzdory své planoucí touze po věčnosti se stará bez ustání o spásu a blaho svých podřízených. V tradici antické filozofie Platóna a Aristotela byl činný život pokládán jen za jistou přípravu na opravdový život, na nazírání. Řehoř toto pojetí pokřeštanštil a zkorigoval tím, že hovoří o „dvou očích“ člověka, o oku činného a o oku nazíravého života. Podle mého názoru nemají mniši v žádném případě exkluzivní právo nebo obzvláštní nárok na milosti kontemplace, naopak všichni lidé mohou dosáhnout vysokých stupňů mystiky, s pomocí Písma svatého.

Mnoho úsilí věnuje Řehoř úloze vypracovat správný vztah mezi životem činným a životem nazíravým (symbolizovaný Leou a Ráchel stejně jako Martou a Marií), aby vposledku odkázal opět na Krista, který příkladem svého vlastního života ukázal, jak se mají sjednotit oba způsoby života. Bůh dal lidem porozumět všemu, co přikázal prostřednictvím přikázání, a to ve vtělení svého Syna, zanechal formu, podobu, podle níž mají lidé také být zformováni. Hlavně to byla pak tato myšlenka, již se cisterciáci – především Bernard z Clairvaux a Gueric z Igny – chopili ve své spiritualitě a kterou rozvinuli k vůdčímu obrazu „připodobnění se Kristu“.

Jiný, další motiv, jenž úzce souvisí s podobou (formou) Krista, již by měl člověk přijmout, aby opět dospěl k věrnému obrazu Božímu, je „Boží zrození“ v srdci člověka, které podle biblického myšlení znamená centrum osoby. Zrození věčného Slova z Otce a pak z lůna Panny Marie odpovídá zrození Krista v srdci toho, kdo opravdu věří. Řehoř nicméně označuje zcela zřejmě to, že je to Církev, jež dává Kristu v srdci věřících přijmout podobu skrze křestní milost. A jakožto úd Církve se může věřící člověk stát také matkou Božího zrození v druhých, když tyto druhé zrodí skrze duchovní mateřství ve víře:

„Musíme vědět, že kdo je bratr a sestra Krista skrze víru, se samotným zvěstováním stane matkou. Takový člověk totiž zrodí takřkajíc Pána, jemuž zjedná přístup v srdci naslouchajícího. Takový člověk se stane jeho matkou, když láska k Pánu bude skrze jeho slova zplozena v srdci bližního.“

Ona myšlenka, že Kristus má přijmout podobu ve věřících, se nachází mezi cisterciáckými Otcí nejintenzivněji v kázání blahoslaveného Guericca z Igny, který též podává mnoho praktických pokynů, jak život víry může odpovídat tomuto vysokému cíli.

### Shrnutí

Pokud bychom chtěli shrnout mystickou spiritualitu svatého Řehoře pod jediné heslo, mohli bychom mluvit přímo o „asketické smrti“, která se uskutečňuje v dokonalém, odpoutání ode všech stvořených věcí. Tím Řehoř nemyslí ani tak přehlížení světa, ale nekompromisní vystříhání se všech starostí „světa“, které vnímá jako nevolnictví. Místo toho klade na první místo niternost. Ona působí, že srdce člověka, který se odvrátil ode

všech pozemských záležitostí, už není slepé a hluché vůči tomu, co přichází od Boha. Síla lásky mu umožňuje, aby přebýval u sebe samého, aby zaměřil zrak nad věci pozemské, a tak aby se postupně stával schopným hledět na to jedno, nehmotné Bytí. Mnich je bytostí touhy, která opustila bouře světa, aby v klášteře našla „jistý přístav“ a tam zakoušela lásku Boží. Mnich hledá klid, poněvadž člověk může Boha postřehnout spíše, když se člověk s Ním nachází o samotě ve skrytosti upokojeného srdce. Pokud člověk někdy zakusil, jak sladký je Pán, pak musí láska ke světu nutně vyschnout. Zraněno láskou Boží jako Jákob v boji s andělem je si pak srdce vědomo toho, že setrvává ve vyhnanství, a nemá už žádnou jinou touhu než se navrátit domů k Bohu, aby na něj patřilo. Je ale také připraveno sloužit v lásce bližnímu jako Kristus.

Když mladý Bernard z Fontaines vstoupil roku 1113 do Citeaux se svou skupinou bratří a přátel, patřily Mravoučné rozpravy nad knihou Job k prvním biblickým komentářům, jež byly hotové opsány ve skriptoriu. Mezi jiným tam našel symboliku „kontemplace“ a „slzavého údolí“, jež je pokládáno za údolí pokory. Tím, že o dva roky později zvolil pro založení Clairvaux „pelyňkové údolí“; chtěl pravděpodobně co nejpřesněji ve vlastním životě uskutečnit to, co objevil při četbě Mravoučných rozprav. Také v knihovně Clairvaux pak údajně rukopisy s díly Řehoře Velikého zaujímaly primární místo: Dialogy, Homilie, Mravoučné rozpravy nad knihou Job. Pastýřská řehole a dopisy. Až pak následovala sbírka legend a biblické komentáře svatého Jeronýma. Dokonce se zdá, že Bernard z Clairvaux citoval nejčastěji ze všech Otců svatého Řehoře.

Na závěr můžeme určitě říci, že skrze Řehoře Velikého bylo prvním cisterciákům zprostředkováno chápání Písma dle Origena a zprostředkován jeho způsob jak žít ze slova Božího, a to zároveň s obrazem člověka a s teologií svatého Augustina. Cisterciáci z toho vyvinuli svou typickou metodu rozjímání lectio – meditatio – oratio – contemplatio, která vede k neustálé modlitbě. Díla Řehoře - „most od patristiky k mnišské kultuře středověku“ - jim zprostředkovala svými jasnými, vyváženými principy, jež byly zakotveny v Písmu svatém, svou mystickou hloubkou a svým bdělým postřehem pro záležitosti světa hojnost podnětů pro jejich mnišskou teologii.