Ildefons Herwegen, OSB

doktor teologie a doktor práv

opat Benediktinského opatství Maria Laach, 1942

SMYSL A DUCH BENEDIKTOVY ŘEHOLE

Cisterciácké opatství Vyšší Brod
&
Nakladatelství Gloriet, s.r.o.

Katalogizace v knize - Národní knihovna ČR

Herwegen, Ildefons
Smysl a duch Benediktovy řehole / Ildefons Herwegen; [z německého originálu „Sinn und Geist der Benediktinerregel“ přeložili mniši Cisterciáckého opatství Vyšší Brod]. – 1. vydání – Vyšší Brod: Cisterciácké opatství Vyšší Brod; Libice nad Cidlinou: Gloriet, s.r.o., 2008. – 345 stran
Název originálu: Sinn und Geist der Benediktinerregel

Na obálce: Patriarcha mnišství – sv. Benedikt (znázornění z kaple sv. Benedikta v Cisterciáckém opatství Vyšší Brod)
First Edition © Verlagsanstalt Benzinger & Co. AG. Einsiedeln/Köln 1944
This translation of Sinn und Geist der Benediktinerregel is published by arrangement with Benediktinerabtei Maria Laach, Br. Norbert Frings, OSB, Cellerar, Klosterverwaltung Maria Laach, D-56653 Maria Laach, 2007

Translation © mniši Cisterciáckého opatství Vyšší Brod 2007
Citace z knihy „Řehole Benediktova“ se souhlasem vydavatele, vyd. Benediktinským arciopatstvím sv. Vojtěcha a sv. Markéty v Praze-Břevnově r. 1998, kde lze tuto knihu také získat – dále viz www.brevnov.cz.
Czech edition © Cisterciácké opatství Vyšší Brod, 2008

ISBN

Obsah

Předmluva k Řeholi (Prolog) 1
Průřez svatou Řeholí 30
1. kap.: Druhy mnichů 32
2. kap.: Jaký má být opat..... 41
3. kap.: Svolávání bratří na poradu 52
4. kap.: Nástroje dobrých skutků 58
5. kap.: Poslušnost.....74
6. kap.: Mlčenlivost..... 79
7. kap.: Pokora..... 85
Bohoslužba (Opus Dei) – úvod.....105
8. kap.: Bohoslužby v noci.....107
9. kap.: Počet žalmů v nočních hodinkách 109
10. kap.: Noční bohoslužba v letních hodinkách 116
11. kap.: Vigilie o nedělích 117
12. kap.: Ranní chvály o nedělích a svátcích 120
13. kap.: Ranní chvály ve všední dny 123
14. kap.: Vigilie o svátcích svatých 125
15. kap.: Období, kdy se říká Aleluja 126
16. kap.: Bohoslužby během dne 127
17. kap.: Počet žalmů v těchto hodinkách 128
18. kap.: Pořadí těchto žalmů..... 129
19. kap.: Chování při zpěvu žalmů.....133
20. kap.: O uctivosti při modlitbě 137
21. kap.: Děkani kláštera 141
22. kap.: Noční odpočinek mnichů 145
Trestní kodex svatého Benedikta – úvod 149
23. kap.: Vyloučení pro přestupky 151
24. kap.: Stupeň vyloučení 154
25. kap.: Těžší provinění 156
26. kap.: Nedovolené setkávání s vyloučenými 158
27. kap.: Opatova péče o vyloučené.....158

28. kap.: Nepolepšitelní 163
29. kap.: Opětné přijetí bratří 165
30. kap.: Trestání chlapců 167
31. kap.: Jaký má být celerář 168
32. kap.: Nářadí a ostatní věci kláštera 180
33. kap.: Zda mohou mniši něco vlastnit 181
34. kap.: Rozdělování podle potřeb.....183
35. kap.: Týdenní služba v kuchyni.....185
36. kap.: Nemocní bratři 189
37. kap.: Starci a chlapci.....191
38. kap.: Týdenní služba předčitatele.....192
39. kap.: Množství pokrmu 195
40. kap.: Množství nápoje 197
41. kap.: Doba jídla 199
42. kap.: Mlčení po kompletáři..... 202
43. kap.: Nedochvilní k bohoslužbám a ke stolu 206
44. kap.: Zadostiučinění vyloučených 210
45. kap.: Chyby v oratoři.....211
46. kap.: Jiná provinění.....212
47. kap.: Znamení k bohoslužbám.....214
48. kap.: Každodenní tělesná práce.....217
49. kap.: Dodržování čtyřicetidenní doby svatopostní..... 225
50. kap.: O bratřích, kteří pracují vzdáleni od oratoře
či jsou na cestách 229
51. kap.: Bratři na krátkých cestách..... 232
52. kap.: Klášterní oratoř 233
53. kap.: Přijímání hostí..... 235
54. kap.: Přijímání dopisů a darů..... 240
55. kap.: Oděv a obuv bratří..... 242
56. kap.: Opatův stůl..... 247
57. kap.: Odborníci v klášteře..... 248
58. kap.: Způsob přijímání bratří.....252
59. kap.: Přijímání synů lidí urozených a chudých..... 270

60. kap.: O kněžích, kteří by snad chtěli žít v klášteře 274
61. kap.: Přijímání cizích mnichů 276
62. kap.: Kněží kláštera.....281
63. kap.: Pořadí v komunitě 286
64. kap.: Ustanovení opata.....291
65. kap.: Převor kláštera..... 298
66. kap.: Vrátný kláštera 304
67. kap.: Bratři vyslaní na cesty..... 308
68. kap.: Příliš náročné úkoly 309
69. kap.: Zákaz hájit jeden druhého 310
70. kap.: Zákaz svévolného trestání druhých 312
71. kap.: Vzájemná poslušnost bratří.....314
72. kap.: Dobrá horlivost mnichů 316
73. kap.: Tato řehole jako začátek cesty k plné spravedlnosti.. 320
Nástin člověka v Řeholi Benediktově 327
Věcný rejstřík 336

Předmluva

Na Řeholi Benediktově udivuje to, že tento svatý a Otec západního mnišství – patron Evropy – nebyl teoretikem, profesorem duchovního života. Byl vychovatelem, praktikem. Nabízí mnichu, aby vyšel z jeho zkušenosti, aby porozuměl. Svatý Benedikt nenapsal pouze nějaké pojednání o mlčení, o pokoře, o poslušnosti, ale nabídl prostředky, jak tyto ctnosti žít. Síla Benediktovy Řehole spočívá v tom, že nabízí způsob chování ve vztahu k Bohu a k bližnímu. Nabízí postoj otevření sebe sama, který znamená očekávání něčeho ze strany Někoho: Krista, který nás sytí chlebem a slovem. Známý benediktinský opat Ildefons Herwegen nás v tomto svém díle uvádí do smyslu a ducha Řehole dosud nepřekonaným způsobem. Vždyť mnišství je především život, ve kterém jde o co nejužší sjednocení s Bohem. Mniši musí znát a pěstovat nejen ducha Řehole, ale i její látku, tedy její základní instituce a observance, jimiž tento duch přichází k životu. A proto je nám takového výkladu – jakým je „Smysl a duch Benediktovy Řehole“ od Herwegena – zapotřebí více než kdy jindy. Vždyť správné zachovávání řehole je tím nejlepším prostředkem, jaký máme, abychom si zachovali spojení jednak s tradicí a jednak s životem v této moderní době, ohrožované agresivním sekularismem. Má-li četba Benediktovy Řehole přinést užitek, a to zvláště mnichům (ale nejen jim), je třeba osvětlit dobu i atmosféru, v níž vznikala. Právě pak vyniká její nadčasovost. Naším přáním je, aby se tato kniha spolu s Benediktovou Řeholí v ruce stala vynikajícím průvodcem každého, kdo žije v mnišské komunitě, ale i toho, kdo hledá cestu k intenzivnímu spojení s naším Mistrem – Pánem Ježíšem Kristem.

Mniši Cisterciáckého kláštera Vyšší Brod, L.P. 2008

Překladatelská poznámka

K Řeholi Benediktově vznikaly a vznikají jednak komentáře a jednak výklady, tedy interpretace pro konkrétní mnišskou komunitu žijící podle Řehole. Zatímco komentář se Řeholí inspiruje a volně rozvíjí některé z myšlenek v ní obsažených, výklad aplikuje obecné předpisy Řehole na konkrétní situaci. Následující kniha je zevrubným výkladem Řehole od opata Ildefonse Herwegena pro jeho mnišskou komunitu na konci 30. let 20. století. Jde přitom o zápis jeho kapitulních přednášek, který byl vydán přímo z rukopisu a neprošel redakcí. Možná proto není někdy myšlenkový sled výkladu zcela konsistentní a opakuje se jinými slovy, jak je to však vlastní ústnímu projevu.

Vzhledem k nedostupnosti uváděné literatury v knize a cílovému čtenáři tohoto českého překladu, kdy nelze přepokládat znalost řečtiny a latiny, neuvádíme poznámky a překládáme důsledně všechny použité cizojazyčné (především latinské, řecké a italské) termíny, jimiž se originál takřka hemží. Pro čtenáře je též vhodné mít při četbě k dispozici oficiální český překlad Řehole Benediktovy z r. 1998, který je snadno dostupný prostřednictvím Břevnovských benediktinů (viz www.brevnov.cz). Z tohoto překladu je také téměř výlučně citováno v tomto překladu kvůli unifikaci, ačkoli na několika místech bylo nutno překládat Řeholi doslovně znovu přímo z latiny pro zachování smyslu textu knihy. Ostatní překlady cizojazyčných citací v této knize jsou vlastní. Opat Herwegen ve svém výkladu cituje z Řehole rozdílně než jsou rozčleněny moderní překlady – uvádí kapitolu a řádek, a nikoli verše, jak je používají soudobé překlady Řehole.

Předmluva k Řeholi (Prolog)

Řehole svatého Benedikta sestavená ze samostatných částí, mnohdy vlastně z odpovědí na určité otázky, není náhodným útvarem, který dává příležitostné pokyny pro klášterní život. Řehole, jež sama sebe označuje jako celek *(zákon – lex)*, je literární jednotkou, knihou. To potvrzuje zřetelně *předmluvou (prolog)*, která předpokládá už ukončené dílo. „Předmluva" jakožto literární forma chce usilovat o uznání skutkového stavu, o přijetí určité nauky nebo v našem případě o převzetí jistého způsobu života.

Je třeba mít na zřeteli, že pojem „*předmluva (prologus)*" označoval původně pouze báseň, která uváděla drama, tragédii či komedii. U proslovu nebo v naučném spise se pak úvod nazýval slovem *proemium* (řec. *prooímion*), *princípium*, *exordium*.

Domněnka, že označení „*předmluva (prologus)*" nepochází od svatého Benedikta samého, ale od raně středověkých opisovačů, je velmi pravděpodobná, i když se dosud nedá z rukopisů dokázat. Náš prolog je však kompaktním úvodem a sdílí s antickým *proemiem* původ ze soudní řeči, která měla připravit posluchačstvo na kauzu, jež se před soudcem měla projednávat. Soudní řeč se stala výchozím bodem antické rétoriky obecně a tím i východiskem teoretického řečnictví, *umění promlouvat (ars dicendi)*. Předmluva chce vzbudit u posluchače sympatie, pozornost, vnímavost. Tyto základní požadavky *(učinit nakloněným, pozorným, učenlivým – benevolum, attentum, docilem facere)* zdůrazňuje jak Cicero, tak i Quintilian.

Úvod má v jádru obsahovat vše podstatné z věci, o níž se bude pojednávat, a má dát vyniknout jejímu velkém významu. Řečník si musí podle Aristotela už zde získat „*řečnickou obratnost (*řec. *techné rhetoriké)*", tedy respekt a přízeň posluchačů a doporučit sebe samého jako člověka s dobrými úmysly a počestného. K tomu patří, že právě pro úvod má být užito optimistické a krásné řeči, aby totiž pro proslov získala důvěřující souhlas a řečníkovi získala uznávanou autoritu.

Pokud přistoupíme k prologu naší Řehole s těmito stručnými znalostmi o charakteru antické *předmluvy (proemium)*, přijdeme nejprve na to, že se prolog vydává za „*promluvu (sermo)*" a že má všude silně rétorický ráz, dále, že se jeho autor nabízí jako důvěryhodný vůdce, a konečně, že základní obsah celé Řehole je patrný už z předmluvy.

Náš prolog má kromě toho podstatné rysy i jiného řečnického žánru než je promluva před soudem, totiž rysy „*nabádavé promluvy*“ (řec. *logós protreptikós*), jíž pobízeli jako první sofisté své učedníky ke *vzdělávání* (řec. „*paideía*“) a k *řečnickému umění* (řec. „*deinótes hé en toís lógois*“) a pak sókratici ke *ctnosti* (řec. „*areté*“) a k učení o *moudrosti* (řec. „*filosofía*“). O. Casel přesvědčivě prokázal, že prolog Řehole co do formy a obsahu odpovídá typu *promluvy (protreptikós)*. Zdůrazňuje také, že helénistickému typu stylistiky je vdechnut duch mnišství, který zve k *moudrosti* (řec. „*filosofía*“) a ke *ctnosti* (řec. „*areté*“) křesťanské dokonalosti.

Už zde je třeba říci, že u prologu k Řeholi nejde o řeč ve vlastním smyslu, která byla kdysi pronesena, nýbrž o předmluvu pro čtenáře, která se ve stylu řeči pohybuje. Tím snad můžeme předem odmítnout pojetí, podle něhož je prolog sestaven ze dvou různých promluv. Uvidíme, že předmluvu k Řeholi lze bez problémů chápat jako jednotný celek a tudíž je nutno jej také jako takový hodnotit.

Tak jako svatý Benedikt ve Řeholi velmi často praví v první větě kapitoly – zcela obecně pronesené – všechno, co by rád probral v podrobnostech, takže jednotlivá věc vypadá pouze jako odvozenina ze všeobecně platného, tak také už první věta prologu obsahuje základní principy celého mnišství. V jistém, omezenějším smyslu lze totéž říci o prvních slovech: „*Naslouchej, synu! (Obsculta, o fili)*“. Místo slova „*naslouchej (obsculta)*“ přejatého z pozdní latiny či z jihoitalského dialektu, které se v celé latinském písemnictví objevuje jen na tomto místě, se dlouho používala forma „*ausculta*“. Jak však dokládají nejlepší rukopisy, Benedikt sám napsal „*obsculta*“. Znamená to „naslouchat“, ne pouze je obecně „poslouchat, slyšet“. Umět naslouchat, tj. poslouchat v odevzdanosti je jedním ze podstatných předpokladů stát se mnichem. Být poslušen, což je blíže vymezeno pneumatickým otcovstvím a synovstvím, je zde již naznačeno jako základní prvek celé Řehole. *Naslouchat (obscultare)* v sobě od počátku skrývá vůli k činorodému konání. Vypovídá o postoji, který má zaujmout vůči mnišství ten, kdo nově vstupuje. V něm je zahrnuto setkání existující hotové nauky i způsobu života s příchozím, který prahne po poučení a potřebuje být formován. Svatý Benedikt přichází svým slovem naslouchajícímu v ústrety: ten mu však musí projevovat důvěru úplnou otevřeností celé své osobnosti. Tento myšlenkový postup živě vyvolává představu starokřesťanských scén o setkání,

v nichž před námi stojí jedna osoba jako zprostředkující spásu a druhá jako spásu přijímající, tak např. Kristus se svitkem knihy před Petrem a s přípiskem: „*Pán dává zákon (Dominus legem dat)*“.

Pojem „*naslouchej (obsculta)*“ ještě zesilují, prohlubují a objasňují slova „*nakloň ucho svého srdce (inclina aurem cordis tui)*“. Výraz „*ucho srdce (auris cordis)*“ je vyjadřovací formulí, která se v latině vyskytuje často, avšak přesto není pouhou frází, ale spíše shrnutím širšího pojmu. Už výrazem „*naslouchej (obsculta)*“ se praví, že slyšení pouze vnějšíma ušima nestačí. Výrazem „*ucho srdce (auris cordis)*“ se ještě jednou silně zdůrazňuje, jak nezbytně nutné je naslouchání srdcem ochotným k činům. Slova svaté Řehole se mají přijímat s láskou.

Jestliže svatý Otec Benedikt oslovuje ihned posluchače jako svého syna, tak tím projevuje, jak značně mu vychází vstříc s otcovskou autoritou. Je nápadné, že toto oslovení je v jednotném čísle. Tím je zvlášť emocionálně zdůrazněno. Zatímco jinak Benedikt píše chladně a věcně a téměř nikdy neodvrací pozornost od společenství, obrací se zde ne na neurčitý celek, nýbrž pojímá každého jednotlivce osobně. Tím svým slovům dodává o to větší naléhavosti. Nikomu nemůže přijít na mysl, že by svatému Benediktovi s ohledem na komunitu ležel jednotlivec méně na srdci. Vždyť Benedikt si je vědom, že jen tehdy, když každý jednotlivý mnich bude naslouchat slovům otce a plnit je svým osobním způsobem, může vzniknout skutečně výborná komunita.

Vedle pojmu „otec“ staví Benedikt pojem „mistr“ a „*učitel (magister)*“, a navazuje tím na nejstarší mnišství. Zde byl učitel a mistr povolán Duchem svatým, byl obdařen pneumaticky a byl učitelem vystupujícím ne z vlastní vůle. Stejně jako staří Otcové mnišství zde dává svatý otec Benedikt na srozuměnou, že se neučinil *učitelem* (*magister*) sám, svévolnou opovážlivostí, nýbrž že byl povolán za učitele mnichů Duchem svatým. Zde má každé slovo závažný obsah. *Učitel, mistr (magister)* je zvláštní osobnost utvářená z tradice. Není pouze učitelem, ale také příkladem. Již svým příkladným životem předává životní moudrost zděděnou od Otců. V řeckém světě byl filozof nejen učitelem, ale vždy i vychovatelem. Jeho úlohou bylo vyškolit „*nejlepšího muže*“ (řec. *áristos anér*). Tento obsahově bohatý pojem musíme znát, abychom pochopili, z čeho Benedikt odvozuje životodárný pramen mnišství. Výchova především vyžaduje zprostředkování tradované

moudrosti pomocí vlastního života. Kdo tuto tradici žil, byl učedníkem. Jestliže do sebe pojal vše, co mu učitel nabídl, tak byl mistrem (*dokonalý*, řec. *téleios*). Tradice však v žádném případě nevylučuje změnu, zlepšení, novou adaptaci na dobu a místo. Benedikt sám jednal v tomto smyslu, jistě jakožto věrný učedník starých Otců mnišství. Jeho mistrovské dílo spočívá v tom, že jako obyvatel Západu, jako Říman, tradici východního mnišství pochopil, žil ji a ve své Řeholi dotvořil. Tak se stal *učitelem (magister)*. To je třeba mít na zřeteli, když chceme správně porozumět jeho pojmu *laskavý otec (pius pater)*. Už to, že klade pojmy *učitel (magister)* a *otec (pater)* vedle sebe, zejména s ohledem na 2. kapitolu: „*tu ať ukazuje učitelskou přísnost, tu dobrotivou otcovskou lásku (dirum magistri, pium patris ostendat affectum)*“, by mělo odradit od toho, aby se pojmy „učitel“ a „otec“ stavěly na roveň. Bez pochyby jsou učitel a duchovní otec v nejužší souvislosti. Ale právě proto, že Benedikt oba pojmy odděluje, je třeba jeho „otce“ odlišovat od „učitele“. Zatímco název *učitel (magister)* zůstává bez přívlastku, hovoří Benedikt o *laskavém otci (pius pater)*, což je typicky římský pojem. Otcovská moc musí spočívat v *laskavosti (pietas)*, a ne v tvrdosti. *Laskavost (pietas)* je však láska, k níž zavazují pouta přirozenosti, především pouta otcovské lásky. *Otec rodiny, pospolitosti (pater familias)* znamená u Římanů toho, „ *kdo má v domě moc a právem je tímto jménem nazýván, i když nemá syna (in domo dominium habet recteque hoc nomine appellatur, quamvis filium non habeat).*“ Otcovství u Římanů je tedy takovou autoritativní nadřízeností, která je vykonávána s otcovskou láskou. *Laskavý otec (pius pater)* se mohl rozvinout v křesťanském Římě k dokonalosti. Svatý Benedikt, jak to říká L. Dürr, „připojil k čistě pneumatickému otcovství východního mnišství římskou komponentu, takže u něj máme úplný obraz opata ze stránky pneumatické i autoritativní.“ Tak Benedikt spojuje obojí dohromady: *učitele (magister)* a *laskavého otce (pius pater)*, tedy duchovní otec, poněvadž oslovení se obrací na syna. Jakožto *vyučující* (*praeceptor*) dává *ponaučení (praecepta)*, a jakožto otci, který je vnitřně spojen se synem, mu stačí působit na synovské srdce *nabádáním* (*admonitio*). *Ponaučení (praecepta)* jsou všeobecně platné poučky a předpisy. *Nabádání (admonitio)* je individuální povahy, je určeno dané osobnosti a pro jednotlivý případ. Všeobecnému ponaučení musí člověk popřát sluchu a jeho obsah přijmout za vlastní, poučení pro

jednotlivce pak člověk musí přijmout do svého srdce *rád, radostně, svobodně (libenter)* a realizovat ve svém životě skutky.

Stylisticky se toto projevuje jako následující paralelismus:

O, synu (O fili)

naslouchej (obsculta)	*nakloň své ucho (inclina aurem tuam)*
ponaučení (praecepta)	*nabádání (admonitionem)*
mistrovu (magistri)	*laskavého otce (pii patris)*
rád (libenter)	*přijmi (excipe)*
účinně (efficaciter)	*naplň (comple).*

Stejná konstrukce však umožňuje rozpoznat i syntaktické postavení dvou protikladných slov:

naslouchej ponaučení (obsculta praecepta) *a nakloň ucho srdce (et inclina aurem cordis)*
a přijmi nabádání (et admonitionem excipe) *a účinně naplň (et efficaciter comple).*

„*Praecepta*“ a „*admonitio*“ sledují stejný cíl:

abys k tomu (ut ad eum)	*od něhož (a quo)*
v poslušnosti (per oboedientiae)	*neposlušností (per inoboedientiae)*
námahu (laborem)	*zahálku(desidiam)*
aby ses vrátil (redeas)	*vzdálil ses (recesseras).*

Cílem je poslušnost. Všichni máme podíl na neposlušnosti vůči Bohu prvotním hříchem našich prarodičů i vlastními hříchy. My všichni tudíž máme zapotřebí návratu k Bohu námahou poslušnosti. *Labor* je námaha, práce, ale také utrpení a těžkosti. Jako je neposlušnost lenivostí, tak je poslušnost namáhavým úsilím. Ale právě v této námaze, v boji, se život stává účinným, začíná obrat, realizuje se vzestup k vyšším věcem. Antitezi „*abychom se vrátili k tomu, od něhož jsme se hříchem odvrátili (ut ad illum redeamus, a quo peccando recesseramus)*“ nacházíme už u svatého Augustina, který už ale také poukázal na obzvláštní cestu poslušnosti. Tak už v první větě prologu dostává celá svatá řehole svůj zásadní charakter. Poslušnost lze po-

kládat za Benediktův úmysl. To vypovídá následující věta obrazem „nejsilnější a nejzářivější zbraně“.

Literární předmluva ráda věnovává následující knihu konkrétní osobnosti. Tak lze také ve druhé větě prologu hovořit o jistém věnování: „*Obracím se nyní na tebe (ad te ergo nunc mihi sermo dirigitur)*.“ Má řeč, všechno, co chci říci, je určeno tobě, kdokoli se odříkáš vlastní vůle a chápeš se mocných a nádherných zbraní poslušnosti, abys vykonával válečnou službu Kristu Pánu, pravému králi. Zbraně přechází jakoby na osobnost vojáka, jsou jeho součástí. Proto jsou také „srdnatí a proslulí.“ Vystupování vojáků má v sobě vždy cosi slavnostního. Třpyt zbraní na nich spočívá jako odlesk královského majestátu, kterému slouží. Římané to uměli ocenit. Ale tento vnějškový zjev je pouze smyslovým odrazem vnitřní podstaty vojenské služby. Voják náleží zcela svému králi, už nemá svou vlastní vůli, je mužem poslušnosti, který pro splnění povinnosti nasazuje své síly až do krajnosti.

Ve stejném smyslu vykonává mnich pro nejvyššího Pána a pravého krále Krista válečnou službu, jemu je oddán dokonalou poslušností. Podruhé se tedy poslušnost označuje za základ celého mnišského života, který je *vojenskou službou Kristovou (militia Christi)*. Zde se začleňuje učedník a syn opata zbraněmi poslušnosti do válečné služby pro Krista krále a tak je uváděn z osamocení do společenství.

Tento úvod do Prologu – prolog Prologu – obsahuje tedy jádro celé Řehole. Obě věty mají doslova klasický styl. To, co přitahuje, což má mít každá antická předmluva, zde dosahuje svého dokonalého vyjádření.

Slovy „*především (in primis)*“ se svatý Benedikt obrací k jádru Prologu: „Především, kdykoli začínáš něco dobrého, co nejusilovněji ho pros, aby to sám dokončil, aby se pak ten, jenž nás uznal za své děti, se pak už nikdy nemusel hněvat pro naše špatné činy. Obdaroval nás, a my ho máme vždycky poslouchat tak, aby nás jako rozhněvaný otec své děti nejen jednou nevydědil, ale aby nás ani jako obávaný pán nevydal, rozhořčen našimi hříchy, věčnému trestu jako ty nejničemnější služebníky, kteří ho nechtěli následovat ke slávě.“ Do čela všeho (*především – in primis*) staví svatý Benedikt modlitbu. Počátek i dokončení dává pouze Bůh. Neboť my dokážeme začít s dobrým jen proto, protože „jeho dobro“ (*dobra – bona*) je v nás: jeho milost, jeho Duch, jehož vnuknutí musíme poslouchat. Tato vnitřní poslušnost je naší odpovědí na povolání za „syny“ Boží, jež nám bylo dáno už z milosti

(„*uznal za hodna – dignatus est*“) ve svatém křtu. To „*od něj (ab eo)*“ se vztahuje na Krista Pána, pravého krále, pro něhož chceme vykonávat válečnou službu, a který jediný může to dobré, co v nás svou milostí vzbuzuje, dovršit. *Zlými skutky* („*malis actibus*“) jej budeme zarmucovat, když nebudeme poslouchat jeho svatého Ducha v nás. Pak rozhněvaný otec své milostivě povolané syny nejen že nevydědí, ale přistoupí k nám jako „*Pán*“ – jako *dominus* v římském slova smyslu –, aby nám odebral své otcovství a naložil s námi jako s nicotnými otroky. Věčné zatracení stihne ty, kdo jej nechtěli následovat do jeho slávy.

Stylisticky se tento oddíl pohybuje v paralelních pojmech:

otec (pater)	*pán (dominus)*
syn (filius)	*otrok (servus)*
vydědil by (exheredet)	*trest (poena)*
nermoutit se pro špatné činy	*je třeba poslouchat z jeho dobra*
(de malis actibus non contristari)	*(de bonis suis parendum est).*

Když zdůrazňuje tyto protiklady, podává Notker Würmseer toto pozoruhodné vysvětlení: Mnich není pouhým „synem“, ale i „otrokem“ Krista (srovnej *služebnost – servitium, úkol služby – servitutis pensum* etc.). Jako syn nemusí podle antických představ *pracovat (operari)*, jenom nesmí otce negativně (*zlými skutky – malis actibus*) trápit. Jako otrok však musí se statky Pána pozitivně, takříkajíc za každou cenu ziskově hospodařit (jako služebník s hřivnami). Jinak nebude jen vyděděn podobně tak, jako syn podle římského práva, nýbrž potrestán jako nedbalý otrok.

Svatý Benedikt zde podle mého mínění v jistém smyslu slova předkládá teologii mnišství. Mnišství je rozvitím milosti křtu. Rozhodnutí stát se mnichem je úsilím o zachování a rozvinutí toho, co křest daroval duši. Mnich je křesťanem usilujícím o dokonalost. Co se však stane, když by místo toho, aby dělal pokroky v dobrém a následoval povolání milostí („*dobrem v nás – bonis in nobis*“), konal zlo? Mnich, Bohem přijatý, jako syn bude vyděděn, zbaven svých synovských práv, degradován na otroka a s hanbou potrestán. Benedikt zůstává u představy římského *otce pospolitosti (pater familias)*, který může svého syna učinit ve vlastním domě otrokem nebo jej jako takového prodat. Tak se stane „*laskavý otec (pius pater)*“ „*rozhněvaným otcem (iratus pater)*“ nebo dokonce „*obávaným pánem (metuendus dominus)*.“ Vinni

jsou tím pouze synové, kteří jej nechtěli následovat do slávy. Odtrhují se tedy od otce. Mnich se odděluje od následování Krista („*nechtěli následovat – sequi noluerint*"). Vydává všanc cíl mnišství, které zde Benedikt ukazuje, *slávu (gloria)* ve starořímském smyslu, věčný život u Boha v křesťanském smyslu. Mnich, jenž bojuje ve službách nejvyššího krále, má také dosáhnout nejvyšší slávy, má se stát účastníkem královské říše a stánku.

Středem a duší tohoto rozpětí od počátku dobra až k dosažení *slávy (gloria)* – je „dobro" Bohem do nás vložené, Boží pneuma. Z něj vychází počátek a konec všeho dobrého v nás. To se uchovává a je získáváno neustávající modlitbou, která udržuje a prohlubuje naše spojení s Bohem, to, že jsme Božími dětmi. Jednou větou zde dal Benedikt mnišství teologickou základnu a podtrhl jeho pneumatický charakter. Obsahová plnost přednesená vzrušenými slovy nebyla stylu ku prospěchu. Zde se jasně projevuje, že svatému Benediktu jde v první řadě o obsah a ne o formu. S vybroušenou řečí úvodních vět Prologu je konec. Záměr říci ty nejpodstatnější věci důrazně rozbíjí formu podobně jako tomu je u svatého Pavla.

Na tomto místě si však vyžaduje naší pozornosti jiná stylistická otázka. Posledně probíraná věta obsahuje ponaučení, je určitou úvahou, nazvěme ji „rozvažováním". To je v následujícím textu vystřídáno slovy „*povstaňme tedy (exurgamus ergo)*", vybídnutím či rozhodnutím k určitému skutku.

Rozvažování a rozhodnutí v neustálé následnosti se od nynějška stávají stylistickým principem struktury výstavby celého prologu, uchovávají mu řečnický rytmus a tím i zájem čtenáře.

Toto „*Povstaňme tedy už jednou (exurgamus ergo tandem aliquando)*" je energickou výzvou k vůli, která je pomocí „*tedy (ergo)*" charakterizována jako závěr z předcházejícího výkladu o posledním rozhodnutí: „*následovat ke slávě (sequi ad gloriam)*", a která je zvýrazněna slovy apoštola: „*už je čas probrat se ze spánku (hora est iam nos de somno surgere)*".

Zde se setkáváme s prvním uvedením Písma svatého, které od nynějška bude ve svaté Řeholi zaujímat široký prostor. Sotva se v ní nalezne myšlenka, kterou svatý Benedikt mohl doložit z Písma svatého, a neučinil by tak. Ale myšlenkový svět Bible, v němž svatý Benedikt očividně žije, není snad jakoby fasádou uměle předsunutou před myšlenkový systém jiného původu, nýbrž Řeholi napsal ze slov a ducha Písma svatého samotného.

„*Písmo (Scriptura)*“ je pro svatého Benedikta Starý a Nový zákon jako celek: jedno jediné slovo Boží k lidstvu, zjevení Boha v jeho ekonomii spásy prostřednictvím Ducha svatého. Stěžejní rozdíl mezi texty Starého a Nového zákona Řehole nezná. Z verše žalmu odvozuje stejně tak naléhavě přikázání Boží jako ze slova Páně v evangeliu. Nad každým slovem Písma svatého vládne tentýž Duch svatý. Proto Benedikt nezřídka spojuje slova Starého zákona se slovy Nového zákona do jednoho citátu a ukazuje tak, že mu u žádného z obou bezprostředně nezáleží na smyslu, který dané texty měly před svým vynětím ze svých původních souvislostí. Z hlubokého, intuitivního pochopení Písma jim svatý Benedikt v jedinečném splynutí dává smysl naprosto v souladu s Písmem a přesto také adaptovaný na své vlastní myšlenky. Toto uspořádání však není nikterak svévolné, nýbrž je převzato zcela z tradice Otců, v níž byl zběhlý. To je např. patrné v názorném použití obrazu Dobrého pastýře, přičemž se projevují souvislosti s Origenem, kapadockými otci, Ambrožem, Lvem a jinými latinskými Otci. Když se člověk pokouší nejprve pochopit slova Písma ve svaté Řeholi z jejich biblického kontextu a pak pozoruje, které myšlenky Benedikt převzal z kontextu slova, které pominul a které obměnil, aby zapadly do jeho myšlenkového pochodu, zjistí, že se takřka přemístil do duchovní dílny tohoto mnišského otce a vidí, jak vzniká jeho mistrovské dílo. Pokaždé zjistíme, že aplikace Písma se opírá věrně o původní smysl slov Bible, i když z bohaté náplně daného místa je zdůrazněn jen dílčí obsah, aspekt. Svatý Benedikt nikdy nepropadá obrazné aplikaci, která by neodpovídala myšlenkám Písma svatého a jeho slova by používala jen jako ozdobu. Svatého Benedikta od toho zdržuje jeho bohabojná úcta vůči slovu Božího zjevení. Tento postoj bázně se projevuje především i ve způsobu, jakým Benedikt svaté texty vetkává do svých vlastních slov. Se zvláštní radostí vyzdvihuje slova Páně: *„o kterých Pán říká – de quibus Dominus dicit“, „skutky následuje hlas Páně – vocem illam Domini factis imitetur dicentis“, „ jak praví náš Pán – sicut ait Dominus noster“, „aby uslyšel od Pána to, co dobrý služebník – audiat a Domino quod servus bonus“, „Kristus, který řekne – Christus, qui dicturus est“*. Na jiném místě se s jistou monumentalitou říká prostě: *„Písmo – Scriptura“, „Písmo Boží – Scriptura divina“, „Boží hlas – divina vox“, „ať si vzpomene, co je psáno – meminerit scriptum“, „podle slov Písma – dicente Scriptura“, „pamětliv Božího výroku – memor divini eloquii“*. Už těchto pár příkladů ukazuje, všechny

tyto slovní obraty vyjadřují jen jednu myšlenku: autor se může odvolat na slova Písma a dává tím svému vlastnímu slovu autoritu a posvěcení. Z četných uvedení textů Písma není žádné úplně stejné jako druhé, a přece není v tomto střídání nic hledaného nebo vyumělkovaného. Toto střídání více méně vydává svědectví o přirozeném bohatství ducha a o vskutku živém vztahu k Písmu svatému.

Principiální rovnost hodnoty všech biblických knih se vyjadřuje i tím, že slova evangelia a Starého zákona bývají uvozována stejným způsobem citace.

Jako citáty nelze hodnotit a přece je třeba považovat za důležité ony drobné narážky na Písmo svaté, které nepodávají úplnou větu, ale vplétají jen jedno slovo nebo známý pojem z četby Písma, např. „*Pán hledá svého služebníka (quaerens Dominus … operarium suum)*“ upomíná na Mt 20, „*cesta spásy na začátku musí být úzká (angusto initio incipienda est via salutis)*“ pak na Mt 7,14, dále: „*ať ustanoví správce hodného pro dům Boží (domui Dei dignum constituant dispensatorem)*“ obsahuje dokonce dvojitou narážku na Lk 12,42 a na žalm 104,21.

Žalmy jsou částí Starého zákona, kterou Benedikt s oblibou používá. Každý verš, který uvádí, vypovídá o tom, jak je Benedikt důvěrně obeznámen s těmito liturgickými poklady modlitby a jak hluboce miloval právě tyto biblické zpěvy. Nepomíjejícího, prorocky povzneseného ducha, který promlouvá ze žalmů, Benedikt napodobil zvlášť silně. Proto také jejich neustálé uvozování jakožto slov proroka: *„jak nám to ukazuje prorok (demonstrans nobis hoc Propheta)“, „co říká prorok (quod ait Propheta)“, „co prorok naznačuje, když říká (quod Propheta indicat dicens)“*.

Zcela obecně lze říci, že slova Písma svatého vplývají svatému Benediktovi zcela nehledaně do Řehole jako slova jeho vlastní. Mnoho z toho nejdůležitějšího, co chtěl říci svým mnichům, nemohl říci důrazněji, než to vypovídá slovo z Písma, které zvolil. Nadto vyvolává, jak už bylo zmíněno, u starokřesťanského čtenáře, zvyklého na slyšení Písma, každé biblické slovo dalekosáhlé souvislosti a propůjčuje už každému náznaku živou atmosféru. Právě to bohaté používání Písma svatého dává Řeholi Benediktově nejvyšší důraz a duchovní pomazání a dává zároveň zazářit hluboce uloženým rysům duchovní podoby svatého Benedikta, jako je mírnost, dobrotivost a soucit.

Ono *„povstaňme k Pánu (exurgamus Domino)"* nás silou vytrhuje k obratu v našem životě směrem vzhůru. Pokud chceme dosáhnout svého cíle, *slávy (gloria)*, pak musíme procitnout k uvědomělému žití, musíme vzhlížet široce rozevřenýma očima ke světlu, jež nás zbožšťuje, ke světlu milostiplného osvícení, a musíme naslouchat „ohromenýma ušima" Božímu hlasu, jenž nabádá denně při zpěvu invitatoria při vigiliích: „Zaslechnete-li dnes jeho hlas, nezatvrzujte svá srdce!" Slova *„je čas (hora est)*", *„dnes (hodie)*" naznačují, že žijeme v nadpřirozeném vesmíru, který není omezen časem, v němž můžeme v každém okamžiku přijít s novým začátkem.

V následujícím slovu Písma se připomínka Mt 11,15 spojuje s tajemným Zjevením: „Kdo má uši ke slyšení, ať poslouchá, co říká Duch církevním obcím", a tím také hovoří k naší mnišské komunitě. Hovoří Duch svatý, a co říká? Neříká vůbec slovo z Apokalypsy, nýbrž slovo žalmu spojené s veršem Janova evangelia (žalm 33,12 a Jan 12,35). To je příklad oné aplikace Písma, jež čerpá úplně z hloubky a děje se úplně přirozeně. To vstoupí ještě více do povědomí, když si uvědomíme, že sedmeré opakování slova: *„kdo má uši, slyš (qui habet aurem, audiat)*" v 2. a 3. kapitole tajemného Zjevení je pokaždé proklamací vůči kultické *obci* („*ecclesiis*"). Přitom nelze přehlížet, že v kapitole 14,7 je řeč o andělovi, který letí středem nebes, má věčné evangelium a volá hlasitým hlasem: „Bojte se Pána!" (srov. *„naučím vás bázni Boží – timorem Domini docebo vos*"). V promluvách adresovaných sedmi obcím nevidí nic jiného než pobídku k bázni Páně a uplatňuje ji na svou *církev (ecclesia)*, na svou mnišskou obec, na své duchovní *syny (filii)*.

Je udivující strhující oheň, s nímž se nese tato výzva k mnichovi. S odevzdaností svých očí a uší vůči Božímu hlasu má mnich přijmout slovo Ducha svatého. Jako učedník chtivý bázně Boží má spěchat v ústrety světlu – *„poběžte (currite)"* místo Janova *„kráčejte (ambulate)"* – aby ušel temnotám smrti. Janovy pojmy světla a temnoty, jež jsou pro celé čtvrté evangelium charakteristické, zde znamenají milost a život z Ducha svatého, hřích a odklon od Boha. Také zde se od mnicha opět požaduje definitivní rozhodnutí. Po této výzvě, která tak silně odhaluje řečnický temperament svatého Benedikta, následuje pak opět poklidné uvažování nad oním „pravým a věčným životem", který Benedikt ukázal v předešlém textu jako cíl (*„světlo života – lumen vitae"*). Z velkého zástupu si Pán vyhledává svého dělníka uprostřed hluku na trhu a z ruchu a tlačenice množství lidí se pozvedá Boží volání

(*volá – clamat*). Bůh hledá dělníka. Každé označení mnicha: „syn“, „voják“, „učedník“, „dělník“ naznačuje vynaložení všech sil k naplnění velké úlohy. Stát se mnichem neznamená jen naslouchat a učit se v klášteře, ale znamená to také konat. A sice všechno to, aby byl získán „život“ (*vita*). „Kdo je ten člověk, který si přeje život?“ To je rozhodující otázka. Zde může jít jen o vyšší život než je ten pozemský. Je to pravý a věčný život, který je postaven na roveň „pokoji“ („*hledejte pokoj – inquire pacem*“), o nějž usilujeme a který nemáme už nikdy vydat všanc. Tento pokoj je vnitřní harmonií, vyrovnaností se sebou samým, s Bohem a s bližním. *Pokoj (pax)* je jednotou, vyřešením všech protikladů. Jen ten, kdo usiluje o tento pokoj, se hodí pro povolání mnicha. *Pokoj (pax)* je vůbec tím nejzazším cílem mnišského života. Cílem všeho bojování byl pro Římany neustále mír (*římský pokoj – Pax Romana*). V tomto smyslu jako koruna všeho zápolení se *pokoj (pax)* stal „*mozaikovým kamínkem (*řec. *tessera)*“ veškerého benediktinského mnišství. Pro mnicha žijícího ve společenství, je nutným předpokladem toto: „Chraň svůj jazyk od zlého a tvé rty ať nemluví klamavě.“ Jen tak lze ve společenství udržet pokoj. „Jestliže budete toto konat, mé oči na vás spočinou a mé uši se nakloní k vašim prosbám (žalm 33,16) a ještě než mě zavoláte, promluvím k vám: Hle, zde jsem (Iz 58,9).“ Toto slovo zesiluje velkolepým způsobem to, co bylo dosud řečeno. Výše jsme řekli, že naše oči a naše uši mají být nasměrovány k Božímu zjevení; zde jsme ujištěni, že se s námi Boží oko a ucho setká, jestliže ho budeme hledat. Ba ještě předtím než jej zavoláme, nám řekne: „Hle, zde jsem.“ Toto slovo Páně podává odpověď, která přechází naši pozornost: „*otevřenýma očima (apertis oculis)“, „ohromenýma ušima (adtonitis auribus)“, „nezatvrzujte svá srdce (nolite obdurare corda vestra)“*. Milost je onou jednotou, v níž se setkává Bůh s člověkem.

Toto setkání, za něž vděčíme jen předcházející („*dříve než – antequam*“) otcovské dobrotě Boží („*ve své dobrotě – pietate sua*“), je charakteristickým výrazem křesťanství, milostivého synovství Božího vůbec. To „*Hle, zde jsem (ecce adsum)*“ má být pro mnicha neustálým stvrzením spojení s Bohem, k němuž jej zve hlas Páně. Velikostí „pravého a ustavičného života“ je svatý Benedikt tak uchvácen, že na své žáky volá z hlubokého vnitřního dojetí novým řečnickým oslovením: „Co je pro nás, milí bratři, sladší než tento hlas Páně, který nás zve? Hle, ve své dobrotě nám Pán ukazuje cestu tohoto života“ a – což je totéž – cestu ke slávě.

Jestliže člověk cestu pozná, musí ji nastoupit, proto to rozhodnutí z rozjímání o „cestě“. „Opásejme si tedy bedra vírou a nadto (*„nebo – vel“*) uchováním víry v dobrých skutcích.“ Kdo se ve starověku vypravil na cestu, vykasal si tuniku *(„zvednout – succingere“)*.

Slovy *„opásejme tedy svá bedra (succinctis ergo lumbis nostris)“* Benedikt navazuje na list Efesanům 6,14 a myšlenkově setrvává blízko u tohoto místa: *„Stůjte tedy opásáni kolem beder pravdou, obrněni pancířem spravedlnosti, obuti k pohotové službě evangeliu pokoje (state ergo succincti lumbos vestros in veritate, et induti loricam iustitiae, et calceati pedes in praeparatione Evangelii pacis.)“*. V Prologu je stejná myšlenka formulována slovy: *„Opásejme si tedy bedra vírou a konáním dobrých skutků a pod vedením evangelia se vydejme po jeho stezkách (Succinctis ergo fide vel observantia bonorum actuum lumbis nostris, per ducatum Evangelii pergamus itinera eius)*“. Zde si odpovídají *„pravda (veritas)“* a *„víra (fides)“*, *„spravedlnost (iustitia)“* a *„konání dobrých skutků (observantia bonorum actuum)“*, *„příprava evangelia (praeparatio Evangelii)“* a *„pod vedením evangelia (per ducatum Evangelii)“*. *Pravda (veritas)* je Boží autoritou, *víra (fides)* přitakáním této autoritě vírou. *Iustitia* je starozákonní souhrnný pojem pro uskutečnění pravdy ve ctnostech, jako je i *konání dobrých skutků (observantia bonorum actuum)* – konání dobrých skutků uskutečněním víry v činném životě. Když tedy Pavel dále duchovně interpretuje výzbroj římského legionáře a Benedikt – rozcházející se s Pavlovou linií – vykládá cestu ke královskému stanu, tak to snad spočívá v tom, že vidí pro mnicha žijícího daleko od světa na Monte Cassinu jiný způsob života než Pavel pro mladého křesťana, který musí žít ve světském městě, které je kvůli své modloslužbě démonicky ovlivňováno. Pokojný výstup ke královskému stanu na svaté hoře je příjemným obrazem vzhledem k efezskému křesťanu vystrojenému k boji. Zde Benedikt očividně nechtěl opět použít dřívějšího obrazu zbroje, který by měl snadno po ruce. Podobně zachází se slovy převzatými z prvního listu Soluňanům 2,12: *„který nás povolal do svého království (qui nos vocavit in regnum suum)*“. Zde Benedikt vynechává *„a slávy (et gloriam)“*, poněvadž slávu jakožto konečný cíl zdůraznil již v závěru úvodní části. Benediktovo přemýšlení se tedy ubírá zcela samostatným směrem, ať už bylo Pavlem jakkoli intenzívně podníceno. Připravme se tedy na pochod, uražme spěšně kus cesty, denní pochody vyznačené cesty, abychom si zasloužili patřit na toho, kdo nás povolal do své-

ho království! *Víra (fides)* se vyskytuje u všech starých učitelů mnišství, jako u Evagria a Kasiána, v nejužším vztahu k „bázni", a to jak k „bázni Boží" coby základu vší dokonalosti, tak i zvláště k bázni před budoucím soudem a věčným trestem. *Konání (observantia)* je proměňováním *víry (fides)* v *dobré skutky* (*bonorum actuum*). Víra a konání z víry se realizují pod vedením evangelia. *Cesta života (via vitae)*, jež vede k patření na Pána, musí být toutéž cestou, kterou kráčel Pán. Jedná se tedy o následování Krista ruku v ruce s evangeliem.

Toto následování není však v žádném případě správné pojímat pouze jako mravní napodobování Krista. Je spíše na místě pomýšlet na následování ve starokřesťanském smyslu, jak je měl před očima svatý Pavel: „Buďte mými napodobovateli, jako i já jsem napodobovatelem Kristovým." Evangelium předkládá v pavlovském smyslu celého Krista, nejen jeho zjevení na Zemi, ale i jeho oslavení coby vyvýšeného *Pána (Kyrios)*. Nejen jeho mravní příklad, ale také a především jeho čin oběti života z lásky. Podstatným na tom, jak se Kristus jeví, je jeho oběť a jeho vykupitelský čin, a ne jeho mravní příkladnost. Kristus je rovněž příkladem; účelem Vtělení bylo však vykoupení Kristovým činem usmíření v jeho oběti. Konečný smysl evangelia spočívá v tom, aby bylo lidství zahrnuto do tohoto Kristova činu oběti a vykoupení: „Toto však bylo zapsáno, abyste věřili, že Ježíš je Kristus, Syn Boží, a abyste věříce měli život v jeho jménu." Aby se však čerpal život z víry, je zapotřebí společně žít s Kristem ve křtu, ve svaté eucharistii a ve všech svatých tajemstvích Církve, jež se především v církevním kultu stávají skutečností. Z toho tak vyplývá, že etika křesťanství je ve velké míře podmíněna kultem, a že etický postoj křesťanů je službou Bohu. Jednota kultické bohoslužby a mravní služby Bohu v jediném svatém pneumatu vytváří tedy následování Krista, Krista žijícího na zemi a umírajícího, zmrtvýchvstalého a v nebi oslaveného. O tom svědčí Pavlovo hlásání evangelia v jeho listech. Pavel nazývá své kázání: „*učinit známým tajemství evangelia (notum facere mysterium Evangelii)*" a stejným způsobem hovoří o „*evangeliu slávy blaženého Boha (evangelium gloriae beati Dei)*".

„*Vedení evangeliem (ducatus Evangelii)*" je tedy vedení Kristem samotným v napodobování jeho osobnosti ve svatých tajemstvích církevně–liturgického života a tajemství připravující následování Krista a působící v mravním postoji.

Tímto „*vedením evangeliem (ducatus evangelii)*“ je tedy dán základ benediktinského mnišství, podle něhož je pak třeba posuzovat všechna následující ustanovení svaté Řehole v celkové sestavě i v uspořádání života, a v neposlední řadě také primát *bohoslužby (Opus Dei)*. Cílem tohoto vedení je patřit na Boha (*patřit, vidět – videre*), což je řecký pojem, který byl u mnišství běžný coby dědictví Otců. Právem to bylo vysloveno v jedné poněkud exkluzivní formulaci: „Východ je janovský, je církví patření. Západ je synopticko–pavlovský, je církví naslouchání… Extrémní Východ je charakterizován horou Athos, extrémní Západ Wittenbergem, onen coby ryzí patření a tento coby ryzí naslouchání. Mezi těmito extrémy stojí celková podoba katolické Církve coby Církve naslouchající a patřící.“ Odtud dopadá jasné světlo na první slovo svaté Řehole a na pozdější vybídnutí, abychom měli oči a uši otevřeny pro zbožšťující světlo (východní) a pro Boží hlas (západní). Naslouchání je tedy u svatého Benedikta cestou k patření.

Patření se uskutečňuje ve stanu krále, tedy ne z dálky, nýbrž z nejbližší blízkosti. Když jsme povoláni do stanu krále, máme se stát jeho domácími druhy. Spatřit tvář krále bylo pro orientálce nejvyšším přáním, být povolán do stanu císaře jako *přítel císaře (amicus Caesaris)* bylo nejvyšším vyznamenáním římského důstojníka a úředníka. Do stanu nejvyššího krále však nedospějeme, jestliže si tam nepospíšíme *dobrým způsobem života* (*bonis actibus*). Od svého důrazného vybídnutí, abychom ke královskému stanu spěchali dobrými skutky, přechází svatý Benedikt k detailnímu přemítání o duševním postoji mnicha coby nutném předpokladu jeho spojení s Bohem. Toto přemítání užívá formy kladení otázek a má opět řečnický styl přiměřený předmluvě. Vypjaté shrnutí tohoto zásadního pokynu, jež začíná slovy „*opásejme se tedy (succinctis ergo)*“, je zde však zmírněno zeširoka začínajícím zvažováním: „*Zeptejme se však (sed interrogemus)*“, ale aby se to řečené blíže vyložilo: „chceme se společně s prorokem zeptat Pána: Pane, kdo smí přebývat ve tvém stánku a kdo smí spočinout na tvé svaté hoře?“ Nauka o ctnostech, jež pak následuje, vytváří cestu ke královskému stanu a je určena pro toho, kdo po této cestě putuje. Přebývání a spočinutí je konečným cílem. *Cesta života* („*via vitae*“), *cesta královská* (řec. *hodós basilikê*) měla původně za základ zcela reálnou skutečnost. Byla označením pro cesty v Egyptě, dlážděné čedičem, po nichž člověk dorazil do „*hlavního města (metropolis)*“, kde přebýval král. Už u Filóna, v jehož nauce královská

cesta tvoří ústřední bod, má tato cesta význam povýšený na duchovní úroveň, a odtud působí její symbol výrazně i na představy křesťanského světa. Z hlediska dějin náboženství je tedy s tímto symbolem spojen už dávno před Benediktem stan, spočinutí a především patření na Boha coby konečný cíl, a rovněž tak útoky démonů na cestě návratu k Bohu. Pro svatého otce mnišství bylo toto všechno již dědictvím Otců, ale přesto stojí za to se podívat, jak Benedikt v prologu do jisté míry své celé životní dílo na *cestě života (via vitae)* buduje a tím dává nejzákladnějšímu pojmu lidství, jímž je hledání Boha, opět nově zformovaný obsah. Cesta a putování se však realizují pro mnicha v klášteře. Ony tvoří mnišský život: „Vejde tam, kdo žije bez vady a koná spravedlnost, kdo upřímně smýšlí ve svém srdci, kdo svým jazykem nepomlouvá, kdo nečiní příkoří svému bližnímu“ (žalm 14,2 a následující). Nevinnost, spravedlivost a pravdivost jsou východiskem pro ryzí život ve společenství a pro co možná největší ohled na bližního. Tento postoj je však nutno neustále obhajovat proti útokům Zlého. „Kdo od svého srdce odvrhne zlomyslného ďábla, když mu něco našeptává, a i s jeho našeptáváním jím úplně pohrdne (žalm 14,4), uchopí jeho myšlenky ještě malé a roztříští je o Krista (žalm 136,9).“ Jakmile oko srdce („*pohled srdce – conspectus cordis*“, srov. „*uši srdce – auris cordis*“) zpozoruje v počátcích malé a zdánlivě bezvýznamné představy, ať mnich zmaří Zlého včetně jeho našeptávání a rozdrtí je o Krista. Tento odvážný obraz je vypůjčen ze žalmu 136, v němž se vyhlašuje odvetná válka proti Babylónu. Pro křesťany je tento žalm v duchovním přeneseném smyslu vyzpíváním stesku po domově, po nebeském Siónu, po *stánku (tabernaculum)* na svaté hoře. Výklad závěrečného verše je převzat spolu se samozřejmým zmíněním Krista jako „skály“ („*skála pak byl Kristus – petra autem erat Christus*“, 1Kor 10,4) od Ambrože, Jeronýma a Augustina, ale přesto je svou prostotou na tomto místě obdivuhodný. Od žalmů až k Pavlovi neexistuje pro křesťanský starověk a tudíž ani pro Benedikta, žádný odstup.

Našeptávání ďábla je třeba přemáhat neustále přítomnými myšlenkami na Krista. Na místo „*zlovolný duch (spiritus malignus)*“ musí nastoupit „*duch Kristův (spiritus Christi)*“. Tím se Zlý znicotní („*k ničemu – ad nihilum*“). Tak se bojuje dobrý boj proti lupičům u cest při spěšném pochodu („*běží se – curritur*“) do královského stanu. Ale současně s tím vyvstává nové, větší nebezpečí, totiž připisovat vítězství a úspěch sobě.

Mniši se tedy nemají „povyšovat pro své dobré chování, ale uznávají, že dobrého nejsou schopni sami od sebe, nýbrž skrze Pána, Pána, který v nich působí.“ Dobrý způsob života patří k oněm „*jeho dobrům v nás (bona eius in nobis)*“, k tomu, co v nás Duch svatý působí. Od mnicha se nežádá, aby popřel dobro svého vlastního způsobu života, smí je uznat, ale musí je připisovat „v bázni Boží“, v základním postoji pokory, tomu, od koho vpravdě toto dobro pochází, totiž Pánu. Tak se dobrý způsob života stává oslavou a chválou Pána podle příkladu svatého Pavla. Tento apoštol národů označil toto působení Boží v nás na všechny časy nepomíjejícím slovem milost: *milostí Boží jsem to, co jsem (gratia Dei sum id, quod sum)*“ (1 Kor 15,10). Milost přináší *slávu* (*gloria*) tomu, kdo nám milost propůjčil: „*kdo se chlubí, ať se chlubí v Pánu (qui gloriatur, in Domino glorietur)*“ (2 Kor 10,17). Všechno oslavení, kterého se naší duši dostává, všechna naše sláva plyne již do nebeské *slávy (*řec. „*doxa)*“, která byla zvěstována jako první nad jeslemi nově narozeného Vykupitele: „*Sláva na výsostech Bohu (Gloria in excelsis Deo)*“ (Lk 2,14).

Mnich tak vnímá, že je postaven před tři úkoly: Žít pravdě a lásce ve společenství („*vůči svému bližnímu – adversus proximum suum*“), vcházet svým vnitřním bojem proti Zlému do Krista a při tomto postupování ve spojení s Kristem vzdávat čest pouze Bohu.

Tato zde předložená nauka o cestě ke stánku není v zásadě ničím jiným než naukou Pána samotného, kterou Pán shrnuje v evangeliu jako závěr svého velkého horského kázání. „Kdo tato má slova slyší a podle nich jedná, ten se podobá rozvážnému muži, který postavil svůj dům na skále: přišly zátopy, bouřily větry a opíraly se do onoho domu, a on se nezřítil, poněvadž byl postaven na skále.“ Řečnický obrat: „*Pán to řekl a očekává (haec complens Dominus exspectat)*“ lze možná vztáhnout na Mt 7,28: „*Když Ježíš dokončil tato slova (Cum consummasset Jesus verba haec*)“, tedy jako odkazující na obsah horského kázání, které bylo pro Matoušovo evangelium v jistém smyslu prologem, zahájením Ježíšovy učitelské činnosti („*zástupy žasly nad jeho učením – admirabantur turbae super doctrina eius*“). Svatý Benedikt by tak posledním Ježíšovým podobenstvím o domě a skále připomněl mnichům celé horské kázání. Na to by pak navázalo očekávání, abychom denně svými skutky odpovídali na nabádání, která Pán udělil v horském kázání.

Naslouchání nauce má následovat skutek v životě. Onen rozvážný muž odpovídá zde tomu, kdo praktikuje spravedlivost. Tak jako ve stoicko–římském smyslu je dokonalým *muž moudrý (vir sapiens)*, tak je jím ve starozákonním pojetí *muž spravedlivý (vir iustus)*. Bouře ženoucí se proti domu koresponduje s útoky Zlého, Nepřítele. Moudrý a spravedlivý vítězí, dům přečkává bouři, protože je založen na skále, tou skálou je však Kristus. Když Pán dokončil svou nauku, kterou Benedikt přednáší svým učedníkům, „očekává, že budeme odpovídat na tato jeho svatá nabádání („*kdo slyší – qui audit*“) skutky („*dělá – facit*“). Proto nám budou prodlouženy dny života k polepšení se z chyb na určitou vyčkávací lhůtu.“ Naše dny života, náš pochod na cestě ke stanu jsou tedy velkou zkouškou na zkušební silnici. Je nám dána doba ke vnitřnímu obrácení („*obrací se – convertatur*“) a k poznání naší úlohy. „*Laskavý Pán (pius Dominus)*“ je sice Pánem a králem stánku, ale vůči nám je pln otcovské dobroty. Nechce naši smrt, nýbrž naši *proměnu (conversio)* a tím náš věčný život. On nás tedy postavil, jak už bylo oznámeno, na „*cestu života (via vitae)*“.

Když se ohlédneme na tuto velkorysou nauku o ctnostech na cestě ke stánku, nemůžeme si neodpustit poukázat na vynikající biblickou mluvu, jíž Benedikt vyslovil své monumentální poučky. Verše z různých žalmů, slova z různých Pavlových listů a dokonce markantní místo z evangelia, jako takové výrazně zdůrazněno, se řadí jedno za druhým a splývají do sebe v úchvatnou jednotu. Skoro ještě více jsou hodné povšimnutí ony nevyslovené myšlenky, jako Kristus skála, které jsou posluchači důvěrně známy i beze slov.

Slovy „*tedy (ergo)*“ a opětovným řečnickým oslovením „*bratři (fratres)*“ se začíná poslední část Prologu, která obyvatele stánku klade na roveň těm, kdo jsou na cestě. Na základě svého dotazu poslechli předpisy pro přebývání. Přebývat budou, jestliže splní povinnosti přebývajících. K tomu je teď tedy třeba podniknout přípravu, k níž se v následujícím „rozhodnutí“ důrazně vyzývá: „Musíme tedy připravit svá srdce i těla pro vojenskou službu ve svaté poslušnosti přikázáním.“ Tělo a duše jsou pro Benedikta neustále vzájemně působící jednotou. Pro vznešenou, duchovní (pneumatickou) úlohu, kterou má mnich plnit, myslí svatý Benedikt předem na přirozeného člověka v jeho celistvosti a má tak na zřeteli nejen tělo a duši, ale i přirozenost a nadpřirozenost v harmonické jednotě. Vždyť i přirozenost

je Božím věnem člověku, který ji má za předpokladu spolupráce s milostí zušlechtit a dovést k dokonalosti. Tělo i duši je nutno cvičit, ne tedy pouze ducha samotného. Benedikt je značně vzdálen jakéhokoliv spiritualismu. Přirozenost, tělo a duše, je stvořením Božím. I jako přirození lidé jsme uskutečněním božské myšlenky, které je nutno přitakat a kterou je třeba dovést k dokonalosti. Uznání přirozených darů, které nám Bůh propůjčil, vyplývá ze toho, že stvoření člověka předchází posvěcení Duchem svatým. „Prst Boží" může dovést k nejzazšímu nadpřirozenému dovršení pouze to, co už vyšlo jako přirozené stvoření z „ruky Otcovy".

Jako na jedné straně působí duše na tělo formačně, tak na druhé straně tělesnost a její časoprostorové prostředí utváří z jednotlivého člověka individuum. Na tomto předpokladu staví ona základní teologická poučka: *milost předpokládá přirozenost (gratia supponit naturam)*. Přirozenost je proto nutno uznat, starat se o ni a rozvíjet ji, aby byla stále vyšší měrou schopna přijímat milost. Přirozenost je ve křtu posvěcena, v mnišství má být dalekosáhle zušlechtěna Duchem svatým, ale v žádném případě zlomena nebo zcela zničena. Milost má doplňovat to, čeho se přirozenosti nedostává („*v čem naše přirozenost zmůže méně – quod minus habet in nos natura possibile*"). Tím je uznán předpoklad přirozenosti jako základ pro působení milosti. Mnich tedy musí neustále za podpory milosti pracovat na zdokonalování své přirozenosti. V této činnosti už také spočívají kořeny vší pozdější kulturní aktivity duševní a tělesnou prací. V podstatě však jde o vnitřního člověka, který má pro Boha vykonávat vojenskou službu. A tato vojenská služba si vyžaduje cvičení podle příkazu poslušnosti. Poslušnost je svatá („*svaté poslušnosti – sanctae oboedientiae*"): posvěcena realizováním Boží vůle, posvěcující jakožto výzva Boží autority. Tímto silným zdůrazněním poslušnosti se Benedikt vrací opět k úvodním slovům prologu. Tento úsek prologu, kterým se zde zabýváme, můžeme zřejmě označit jako epilog, který se znova chápe prvních myšlenek předmluvy, aby je pak dovedl zhuštěnou formou k poslednímu závěru. Tím se dá vysvětlit, že paralelně k úvodu („*přede vším – in primis*") se opakuje výzva k modlitbě. To, co se výše nazývá „Boží dobro v nás", zde vystupuje pod starokřesťanským označením jako „milost". Vedle protikladu trestu a oslavení podaného úvodem zde nastupuje na závěr dvojice strachu před trestem pekla a získání věčného života. Obě tato zdůvodnění mnišského života pocházejí od Kasiána. Podle

jeho učení se strach před peklem rodí z víry a z něj vzniká bezprostředně „*naděje života věčného (spes vitae perpetuae)*“, království nebeského. Obojí v nás vyvolává vnitřní rozhodnutí k poslušnosti. Jestliže tedy chceme ujít pekelným trestům a dospět k věčnému životu, pak musíme také pro to konat a naplňovat všechno potřebné, dokud k tomu máme čas a nacházíme se v tomto životě. Proto platí, „*že se má běžet i konat (currendum et agendum)*“, tedy musíme nejen *konat* („ *agendum*“), ale také si pospíšit a *běžet* („ *currendum*“). Ono „*běžení (currere)*“ – tak často používané svatým Benediktem – klade důraz na napnutí všech disponibilních sil, jimiž se máme obětovat našim povinnostem. K tomuto rozhodnutí je nutno dojít konáním poslušnosti ve světle života, dokud nás ještě čas nechává chvátat na cestě cíli v ústrety *(„běžet – currendum“).*

Po tomto úvahovém výkladu následuje poslední „*tedy (ergo)*“. Ono zahajuje všezahrnující shrnutí dosavadních výkladů: „Chceme tedy založit školu služby Pánu.“ Tímto rozhodnutím je benediktinskému mnišství dán jeho základní program: Je to škola služby pro Pána.

Výraz „*škola (schola)*“ není jednoznačný. Označuje původně (řec. *scholé*) volný čas. Volno od státních záležitostí a tudíž čas na duchovní otázky, především na vědecká studia. Schola tak na sebe vzala význam učeného zkoumání, přednášení a vyučování. Brzy byl význam tohoto slovo přenesen na místo, kde se vyučuje, a konečně na společnost žáků ve smyslu pospolitosti, korporace, společenství. Tak se „už hned na začátku otevírá důležité pochopení zákonitostí pedagogického života: Životní ideál může vznikat pouze v mezích těsně spojeného stavu.“ Tento korporativní pojem rozpracoval M. Rothenhäusler speciálně na benediktinskou řeholi. V souvislosti s ostatní obraznou řečí Řehole: „*služebnost, vojenská služba, úřední služba, vykonavatel (servitium, militia, officina, operarius)*“ vyjádřil domněnku, že by zde u Benedikta mohlo jít o analogii k pozdně římské profesní korporaci, v užším smyslu k profesní korporaci vojenské. Ve prospěch tohoto pojetí hovoří mnohé, nicméně se nabízí – i s ohledem na brzy navazující „*učitelská služba (magisterium)*“ – nejprve pomýšlet na naukovou školu, v níž se má člověk naučit určité službě. Obrazná řeč svatého Benedikta je i pro základní věci ostatně tak značně proměnlivá, že programovému slovu *škola (schola)* můžeme přisoudit veškerou plnost, kterou do sebe při změnách svého významu pojalo. Toto slovo označuje tudíž: svobodu od veřejných záležitostí svě-

ta, aby mnich mohl věnovat celý svůj čas řeholnímu úkolu, znamená místo činnosti („*vytrvávajíc v klášteře – in monasterio perseverantes*“) a především označuje společenství, které se jednotně ve škole schází. Toto společenství je naznačeno plurálem na konci Prologu: „*nikdy se nerozcházejíc (nunquam discedentes)*“, „*vytrvávajíc (perseverantes)*“, „*měli podíl (consortes)*“.

Antická *škola (schola)* znamená vždy uzavřenou jednotku pro realizaci speciální práce pod představeným. Ať už je to tedy výkonná elita vojska nebo skupina dělníků seskupená pro určité řemeslo (*dělníci – operarii*) nebo konečně zástup učedníků v učení nějakého mistra, vždy je *schola* školou praktického života. Výuka a příklad, poznávání a konání v ní tvoří jednotu.

Co se ve škole svatého Benedikta vyučuje a cvičí, se vztahuje ke službě Páně. Nepřednáší se jen učení o službě Páně, nýbrž celý způsob života je touto službou Páně. Tato služba je orientována pouze na Pána a tím na Otce a na věčný život. Přestože společenství *školy (schola)* je co do své ideje něčím uzavřeným, hotovým, zůstává ve skutečnosti něčím, co se neustále vyvíjí a roste. Je čímsi živoucím, jež se vyvíjí a usiluje o vyzrálé završení, není ničím hotovým, co odpočívá ve strnulosti a nehybnosti. Škola udržuje své žáky vždy v napětí. Svatý Benedikt nepraví, že by chtěl „založit klášter“. To by neodráželo ani zdaleka onen obsažný pojem *schola*. Jakkoli je tento pojem ohraničen navenek, přesto je tolik bohatý a hluboký dovnitř. Benedikt nechtěl tedy založit „jen tak nějaký“ klášter, jakých už bylo ve všech podobách dost. Jeho klášter má být *škola (schola)* ve vší plnosti jejího tehdejšího významu. Blíže je charakterizována přídavkem: „*služby Páně (dominici servitii)*“, tedy jako komunita, která vidí svou úlohu ve službě Páně.

To dvakrát se vracející „*zřídit, založit (constituere)*“ („*má se založit – constituenda est*“, „*hodlající založit – constituturos*“) má zabarvení zakládající určité právo. Označuje založení, zřízení, které má definitivní, závazný charakter. „*Ustavení (institutio)*“ – dnes ještě ve slově institut – je rovněž ustanovením se silným charakterem výchovného ovlivňování, je příbuzným slova „*zběhlost, vzdělání (eruditio)*“, ve smyslu vyučovaného uvádění do nějakého vědního oboru nebo metody. Právě tento poslední význam by opět odkazoval na *školu* (*schola)* jako na vzdělávací zařízení. V každém případě chce dát tato formulace na srozuměnou, že ve slově *schola* jde o závazný,

přesně stanovený životní řád. Proto je také slovo „*má se založit (constituenda)*“ s důrazem umístěno do čela posledního oddílu Prologu.

Škola Benediktova chce vychovávat a formovat pro službu Páně. *Dominus* je pán domu, tudíž i otroků, kteří v domě konají službu. Benediktova formulace je tedy nejprve paralelou k římské domácnosti. To v žádném případě nevylučuje analogii k císařské službě. Antické významy klasických slov se v křesťanství proměňovaly vlivem novozákonní řečtiny směrem k nadpřirozenému. Pomysleme na „*den Páně (*řec. *heméra kyriaké)*“, „*stůl Páně (*řec. *trápeza kyriaké)*“, „*večeře Páně (*řec. *deípnon kyriaké)*“. Tyto pojmy neznamenají panovačnost, ale mají spíše smysl vzdání úcty, důvěry, bezpečí, lásky. Tak je tomu i se „*službou Páně (dominicum servitium)*“. Je to láskyplná, obšťastňující služba pro Pána, „jemuž sloužit je panovat.“ „Školou“ služby má být místo, kde mniši potkávají Pána. Nejde o nějakou školu, která předává pouze naučné, intelektuální poznání. Zajisté, každá je služba založena i na teoretických vědomostech, ale v podstatě je tato služba cvičením, plněním, konáním. „*Služba Páně (dominicum servitium)*“ je službou, která se koná bezprostředně Pánu, Kristu, Bohu. Čím bezprostředněji se vztahuje na Pána, tím výše je třeba si jí cenit, tím více bude také předmětem cvičení ve *škole (schola)*. Jak se později v Řeholi ukazuje, Benedikt nezná žádné vyšší zaměstnání mnicha, které by stálo nad bezprostřední službou Páně/Pánu, nad bohoslužbou v nejužším slova smyslu: „*ničemu nedávat přednost před službou Boží (nihil Operi Dei praeponatur)*“. Ale i když máme před očima cíl cesty, *stánek králův (tabernaculum Regis)*, nemůže žádná služba vyžadovat více pozornost *školy (schola)* než ta, která se uskutečňuje před tváří Boží a jeho andělů: „*In conspectu Divinitatis et angelorum eius.*“ Toto *sloužení Bohu (servitium Dei)* je tedy třeba v nejhlubším smyslu postavit naroveň *službě Boží (Opus Dei)*. Toto dílo je tak velké a vznešené, že předpokládá všechna praktikování ctností, jež označujeme jako asketický život mnichů. Slavení liturgie předpokládá askezi, musí být založeno na ctnostném životě. Tak bude tedy *schola* svatého Benedikta také školou ctností asketické povahy, v níž se mnišský život formuje a utváří ve všech svých oblastech. Tato škola ctností se musí logicky uplatnit i v celé konstrukci této „*školy kláštera (schola monasterii)*“.

Poněvadž však *škola (schola)* představuje určitou komunitu, musí její uspořádání života a cvičení klást takové požadavky a ukládat takové povin-

nosti, které zaručují úspěch jejího úsilí. Přesto neměl náš svatý otec mnišství v úmyslu nařídit vědomě a chtěně něco tvrdého a těžkého. Může tomu ovšem být tak, že ten či onen bude pociťovat některé jednotlivosti jako tvrdé a těžké, tudíž i to jednotné číslo „*neopouštěj (ne refugias)*". Následující Řehole se však obrací na komunitu, do níž se jednotlivec musí včlenit a jíž se musí podřídit. Proto také uvedené důvody pro jisté důsledné uspořádání a omezování *(„přísnější – restrictius")* jednotlivce zohledňují potřeby komunity: správnou vyváženost *(„smysl pro správnost – aequitas")* mezi zákonem a životem, zlepšování všeho chybného, zachovávání lásky. Tato tři hlediska mají největší význam a jsou pro udržení plodného života v komunitě zásadní.

„*Dictante aequitatis ratione*" znamená doslova „určováno normou smyslu pro spravedlnost". Zde tedy setkává i zákonodárce samotný se zákonem, bez jehož dodržování by existence komunity byla ohrožena. Formální princip spravedlnosti *práva v užším smyslu (ius strictum)* je jak ve veřejné správě, tak i v soukromém právu nahrazován principem toho, co se uváží jako *správné (aequitas)*. Pouze toto uvážení správného dobrým správcem přisoudí každému, co mu patří. Jen diferencovaný přístup k individuálně různým případům pomocí správy umožní použít princip mírnosti. Tak jako právo a život, tak i napětí mezi komunitou a jednotlivcem se uvádí do vyváženosti pomocí *smyslu pro správné (aequitas)*. Starořímský pojem správného chování, spravedlivosti je tím, co udrželo římské právo po celá ta staletí živoucím a schopným adaptace při měnících se poměrech. Tento pojem také nedovolí pevně danému zákonu Řehole ustrnout, nýbrž povede Řeholi k životaschopnému přizpůsobování vyvíjejícího se života mnišské komunity.

Při vší neochvějnosti a velkoleposti, jež je *zřízení (institutio)* svatého Benedikta vlastní, má přesto Řehole charakter mírnosti a smyslu pro míru. Slova *„tvrdé (asperum)*" a „*těžké (grave)*" nám přivádějí na mysl tvrdosti a drsnosti starých Otců pouště. Benedikt je nechce. I když je mnišský život *sloužením (servitium)*, nemá z nikoho dělat otroky. Přesto bude komunita s sebou vždy přinášet jisté obtíže, protože mezi mnoha silnými existují i slabí. Ve *schole* svatého Benedikta se má uskutečňovat normální konání služby, jež mohou všichni splnit. Ale i tak se něco bude muset vůči jednomu praktikovat tvrdším, pro druhého lehčím způsobem, jak si to žádá dobře odvažovaný *smysl pro spravedlnost (aequitas)*. Vždyť on je aplikací formální-

ho práva na život, to znamená na okolnosti konkrétního případu. *Spravedlnost (aequitas)* je výchozím bodem pro zohlednění psychologických daností při nalézání práva tím, že se vůči zákonu zváží všechny věcné a osobní polehčující okolnosti. V klášterním životě může tato vyváženost s sebou přinášet pro jednoho určité zatížení, pro jiného pak znamenat nemalé ulehčení. Jestliže se tedy něco stane pro jednoho trochu náročněji a úžeji praktikovatelným („*trochu přísnější – paululum restrictius*"), poněvadž se má podílet na vykonávání něčeho, čeho jiný není schopen, tak to může tento člověk pociťovat jako jistou tvrdost. Může tomu však být také tak, že stejnou věc bude jeden pociťovat jako lehkou a druhý jako těžkou. Tento jev se objeví všude tam, kde průměr společného života směřuje k něčemu vyššímu. Tam pak jeden přináší oběti, které pro druhého oběťmi sotva jsou. Pro všechny to ale znamená se přizpůsobovat a vydržet i v obtížných situacích. Tato oběť slouží totiž k nápravě chyb. Každý, kdo vstupuje do kláštera, přináší s sebou chyby: něčeho příliš mnoho nebo příliš málo. Uspořádaný klášterní život má za úkol tyto chyby napravovat vyvážeností, která je uskutečňována společnou životní normou. Jen tak se zachová láska – duše společenství a pouto jednoty. Jistě není vždy lehké snášet ve společenství každého, ale přesto je nutno přistupovat s láskou ke všem. Od začátku musí mít člověk na paměti možnost, že takový milující postoj si může žádat oběti. Jestliže jeden má toho nést více než druhý, jestliže jednomu se něčeho přidá a jinému něčeho ubere, tak to prostě znamená progresivní vývoj společenství v pokojném vyrovnávání. Z Benediktových slov zde promlouvá velká životní moudrost. Benedikt ví, že k udržení a rozvíjení společenství je nutno přivádět chyby a ctnosti, lásku a sobectví k vzájemnému vyrovnávání. Pokud se na jedné straně vyskytují chyby, tak na straně druhé musí být o to větší ctnosti. Pokud je u jednoho nedostatek lásky, musí ostatní vynaložit o to větší míru lásky. Všude, kde někteří selhávají, musí ostatní vykonat více. Ono „zachování lásky" vyžaduje tudíž nikdy nepřestávající bolestné oběti. Tyto oběti se stanou plodnými tehdy, když je nebudeme pociťovat jen jako tvrdost na sobě, ale i jako sílu, jíž se celá komunita povznáší a roste. Kdo bere v úvahu ty tři pohnutky, které Benedikta opravňují k určité přísnosti – *spravedlivá vyváženost (aequitas)*, napravování chyb a zachování lásky –, ten se tedy nedá zastrašit počátečními obtížemi nebo dokonce odvést úplně z cesty spásy.

Už od první části Prologu hovořil Benedikt vždy v množném čísle. Zde nastupuje náhle jednotné číslo („*neopouštěj – ne refugias*“). Důvodem této změny je okolnost, že *spravedlivá vyváženost (aequitas)* se uplatňuje vždy na jednotlivci. Kdyby se celá komunita při případných tvrdostech odtahovala, pak by *škola (schola)* byla rozbita. Jsou to vždy jen jednotlivci, především začátečníci, kdo ještě nechápou onen velký smysl těžkostí, jak byl výše naznačen. K nováčkovi se tedy obrací varování, aby se neodtahoval od cesty spásy, předtím než se seznámil s celou velikostí jejího významu.

Benedikt zůstává při svém symbolu „cesty“ života, kterou zde označuje jako „cestu spásy“, a o níž se již v evangeliu praví: „Úzká je cesta, která vede k životu.“ Ale i tato cesta Božích příkazů se stane při pokroku v mnišském *způsobu života (conversatio)* a *víry (fides)* širokou, a to tím víc, čím více se rozšíří srdce. Strach, který je vždy omezen na malý, těsný kruh vlastního já, může zmizet teprve tehdy, když člověk pozná velký smysl komunity a její ideové zájmy. Nesobeckost ve službě všem je zároveň také velkodušností a připraveností k oběti pro celek. Tak se pak stane pokrok na cestě spásy během v „nevýslovné sladkosti lásky.“

Zde se vyslovuje nauka starobylého podání, že totiž z mnišského *způsobu života (conversatio)* a z prohloubené víry, která se v něm stává viditelnou, vykvétá oblažující láska k Bohu. Bázeň, která vychází z rozměru víry, proměňuje život věrný Řeholi pomocí *činné proměny života (actualis conversatio)* (řec. *praktiké*) v lásku. V ní nalézá mnich svobodu od pozemských vášní (řec. *apátheia*). Kasián a Evagrius se shodují v tom, že *způsob života (conversatio)* je cestou Božích přikázání a tím cestou Kristovou. Člověk ji musí proběhnout, aby dospěl k *rozjímání (teoretiké)*, které má svůj cíl v sobě samém. Naplňuje se v *nazírání (contemplatio)*. Toto *nazírání (contemplatio)* je třeba postavit na roveň „království nebeskému“. Z něho proudí i „sladkost“, jak praví Kasián slovy: „a právě království Boží je spravedlivost a pokoj a radost.“

Zatímco tedy *způsob života (conversatio)* a *víra (fides)* jsou ještě těsně spojeny s bázní a tvoří počátek cesty do království Božího, pak *láska, milování* (*dilectio*) je pokrokem a dovršením v nazírání spojujícím s Bohem. Ona je už předchutí *království Božího (regnum Dei)* v pneumatickém životě kláštera. Tato duševní zkušenost nás natolik obšťastní, že se už nikdy nevzdálíme od formujícího vedení Mistrova a že pod jeho vedením vytrváme až do

smrti. O té „*nevýslovné sladkosti (inenarrabilis dulcedo)*“ netuší začátečník ještě nic. Je třeba už velké zralosti, aby ji člověk zakusil. Teprve v „*postupu proměny (processus conversationis)*“, v pozvolném pokroku vnitřního přetváření, pochopí mnich to, že jeho cíl, o který se snaží, není nic jiného než láska, které lze dosáhnout pouze prostřednictvím lásky. Ona „*sladkost lásky (dulcedo dilectionis)*“ je plodem čím dál tím hlubšího pronikání do podstaty křesťanství, do „*vedení evangeliem (ducatus evangelii)*“, do plnosti bohatství Boha. Proto je také láska již tím prvotním, podstatným požadavkem hned na začátku cesty. Vůle k pouhému plnění povinností nedostačuje. Dodržování Božích příkazů musí samo o sobě být samozřejmou odpovědí na milující očekávání, s nímž k nám Bůh přistupuje. Jestliže Benedikt vnímá *Boží přikázání(mandata Dei)*, jež pro přirozeného člověka vždy znamenají zátěž a námahu, zcela samozřejmě jako lásku, radost a obšťastnění, pak se zde opět ukazuje jeho hluboké porozumění pro skutečnost *cesty spásy (via salutis)*, kterému ho naučila vlastní zkušenost. Pokud i mnich pokládá svá namáhání za obšťastnění, pak našel pravou radost. Nešťastný mnich – to je nesmysl. Oč více rosteme, rozvíjíme se v bytostném křesťanství, v opravdovém mnišství, o to větší je naše štěstí, naše radost – z lásky Kristovy. Láska, ale i její protiklad nenávist, jsou základními motivy lidského jednání. Láska je východiskem pro vznik života, pro zušlechtění člověka, pro každé velké rozhodnutí ve světě. Láska je to nejcennější, co může člověk člověku darovat, a tak bude i nejvýtečnějším darem člověka Bohu láska. Jestliže jsme toto nejcennější jmění darovali Bohu a stále znovu je poskytujeme, pak se i v nás dovrší ta nejzazší a nejhlubší rozhodnutí v lásce a v její „sladkosti“. Pouze pokud máme toto před očima, jsme s to plně interpretovat pojem „*škola služby Páně (schola servitii Dominici)*“. V této škole nezůstává člověk stát na začátku. Člověk musí dělat pokroky a radostným naplňováním *Božích přikázání (mandata Dei)* dosahovat „*nevýslovné sladkosti lásky (inenarrabilis dilectionis dulcedo)*“.

Vedení a nauka (*magisterium et doctrina)* jsou patrné ve vnějším uspořádání života, ale přesto spočívají jejich nejhlubší kořeny a podstatná plodnost v nitru. Ono „mít podíl na utrpení Kristově“ je třeba klást na roveň „*cestě přikázání Božích (via mandatorum Dei)*“. Nemůžeme kráčet žádnou jinou cestou než cestou Kristovou, cestou utrpení v trpělivosti, abychom se tak také jako obyvatelé (*consortes*) Jeho království stali účastnými na jeho

slávě navěky („*následovat ke slávě – sequi ad gloriam*“). V tomto slavnostním závěru Prologu rekapituluje Benedikt jednotně podstatné znaky své *školy (schola)*: *vedení a nauka (magisterium et doctrina)* jsou nositeli autority a zavazují mnicha k poslušnosti. *Vedení (magisterium)* je předkládáno Bohem (*jeho – eius*), Bůh je hlásá v *nauce (doctrina)* prostřednictvím úst opata. „Vytrvat v klášteře až do smrti“ dává najevo dvojí *stálost* (*stabilitas*). Vytrvat znamená: časově setrvat až do smrti v mnišském povolání, prostorově vydržet v klášteře a tím ve společenství na určitém místě, na němž se jeho povolání naplňuje. Účast na utrpení Kristově v trpělivosti ukazuje směrem na *ctnostný způsob života (conversatio morum)*, která se praktikuje bojem, utrpením a odříkáním. Z tohoto sestavení základních pilířů, jež nesou západní mnišství, vyplývá, že mnišství není nic negativního, v žádném případě útěk ze světa. Opuštění světa je nutným předpokladem pro začátek mnišského života. Tento život sám je však uspořádán naprosto pozitivně: jako neustále se prohlubující spojení se společenstvím domu Krále králů v Božím království. Tudíž do kláštera nepatří žádní lidé, kteří by ve světě nenašli své uplatnění, a už vůbec ne existence zkrachovalé ve světě. K naplnění úlohy mnišství jsou způsobilí jen ti v pravdě Bohem povolaní.

Při výhledu na podíl na království Kristově se Benedikt opět vrací k pojmu *oslavení (gloria)*, jež se dá jako konečný cíl rozpoznat už v první části Prologu. Zde se oslavení ukazuje jako definitivní naplnění mnišského způsobu života.

Jestliže jsme již v celém Prologu mohli obdivovat jeho do hloubky založený základ a monumentální konstrukci, pak je poslední věta zvláště důležitá proto, že klade jasně před oči i pojetí a cíl následující Řehole. Proto jsou tedy zde ty tři zavazující sliby zřetelně vyznačeny v obrysech jako jádro Benediktových pokynů. Prolog tím plní i úlohu, dát poznat základní obsah následující knihy a dát vytušit její vznešený význam: Řehole chce být cestou spásy k věčnému království Božímu. Jako z výšin Hory proměnění se nám nabízí ze závěrečných slov svatého Benedikta výhled zpět na celý Prolog. Ukazuje se nám „cesta“ návratu k Bohu pomocí poslušnosti, jako válečné nasazení pro Krista. Usilovně spěje vzhůru ke stánku Královu a táhne se v *stálosti* (*stabilitas*) a v bojovém úsilí *(ctnostný způsob života – conversatio morum)*, a následuje tak trpícího Krista, aby skončila ve věčnosti vyvýšeného Pána. Účast na Božím království („*být účastnými – consortes esse*“) je

dovršením. Poslouchající syn bude přijat spolu s otcem a bratřími („*bratři nejdražší – fratres carissimi*“) – *abychom byli hodni (mereamur)* – působením Boží milosti na cestě společenství (*schola*) mezi *spolu–účastníky* („*con–sortes*“) království Kristova. Slovo *účastni (consortes)* je postaveno očividně s důrazem na závěr.

Slovo „*Amen*“, doložené cášským prapůvodním exemplářem a téměř všemi rukopisy, pochází z Benediktovy ruky a dodává Prologu v jeho celistvosti slavnostní charakter homiletického způsobu modlitby, tedy promluvy k mnichům, jimž se otevírá výhled na závaznou podobu uspořádání jejich života.

Konstrukce Prologu proto tedy vypadá následovně:

A. Úvod: „*Naslouchej (obsculta) – ke slávě (ad gloriam)*“ (1–21)

1. Prolog Prologu: „*Naslouchej (obsculta) –chápeš se zbraní (arma sumis)*“(1–9)
2. Úvaha: „*Především (in primis) – ke slávě (ad gloriam)*“ (10–21) (Potřeba modlitby).

B. Hlavní oddíl: „*Povstaňme tedy (exurgamus ergo) – povinnost přebývání (habitatoris officium)*“ (22–104)

I. „*Povstaňme (exurgamus) – na cestu k životu (viam vitae)*“ (22–51)

1. Rozhodnutí: „*Povstaňme (exurgamus) – zastihla (conprehendant)*“ (22–35) (Provolání k pospolitosti)
2. Uvážení: „*A hledá Pán (et quaerens Dominus) – cestu k životu (viam vitae)*“ (36–51) (Pozvání od Pána, povolání).

II. „*Opásejme se tedy (succinctis ergo) – aby se změnil a byl živ (convertatur et vivat)*“ (52–100)

1. Rozhodnutí: „*Opásejme tedy (succinctis ergo) – vidět jeho království (regnum suum videre)*“ (52–56) (Cesta života)
2. Uvážení: „*V jeho království (in cuius regni) – aby byl živ (vivat)*“ (56–100)

a) „*V jeho království (in cuius regni) – na skále (super petram)*“ (56–91)
(Povinnosti obyvatele)

b) „*Toto naplníc (haec complens) –b yl by živ (vivat)*“ (91–100)

(Odpověď na pozvání).

III. „*Když jsme se tedy zeptali (cum ergo interrogassemus) – je nám užitečné (nobis expediat)*“ (101–115)

Uvážení: poslední pořízení, shrnutí.

C. Závěr: Doslov Prologu: „*Chceme založit (constituenda est) – Amen*“ (116–131)

Rozhodnutí: založení *scholy* a její dovršení.

Toto rozdělení Prologu na B 1, 2 a 3 má oporu v rukopisech Řehole, které píší červenými písmeny začátky vět:

„Povstaňme tedy (exurgamus ergo)“
„Opásejme tedy (succinctis ergo)“
„Když jsme se zeptali (cum ergo interrogassemus)“.

Tento suříkový (oranžový) odstín naznačuje zřejmě původně oddíly pro denní předčítání v kapitulní síni. Jak plyne z předchozího, rozdělení ve středověkých rukopisech je ve velmi dobrém souladu s myšlenkovým sledem Prologu. To dotvrzuje i červeně psané slovo *čtení (lectio)*, jež zdůrazňuje jmenované oddíly v jedné německé Benediktově řeholi z Engelbergu, která byla napsána pro mnišky.

Stylisticky je řeč závěrečné části od B III. stále plynnější. V posledním oddílu C je zvláště vybroušená. Prolog chce očividně skončit libozvučně, jak to odpovídá klasickým požadavkům řečnictví. A dosahuje toho ve vysokém stupni. Jestliže už celý Prolog má přes padesát celých a polovičních zakončení věty mimo citátů z Písma, jež používají prozaický rytmus tzv. *tok, plynutí (cursus)*, pak jsou tato zakončení věty zvláště hojná a důrazná v posledním oddíle. Zakončení používaná svatým Benediktem jsou *volného plynutí (cursus tardus)*, např. „*schola servitii*“, „*caritatis processerit*“, „*habitatoris officium*“ a jiné. Nejčastěji používá *přímého plynutí (cursus planus)*, asi padesátkrát v celém Prologu, např. jenom v poslední části: „*constituturos speramus*“, „*initio incipienda*“, „*monasterio perseverantes*“, „*participemur*“, „*esse consortes*“. K tzv. *pohyblivému plynutí (cursus velox)* lze uvést devět příkladů a k *tříměrnému plynutí (cursus trispondiacus)* osm příkladů. Toto rozsáhlé použití jazykových forem, majících svůj počátek až u Cicerona, dokládá,

jak Benedikt měl velmi zažitou římskou uměleckou prózu. Projevuje zde jemný cit pro latinskou kulturu, který si Benedikt zřejmě přinesl už z rodičovského domu a který dále rozvinul během studia v Římě. V každém případě Prolog ukazuje, že je uměleckým dílem jak po čistě formální stránce, tak i svou řečnickou konstrukcí ve střídání přemítající úvahy a umírněně volního rozhodnutí i ve zvládání jazykového rytmu. Prolog rovněž svědčí ve prospěch nezanedbatelného duchovního vzdělání svatého Benedikta.

Prolog uzavíraný slovem „*Amen*" před námi vystupuje jako celistvé samostatné dílo, jako ucelený naučný výklad. Vycházeje z líné neposlušnosti vedené pobloudilými cestami dělá Benedikt z člověka hledajícího Boha vojáka Kristova a povolává jej jako dělníka z davu lidí. Staví jej na cestu uzdravujícího života z milosti a vede jej vzhůru ke královskému stánku Božímu, v němž má přijmout místo svého přebývání. Odrazem tohoto královského stánku je *škola (schola)*, v níž jsou shromážděni ti, kdož jsou povoláni k Boží službě. V ní má mnich vytrvat v poslušnosti vůči nauce až do smrti, mít účast na trpělivosti Kristově v zápase o zušlechtění mravů. Takto pak dozrálý k dokonalosti si mnich zaslouží vejít do spojení s Bohem v nebeském království.

Jakkoli se však Prolog jeví uzavřen ve zhuštěnosti svého základního učení, o to více vyžaduje výkladu a živého rozvíjení tohoto náčrtku mnišského života naznačeného pouze programově. *Školu (schola)* je však nutno vysvětlit po všech stránkách pro denní praktický život. Její podstata, její korporativní konstrukce, její učební kurz, její úlohy a povinnosti je nutno vyložit v detailech. Vznešený a rozsáhlý pojem musí na sebe vzít životaschopnou a život působící podobu. Proto musí být Benediktův ideál nejprve vyčleněn z podobných nábožensko–sociologických útvarů a pak charakterizován ve svém specifiku.

Průřez svatou Řeholí

Ve své architektonické kompaktnosti uvádí Prolog z předsíně přímo do stavby *Řehole (Regula)*. Řehole má svá vlastní stylová pravidla, které se silně odlišují od pravidel Prologu. Řečnický prvek je zcela vyloučen nehledě na několik málo slabých náznaků. Celek je ovládán naučným a úředním charakterem. Myšlenková souslednost není vázána na jeden systém, nýbrž

vyvstává ze života tak, jak se má život v klášteře realizovat. Jednotlivé kapitoly jsou tedy seskupeny do šesti skupin. Formálně dávají seznat jasná stylová pravidla.

Každá skupina – s výjimkou třetí skupiny – začíná zahájením, které se zaobírá jedním všeobecným hlediskem, a končí zakončením, který obzvláště klade důraz na jednu jednotlivost. Toto formální pravidlo vyzdvihuje každou skupinu v jejím vlastním obsahu, aniž by však ohrožovalo organickou souvislost celého díla. Nevyumělkované, logikou životní zkušenosti vnuknuté třídění látky s dalekosáhlým úvodem a s charakteristickým dozněním oddílů činí dobře promyšlenou vnitřní jednotu tím spíše zřetelnou.

Jako základ celé stavby Řehole můžeme uvést následující hlavní části:

1. Základní zřízení: kap. 1.–3.
   Zahájení: všeobecné: kap. 1 *Druhy mnichů (genera monachorum).*
   Zakončení: jednotlivosti: kap. 3 *O radě starších (de Seniorum consilio).*
2. Cvičení se ve ctnosti: kap. 4.–7.
   Zahájení: všeobecné: kap. 4 *Nástroje dobrých skutků (instrumenta bonorum operum).*
   Zakončení: jednotlivosti: kap. 7 *Pán se už na svém služebníku … milostivě projeví (Dominus iam in operarium suum … dignabitur demonstrare).*
3. *Bohoslužba (Opus Dei)*: kap. 8.–20.
   Bez zahájení.
   Zakončení: jednotlivosti: kap. 20 *Uctivost při modlitbě (reverentia orationis).*
4. Trestní řád: kap. 21.–30.
   Zahájení: všeobecné: kap. 21 *Působnost děkanů (decanorum sollicitudo).*
   Zakončení: jednotlivosti: kap. 30 *Napravování chlapců (puerum correptio).*
5. Spravování: kap. 31.–57.
   Zahájení: všeobecné: kap. 31 *Celerář (Cellararius).*
   Zakončení: jednotlivosti: kap. 57 *Odborníci (artifices).*
6. Obnovení: kap. 58.–66.

Zahájení: všeobecné: kap. 58 *Způsob přijímání (disciplina suscipiendorum).*

Zakončení: jednotlivosti: kap. 66 *Vrátný (ostiarius).*

Na to se pak napojuje

Dodatek: kap. 67.–72.

Doslov: kap. 73.

V tomto průřezu má každá kapitola své místo. Na něm vyvstává průřez svatou Řeholí v jasném členění, přičemž vystupuje od mocného fundamentu základního zřízení až k vysokému hřebenu Duchem naplněné dokonalosti.

Kapitola 1

Druhy mnichů

Přípravu ke svému celému dílu provádí svatý Benedikt tím, že z různých realizací pojmu mnicha zdůrazňuje to pojetí, které má mít platnost pro jeho výtvor.

Mnich (*řec. monachós*) znamená samotně žijící. Odloučen od lidí žije sám pro Boha. Negativní myšlenka odloučení od světa vede k pozitivnímu obsahu mnišství, k odevzdanosti Bohu beze zbytku. Být sám s Bohem je pro mnicha tak zásadní, že to nesmí chybět ani ve společenství těch, kdo žijí v klášteře. V jistém smyslu zůstává i cenobita poustevníkem. Není nesen bez vůle společenstvím, které jej obklopuje, ale musí se vědomě zasadit všemi svými silami o naplnění svého povolání. Pindarovo slovo: „Staň se tím, čím jsi“ má svůj plný význam i pro mnicha. Společná existence ve společenství ruší samotu před Bohem ve vlastní osobní odpovědnosti před Bohem. Ať je tedy smysl mnišství jakkoli jednoznačný, přesto se jeho realizace projevuje různorodě. Už Jeroným a Kasián a také dílo *Rozpravy Zacheovy a Apollóniovy (Consultationes Zacchaei et Apollonii)*, které Morin připisuje Firmicovi Maternovi, vypočítávají různé druhy mnichů. Ukazuje se však, že ani tak neukazují různé projevy čistého mnišského ideálu, jako

spíše pranýřují zneužití základní myšlenky mnišství. Stejný kritický postoj zaujímá i svatý Benedikt, a to ne bez pragmatického úmyslu. Předpokládá obeznámenost se čtyřmi různými druhy mnichů a označuje jako první kategorii cenobity (*řec. koinós biós – společný život*). Jsou to mniši sloužící Bohu v klášteře pod nějakou řeholí a pod opatem. Cenobitská forma mnišského života není z historického pohledu ta první. Předcházelo jí poustevnictví. Když Benedikt uvádí klášterní mnichy jako první kategorii mnišství, tak je tím chce umístit v hodnocení na první místo. Pro něj je jejich druh způsobu života ideálem. Žijí v jednom klášteře, tedy ve společenství na pevném místě. Konají duchovní vojenskou službu na základě řehole a nadto („*vel*" – *zdůrazněné „a"*) se podřizují vedení opata. Zatímco Řehole zakládá pevně stanovený pořádek, který platí pro všechny a navždy, od vedoucí osoby opata se očekává, že bude užívat tento zákonitý pořádek jak pro společenství, tak i pro jednotlivce způsobem odpovídajícím proměnlivým poměrům doby a okolního světa. Vedle zákona nastupuje jeho vykonavatel, který dává slovům zákona život a adaptuje zákon životu konkrétního společenství jako jeho vůdce.

Zde opět tedy zřetelně vystupují tři závazky slibů u svatého Benedikta. Život ve společenství a vázanost na místo *(„klášterní – monasteriale")* vyžaduje *stálost (stabilitas)*. Úsilí o stav ctnosti podle nějaké řehole *(„bojující – militans")* je stanoveno *ctnostným způsobem života (conversatio morum)*, a následování prokazované opatovi podmiňuje poslušnost. Pojem „klášterní" se zdůrazněním společenství odůvodňuje stálost a tradici. Řehole zajišťuje uspořádaný život, opat vede život dopředu v proměnlivém proudu času. Při vší závislosti na svých výše zmíněných předchůdcích je však Benedikt samostatný v trojčlenném formulování cenobitského povolání: vázanost na klášter, na řeholi a na opata. Už touto první větou Benedikt vytvořil mnišství Západu a dal mu rovněž základ jak pevně spojený, tak i schopný rozvoje. Jeho dílo bylo s to udržet se po čtrnáct století až dodneška.

Jako druhý druh mnichů vystupují anachoreté (řec. *anachoréo – žít stranou, v odloučenosti*) neboli eremité (řec. *érémos – poušť*). Oni začali mnišský život v poušti jako poustevníci a jsou tudíž považováni za vzor pravého mnišství. Svatý Benedikt se nedotýká této vysoké úcty, která této formě mnišství byla prokazována v celé Církvi, ale spojuje ji s podmínkou, která dějinný vývoj mnišství pro jeho další pokračování naopak přímo obrací.

Původně vycházel cenobitský život z poustevnictví. Benedikt však vyžaduje, aby opravdový poustevník nehledal v nováčkovské horlivosti začátečníka v mnišském životě samotu, nýbrž aby ji vyhledal teprve pak, když se osvědčil po dlouhou dobu v komunitním životě kláštera. Poustevník budoucnosti má tedy vyjít z cenobitství. Zde hovoří zákonodárce z vlastní zkušenosti. On sám se v mladistvé prvotní horlivosti utekl do pustiny Subiaca. Život jej naučil, že tato cesta je plná nebezpečí a že ji není možno doporučit. Benedikt důkladně odůvodňuje své uspořádání a srovnává poustevnický život s osamoceným bojováním v bitvě, zatímco cenobitství je podobné dobře vycvičenému boji pevně semknuté bitevní fronty vojenského tělesa.

Poustevník opouští mimo občanské pospolitosti i společenství církevní, přinejmenším podle vnějšího účastenství. Motiv k poustevnickému životu musí být zcela pozitivní. Neschopnost žít ve světě nebo prohra utrpěná ve světě, tedy negativní útěk před světem, tu tedy Benedikt nemá na mysli. Počítá spíše s horlivostí, pochopitelně ne s mladistvým počátečním vzplanutím. Taková horlivost ještě nepostačuje na začátek osamoceného života, protože je neujasněná, nevyzkoušená a nová. Benedikt, který sám v nováčkovské horlivosti odešel do samoty, musí vědět, zda samota pro mladého člověka je dána či není. Jestliže ji zamítá, pak hovoří z osobní zkušenosti. Podle něj přichází poustevnictví v úvahu jen pro lidi zralého charakteru a věku a teprve po *dlouhém prověření* („*probatione diuturna*"). Teprve po dlouhém sebepřezkoušení je člověk schopen k hrdinství boje jednotlivě. Hrdinství zůstává vždy ve světě stejně jako v Církvi zářnou výjimkou. Poustevník se musí naučit bojovat. *Bojujícím* („*militans*") je však každý mnich. Když se tedy zde předpokládá provozování boje zvláštním způsobem, musí se předtím naučit. A to tím více, když se jedná o boj *proti Odpůrci* („*contra diabolum*"). Jestliže v podání starých mnichů vystupuje boj s démony tak silnou řečí, je v tom třeba vidět obrazný způsob vyjadřování a symbolický jazyk pro to, co ze zlých pudů a citových pohnutí proti Bohu je v našem nitru. V nás působí zlý démon, v nás chce dosáhnout svého cíle, který je namířen proti Bohu. Co se v nás staví proti Božím věcem, chce nás ovládnout. Poustevník je osamocený sám se sebou, jeho boj je tedy také v něm samotném. Proto je pochopitelné, že staří Otcové považovali poušť za místo, na němž se zdržují démoni. To se stává ještě zřetelnějším, když se v dalším poukazuje na to, že poustevník má bojovat zcela osamoceně, bez

útěšné opory jiného či mnoha druhých, proti neřestem smyslů a myšlenek. Vlastní rukou v lehčím boji, vlastní paží v zuřivějším boji se musí ten, kdo zápasí jako jednotlivec, naučit válčit v bitevním šiku bratří. A je zapotřebí silný život z víry navyklý ve společenství bratří a v něm také vypěstovaný vnitřní život, aby člověk stojící osamoceně v tomto boji uměl čerpat celou svou útěchu z Boha. Tomu, kdo se tak osvědčí, přiznává Benedikt boj o samotě za podmínky, že nastupuje na svou cestu z lásky k Bohu. Vždyť to bylo i pro něj samého rozhodujícím na cestě do Subiaca: totiž láska k Bohu. V samotě stojí člověk proti člověku ve vlastním nitru. *Žádosti těla či myšlenek* („*vitia carnis vel cogitationum*") byly i pro Benedikta samého útočníky. Zde nastupují souvislosti mezi samotou vnitřního člověka a samotou okolního prostředí, jež člověk stvořený jako *živočich společenský (animal sociale)* zažívá stále znovu a znovu. V samotě se všechno přemýšlení zaobírá daleko více vlastní osobou než když se setkává s jinými lidmi. Samota místa působí ochromujícím a tísnícím způsobem na přirozenou snahu – především u mladého člověka – vstupovat do vztahu se svým okolím. Všechno myšlení se tedy přirozeně vrací zpět k vlastnímu bytí, tělesnému stejně jako duševnímu. Smyslovost těla a jeho žádostí, pýcha ducha v sebepřeceňování jsou největšími nepřáteli člověka žijícího o samotě. Všechen tento nápor lze překonat jen nejintenzívnějším vnitřním životem, a proto je zde Benediktův pokyn: „*s pomocí Boží (Deo auxiliante)*". Pouze pomoc Boha, vlití Jeho světla, plnost Jeho síly, může člověka pozvednout nad všechny přirozené tísně a nesnáze. Tím se zdůrazňuje pneumatický charakter poustevnictví. Oč vzdálenější je církevní společenství s jeho slavením a jeho zprostředkováním milosti, o to více se musí vnímat jako nezbytné bezprostřední působení Ducha svatého. Člověk pochopí, že v tomto způsobu života jde přirozeně o boj jednotlivce, v němž se musí příklad a povzbuzení od bratří, svaté církevní slavení a omilostnění vyvážit a povznést pomocí Ducha svatého. K tomuto bohatství potřebnému k tomuto pneumatickému životu je bezpochyby zapotřebí přípravné práce, s čímž moudrost svatého Benedikta počítá. Při všem oprávněném oceňování mnišského prvotního ideálu je tedy zřetelná zdrženlivost svatého Benedikta, který postrádá u poustevníků jedno velké dobrodiní, jež je pro odevzdanost Bohu beze zbytku nepostradatelné: totiž poslušnost. Poustevník si sám volí cíl a prostředky svého boje, na vlastní účet a odpovědnost. Ale obecně pro většinu lidí a především pro

mládež sebevíce ovlivněnou ideály je nezbytné vedení, ukazování cesty, instruování a příklad. Rozhodné vůli lze podléhat jen v semknuté bojové skupině. V ní si nemůže každý volit cíl svého útoku a zbraně k boji, jež pokládá za vhodné. Vůdce udává cíl, vede boj, je zodpovědný za celek. Poslušnost má za předpoklad mít člověka, který s autoritou ohlašuje Boží vůli a vyžaduje následovnictví. *Bojovat, válčit (pugnare, militare)* může a musí i seřazený bitevní šik. Boj jednotlivce je vždy velkou výjimkou. V klášteře se tedy musí obětováním vlastní vůle vůdci konat to samé, co na sebe poustevník bere z vlastního rozhodnutí. Kdo o to usiluje veden poslušností, činí tak – podle Benediktova pojetí – větší věc, protože se odpoutává sám od sebe a v tomto smyslu je osamocený. Poslušnost je pro mnicha v klášteře pneumatickou zástavou *Božího přispění* (*Deo auxiliante*).

„Třetí, vskutku podřadný druh mnichů jsou sarabaité. Jak nás o tom poučuje zkušenost, nejsou osvědčeni jako zlato v peci životem podle řehole, nýbrž jsou měkcí jako olovo a svým způsobem života stále ještě odevzdaní světu a tak obelhávají zjevně Boha svou tonzurou.“ Člověk se ptá bezděky, jak může Benedikt označit tyto sarabaity jako druh mnichů, protože očividně ve svém životě protiřečí myšlenkám mnišství a z vnějšího znaku svého mnišství – tonzury – dělají lež před Bohem a lidmi. Dále slyšíme, že „žijí po dvou, po třech nebo také sami bez pastýře ve svých vlastních příbytcích, ale ne v příbytcích Páně. Jejich tužby a záliby jim platí jako zákon, poněvadž co si myslí a co chtějí, to nazývají svatým, co však nechtějí, to pokládají za nedovolené.“ Jestliže Benedikt i při této charakteristice počítá přesto sarabaity k mnichům, tak museli zřejmě kdysi mít lepší minulost. Je třeba je vidět jako pokračovatele prvních asketů v křesťanských společenstvích. Původně bydleli ve městech a zůstávali ve své rodině, většinou s jedním nebo více druhy téže snahy. Později přijali něco ze života prvních otců mnišství. Zatímco poustevníci se však zcela stáhli ze světa, udržovali tito asketové svůj vztah ke kulturnímu světu. Antická kultura byla kulturou městskou, a tak jsou také sarabaité následovníky městských mnichů, kteří se často usadili u nějaké baziliky. V průběhu času a měřeno pokročilým rozvojem mnišského života se městští mniši ve 4. a 5. století projevují jako zpátečničtí a v době Benedikta jsou ve stavu úpadku. Benedikt založil svou celu na venkově. Jeho mnišský ideál vyžadoval ke svému uskutečnění oběť, jež byla pro sarabaity neznámá. To, že jedna z forem života, jež zde vystu-

puje jako sarabaitství, byla kdysi podložena ideálem, vyplývá už z toho, že okolo svatého Eusebia z Vercelli († 370) a svatého Augustina († 430) se objevuje podobné volné sdružení mnišského života ve společenství. Naproti tomu v době Benediktově a v jeho očích to bylo ve skutečnosti odpadnutí a popření myšlenky mnišství. Ale nejen z důvodu té doby, ale i z důvodu myšlenky nového založení západního mnišství musel zákonodárce Řehole dospět ke svému ráznému úsudku. Co jej nejméně uspokojovalo, byl nedostatek opravdovosti a úsilí, absence skutečného „*zápolení (militia)*“, lpění na světském smýšlení místo plného nasazení pro Boha. Pro něj jsou mnichy muži, kteří žijí podle nějaké řehole, nějakých pravidel. Kdo žádnou řeholi neuznává a vodítkem svého jednání si dělá vlastní vůli, ten se připravuje o zocelení vnitřního života a zůstává měkký jako olovo. Už přebývání ve vlastní chatrči je příležitostí pro ústupky vlastní vůli. Kde žijí jen dva nebo tři pohromadě, tam je potřeba ohledu na druhé sotva nutná. Tam se zákonem stává vlastní záliba. Všechno se stáčí na to osobní a subjektivní. Tehdy člověk věnuje věrnost světu. Tonzura, která tehdy byla odlišujícím znakem mnicha, šálila lidi a byla před Bohem lží. Takový sarabaita stál se znamením Boha proti Bohu. Normu pro to, co bylo dovolené a co nedovolené, ani neaplikoval pastýř a ani nesankcionovala nějaká řehole. Chyběla tedy poslušnost a nadto i *ctnostný způsob života (conversatio morum)*. Obrácení mravů, z něhož Benedikt učinil svůj druhý mnišský závazek, je slibem stávat se svatým. A co je svaté, to určuje svatá Řehole. Mnich už není přenechán svému vlastnímu chtění nebo nechtění, existuje pro něj objektivní norma svatosti: svatá Řehole. A ona je svatá, protože ukazuje cestu ke svatosti vyznačenou Duchem svatým. Její věrné následování je zkouška ohněm, kterou musí podstoupit každý mnich a v níž musí být vytříben jako zlato. Jestliže tedy poustevníkům chybí poslušnost, tak sarabaitům kromě poslušnosti ještě chybí *ctnostný způsob života (conversatio morum)*.

„Čtvrtý druh mnichů se nazývají gyrovagové. Po celý život táhnou zemí dokola a zůstávají dva nebo tři dny v jednotlivých celách jako hosté, pořád nestálí, nikdy neusazení, otroky svých nálad a žaludku, ve všem ještě daleko horší než sarabaité.“ Ať už to zní jakkoli překvapivě, také tito gyrovagové měli jako potulní mniši v dřívějších dobách uznávanou a dokonce ctěnou pověst. Putování v cizím prostředí představovalo vůči usedlosti antického člověka obdivovanou formu asketického života. Jestliže se tehdy

člověk, který usiloval o dokonalost, vzdal vlastního domova (v protikladu k sarabaitům) a ani v pustině nechtěl setrvat na stálém místě, nýbrž v napodobování Krista a apoštolů vedl putovní život, pak se to pokládalo za život obětovaný Bohu. Jestliže byli tedy sarabaité usedlými městskými mnichy, tak gyrovagové byli venkovskými mnichy bez domoviny. Byli odkázáni na pohostinnost dostupných cel. Augustin je zná pod jménem *„kolujících (circumcelliones)“*. A ono „*být někde hostem*“ (řec. „*xeniteía*“) bylo uznávanou formou asketického života v raných dobách. Chtěli být jako Kristus coby „*cizinec (xénós)*“ závislými na milosrdenství lidí nebo jim být vydáni na nemilost. Mnich unavený a vyhladovělý z putování byl od počátku vystaven nebezpečí, že bude využívat pohostinnost jemu nabídnutou. Tak lehce dospěje k cenění si pohodlí a dobrého stolu. Jestliže byl tento neobvyklý ideál poutnického mnišství už záhy oslaben ve svých jednotlivých zástupcích a v době Benediktově téměř ztracen, tak musel nutně nastoupit rozklad vnitřních sil ve prospěch smyslového blaha. Proto byli gyrovagové po svém sklouznutí ze svého původního ideálu ještě horší než sarabaité. Poměřováno Benediktovým ideálem mnišství stáli také kvůli své neotesanosti daleko níže než málo hodnotní městští mnichové. Tito městští mniši byli přinejmenším průměrně vzdělaní lidé, gyrovagové však byli nekultivovaní a hrubí. Člověk je viděl všude na jejich potulkách, byli nápadní, lidé jich měli dost jako nějaké morové rány. Ale nejen kvůli jeho mravní a kulturní podřadnosti musel Benedikt gyrovagství odmítnout. Benedikt byl přesvědčen o tom, že k patření na Boha náleží klid, ticho a stálost. Tak se potulné mnišství ocitá v nejostřejším protikladu ke třetímu mnišskému slibu u svatého Benedikta, totiž ke *stálosti (stabilitas)*. Benediktovi mniši si měli z příkladu gyrovagství vzít to, jak musí být potřebná stálost ke svatosti, jaké významné místo musí mít pro celý rozvoj mnišského společenství.

Navzdory všemu Benedikt dává tomu *politováníhodnému* způsobu života gyrovagů (*„miserrima“*) a životu znovu zmíněných sarabaitů označení *„způsob života (conversatio)“*, tedy mnišský způsob života. Avšak je lépe o takovém *conversatio* mlčet, než o něm hovořit. Jeho ideál vystupuje Benediktovi jasně před očima. Jen proto, aby jej zřetelněji ukázal z jeho protikladu, zaobíral se Benedikt druhy mnichů, které odmítá a od nichž svůj systém pro mnichy ostře odděluje. V této souvislosti je hodné pozornosti, že Benedikt zavrhování vypočtených druhů mnichů jistým způsobem stup-

ňuje, a to vždy podle absence známek mnišství, jež pokládá za základní: tedy poustevníci neznají poslušnost, sarabaité neznají poslušnost a *ctnostný způsob života(conversatio morum)*, gyrovagové se odchylují od poslušnosti i *ctnostného způsobu života (conversatio)* a nad to od *stálosti (stabilitas)*. Ve srovnání s poustevníky, kterým ještě za určitých předpokladů patří uznání, jsou sarabaité již „zpustlým rodem". Vůči nim pak jsou gyrovagové pro něho v každém ohledu ještě podřadnější. Proto také Benedikt nepomýšlel na to, že by zreformoval poustevníky, městské mnichy či venkovské mnichy do jejich původního způsobu života a přiváděl je opět k ideálům jejich počátků. Tyto druhy mnichů jsou pro něj překonané. Obrací se *k uspořádání („ad disponendum")*, k novému budování *nejzdatnějšího druhu („fortissimum genus")* mnišství, ke klášternímu uspořádání cenobitů. Tím Benedikt pro sebe vyžaduje autoritu zákonodárce, kterému přísluší provést novou úpravu cenobitského způsobu života. Podle něj je mnišské společenství podmíněno poslušností, *ctnostným způsobem života (conversatio morum)* pod pevnou normou a pod osobním vedením i pevným postojem ve stálosti na místě jakožto předpokladu ke stálosti ducha. S jeho „*nechejme je tedy (his omissis)*" kreslí tedy dělící čáru mezi druhy, které vyjmenoval, a svým vlastním výtvorem.

Když svatý Benedikt psal na Monte Cassinu Řeholi, vyhlásil (r. 529) císař Justinián svůj kodex římského práva a dovršil tím znovuzrození starého římského ducha, o něž císař usiloval. Současně zveřejnil římský mnich Dionýsius Exiguus sbírku kánonů a dekretů od papeže Siricia až po Anastázia II. V souvislosti s touto kodifikací světského a církevního práva se opat J. Chapman z Downside pokusil ukázat, že Benedikt sestavil svou řeholi jako oficiální mnišský kodex pro západní církev z pověření papeže Hormidsa. Ale ani v životopise svatého Benedikta, který napsal papež Řehoř Veliký, ani v Řeholi pro to nenajdeme nejmenší oporu. Zmocnění pro jeho dalekosáhlé zákonodárné dílo je obsaženo v oněch pár slovech: „*s pomocí Pána (adjuvante Domino)*". Boží pomoc v tak důležité úloze nemůže být nic jiného než osvícení Duchem svatým. Pneuma je tou autoritou, ze které Benedikt čerpá. Prokazuje to mimořádně silného ducha, když Benedikt přebírá zodpovědnost za životní cestu Bohu zasvěcených mužů s takovou jistotou. Benedikt byl *opatem (abbas)* ve smyslu starých otců pouště, byl vytříben svým vlastním mnišským životem, jasně viděl vysoký ideál, z něhož si bere

svatou povinnost, aby vedl k Bohu duše lačnící po spáse. Pro něj nastal ten velký okamžik dát mnišství na Západě pevnou formu, kterou mnišství potřebovalo, a to podobně onomu uspořádání života, které zavedl svatý Bazil na Východě. Že nemohla vzniknout žádná prostá kopie tohoto východního mnišství, ale že muselo jít o podobu přiměřenou západnímu člověku, tedy o římský způsob života pro cenobity, bylo ovšem takové osobnosti jako Benedikt jasné. Z vlastní zkušenosti věděl, co Západu chybí a čeho je mu velmi zapotřebí. Věděl, že jde to založit mnišskou pospolitost. Pohlížel na stavbu, kterou budoval, jako architekt, pro nějž je tím podstatným půdorys.

Benedikt chtěl založit vojenský tábor pro *nejudatnější rod* mnichů („*fortissimum genus*"). Udatnost a neochvějnost mají být charakteristickým rysem jeho mnichů. *Neochvějnost (fortitudo)* je silou, jež uplatňujeme vůči tomu, co se staví proti nám. Je ctností přemáhat překážky. Zde vystupuje jeden vskutku římský rys. Benedikt zůstává v představě *„zápolení (militia)"*. *Neochvějnost (fortitudo)* je odezvou a ozvěnou slovesa „*bojovat (militare)*", o němž už Benedikt hovoří v prvních slovech Prologu. „*Bojovat (militare)*" neoznačuje nějakou neustálou válku. Válka je výjimečným stavem. Postoj a ochota k boji však musí být zralému muži vlastní. Takto není idea *zápolení (militia)* vůbec něčím vyzývajícím a násilným. Křesťanům je boj víceméně vnucen, poněvadž „*smyslová žádostivost bojuje proti duši (carnalia desideria, quae militant adversus animam)*" a apoštol Pavel žádá první křesťany, aby na sebe vzali výzbroj Boží, „*aby mohli obstát vůči nástrahám ďáblovým (ut possitis stare adversus insidias diaboli)*". Benedikt tedy pojímal své mnišství jinak než jeho učitel Bazil. Bazil byl mužem studia, filozofem a vedl mnichy k velkému poznání životního ducha lidí zasvěcených Bohu. To odpovídá řeckému světu. Benedikt stál v bouřlivé a proměnlivé době stěhování národů. Pociťoval nutnost nastolit *bratrský bitevní šik („acies fraterna")* pro udatné muže, kteří se měli stát nositeli pokoje, připravenými k boji.

Tak je i první kapitola, jež vychází z obecného pojednání o tehdy známých formách mnišství a jež končí „*nejudatnějším rodem cenobitů (coenobitarum fortissimum genus)*", opětovným úvodem do Řehole, který chce říci, že úkolem a cílem následujícího bude toto: popsat a ustanovit instituci cenobitských klášterů.

Kapitola 2

Jaký má být opat

Benedikt zcela zřetelně nastínil svůj úkol, chce totiž „statečné družině cenobitů“ dát uspořádání přiměřené pro Západ. Nezačíná však všeobecně hned formováním mnišského společenství, ale obrací svou pozornost nejprve na hlavu duchovního společenství, vytvářeného společným povoláním. Z historického pohledu stejně jako ideového je prvním předpokladem cenobitství mistr, který učí a vede. Mezi anachorety pouště si učedníci toužící po učení se vyhledali mnicha. Stavěli své chatrče v blízkosti jeho cely, až posléze společný život v klášteře spojil učitele a žáka do určité jednoty. Benedikt sám zažil tento vývoj v Subiacu na sobě a na těch, kteří mu byli svěřeni. Ale i ideově naplňuje společenství smysl svého bytí jen tehdy, když má jednotící princip ve svém představeném. Je tudíž přirozené, ne že se třeba podle pravidel společného života přidělí cenobiu představený, nýbrž že se společenství odvozuje od nějakého otce jakožto jeho duchovní rozvití, rozšíření a naplnění. Tak se společenství stává rodinou.

Svatý Benedikt začíná tudíž původcem, udržovatelem a naplnitelem mnišského společenství, totiž opatem. Jeho obraz vykresluje jako výsledek pneumatického otcovství.

Jak už v nadpisu spočívá důraz na slově *„opat (abbas)“*, tím silněji je tomu tak na prvním slovu této kapitoly a tím na prvním slově vlastní *Řehole (Regula)*: *„Opat, který je hoden stát v čele kláštera (Abbas, qui praeesse dignus est)“.* Opat je tedy duchovním základním a úhelným kamenem kláštera, jemuž dá později i své jméno: *opatství (abbatia)*. Aramejské slovo „*Abba*“ má již v evangeliu a v apoštolských listech posvátný charakter. Třikrát zůstává zachováno vedle svého překladu: „*Abba, Pater*.“ S bezprostředně dětským zvukem něžného pojmenování spojuje mysticko–náboženské zabarvení. Staré mnišství dávalo tento čestný titul *Abba* tomu, kdo byl v mnišském způsobu života *dokonalý (*řec. *téleios)*, kdo mohl pronášet *výrok (*řec. *lógion)* díky osvícení Duchem svatým. Slovem nauky probouzel duchovní syny a zakládal tím pneumatické otcovství. Svatý Benedikt vidí v hlavě svého mnišského společenství – bez dalšího vysvětlení, prostě přímo z tradice starého mnišství – takového *duchovního otce (*řec. *patér pneumatikós)*, který

svým slovem plodí syny a kterému proto přísluší jméno *Abbas*. Z tohoto jména odvozuje pak také veškeré postavení opata v klášteře: „Opat, který je hoden stát v čele kláštera, musí mít stále na paměti, jak je oslovován (opat, *abba – otec*) a svou hodnost představeného musí dokazovat skutky." Zde tedy stojí vedle sebe dvě označení úřadu: *opat – otec* a *maior – představený, nadřízený*. Opat je tedy *představený (maior)*, ale tento představený nese jméno opat. *Představený (maior)* je hlavní osobou v klášteře, všem nadřazený. Tento představený se však nenazývá představený, vrchní, nýbrž opat. A přece je představeným, *„který předsedá (qui praeest)."* V obou slovech *otec (abbas)* a *představený (maior)* je vyjádřen rozdíl mezi pneumatickým otcovstvím a sociologicko–právním úředním postavením. Být opatem znamená tvořivě a plodně působit z naplnění Duchem svatým, být *představený (maior)* pak znamená vládnout, spravovat. Ten stav být opatem pozvedá *představený (maior)* na pneumatickou, sakrální úroveň. Benediktovo slovo: *„který je hoden (qui dignus est)"* se v první řadě vztahuje na důstojnost, na realizaci pneumatického, sakrálního obsahu bytí *opat (Abbas)*. Opat ať má na paměti *„kým je nazýván (quod dicitur)"* a ne *„jak je nazýván (quomodo dicitur)"*. Má si být vědom celého obsahu svého jména a nejen obecně svého pojmenování svým titulem. Jestliže je hoden být opatem v sakrálním smyslu slova, pak bude též toho hodným představeným. Ve smyslu svatého Benedikta bude tedy *představený (maior)* cenobia naplňovat svůj odpovědný úřad jen tehdy, když si bude vědom, co to znamená být opatem. Nakolik svatý Benedikt shledává ve slově „opat" pneumatickou sféru, o tom vypovídá základní princip: „Víra v něm totiž vidí Kristova náměstka v klášteře, protože mu dává jeho vlastní jméno – apoštol říká: Dostali jste ducha těch, kdo byli přijati za vlastní, a proto můžeme volat: Abba, Otče!" Veškerý vztah mnicha k jeho opatovi je od počátku postaven na víře, tedy na nadpřirozené odevzdanosti Božímu zjevení. Tato víra vidí v opatovi zástupce Krista, tedy pro mnichovu existenci Krista samého. Odůvodnění tohoto mnišského článku víry provádí svatý Benedikt s prostotou, k níž je nám přístup obtížný. Musíme zřejmě vyzvednout především dvě hlediska. Jako prvé toto: „Přijali jste ducha synovství", které se v listu Galaťanům vylíčí takto: „Poněvadž jste však synové, poslal vám Bůh do srdce ducha svého Syna, který volá: *„Abba, pater (otče)!"* Benedikt tedy nejprve zdůrazňuje pneumatický charakter *synovství mnicha* (řec. *pneuma hyiothesías*). Jakožto

druhé hledisko je třeba zdůraznit používání jména *„Abba, Pater"* pro osobu Krista namísto pro osobu Boha Otce, jak by to vyžadoval smysl slov u apoštola Pavla. Jestliže Benedikt bez dalšího vysvětlení označuje jméno otcovo jako „přízvisko Kristovo", pak toto pojetí muselo být u mnichů jeho doby běžné. Nelze pochybovat o tom, že myšlenka o duchovním otcovství učitele zde byla intenzívně ovlivněna působením alexandrijské školy (Origenes). Jak se zdá, udržovala se tato linie mnišské tradice zřejmě převážně v řeckém mnišství a od něj získala uznání také na Západě. Druhá, očividně více západní linie, vidí v Kristu domácího pána vinice (Mt 20,1nn.) a odvozuje otcovské jméno pro Krista odtud. Nelze však ani přehlížet moment viditelného zjevení Boha v *„ jednaje v zastoupení (vices agens)"*. Jako se stává Bůh Otec viditelným pro celé lidstvo v Kristu, tak se mnichovi Kristus stává viditelným v opatovi. On je v klášteře učícím a vládnoucím Kristem, který zprostředkovává Boží život, protože je nositelem Ducha svatého. Jako byl na zemi přinesen všechen Boží život Kristem, „Pomazaného" plností Ducha svatého, tak v klášteře vchází Boží život do společenství skrze opata. V analogii *„jednat v zastoupení Krista (Christi vices agere)"* ke Kristovu dílu spásy spočívá tudíž základní princip sakrálního postavení opata v *Řeholi (Regula)*. „Zaujímat Kristovo místo" se nevztahuje v žádném případě jen na autoritu opata vyžadující poslušnost. Jde o mnohem více. Všechna vylití milosti pro mnišskou pospolitost vycházejí zprostředkovaně nebo bezprostředně od opata. Proto sám přijímá posvěcení a plodí svěcením k mnišství své duchovní potomstvo. Od něj má tudíž vycházet veškeré konání v klášteře a bez něj se nemá nic dít. Co se děje bez jeho pověření a schválení, co tedy není dotčeno jeho duchem, to je „opovážlivost a touha po marné slávě." Ale i pneumatické otcovství potřebuje vnější podobu své činnosti, a srovnání klášterních pořádků s ustanoveními různých řeholí nám umožňuje ihned poznat, že prostředí „duchovních otců" zapůsobilo rozhodujícím způsobem na vnější utváření jejich myšlenek a úmyslů. Postavme jen vedle sebe jména jako Pachomius, Bazil a Benedikt a okamžitě poznáme, jak silně byl každý z nich vymezen tím, odkud pocházel. Proto nás nemůže udivovat, že se v Benediktově *Řeholi (Regula)* setkáváme s vysloveně římskými rysy, které vtiskly svůj ráz jak jeho otcovství, tak i jeho projevu v nauce a přikázáních. Nakolik intenzivně ovládal čistě po vnější stránce římský právní jazyk terminologii *Řehole (Regula)*, ukazuje už pohled na paralely ke

stylu *Justiniánova kodexu (Corpus Iuris Civilis)*, které uvádí J. Chapman. Není skoro ani třeba upozorňovat na to, že římské myšlení a cítění je postřehnutelné nejen v literárních odezvách. Římský duch prostupuje celou *Řeholi (Regula)*. Takto už hned z prvního pokynu, který je určen opatovi, promlouvá nezaměnitelně římský génius: „*Nesmí učit, stanovit nebo poroučet nic, co by bylo proti přikázání Páně (Nihil extra praeceptum Domini quod sit debet aut docere aut constituere vel iubere)*". Tak tedy zní vládní program opata. Nesmí učit nic, nic udělat duchovním základem a postojem svého klášterního společenství, co je mimo Boží zjevení Písmem svatým a tradicí. Nemá dále vytyčovat nic jako obecně závazný předpis, jako statut a základní linii pro život, co není založeno na evangeliu. A konečně nesmí vydávat pospolitosti žádné rozkazy v jednotlivých případech nebo osobní úkoly jednotlivci, když nejsou vlity Duchem Kristovým. Tím je z celkové oblasti *otcovské pravomoci (potestas patria)* vyloučeno nejen pouze to všechno, co by snad mohlo směřovat proti příkazu Páně, ale i všechno to, co se vymyká jeho Duchu. To znamená ono slůvko „*extra*" (a ne „*proti – contra*"). S negativním vyloučením všeho toho, čeho se Duch Kristův nedotkl a tudíž co je čistě přirozené a světské, se ihned spojuje pozitivní obsah otcovského působení v nauce a přikázáních. Oživující kvas Boží spravedlnosti v nauce a vedení se má zapustit do srdcí učedníků. Duch a srdce mnichů má opat pobízet ke všemu dobrému. Z toho vyplývají dva póly určující celý klášterní život: nauka opata a poslušnost mnichů. Obojí se stane předmětem skládání účtů na hrozném soudu Božím, obojí bude pak přezkoušeno. Podle římské právní soustavy je otcovská pravomoc státním pověřením, *soudcovským úřadem domova (domesticus magistratus)*. Proto padají přestupky těch, kteří jsou jeho, na hlavu rodu. Tyto myšlenky odívá Benedikt do obrazu pastýře, který je odpovědný vůči pánu domu za ovce jemu svěřené. Nedostatek užitku, který pán domu utrpí na svém stádě, jde na vrub pastýře. Ledaže by pastýř věnoval neklidnému a nepoddajnému stádu všechnu starostlivost a postaral se o všechny chorobné projevy svou obětavou péčí. Pak bude pastýř na Božím soudu osvobozen. S prorokem se může ujistit: „Tvou spravedlnost jsem ve svém srdci neskryl, tvou pravdu a tvou spásu jsem vyhlásil, oni mnou však pohrdli a zhanobili mě." „*Tvá spravedlnost" („justitia tua")* má v uvedeném textu stejný význam jako výše zmíněný „*kvas božské spravedlnosti" („fermentum divinae iustitiae"),* tedy přímo „*nauka" („doctrina")*.

Totéž vypovídá ono *„o tvé věrnosti jsem mluvil“ („veritatem tuam dixi“)*, zatímco *„spasení“ („salutare“)* spíše odpovídá *„pokyn“ („iussio“)*, protože plnění rozkazů má s sebou přinést uzdravení nemocných ovcí. Do morku pronikající působivost těchto prorockých slov zažil svatý Benedikt ve Vicovaru, kde nepoučitelní a neposlušní mniši jeho naukou opovrhli a nenáviděli ji natolik, že chtěli svého opata otrávit. Lze pochopit, že Benedikt z negativního postoje oněch mnichů a z jejich úplného odepření poslušnosti vůči zástupci Kristovu vyvozuje nejzazší důsledek: Ovcím neposlušným k jeho opatrování se musí stát trestem smrt duše, která je postihne.

To je tedy velký nárys působnosti opata: uskutečňování Božího úkolu v *„učení, ustanovování, rozkazování“ („docere, constituere, iubere“)* s neustávajícím pohledem na děsivý soud, který rozhodne o osvobození k životu nebo o odsouzení ke smrti. Je příznačné, že nejprve se bude konat soud s opatem: jeho ospravedlnění je rozsudkem nad neposlušnými mnichy. V této souvislosti pastýře a stáda je třeba poukázat na to, jak mylné je ono pojetí, podle něhož Benedikt viděl ve svém opatovi nikoli představeného, otce, nýbrž *prvního mezi rovnými (primus inter pares)*. První úsek kapitoly o opatovi jasně dokazuje opak.

Z obecného základního pravidla odvozuje nyní Benedikt jednotlivé požadavky a rozčleňuje své vývody do dvou hlavních oddílů, z nichž každý začíná novou připomínkou jména „opat“. První oddíl (od řádku 29) zahajuje vykonávání učitelského úřadu, druhý oddíl pak (od řádku 85) úkol vést duše. Nejprve tedy Benedikt z předešlých úvah o odpovědnosti opata vyvozuje praktické zacházení s jeho učitelským úřadem. Opat je *otec (abbas)*. Jeho nauka tedy není naukou učence, nýbrž otce domu a spojuje vzájemně slovo a skutek. Příklad otce působí více než jeho slova, jak ostatně příklad vůbec přesvědčuje důrazněji než ta nejlepší řeč. Přesto má slovo svou důležitost, zvláště když v komunitě může vyrůst duch spojující všechny k jednotě pouze na půdě *nauky (doctrina)*. Vnímavé, *otevřené* duše *(capaces)* přijímají dobré učení a svatý způsob života už při výkladu jejich duchovních hodnot a vyplňují příkazy Páně už na základě opatova slova.

Avšak zatvrzelé povahy a prostoduchá srdce je o významu Božího zákona pro věčnost nutno přesvědčovat příkladným jednáním otce. Co však je proti Božímu slovu a příkazům, vyplývá od počátku z toho, že opat to odsuzuje a sám to nikdy nedělá. Plodem nauky přednášené opatem musí

tedy být v první řadě jeho vlastní život. Nauková moudrost antiky spočívající v působení příkladem si u Benedikta zachovává celou svou intenzitu. Příklad opata musí být plnou a celou pravdou. Teorie, která by nebyla potvrzována životem učitele, by vedla k vnitřní prázdnotě a podrytí mnišské existence. Správná nauka opata by tak byla popírána jeho skutečným jednáním. Proto je zde ta důrazná výstraha opatovi, že Bůh by k němu jednou mohl promluvit takto: „Proč vypočítáváš má nařízení a bereš do úst můj zákon? Ty však nenávidíš kázeň a má slova házíš za sebe“, a „Ty, který vidíš v oku svého bratra třísku, trám ve svém oku nevidíš?“ Svatý Benedikt zde pronáší strašnou možnost: Opat, který sice *káže* („*praedicans*“) a hlásá spravedlnost, který však ve skutečnosti *hřeší* („*peccanti*“) tím, že *pořádek* vedoucí k Bohu („*disciplinam*“) nenávidí a trám ve vlastním oku nevidí, zatímco vůči bratrovi vystupuje jako soudce kvůli drobnostem. To ukazuje jasné a věcné Benediktovo smýšlení, ale i hluboký smysl pro zodpovědnost, že se odhodlal tuto možnost vyslovit v *Řeholi (Regula)* a do Řehole ji zahrnout. V tomto zrcadle se má opat zpytovat.

Již na předchozích místech zmínil Benedikt různé povahy: vnímavé i odmítavé. Nyní jde dál a obrací se k celku komunity. Mnišské společenství je v obdobném smyslu rozšířeným opatem jako i církev je rozšířeným Kristem. Opat a mniši vytvářejí tak těsnou jednotu, že učitel je v každém ohledu vůči svým učedníkům ve stejném poměru jako otec ke svým synům. Jak svou moudrost učitele, tak jim musí opat projevovat i svou lásku, a to všem bez výjimky. Nikoho nelze upřednostňovat, nikoho odstrkovat, nikdo nesmí být opatovi lhostejný. Čistě lidské ohledy sympatie či averze pro něj nemají žádný význam. Podle přirozenosti není tento požadavek vždy snadný, a to ani pro otce. A přece by opuštění tohoto jasného stanoviska znamenalo zkázu klášterního pokoje. Upřednostnění jednoho či více mnichů může snadno vést k jisté postranní vládě. Znamenalo by to rezignovat na opatskou autoritu. Jakkoliv však opat vychází všem mnichům vstříc se stejnou láskou, tak přesto přirozeně bude mít větší ocenění a lásku pro ty, které shledá jako hodnotnější ve ctnosti a poslušnosti. Zde není určujícím ani tak subjektivní emoční pocit opata jako spíše objektivní zjištění stavu jednotlivých mnichů a určujícím je tedy pohled na společenství. Dobří a poslušní mniši totiž nesou v podstatné míře celou klášterní obec a zasluhují tudíž také větší lásku toho, kterému leží tento celek na srdci. Především nesmí být

pro opata určující čistě přirozené a sociální poměry: „Svobodný nemá mít přednost před tím, kdo přišel jako otrok, není-li pro to nějaký rozumný důvod. Zdá-li se opatovi, že k tomu má spravedlivý důvod, může rozhodnout o postavení kohokoliv. Jinak ať bratři zaujímají svá vlastní místa.“ *Rozumný důvod (rationabilis causa)*, který si jak v římském právu, tak i v křesťanské morálce ponechal svou ospravedlňující sílu, je roven vpravdě římskému pojmu „ *diktující spravedlnost (iustitia dictans)*“ a je dostačujícím a dokonce naléhavým motivem pro změnu původního pořádku. *Pořádek, řád (ordo)* je jedním ze základních prvků vší římské existence jak ve veřejném, tak i v soukromém životě. Proto také přikládá Benedikt hodnostnímu pořadí mnichů takovou důležitost, že do Řehole vložil samostatnou 63. kapitolu o řádném pořadí mnichů. Tímto ponechává svatý Benedikt široký prostor i přirozenému úsudku v životních rozhodnutích. Benediktova úvaha vyúsťuje do základní nauky svatého Pavla: „Už není ani Žid, ani Řek, ani sluha, ani člověk svobodný, ani muž, ani žena, neboť všichni jste jedno v Kristu Ježíši (Gal 3, 28), a všichni nesou pod jedním Pánem tutéž službu a vojenskou povinnost, neboť u Boha není zřetele pro postavení osoby (Řím 2, 11).“ Služba Boží je tak vznešená a vyvolení křtem a společným povoláním tak velkolepé, že rozdíly původu a postavení uznávané u lidí nepřichází pro křesťany a především pro mnichy v úvahu. Třebaže zní tato zásada svaté Řehole tak prostě a určitě, v germánském světě došla sotva povšimnutí. Čistě šlechtické kláštery svědčí o tom, jak neobvykle silný zůstal po celý středověk v německých zemích odpor šlechty proti společenství s nesvobodnými. Aniž by Benedikt chtěl popírat, potírat či odstraňovat rozdíly mezi svobodnými a nesvobodnými, vidí stejně se svatým Pavlem v Kristu velkou a vše překračující jednotu všech křesťanů. Benedikt zná jen jeden rozdíl, totiž v dobrých skutcích a pokoře. Proto tedy ať opat věnuje všem stejnou lásku, ať uplatňuje vůči všem stejnou kázeň a pořádek, nicméně přesto *podle zásluh (secundum merita)*. Jak však lze mluvit o zásluze tam, kde vše dobré – jak je tomu u mnicha – je uloženo za povinnost? Možná nám na to dá odpověď svatý Augustin: Dokonce ani svatí a dobří lidé, kteří se nasazují s celou svou horlivostí, nedosahují stejné výšiny ctnosti, protože jim nebylo dáno stejné bohatství milosti. Bůh sám tedy zakládá rozdíly mezi dobrými rozdílným udílením milosti a z toho vyplývajících zásluh. Tento rozdíl opat smí a má mít u mnichů na zřeteli s ohledem na užitek celého spo-

lečenství. Zásadou však zůstává: všechny je třeba udržovat ve stejné kázni. *Kázeň (disciplina)* je totéž jako *nauka (doctrina)*. Naukou není v antickém smyslu pouze výuka, nýbrž také výchova, duchovní a mravní výcvik. Podle pokynu Apoštola se má provádět, jak píše svému oblíbenému žákovi Timoteovi :„*Usvědčuj, domlouvej, napomínej" („argue, obsecra, increpa")*. V tom si má opat však počínat obezřetně a taktně, brát v úvahu vhodný čas pro to či ono, někdy postupuje ostře, jindy mírně, hned dává průchod přísnosti mistra, hned zase dobrotě otce. Pavlova slova jsou určena biskupovi prvotní církve. Jako je biskup hlasatelem nauky a otcem těm, kteří jsou jeho, tak je též opat chápán při vykonávání svého poslání učitele a vychovatele jako *dozorce či správce kláštera (episcopus monasterii)*. S pastýřskou starostlivostí se má ujímat všech. Neukázněné a neklidné lidi, kteří mají nevhodný vliv na komunitu, ať přísně *usvědčuje* („*argue*"), poslušné, mírné a trpělivé mnichy *ať povzbuzuje* („*obsecra*"), aby pokračovali v dobrém. Nedbalé a pohrdavé vůči klášternímu životu *ať napomíná* („*increpa*") a trestá. Tak Benedikt rozděluje pokyn Apoštola na tři skupiny různých charakterů, které nám dávají poznat, že největší část mnišského společenství je třeba vychovávat. Jakkoliv málo ideální se tato skladba komunity může zdát, opat nikdy nemá chtít klamat sám sebe tím, že by přehlížel chyby, jako by neexistovaly. Má je spíše vnímat hned na začátku při jejich prvním klíčení a má je hned na začátku vytrhnout s kořeny. Ať si jako varování vyvolává v mysli obraz kněze Eliho, jehož synové přivodili pohanu a zánik otcovského domu, protože je na začátku jejich zlovolného jednání přísně nepotrestal a nepolepšil. Jakmile tudíž opat zpozoruje pochybení, ať dobře vychované a chápavé charaktery usměrní prvním či druhým napomenutím, zlomyslné, zatvrzelé, namyšlené a neposlušné však ať potrestá ranami či jiným tělesným trestem při prvním projevu jejich pochybení. Při tak zavržitelném smýšlení, jaké je svatým Benediktem charakterizováno, jsou slova napomenutí zbytečná podle výroku Písma svatého: „Pošetilec se slovy nepolepší." Zde totiž chybí pochopení závažnosti přestupku a dosahu následků. Proto Benedikt rozšiřuje poslední přikázání svatého Pavla „*kárej" („increpa")*" na *„aby káral a trestal" („ut increpat et corripiat")*, tedy na citelný *trestní postup* (*correptio)*. Biskupovi jsou v křesťanské obci pro míru trestání vymezeny užší hranice než učiteli ve *škole (schola)* a než otci v rodině. Protože v klášterním komunitním životě dosahuje působení zlých dále, musí být i míra trestání větší. Povýšenému

odmítání nabádavých slov může čelit jen citelná autorita: „Ukázňuj svého syna prutem a zachráníš jeho duši ze smrti.“ Zde nastupuje v platnost *domovní pravomoc (potestas domestica)*. Ještě dlouho po době svatého Benedikta si tělesné ukázňování podrželo ve středověkých klášterech své místo při vykonávání trestů. Jejich úmyslem bylo neustále, aby se zachránily před smrtí duše těch, kteří byli nepřístupní slovům napomenutí.

Ještě jednou se Benedikt obrací s naléhavostí na opata a důrazně jej vybízí, aby byl pamětliv svého úřadu („*čím je – quod est*“) a svého pojmenování („*jak je oslovován – quod dicitur*“), poněvadž vzhledem k ostatním mnichům od Boha přijal „více“, a tak tedy také „více“ se od něho vyžaduje. Toto „více“ je *vedení duší* (*regere animas*). Opakovaně Benedikt vyzdvihuje tuto povinnost téměř stejnými slovy: *„Nesnadný úkol na sebe vzal, vést duše“ („difficilem rem suscipit, regere animas“)*, a dále: *„Nesmí podcenit spásu duší“ („ne parvipendens salutem animarum“)*, a dále: *„Musí mít na mysli, že na sebe vzal vedení duší“ („semper cogitet, quia animas suscepit regendas“)*, a dále: *„Kdo na sebe bere vedení duší“ („qui suscipit animas regendas“)*, a nakonec: *„Bude muset skládat účet Pánu za všechny ty duše“ („ipsarum omnium animarum est redditurus Domino rationem“).* Opat má být podle úřadu a jména „*Otec (Abbas)*“ v původním slova smyslu, tedy duchovní otec prostřednictvím vedení duší. Tato úloha je obtížná a trnitá, protože vyžaduje chápavý a milující přístup ke zcela rozdílným charakterům. *„Sloužit různým povahám“ („multorum servire moribus“)* však neznamená se stát služebníkem všech úsudků, přání, snah či dokonce nálad. Znamená to spíše mít porozumění pro různé duševní postoje jednotlivců, správně je posoudit a formačně na ně působit. Nejhlubším smyslem opatova působení je však v každém případě *sloužit (servire)*. V něm se naplňuje zastupování Krista v klášteře. Sám Pán označil službu za svou základní úlohu na Zemi a svým učedníkům ji uložil za povinnost, kterou mají být rozeznáni jako patřící k Němu. Milující domlouvání, ostré ukáznění, získávající odůvodnění uložených požadavků mají tak zohledňovat duševní stav a myšlenkovou osobitost jednotlivce, aby našly otevřené a ochotné ucho a aby opat nejenže neutrpěl na svém stádě žádnou škodu, ale aby se těšil z jeho růstu v dobrém. Jakkoliv se tedy vedení duší obrací ke každému jednotlivci, přesto má v pokroku jednotlivce na mysli zdokonalování mnišského společenství jako celku („*zvětšování dobrého stáda – augmentatio boni gregis*“). Vzrůst ctnosti u jednotlivé

duše slouží prospěchu celku. Zmenšení dobra u jednotlivce znamená poškození společenství. Zde lze pochopit, co to znamená být členem organického celku. Růst či úbytek na duchovní plodnosti v mnišském společenství je v první řadě radostí nebo bolem opata. Důraz jeho celkového působení musí tedy bezpodmínečně směřovat ke starosti o spásu duší, jež jsou mu svěřeny. Od této podstatné a důležité úlohy nesmí ani *odhlížet („dissimulans")* ani ji brát na lehkou váhu, např. ve vztahu k povinnostem zastupovat svůj klášter ve velkých životních událostech doby, ke správě rozsáhlých statků či k péči o velké kulturní hodnoty ve vědě a umění. Toto vše má snad svou důležitost, ale patří to k pozemskosti, je to pomíjivé, světské, chatrné. Už v předkřesťanském Římě měly na pořádku dne i ty sebeméně významné náboženské otázky bezpodmínečnou přednost před profánními. Starost opata však patří zcela duším a jejich věčné spáse, vždyť to bude i předmětem jeho posledního skládání účtů. Všechny pozemské hodnoty mají pro mnichy a tedy i pro opata podstatný význam pouze natolik, nakolik slouží vzestupu duševního života, a to jak uvnitř klášterního společenství, tak i v působení navenek. Věda a umění, vyučování a duchovní správa a vůbec cokoli, co by mohlo z kláštera vycházet, se snaží o obohacení hodnot věčnosti, oslavu Boží a věčnou spásu lidí. To však bude úspěšné jen tehdy, jestliže v klášteře samotném bude pěstován nadpřirozený život se vším nasazením. Nedostatek pozemských statků – ať hmotných či duchovních – nesmí nikdy poskytnout záminku k tomu, aby se mniši věnovali jejich získání na úkor duchovního života. Zde platí slova Páně: „Hledejte nejprve Boží království a vše ostatní vám bude přidáno." O tomtéž nás ujišťuje žalmista slovy: „Nic nechybí těm, kdo se ho bojí". Toto přesvědčení z víry bude opatovi vodítkem. Benedikt s důrazem vyzdvihuje ještě jednou svou výstrahu o skládání účtů, které daný pastýř musí složit ohledně jemu svěřených ovcí a zároveň ohledně vlastní duše na soudu Páně. V tomto pohledu je ale zdůrazněna i myšlenka významná pro celou řeholi, totiž jak hluboce probíhá v opravdu žitém společenství vzájemné posvěcování. Jak mniši z nauky a vedení opata, tak i opat získává ze svého vlastního vzdělavatelského díla očištění od chyb, poznání a ctnostnost. Toto vzájemné posvěcování je tajemným procesem působení milostí Ducha svatého a tento proces se projeví ve svém plodném účinku až při *druhém příchodu Páně (*řec. *parusia)*.

Celé Benediktovo pojednání o opatovi by postrádalo své nejhlubší odůvodnění, jestliže bychom neviděli na pozadí pneumatickou pedagogickou moudrost jako apoštolát Ducha svatého. Odtud tedy to trojí slavnostní odvolání se na jméno *„Otec (Abbas)“*. Jméno označuje nositele Ducha, udělovatele *slova (logion) duchovního otce* plodícího život *(patér pneumatikós)*. Toto pojetí je pro mnišství pevně dáno jako staré dědictví a Benedikt nemá zapotřebí je nějak zvlášť zdůrazňovat. Záměrem jeho výkladů závěrů je podat praktickou, psychologickou metodu, které se je třeba držet pro úspěšné uskutečňování učitelského úřadu a pastýřské úlohy opata. Z tohoto hlediska se tato kapitola *Řehole (Regula)* jeví jako mistrovský úvod do duchovní pedagogiky. Moudrost a autorita, nauka a řízení zde splývají a spojují se do tvůrčího pojmu *„Otec (Abbas)“*, který je pro společenství základem, který je upevňuje a vede, a který – jak nás učí dějiny – byl vždy dostatek silný k tomu, aby obnovil v příhodnou dobu i společenství jdoucí ke dnu. Tato kapitola svaté Řehole je nevysychajícím pramenem, který vyvolal a vyzbrojil ty velké osobnosti, jejichž jmény jsou poznamenány dějiny celého benediktinského mnišství i dějiny jednotlivých opatství. Dějiny benediktinství jsou dějinami jeho opatů. Autorita a zodpovědnost, kterou Benedikt opatovi uložil, jsou silou a normou, jíž probíhaly osudy mnišství Západu. Také dnes ještě dále existuje neoslabená a klade velké požadavky na každého opata, který má spravovat dědictví dávnověku. Mniši ze St. Gallen mohli – naplněni tímto vznešeným pojetím – napsat o Notkerovi ve své knize „*Casus*“: „Byl všemi zvolen na místo svatého Benedikta.“ Je pak jasné, že náš svatý zákonodárce, o němž napsal Řehoř Veliký, že nemohl jinak učit, než žil, zde ve zhuštěné formě podal odraz vlastního působení a zkušenost svého dlouhého života. Právě to osobní, jež Benedikt zamlčuje, se odhaluje v konstrukci jeho nauky:

I. *„Opat … musí mít neustále na paměti to, že je oslovován titulem otce, a svou hodnost představeného musí dokazovat skutky (Abbas … semper meminere debet quod dicitur, et nomen maioris factis implere)“.*

Opat je Kristův zástupce, je mu zodpovědný za svou nauku a odpověď svých učedníků na soudu, který bude vynesen nad nimi a nad ním (1–28).

II. *„Když tedy někdo přijme titul opata (Ergo cum aliquis suscipit nomen abbatis)“.*

Slova a skutky nauky (29–45),
neseny láskou Kristovou (46–62),
zformovány podle apoštolského napomenutí (63–84).
III. *„Opat má stále myslet na to, čím je, pamatovat, že je oslovován titulem otce (Meminere debet semper abbas quod est, meminere quod dicitur)“.*
Nejvyšší úlohou je vychovávat duše (85–108),
z nich obohacovat společenství
a, pamětliv soudu, naplněním svého jména se stávat proniknutým svatostí. (109–118).

Takový návod k individuálnímu pochopení a propracování osobnosti v rámci společenství, zcela rozvitý ze jména a úlohy opata, je v rané mnišské literatuře ojedinělý. Nebyl však v žádném případě myšlen jako literární pojednání. Přešel z Monte Cassina do života pro raně středověký svět, tento úvod uschopnil Benediktovy učedníky, aby se stali věrozvěsty Germánů a prvními zušlechťovateli duší nových germánských národů.

Kapitola 3

Svolávání bratří na poradu

Opat učí a vykonává úřad v klášteře na místě Kristově. Tím od něj vychází motivování, pověřování i pokyny, prostě celý životní rytmus. Na něj se také zpětně vztahuje všechno snažení a působení bratří, poněvadž on musí uspořádat přínos veškerého konání do okruhu společenství, aby všechna mnohotvárnost zůstávala jednotou, celkem. Čím méně rozdělená tedy zůstává v jeho rukou všechna nařizovací pravomoc, tím bezpečněji a nerušeněji se bude – alespoň se to tak jeví – rozvíjet život komunity. Benedikt je však jiného názoru. Vnímá břemeno odpovědnosti za každého ze svých mnichů a za celek, a to zejména v neklidné a pohnuté době, která jej nezřídka staví před závažná rozhodnutí. Jeho zkušenost jej však přesvědčila i o tom, že živější zájem o komunitu se projevuje tam, kde se ukládá podílet se na odpovědnosti. Proto tedy ustanovuje, aby se k poradě svolávala celá mnišská komunita, když se má rozhodnout o realizaci nějaké důležité záležitosti. Ani starokřesťanské církevní předpisy a ani předchozí mnišství takové porady celého společenství neznají. Naproti tomu v římském

rodinném právu patří *rada (consilium)* příbuzných a přátel domu k uctivě zachovávané tradici. Římanovi byla rodinná porada při vážných, dalekosáhlých rozhodnutích nepsaným zákonem. Jí se též „zformoval vztah státních příslušníků k římskému právu a k jeho úřadům". Je tedy třeba předpokládat, že svatý Benedikt znal rodinnou radu ze svého otcovského domu v Nursii. Jeho vrozený smysl pro rodinu spatřoval v poradě výborný prostředek k spojení opata a mnichů v životaschopnou jednotu. Poněvadž tato jeho instituce byla předtím neznámá, popisuje Benedikt průběh porady ve všech jednotlivostech. *Porada (consilium)* se svolá jen při důležitých podnětech, tedy ne často ale ani ne zřídka, a opat ji svolává sám. Kdyby chtěl někdo jiný svolat poradu bez opata nebo dokonce proti němu, bylo by to „pobuřování" a vzepření se. Pouze opat stanovuje pořádek dne v klášteře (*„sám sdělí, oč se jedná – dicat ipse unde agitur"*), protože jen jemu přísluší iniciativa ve všech záležitostech kláštera. Opat už předem uvážil a promyslel předmět porady, a proto jej může jasně vyložit a osvětlit z různých úhlů pohledu. Rady bratří vyslechne pozorně, uváží si všechna pro a proti, a co pokládá za správné a potřebné, to provede. Tak tomu bylo i v římské rodinné radě, jejíž výrok není pro otce domu závazný. Názory a návrhy, s nimiž mniši přicházejí, mají být pro otce pomocí k nalezení správného rozhodnutí a mají být ve svém souběhu odlehčením pro otcovu zodpovědnost. Zde srůstá opat a mniši při zachovávání společného dobra ke stejnému myšlení, posuzování a chtění. Opatovy výklady ukazují jeho otcovskou důvěru, zatímco vyjadřování názorů mnichů dokládá jejich věrnou spolupráci a oddanost vůči otci a klášteru. Tak se všichni setkávají v oblažující svornosti společného úsilí. Opat a mniši si s radostí uvědomují svou nesobeckou příchylnost ke společenství a to je povzbuzuje. Z takové porady komunity pokaždé přechází na celý *společný život (vita communis)* silný impuls. *Porada bratří (consilium fratrum)* je však něčím více než rodinnou radou. To vyplývá z jednoho dodatku svatého Benedikta: „Proto jsme však řekli, aby se na poradu svolali všichni, protože Pán často zjeví mladšímu, co je lepší." „*Pán zjeví (Dominus revelat)*": tím Benedikt říká, že v poradě se očekává zjevení od Pána, a to v tom prostém a střízlivém přesvědčení z víry, že Boží osvícení nebude chybět těm, kteří hledají v nadpřirozeném duchu to nejlepší pro společenství zasvěcené Bohu. Zde se projevuje pneumatický charakter mnišství, jež si je ve vlastním myšlení a konání vědomo působení Ducha

svatého milostí. Proto také Benedikt zdůrazňuje účast mladších mnichů na poradě, protože v nich Duch svatý mluví bezprostředněji než u starších, kteří svými znalostmi a životními zkušenostmi mohou silněji tíhnout k tomu, aby uplatňovali svůj přirozený posudek. Zde vykresluje Benedikt krásný obraz pneumatického duchovního otce, který je sám naplněn *Duchem svatým (Pneuma)* a právě proto uznává také *pneuma* druhých, který sice rozhoduje o *pneumatu* žáků, ale nejprve mu naslouchá, neboť přece právě v něm může hovořit Bůh. Přitom padne ta úžasná věta: „*Bůh často odhaluje mladšímu, co je lepší (Saepe iuniori revelat Dominus quod melius est)*“. Posledním zdrojem tohoto nazírání je evangelium, kde Pán velebí Otce, protože Otec ´toto skryl před moudrými a chytrými, ale odhalil to maličkým, tj. nezjevuje se pozemsky moudrým a těm, kdo důvěřují v lidskou moudrost, ale spíše těm „maličkým“, kteří Boha nechají promlouvat. *Boží duch (Pneuma)* není vázán na věk, učenost či zastávání úřadu, nýbrž vane, jak a kudy chce; opat sám, pln Ducha Božího, má orgán, jímž vypozoruje pravé *pneuma* a zužitkuje je pro komunitu.

Bratři mají k předkládaným otázkám zaujímat postoj pokory vhodný pro podřízené a mají jako dobří synové otci poskytovat pomoc v obtížných věcech. Proto nebudou přednášet své mínění dotěrně, nýbrž je budou skromně přenechávat opatovu zvážení. Jeho úsudek je směrodatný a jeho rozhodnutí mají uposlechnout všichni – i ti, kdo snad měli opačný názor. Tomuto nekompromisnímu požadavku absolutní poslušnosti žáků musí na opatově straně odpovídat prozíravá a spravedlivá starostlivost.

Jako druhé pojítko jednoty mezi opatem a mnichy uvádí Benedikt coby základní prvek svého kláštera: *Řeholi (Regula).* „Ve všem ať se všichni drží Řehole jako učitelky.“ Řehole je tedy domovním zákonem, jímž jsou všichni vázáni a od něhož se nikdo nesmí opovážlivě odchýlit. Tím naplňuje svatý Benedikt svůj ideál cenobitského života jakožto klášterního života „pod Řeholí a opatem“. *Řehole (Regula)* je zde označována jako mistryně, učitelka a vzdělavatelka všech. I opat vyrostl v její škole a je tudíž schopen ji teď aplikovat objasňováním, realizací a uzpůsobováním na denní život. Avšak více než to: Benedikt vystupuje jako zákonodárce, on *Řeholi (Regula)* sestavil, dal jí příslušnou autoritu jakožto „*učitelce (magistra)*“. Všechno je třeba určovat skrze ni a nikdo se nemá v klášteře řídit chtěním vlastního srdce. Ale přesto právě z té těsné provázanosti, kterou Řehole bratřím a opa-

tovi ukládá, může některému mnichovi vyvstat záminka přít se s opatem o smyslu a dosahu nařízení a o jejich souladu s Řeholí. Řehole sama o sobě je mrtvou literou. Potřebuje zformování životem. Opat je živoucím interpretem Řehole, na jeho osobnosti závisí výklad a užívání zákona. Tak se tedy mnich, který přijde do křížku s Řeholí, ocitne také tím samým v protikladu ke svému opatovi. Proti Řeholi se obrátit nemůže, protože ta zůstává ve svém znění stálá, ale může se obrátit proti opatovi. Tak lze na tomto místě vyložit souvislost odporu vzdorovitého mnicha proti jeho opatovi. Pokud se takový konflikt projeví mimo klášter, povede k pohoršení u lidí ve světě. Jestliže se někdo bude tak opovážlivě chovat, bude podléhat trestnímu opatření stanovenému Řeholí *(„řeholní kázni – regulari disciplinae“)*, kterým se budeme ještě zabývat později. V každém případě nemá nikdo dávat opatovi popud k tak bolestnému zákroku, nýbrž má vše konat v bázni Boží a při respektování Řehole. Má si být stále vědom toho, že o všech vlastních úsudcích uslyší výrok Božího soudce při skládání svých účtů. Opat sám tedy vynáší soudy, je soudcem ve svém domě, a to tím více, že sám je zástupcem zákonodárce. A má pronášet své soudy v bázni před nejvyšším soudcem, před nímž jednou bude stát. Proto tedy ať je přeměřuje podle psaného rodinného práva, které zahrnuje otce i syny, podle svaté Řehole. O Božím soudci se nepraví, že je nejspravedlivější, nýbrž že dá v nejvyšší míře průchod *smyslu pro spravedlnosti (aequitas)* (*„nejspravedlivější soudce – aequissimus iudex“*). To *neúprosné právo (ius strictum)* se *citem pro spravedlnost (aequitas)* kloní k vlídné mírnosti. Proto má být i opat svým mnichům *citlivě spravedlivým soudcem (iudex aequus)*, který přihlíží ke všem okolnostem a který – jak to *římské právo (Ius Romanorum)* tak často opakuje – spojuje navzájem *dobré a spravedlivé (bonum et aequum)*. Kdekoli by pak mohlo vyvstat napětí, a především mezi představenými a podřízenými, má bázeň Boží jakožto základní postoj mnicha opatovi předepisovat, jak se zachovat, protože to je postoj víry vůbec, a nadto slovo a duch Řehole. Tak bude opat vždy citlivým soudcem. I kdyby byl nedoceněn lidmi, nalezne před Božím soudem, *„nejspravedlivějšího soudce (aequissimus iudex)“*, který zná nejen jeho jednání, nýbrž i jeho nejvnitřnější chtění a jeho dobré úmysly. Pln důvěry pak může složit účty.

Zde se předkládá dalekosáhlé doplnění k výkladům druhé kapitoly o úřadu a odpovědnosti opata. Jestliže v ní je vykreslen v první řadě du-

chovní *otec (abbas*) jako učitel, vychovatel a formovatel duší, tak na tomto místě je představen jako tvůrce práva v domě, jako soudní autorita při aplikování Řehole, jako *otec rodu (pater familias)* žádající si rady, který má *všechno uspořádávat* („*cuncta disponere*“) a který má definitivní odpovědnost před Božím soudcem. Obdobným způsobem připojuje téměř každý nový oddíl i v dalším průběhu Řehole k obrazu opata, jak vyvstává v Benediktově mysli, nové rysy nebo ukazuje už zmíněné rysy v novém světle. Jak Benedikt samotný, zdroj Řehole, tak je i jeho aktuální následovník vždy nově vystupujícím živoucím východiskem klášterního proudu života, je *duchovním otcem (patér pneumatikós)* v plnosti životadárného otcovství pro svou rodinu, které se projevuje bohatstvím všech duchovních životních sil v modlitbě a práci.

Nelze přehlédnout rovnováhu tohoto pnutí: společenství a jednotlivec, jež se v sobě skrývá tato naše kapitola. Stanovuje, co má činit opat a co bratři, a obojí je překlenuto něčím třetím: *Řeholí (Regula)*, již všichni mají ve všem následovat jako učitelku. V ní jsou opat a bratři spojeni živoucím působením toho smyslu pro *spravedlnost (aequitas)*, udílením a přijímáním rady, a v posledku jsou odpovědni vše urovnávajícímu nejvyššímu soudci: „*nejspravedlivějšímu soudci Bohu (aequissimo iudici Deo)*“.

Další doplňující nařízení o vyžádání si rady uzavírá třetí kapitolu. „Když však se má podniknout něco méně důležité v záležitostech kláštera, ať se použije jen rada starších, jak stojí psáno: Čiň všechno po poradě a nebudeš po skutku litovat“. I relativně drobné otázky, které opata kvůli klášteru zaměstnávají, mají svůj význam, protože se týkají celku. Pro ně může být užitečná právě rada zkušených, vyzrálých osobností. Pod pojmem *starší (seniores)* můžeme rozumět zřejmě děkany, o nichž bude ještě později řeč, poněvadž oni mají nejlepší vhled do osobních i materiálních poměrů v klášteře. Chyby způsobené neuvážeností a jimi vyvolané škody nelze už nikdy napravit příliš pozdní lítostí. Proto tedy se má opat držet nabádání Písma svatého a nespoléhat se ani v podřadných záležitostech pouze na svůj vlastní názor. Takto vyplývají dva poradní okruhy, z nichž prvním je plná rodinná rada, jíž se účastní všichni členové domu až po ty nejmladší. Druhého intimnějšího okruhu se účastní jen ti, kteří stojí opatovi po boku svým věkem či také zastáváním důležitých úřadů jakožto přirození poradci.

Vedení kláštera se tedy vztahuje na tři faktory: na opata, na starší a na komunitu. Tím se objevuje stupňování pravomocí, jež je paralelou ke skupinám římské státní vlády: panovník, senát a lidové shromáždění. Nositelem a vykonavatelem autority zůstává neustále vládní pravomoc v průběhu všech vývojových fází římského státu a jí je: král za monarchie, konsulové za republiky, *princeps* a později *dominus* a *imperator* za císařství. Pouze panovník má zákonodárnou iniciativu. Jeho užší radou je senát, v němž členství už předpokládá zásluhy o stát. Senátoři jsou strážci římských tradic. Byli schopni podpořit řízení státu díky svému šlechtickému původu a díky úřadům, které již zastávali, a dále svým dědictvím politické moudrosti. I když za císařství výrok senátu nabyl právní moci, přesto senát zůstal *shromážděním poradců (senatus consultum)*, tedy „radou starších". Třetí instituci bylo *lidové shromáždění (comitia)*, jehož se však mohl zúčastnit jen římský občan, a které mohlo vynášet jen svůj *souhlas či nesouhlas* (*placet et non placet*), ale nikdy nemohlo přijít s návrhy zákonů. Držiteli *moci (potestas)* jsou v římském státě podle toho tedy: magistrát, senát a lidové shromáždění jako zástupci monarchického, aristokratického a demokratického prvku. Vždy však monarchický princip převažoval nad ostatními. Není však teď vůbec na místě tvrdit, že Benedikt chtěl vědomě ve své Řeholi realizovat analogii k římskému státnímu zřízení. Lze však mít snad za to, že staré římanství, které mu bylo hluboce vnitřně vlastní, Benediktovi bezděčně vnuklo podobnou řídící formu, a to tím více, že tato forma vyrostla ze starořímských patriarchálních rodinných zvyklostí. U Benedikta zůstává také *moc (potestas)* rodinnou, patriarchální a tím monarchickou. Rodinná rada je výrazem synovské bázně a lásky ochotné pomáhat, ale není s to vázat otce právně. Až církevní právo otevřelo hlasováním přístup do klášterní rodinné porady i demokratickému principu. Tím důležitější je, aby mniši při všem dodržování zákonných předpisů duchovně ukotvili řád komunitních porad na pneumatickém charakteru mnišství, který Benedikt vyjadřuje jemným způsobem tak, že se dotazuje i nejmladších. V Benediktově osobnosti se spojuje přirozený římský odkaz s křesťansko–pneumatickým pojetím víry do suverénního ztvárnění jeho díla. Zde je snad možno zmínit pozoruhodná slova jednoho moderního autora: „Římané postavili svým neomylným pohledem pro reálný svět všechno na zkušenosti a osobnosti ... Dobyli svět tím, co nazývali *auctoritas*, tedy respekt spočívající na osobnosti." Křesťan-

ská římská osobnost, jak se projevuje v Benediktovi, získává svou *autoritu (auctoritas)* od Boha, z milosti Ducha svatého. Pro ni je i rodinná rada zjevením Božím skrze mnichy vedené Duchem svatým.

Základní uspořádání kláštera je v prvních třech kapitolách *Řehole (Regula)* ukončeno:

Typ základního uspořádání: cenobitství (kap. 1)
Hlava pospolitosti: Opat (kap. 2)
Rada celého společenství, rada starších.
Řehole jako všeobjímající pouto (kap 3).

Psané právo Řehole *(zákon – lex)*, které přináleží autorita učitelky, již mají všichni následovat, se stává pod řízením opatovým a za spolupůsobení bratří životní formou klášterní pospolitosti jakožto rodiny oduševňované Duchem svatým, stává se působivým obrazem *Církve (Ecclesia)*.

Kapitola 4

Nástroje dobrých skutků

Při vstupu do této *Církve (Ecclesia)* (Benedikt srovnává mnišské společenství s Církví; komunita jako obraz Církve) se děje něco podobného jako na prahu kostelního portálu, který křtěnec poprvé překračuje. Kněz mu jde vstříc s otázkou:

„Co žádáš od Církve Boží?“

Křtěnec: „Víru!“

Kněz: „Co ti má víra zajistit?“

Křtěnec: „Věčný život!“

Kněz: „Jestliže chceš dosáhnout věčného života, dodržuj přikázání. Miluj Pána, svého Boha celým svým srdcem, celou svou duší a celou svou myslí a svého bližního jako sám sebe. *(Pontificale Romanum)*. Tento krátký dialog je ještě slabou vzpomínkou na katechezi a obsáhlé poučení, kterého se tehdy dostávalo katechumenům během *čtyřicetidenní doby svatopostní (Quadragesima)* pro svatý křest, který se konal o Velikonoční noci. Počínajíc spisem *Didache* až ke křestnímu poučení u svatého Pirmina a svatého Bonifáce se zachovaly zbytky této křestní katecheze ve formě výroků

a nechyběly pokusy uvést tuto kapitolu svaté Řehole do bezprostřední souvislosti se spisem *Didache.* Třebaže takovou souvislost asi doložit nelze, je přesto třeba mít na zřeteli, že se zde objevuje nauka ctností, která vychází z elementárních základů Desatera a pokračuje ke křesťanské dokonalosti. Tato nauka pak chce dovést mnicha k dokonalosti také v ctnostech povolání jemu vlastních.

V této kapitole pociťujeme něco ze proudu života, jehož nositelem byla ve staré Církvi křestní katecheze *doby svatopostní (Quadragesima).* Když pak Benedikt později (v kap. 49) uvádí, že celý život mnicha musí být neustálou *dobou svatopostní (Quadragesima),* tak měl jistě na mysli i křestní nauku a její praktické provádění jako přípravu na Velikonoce věčného proměnění. Už od samých počátků bylo přijetí mnišského povolání vnímáno jako druhý křest. Pokud si v tomto okamžiku připomeneme, že svatý Bazil přijal křest ve věku 26 let, teprve jeden rok před svým vstupem do mnišství, pak pochopíme, jak životně blízké musely ještě být takovému svatému Benediktovi souvislosti mezi křestním katechumenátem a mnišským životem. Zde jsme tedy naplno postaveni do duchovního světa obrácení, které vede od pohanství ke křesťanství, od světa k Bohu a od hříchu ke ctnosti. Zde stojí mnich před rozhodnutími, která na sobě zažíval každý jednotlivec v prvotní Církvi jako nejhlubší zážitek a která dávala celému křesťanskému životu mohutný rozmach obnovující svět. V naší kapitole tedy nejde pouze o obvyklý katalog ctností, který je třeba pojímat jako vodítko duchovního života, nýbrž je nám zde adresována výzva k obnovenému úsilí v plnění povinností, která vychází z plnosti života prvních křesťanských staletí a která ještě nijak neztratila svou sílu pro toho, kdo je ochoten nasadit se pro Krista a jeho království se zvláštní obětavostí.

Sbírky výroků, které byly v době Benediktově rozšířené po celé Církvi, nebyly ani tak dogmatickými poučkami jako spíše morálními formulemi k zapamatování, které aplikovaly obsah víry na život. Pořadí výroků svatého Benedikta našlo své místo bezprostředně po vytyčení klášterní ústavy a slouží jako obecný úvod do klášterní školy ctností, jež končí 7. kapitolou o pokoře. Náš katalog ctností je seznámením s mravními požadavky mnišství. Společenství opata a bratří je zformováno na společné půdě Řehole v prvních třech kapitolách, je vytvořena *pospolitost (congregatio)* (kap. 3), *organismus kláštera (corpus monasterii)* (kap. 61). Nyní se podává charakte-

ristika duchovního života, jímž musí být tento *organismus (corpus)* naplněn a prostoupen, pokud má zůstat životaschopným.

Duchovní život se projevuje v dobrém mravním způsobu života, jemuž má uspořádání života v klášteře sloužit. Uspořádat život usilující o křesťanskou dokonalost, to je *duchovní umění* (*„ars spiritualis“*, řec. *„techné pneumatiké“*), k jehož praktikování musí člověk užívat určitých nástrojů. *„Organon technés“* se u Evagria Pontika nazývá jak nástroj, tak i dílo samotné, poněvadž jej lze použít podle jednoho rétorického návodu místo *díla (*řec. *„ergon“).* I Kasián, na němž je zde Benedikt závislý, klade nástroje a jejich dílo na roveň: *„Proto totiž kdo spěchá ustanovit nástroje jakéhokoli umění, ať nikoli prázdným držením nástroje, ale jeho užitím dosáhne cíle onoho způsobu života (Ob hoc enim quis ferramenta cuiuslibet artis instituere ... festinat, non … in nuda instrumentorum possessione ... sed ut eorum ministerio ... finem illius disciplinae ... adprehendat)“.* V naší kapitole je genitiv (*„dobrých skutků – bonorum operum“*) genitivem explikativním, při němž je genitiv jen vysvětlujícím opakováním nominativu. Oba pojmy jsou identické, přičemž genitiv jen blíže vymezuje pojem nominativu. Jde tedy o vypočítávání dobrých skutků, které jsou pro mnicha řemeslnickým nářadím ke zdokonalování. Tak nejsou podle Kasiána dobré skutky *dokonalostí (perfectio)*, nýbrž *nástroji dokonalosti (perfectionis instrumenta)*.

Při zvěstování Desatera přikázání na Sinaji byl vyvolený lid vyzdvižen ze všech pohanských národů závazkem k jedinému Bohu: „Já jsem Hospodin, tvůj Bůh ... Mimo mě nebudeš mít žádné cizí bohy.“ Víra „Náš Pána a Bůh je jediný Pán“ je však znamenitě zušlechťována příkazem lásky k Bohu: „Budeš milovat Pána, svého Boha, z celého svého srdce, z celé své duše a vší svou silou.“ Kristus však, Spasitel, který přišel, aby naplnil zákon, k tomuto přikázání lásky přiřadil ještě druhé: „Budeš milovat svého bližního jako sám sebe.“ Obě tato přikázání lásky k Bohu a k bližním jsou spojena v nerozlučnou jednotu, jsou *velkým přikázáním (mandatum magnum)*, na němž Kristova církev zbudovala celou svou morální nauku, a kterou zde svatý Benedikt s důrazem vyhlašuje (*„nejprve – in primis“*) za základ klášterní nauky ctností. Tímto křesťanským základním zákonem, jakož i dalšími požadavky, které až na pár výjimek zavazují každého křesťana, zařazuje svatý Benedikt mnišství dokonale do oblasti křesťanské morálky a jejího zacílení. Mnich je křesťan, není ničím jiným. Jeho život nezná žádnou jinou

mravnost než mravnost všech křesťanů. V Církvi neexistuje žádná dvojitá morálka. Co každý křesťan ve světě hledá na cestě svého povolání podle Božích přikázání, tedy věčné sjednocení s Bohem, o to usiluje mnich mimo světský život podle týchž přikázání, avšak bezprostředněji, s určitým dobrovolně převzatým odříkáním, pod řeholí a opatem. Jak intenzivně však přesto svatý Benedikt vidí mnicha naprosto a zcela uvnitř křesťanského řádu, dokládá citování téměř celého Desatera, jehož co nejdokonalejší dodržování vytváří teprve základy každé vyšší křesťanské ctnosti.

Ať už se proto může zdát zbytečné připomínat mnichům Desatero přikázání, tak přesto právě ona přikázání vytváří základnu přirozené mravnosti, a každý člověk je vystaven nebezpečí je porušovat – i když ne v jejich elementární podobě, tak aspoň v jejich jemnějších aspektech. Jako už v *Didache*, tak ani u Benedikta se Desatero nereprodukuje kompletním způsobem ani v biblickém pořadí. Světci záleží na tom, aby svou nauku o dokonalosti podložil přirozeným právem. Zakazující přikázání:

„Nezabíjet,
necizoložit,
nekrást, nebažit,
nevydávat křivé svědectví“

jsou pilíři veškerého života lidí ve společnosti. Bez nich se přirozený řád mění v boj všech proti všem. Konec konců se jedná o elementární vášně lidské přirozenosti pokažené dědičným hříchem, kterou je třeba těmito přikázáními ovládnout a zařadit do lidského společenského řádu. Každé křesťanské úsilí o ctnosti musí začít bojem proti nízkým vášním. Jak primitivně a brutálně se tyto vášně vedle vnější přísnosti a odříkání mohou vybouřit dokonce i v mnišství, zažil Benedikt samotný ve Vicovaru otřesným způsobem. Proto také chce, aby každý mnich měl tento základní zákon veškeré sebevýchovy neustále před očima. Přikazující přikázání: „*ctít všechny lidi (honorare omnes homines)*“ (1Petr 2,17)

zní jako jisté rozšíření čtvrtého přikázání:

„cti otce svého i matku svou (honora patrem tuum et matrem tuam)“ (Ex 20,12), které se obrací na mnicha, jenž opustil otce a matku.

Bezprostředně po Desateru je na řadě jeden výrok, která se sice objevuje jak v Písmu svatém, tak i v *Didache*, ale svým obsahem a formou je obecným lidským příslovím:

„Co nechceš, aby se dělo tobě samému, to nečiň jinému“ (v Tob 4,16, v pozitivním smyslu v Mt 7,12). Tato životní zásada získaná z přirozeného poznání, která bývá od 18. století nazývána „zlatým pravidlem“ a která byla běžná už v antice, uzavírá první oddíl nástrojů ctností. Tím chce Benedikt zřejmě dát najevo, že mimo *velkého přikázání (mandatum magnum)* lásky k Bohu a bližním, které v sobě obsahuje všechna ostatní, byla dosud jmenovitě uvedena jen taková přikázání, která lze shrnout ve *zlatém pravidle (regula aurea)*, a jejichž cílem je zatím jen uspořádané přirozené bytí člověka.

Následující výrok nyní přechází k nadpřirozené nauce o ctnostech se všeobecně křesťanským programem:

„Zapři sám sebe, abys následoval Krista.“ Odtud dál předává Benedikt vedení Kristu. Člověk se od nynějška nesnaží jen se zdržet podstatného narušování přirozeného práva sankcionovaného Bohem na Sinaji, ale spíše naopak omezuje požadavky svého vlastního Já ve prospěch komunity. Povolání mnicha následovat nauku Kristovu a jeho příklad jej nutí k úsilí po vyšším, lepším. Nejprve musí své tělo dostat do dokonalé poddajnosti: *„ukázňuji své tělo a uvádím jej do podřízenosti (castigo corpus meum et in servitutem redigo)“* (1 Kor 9,27). Pavel napsal tato slova v těsné souvislosti s antickými bojovými *hrami (*řec. *agón)*, které se svým tvrdým tréninkem opět přiblížily našemu dnešnímu chápání.

Ono *„zapírat sám sebe (abnegare semetipsum)“* se tedy vyjadřuje v těchto větách:

„Držet své tělo v kázni (1Kor 9,27),
neoddávat se rozkoším,
milovat zdrženlivost (nejen ji praktikovat z povinnosti).“

Toto vymezení vlastního Já vůči příjemnostem tělesného žití nám poskytuje možnost, abychom přicházeli na pomoc potřebám bližních. V tom se osvědčuje ono: *„aby následoval Krista (ut sequatur Christum)“*: „Co jste učinili tomu nejmenšímu z mých bratří, mně jste učinili“ (Mt 25,40). To bude dokonce před soudním stolcem Božím pro naši věčnost rozhodující (Mt 25,46):

„Sytit chudé (Mt 25,35),
oblékat nahé (Mt 25,36),
navštěvovat nemocné (tamtéž),

pohřbívat mrtvé (Tob 1,21 a 2,4 a násl.),
pomáhat v soužení,
těšit zarmoucené."

Všechny tyto „dobré skutky" napodobují Pána, o němž praví Skutky apoštolské: „Přišel a uděloval dobrodiní a uzdravoval" (Sk 10,38). Ti jmenovaní potřební lidé strádají v nejnutnějších životních statcích. Buď ztratili život samotný a lze jim jakožto mrtvým prokázat jen poslední poctu, která náleží každému člověku coby stvoření Božímu, anebo zápasí tělesně či duchovně s těžkostmi, které představují jistý druh smrti. Pro lidskou společnost jsou podle pojetí světa stavěni na roveň mrtvým, jsou z lidského společenství vyřazeni. Kdo není s to uhájit své vnější životní podmínky, pro svět už nic neznamená. Těmto nešťastníkům se však bude věnovat právě ten, kdo chce následovat šlépěje Kristovy. Je možné, že ne každý mnich se může a smí věnovat bezprostředně skutkům duchovního či tělesného milosrdenství. Mnišské společenství, klášter, to však bude konat vždy a se svatou horlivostí skrze své představené, vykonavatele služeb a mnichy pověřené v konkrétních případech. Každý mnich však má sdílet toto smýšlení společenství a radovat se z každého daru, který se udělí lidem potřebným na těle i na duši. Duchem a vůlí se bude účastnit všech těchto skutků dobročinnosti, i když by mu bylo zabráněno, aby je osobně vykonával. V tomto smyslu i dnes na některých místech zpívají opatové při vyhlášení mnišského zasvěcení podle staré tradice: „*Buď ochoten dávat almužny (sit in eleemosynis promptus)*". Kdo však chce obrátit svou lásku k vyděděncům života, ten se musí osvobodit od konání tohoto světa, musí se v něm stát cizincem a nedávat už přednost žádnému pozemskému statku před láskou ke Kristu. Oba tyto výroky, z nichž druhý je pozitivním vyvozením z negativní formulace prvního, nás převádějí k základním prvkům křesťanské dokonalosti. Zde začíná už onen vlastní mnišský *způsob života (conversatio)*, a to nejprve a zásadně energickým uspořádáním vnitřního života:

„Nejednat v hněvu.
Neživit v sobě hněv.
Nemít v srdci lest.
Nedávat falešné pozdravení pokoje.
Neupouštět od lásky.
Nepřísahat, aby se nepřísahalo křivě.

Srdcem i ústy mluvit pravdu."

Jak už to ve shrnutí zdůrazňuje poslední věta, platí tento celý oddíl uspořádávající vnitřní postoje právě proti každému druhu nepravdivosti. Tento oddíl obsahuje praktické pokyny k počestnému smýšlení určovanému vírou.

Hněv může být podle svého motivu a cíle ušlechtilý. Proto se bez dalšího nevylučuje jeho existence anebo jeho náhlé *vzplanutí* („*iracundia*"). Protože se však téměř vždy živí ze sebelásky, je nutno jej v každém případě podrobit nadvládě mysli. Nesmí se mu dát čas k neovládanému násilnému výbuchu. Odhodlání *klamat* („*dolus*"), pokrytecká mírumilovnost, selhání v lásce, falešná, ba dokonce přísahou podložená tvrzení, to vše svědčí o vnitřní falši a úskočnosti, o zvráceném způsobu myšlení a usuzování. Abychom tomu všemu beze zbytku mohli čelit, musí se prosadit závěrečná věta: „Srdcem i ústy mluvit pravdu." Po myšlení následuje chtění:

„Neoplácet zlým zlé (1 Petr 3,9).

Nikomu nekřivdit, ale naopak trpělivě snášet bezpráví.

Milovat nepřátele (Lk 6,27).

Neproklínat ty, kdo nás proklínají, ale spíše jim žehnat (1 Petr 3,9).

Snášet pronásledování pro spravedlnost (Mt 5,10).

Nebýt pyšný."

Zvrácené zaměření vůle je nutno vnitřně překonat a změnit k dobrému a všechnu nelásku vyrovnat obětavou a dokonce trpící láskou. Je nutno zříci se touhy po pomstě a po odplácení zlého. I nespravedlnost je třeba strpět s trpělivostí. Nepřátele je třeba snášet podle slova Páně v lásce, na jejich proklínání reagovat žehnáním a pronásledování od nich kvůli spravedlivé Boží věci vydržet. Příčinou selhání vůči celému katalogu požadavků, které jsou kladeny z lásky ke Kristu jako výstup k naší neúplatné pravdivosti (24–30) a k našemu křesťanskému volnímu postoji (31–38), je kořen všech hříchů – pýcha. Právem tedy Benedikt shrnuje celý tento oddíl, který pojednává o vnitřním přestavění našeho myšlení a chtění, do jednoho slova, a to: „Nebýt pyšný." Poté, co se dosáhlo takové vnitřní pravdy a průzračnosti upřímného smýšlení a milující věrnosti pokorným usebráním se, se následující skupina výroků jeví téměř jako krok zpět ve srovnání s dosud stoupající linií:

„Nebýt pijan.

Nepřekračovat míru v jídle.
Nebýt ospalec.
Nebýt lenoch.
Nebýt reptavý.
Nebýt nactiutrhačný."

Můžeme pozorovat, že ctnostní lidé jsou pro radosti hodování někdy ještě dost přístupní a oceňují jistý životní komfort. Zatímco na sebe kladou velké duchovní nároky, v nižších sférách života se nijak neomezují. To neplatí jen pro pokrmy, nápoje a spánek, ale vyhýbají se obvykle i každému vypětí sil a upadají snadno do prostřednosti, setrvačnosti. Jsou náladoví a kritizují ze svého kolísavého rozpoložení představené a spolubratry. Neradi oceňují opravdové úsilí a úspěchy druhých. Všechny tyto zde kárané chyby pramení z nedostatku sebeovládání a ukazují vlažný charakter, který se dává vést sobectvím. Bylo by hanbou, kdyby mnich nechtěl bojovat co nejopravdověji se sklony tohoto druhu, jejichž náprava závisí na energii mnichovy volní rozhodnosti.

Jinak je tomu s dalším následkem duchovního učení, které vede pohled křesťana na ona velká rozhodnutí, jež se v teologii označují jako *poslední věci („novissima").* Tato rozhodnutí jsou zcela vyplněna myšlenkami na věčnost. Už prvním výrokem dává Benedikt na srozuměnou, že celá oblast naší budoucnosti spočívá výhradně v Božích rukou. Nemůžeme s ní nakládat jako s tím, co konáme a co nekonáme v přítomnosti. Pouze důvěřivé spolehnutí se na Pána, ustavičné spojení s Ním nám dávají záruku šťastného dovršení života. Nakolik beze zbytku jsme však zbaveni každého svémocného určování naší věčnosti, natolik nám musí neustále v bázni a naději být přítomna její budoucí skutečnost. To nás světec učí následujícími větami:

„Svou naději skládat v Boha.
Cokoliv se na nás najde dobrého, přičítat ne sobě, nýbrž Bohu.
Naopak si být vědomi toho, že zlé konáme sami a musíme jej připisovat sobě.
Obávat se soudného dne.
Děsit se pekla. Veškerou duchovní touhu zaměřit na věčný život.
Denně mít před očima svou smrt."

Naše naděje je předzvěstí celé naší budoucnosti, všeho utváření života, nad nímž nejsme my sami pány. První výrok obsahuje tedy všechno,

co v tomto oddíle ještě následuje. Aby si však někdo nemyslel, že má díky svým ctnostem a svým dobrým skutkům jistotu nebo nárok, zdůrazňuje se výslovně, že dobré v nás je jen Boží dar a milost, avšak že to zlé nikdy nemůže pocházet od Boha, nýbrž je naším vlastním dílem stojícím proti Bohu. Den soudu přinese rozhodnutí. I při největší důvěře v Boží milosrdenství jej budeme přesto vyhlížet s pokornou bázní. Ne s beznadějným strachem, nýbrž se strachem dítěte, které se utíká do náručí Otcova. Den soudu je druhý, definitivní *příchod (parusie)* Krista , o němž On sám praví: „Zvedněte své hlavy, neboť se blíží vaše vykoupení!“ (Lk 21,28). Den soudu je tedy završením naší spásy. Pekla jakožto věčného vzdálení od Boha se zděsíme. Budeme toužit se zanícením po věčném životu jako po nejvyšším, oblažujícím zjevení Boha na nás. Ona tužba po Bohu, která nám byla Duchem svatým propůjčena ve svatém křtu už jako *věčný život (vita aeterna)*, jako podíl na Boží přirozenosti, je tou *duchovní touhou (concupiscentia spiritalis)*, o níž zde Benedikt hovoří. Smrt je vstupní branou do věčnosti. Udělat krok skrze tuto bránu je pro nás tím posledním rozhodnutím. Poněvadž tedy smrt je tím nejdůležitějším okamžikem našeho pozemského bytí, ale přitom je na ni vše – čas, místo a okolnosti – nejisté, vidíme ji před očima s jistou *nedůvěrou („suspectam“)*. Vnímáme ji jako *„mzdu hříchu (soldus peccati)“*. A přece je zde na místě i jiný význam slova „*suspicere*“: vzhlížet vzhůru, vzhlížet s údivem, když ve smrti vidíme ani ne tak závěr našeho pozemského života jako spíše začátek našeho proměnění, když ve smrti vidíme Božího anděla, který nás přivádí zpět do rukou našeho stvořitele k věčnému dovršení. Tento význam je v nejtěsnější souvislosti s touhou po věčném životě, o níž jsme se již zmínili.

Z této poslední skupiny výroků s jejich eschatologickým výhledem do věčnosti vypovídá zřetelně jeden závěr myšlenkového sledu. Je zřejmě oprávněné vidět v dosud podaném katalogu ctností ony požadavky, které se kladou na duchovní život všech křesťanů. Tento katalog tedy vytváří daný předpoklad pro neustávající úsilí mnicha po vyšším, lepším. Ten náhlý přechod od smrti ke *konání života (actus vitae)* zřejmě rovněž dává na srozuměnou, že by zde měla začít nová životní vývojová fáze:

„V každém okamžiku střežit své skutky.
Být přesvědčen, že se na nás všude dívá Bůh.“

Tyto oba „nástroje“ jsou přechodem k jedné větší řadě výroků. Zdůvodňují časově (*„hodina – hora“*) a prostorově (*„místo – locus“*) nikdy nepřerušené spojení s Bohem, které vytváří mnichovi duchovní atmosféru, v níž mnichovo konání se zživotňuje, a to ne pouze vnějším chováním, ale především vnitřním postojem. Mnich kráčí před Bohem, na Něj je zaměřeno jeho vnitřní oko, a tak budou jeho způsoby jednání střeženy trvale a všude láskou. Toto vnitřní usebrání pronikne celého člověka tak, že se bude snažit zušlechtit všechno své myšlení a chtění až do nejjemnějších impulsů. O tom má svědčit sled dalšího poučení:

„Zlé myšlenky, které nám přijdou do srdce, ihned roztříštit o Krista a vyjevit duchovnímu otci.
Chránit svá ústa před špatnou a zvrácenou řečí.
Nemít zálibu ve žvanění.
Nepronášet slova planá či rozpustilá.
Nemilovat častý a hlasitý smích.
Rád naslouchat svatým čtením.
Často se vrhat na zem k modlitbě.
Své minulé hříchy v slzách a s nářkem denně vyznávat v modlitbě Bohu.
Propříště se z těchto hříchů napravit.
Nepropadat žádostem těla.
Nenávidět vlastní vůli.
Ve všem poslouchat opatovy příkazy, i kdyby on sám – nedej Bůh – jednal jinak, a pamatovat na ono přikázání Páně: Dělejte všechno, co vám řeknou, ale podle jejich skutků nejednejte.
Netoužit, aby se o člověku říkalo, že je svatý, dříve než svatý skutečně je – ať je napřed svatý, aby se to pak říkalo větším právem.“

I do duší usilujících o ctnosti se tlačí zlé myšlenky. Už v Prologu hovořil svatý Benedikt o tomto zneklidnění duše a postavil ihned proti tomuto zneklidnění neotřesitelnou skálu, kterou je Kristus. Tak, jak se zlý duch přibližuje k duši, má věřící a důvěřující pohled vzhůru ke Kristu proměnit temnotu v jas a všechno zlé se má roztříštit o Vykupitele. *„Pryč od něj, nečistý duchu, a uvolni místo Duchu svatému Utěšiteli (Ex ab eo, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito)“*, se říká v křestním obřadu v *Pontificale Romanum*. V tomto smyslu ať mnich odhaluje své myšlenky *„duchovní-*

mu staršímu (senior spiritalis)". U nositele Ducha svatého ať hledá/má hledat pomoc a podporu, uzdravení a útěchu. Senior není *„duchovní (spiritalis)"* proto, protože má ctnost, úspěch a moudrost, ale protože je zvláštním způsobem omilostněn Duchem svatým, protože je charismatikem. Z plnosti jeho ducha přechází milost Ducha svatého do zkoušené duše. Žádný ze starých vykladačů Řehole od tím nerozumí svátostnou zpověď. Avšak tato věta svědčí o tom, že v západním mnišství žije dále zprostředkování Ducha svatého k uzdravování hříšných hnutí duše jakožto zvláštní omilostnění opata a jím uznaných duchovních otců podle staré východní tradice. Tím zde zůstal zachován i vztah mezi opatem a mnichy jako mezi učitelem a žáky i v nejhlubších duševních vztazích projevení nitra a poučením přinášejícím pokoj. Zajisté se neuplatňuje *duchovní starší (senior spiritalis)* jen ve zde výslovně uvedeném případě: avšak zřídka se dá protiklad mezi smyslově–démonickým vlivem zlého ducha a radostným jasem Ducha svatého poznat tak zřetelně jako v této konfrontaci pokoušeného učedníka a otce naplněného Duchem. Jak *Řehole (Regula)* dále ve svém postupu ukazuje, prostupuje vliv *duchovního staršího (senior spiritalis)* – přičemž tím se zde rozumí na prvním místě opat – celý života mnicha. Zajisté bude mnich i při praktikování tohoto učení zakoušet znovu a znovu školení od *duchovního staršího (senior spiritalis).* Očištěné srdce je pramenem života, který je ryzí a bohatý uvnitř i navenek.

Slova se při mluvení obezřetně váží, skrovně se používají a nepřecházejí do povrchnosti či dokonce směšnosti. Člověk nechce druhé dráždit k smíchu a uchovává při vší vlídnosti správně odměřenou vážnost. Ucho se rádo nakloní ke svatému čtení a čerpá z něj znovu a znovu podnět k modlitbě. Čím více člověk dělá pokroky v sebeovládání a ctnosti, tím správněji se učí posuzovat své dřívější hříchy a pochybení. Toto obrácení se do sebe pudí mnicha k vyznání svých hříchů v slzách před Bohem. V modlitbě se utíká k Pánu o odpouštějící milosrdenství a obnovuje tím své odvrácení se od hříchu. Tak se také nenechá ovládat přirozenou pudovostí, která je svázána s naší tělesností, nýbrž v každém vztahu bude mít v nemilosti vlastní chtění jako svůdce. Vedle těchto obecně křesťanských požadavků na spořádaný křesťanský život se mnicha týkají ještě zvláštní předpisy, rozkazy a úkoly od opata, jejichž plnění je značně ztíženo tehdy, když snad opat sám vede nedokonalý život. Nedostatečnost představeného však člověka v žádném

případě neosvobozuje od poslušnosti. Zde dává svatý Benedikt jednoznačně vystoupit do popředí povolání opata Duchem svatým a opírá se o slovo Páně: „Co řeknou, to konejte. Co však konají, to nekonejte." Toto je jediné místo v této kapitole, kde svatý Benedikt výslovně odkazuje na Písmo coby „příkaz Páně". Očividně je to proto, aby dal této těžké zkoušce víry co nejjistější základ. Co opat říká, učí nebo poroučí, to vše vyžaduje poslušnost. Co opat koná zvráceně, to odplatí Boží soud. Mnich se nesmí vypínat k tomu, aby byl soudcem svého opata, který je pro něj hlasatelem a prorokem Božího slova. Podle 2. kapitoly Řehole je opat učitelem dvojím způsobem: *skutky a slovy (verbis et factis)*. I kdyby snad jeho skutky nebyly příkladné, přesto zůstávají jeho slova platná.

Když tedy učedník svatého Benedikta vyzkoušel všechny tyto části nauky o dobrých skutcích ve svém způsobu života, mohl by si myslet, že dospěl k dokonalosti. Vždyť bývá dokonce kvůli svému stavu nazýván: svatý, blažený, ctihodný otec. A přece by se měl právě teď skutečně snažit dospět postupně k onomu stupni svatosti ze spojení s Bohem, která jej činí hodným, aby byl takovým čestným titulem označován. Opět je zde zřejmě naznačen jistý závěr. Kdo se v myšlení a cílech, srdcem, ústy a ušima učinil závislým zcela na Bohu a dokonce na Jeho nedokonalém lidském zástupci, ten se jeví očím lidí jako dokonalý. Přesto mu zůstává ještě jeden výstup výše, který usiluje méně o ctnost pozorovatelnou navenek, jako spíše o ctnost zaměřenou do nitra:

„Každý den skutky plnit Boží přikázání," z vnitřní pravdivosti je naplňovat životem. Tato všeobecná poučka, která zní téměř jako první předpoklad jakékoli ctnosti, shrnuje nejzazší požadavky na dokonalého mnicha:

„Milovat čistotu.
Nikoho nemít v nenávisti.
Nebýt nevraživý.
Nezávidět.
Nemilovat hašteřivost.
Vyhýbat se povýšenosti.
Dále prokazovat úctu starším.
Milovat mladší.
Z lásky ke Kristu se modlit za nepřátele (Mt 5,44).
Před západem slunce se usmířit s rozhněvaným (Ef 4,26).

A nikdy neztrácet naději v Boží milosrdenství."

Svatý Benedikt, jenž píše o čistotě v celé své Řeholi téměř jen tato zde uvedená slova, urazil už dlouhou cestu od šestého přikázání „Nesesmilníš", jež stojí úplně na začátku kapitoly, až k tomuto místu, na němž se neříká něco jako: žít čistě, praktikovat čistotu, nýbrž: „milovat čistotu". Za předpokladu všeho toho, co bylo dáno v panickém životě mnišství od samého jeho počátku jako samozřejmé, je třeba ovšem při jmenovaném „*nástroji (instrumentum)*" pomyslet na poslední z dvanácti plodů Ducha svatého, který vyjadřuje nejvznešenější zduchovnělost křesťanského lidství. Toto ušlechtilé proměnění celého člověka může vykvést pouze z nejhlubšího principu lásky. Proto ten *výrok (logion)* zní: „Milovat čistotu". Plody Ducha svatého, které začínají láskou, se pozdvihují až k *čistotě (castitas)*. Tím se uzavírá charismatický kruh. Podobně jako při sedmi darech Ducha svatého se poslední – bázeň Boží – nazývá počátkem moudrosti, je zde možno označit čistotu počátkem lásky a současně její korunou. Láska a čistota jsou jedno. Takto nejsou ani následující věty ničím jiným než jen popisem dokonalé lásky, která nikoho nemá v nenávisti, nepociťuje žárlivost a nedává se ve svém jednání vést závistí. Opravdová láska dokáže držet všechny tyto projevy vášní na uzdě. *Sporům („contentionem")* se ovšem z věcných důvodů nelze vždy vyhnout a nebývají také závislé jen na jedné straně, ale je třeba je nemilovat, nýbrž podle možností se jim vyhnout. Před povýšeností, před zdůrazňováním vlastního Já se má prchat, poněvadž ony podkopávají pokoru a usmrcují lásku. V životě ve společenství se člověk bude sklánět před staršími v úctě, mladší se bude snažit získat starostlivou láskou. Poněvadž láska Kristova je prazákladem vší naší lásky, bude nám dávat také sílu splnit úkol z horského kázání a modlit se za své nepřátele a pronásledovatele. Ba slunce nesmí podle slov svatého Pavla k Efezanům zapadnout nad naším svárem. Nakonec je zde slovo překvapující a přece vycházející z hluboké znalosti duše, slovo napomínání i útěchy: „Nikdy neztrácet naději v Boží milosrdenství." Právě ten, kdo se opravdu snaží, kdo přinesl velkou oběť a všechno dal všanc kvůli Bohu, je v nebezpečí zhroucení, právě on je vystaven pochybnostem tváří v tvář těžkému zklamání, utrpěnému podvodu, tvrdému zneuznání dokonce od zástupců Božích. Taková krize může se objevit uprostřed práce plynoucí z povolání a uprostřed obětování se pro společenství. Může vtrhnout i tváří v tvář smrti. Nikdy se však nesmí stát

katastrofou: „Kdo složil svou naději v Boha, toho obklopí Boží přízeň“ (ze žalmu 31,10). Poněvadž Boží zrak zná všechna hnutí duše, vidí v nás dobré ještě i tehdy, kde my sami už nic netušíme. On je láskou (1 Jan 4,16). Tak začíná Benediktova nauka o ctnosti láskou k Bohu coby prvotním základním příkazem a končí útěšným bezpečím v Božím milosrdenství.

Celou kapitolu lze rozčlenit do následujících částí:

I. Přirozený základ nauky o ctnosti.
   1. Příkaz lásky k Bohu a k bližnímu (řádek 1–3).
   2. Desatero (řádek 4–9).
   3. Tzv. *zlaté pravidlo (regula aurea)* (řádek 10).
   4. Přechod k nadpřirozenému uvažování (řádek 11–12).

II. Nadpřirozená nauka o ctnosti
   1. Tělesné omezování vlastního „Já“ (řádek 13–15).
   2. Účastenství na těžkostech ostatních (řádek 16–21).
   3. Odklon od světa a příklon ke Kristu (řádek 22–23).
   4. Zdokonalování
      a) smýšlení (řádek 24–30),
      b) nasměrování vůle (řádek 31–38).
   5. Sebeovládání ve vnějším chování (řádek 39–44).
   6. Odevzdání celé budoucnosti Bohu (řádek 45–54).

III. Nejtěsnější spojení s Bohem
   1. Přechod k výbornější dokonalosti před Bohem v putování životem (řádek 55–56).
   2. Ovládání myšlenek, slov a smyslů až k upřímné poslušnosti (řádek 57–78).
   3. Zformování charakteru k dokonalé lásce a zřeknutí se sebe sama pro Boha (řádek 79–81).

Bylo poukázáno na to, že *Řehole Mistrova (Regula Magistri)* vzniklá v západogótské říši označuje kapitolu převzatou z Benediktovy Řehole nadpisem: „*Jaké je svaté umění, kterým má opat vyučovat v klášteře? (Quae est ars sancta, quam docere debet abbas discipulos in monasterio?)*“. Podle toho by

byl každý jednotlivý *„nástroj (instrumentum)“* nástrojem zvláštního ponaučení, konference nebo kolokvia o příslušných předmětech nauky o ctnosti. Poněvadž svatý Benedikt hovoří o *nauce opata (doctrina abbatis)* coby základní úloze otce, lze bez pochybností předpokládat, že poučky 4. kapitoly Řehole byly předmětem opatova vyučování. Přesto se kvůli tomu nemusí předpokládat, že *„nástroje dobrých skutků (instrumenta bonorum operum)“* byly napsány jen pro opata a děkany, ne však pro mnichy. Každý *nástroj (instrumentum)* nabízí i jednotlivému mnichu předmět k vlastnímu uvažování a rozjímání, které je rozšiřováno a prohlubováno opatovými poučujícími slovy.

Tento vznešený cíl a věčné vyvrcholení celé té cesty ctnosti, jak je ukázána ve čtvrté kapitole, oděl svatý Benedikt do slova apoštola národů: „Co oko nevidělo a co ucho neslyšelo, to připravil Bůh těm, kdo jej milují“ (1 Kor 2,9). To, co oko ani ucho – tedy celý člověk – není s to v tomto životě dosáhnout, to najde u Boha v hojnosti jako dar na oplátku za lásku. Zdánlivá obtíž, kterou přináší následující oddíl v obratu *„nástroji použitými a prokázanými (instrumenta adimpleta et reconsignata)*“, se odstraní, když zde uplatníme identitu *nástroje (instrumentum)* a *dobrého skutku (bonum opus)*. Obraz je pak jasný: „Budeme-li tyto nástroje nepřetržitě ve dne v noci (k plození dobrých skutků) používat a prokážeme-li se jimi v den soudu, odplatí nám Bůh nebeskou mzdou.“ Tato mzda přesahuje každou lidskou představu, je tím, „co Bůh připravil těm, kdo ho milují“. Láska k Bohu je tedy dovršením dobrých skutků (*dokonalost lásky – perfectio caritatis* podle Kasiána). Jako tradicí předaný pojem *nástrojů (instrumenta)* vytyčil B. Capelle trojitou posloupnost: *nástroje dobrých skutků (instrumenta bonorum operum)* se stávají *nástroji ctností (instrumenta virtutum)* (srovnej kap. 73. Řehole) a tyto se stávají *nástroji dokonalosti (instrumenta perfectionis)* (u Kasiána v Collationes I,7). Již u stoiků se objevuje toto stupňování: *skutky, ctnosti, dokonalost (opera, virtutes, perfectio)*. U Benedikta je pak toto stupňování dovršeno v křesťanském smyslu a Benedikt zůstává i touto naukou Kasiánovým žákem.

Jako jistou příležitostnou poznámku připojuje svatý Benedikt ke svému dosavadnímu výkladu závěrečnou větu, která obsahuje zcela nový prvek, podstatný pro západní mnišství: stálost v klášteře a ve společenství bratří. Místo pobytu a pracovní prostor mnicha označuje Benedikt jako pracovna,

služebna (officina): ona je dílnou, v níž provozují jeho učedníci duchovní umění. Tento pracovní prostor se ztotožňuje s klášterními zdmi a se *společenstvím* opata a bratří *(congregatio)*.

Jestliže uznáme, že ve 4. kapitole je zachycen v hrubých rysech obsah celého duchovního života, který se později (v kap. 58) označuje jako „*ctnostný způsob života (conversatio morum)*“, tak k tomu přistupuje *stálost (stabilitas)*, tedy nepřetržité naplňování tohoto *conversatio*, jako vlastní prvek v mnichově závazku, který má slíbit. Místo a společenství povolané v Božím duchu tedy vytváří podle Benediktova chápání nedělitelný celek na celé trvání života. Vázanost mnišského společenství na místo, kterou Benedikt výslovně jako první zavádí do klášterních slibů, aplikuje na mnišství *stálost (stabilitas)*, jíž byli klerikové vázáni připoutáni ke své církvi ve světě. Stálost místa u duchovních však byla napodobením místních vázaností světských odbornických korporací, které postrádaly možnost volného pohybu. Pevným spoutáním všech řemeslníků a živnostníků do cechů a společenstev dokázala upadající římská říše utužit své státní zřízení, což oddálilo její definitivní zhroucení o staletí. Říman Benedikt si byl dobře vědom, jaké zajištění poskytl svému dílu *stálostí (stabilitas)*. Přitom však měl na mysli ani ne tak dalekosáhlé státní zřízení jako spíše osobně prožívané a přehledné rodinné vazby na dům. „Římský dům je oblastí lásky a mravnosti vyňatou z panství mrtvých právních ustanovení. Vnitřní život rodiny se má podle římského názoru vyvíjet čistě ze sebe samotného. Dům je výtvorem pána domu. Jeho duch, jeho úsudek a jeho autorita rozhodují, jaký bude a čím bude. Vliv zákona mohl být naproti tomu jen velmi nevýznamný. Pánovi domu tak římské právo přenechává i právně moc, kterou zpravidla fakticky má. To je to, co se chce vyjádřit uzavřeností římského domu. Teprve *uzavřeností, odloučeností kláštera (claustra monasterii)* se zcela realizuje charakter domu jakožto místa pokoje a nedotknutelného útočiště“ (R. v. Jhering). Ze zděděného uctivého cítění vůči *domu (domus)* se v celých mnišských dějinách ukazuje vysoká hodnota, jež byla přikládána volbě místa pro stavbu nového kláštera. Přečtěme si například o založení kláštera Fulda v Eigilově *Životě Sturmově (Vita Sturmi)*. Pro germánské kmeny se benediktinská stabilita stala školou usedlosti až ke státotvornosti. Od říšského opatství Disentis u pramenů Rýna nad St. Gallen, které je ještě dnes suverénním kantonem švýcarského spolkového státu, až po říšské opatství Stablo a Malmédy se četné bene-

diktinské kláštery staly z důvodu stability říšskými teritorii s místem a hlasem na říšských sněmech. Zakládací legendy středověkých opatství dokládají víru, že nebe samotné, nejblahoslavenější Panna, anděl či světec vybrali a požehnali místo pro mnišské sídlo. Láska mnichů ke klášterní domovině je starým dědictvím z myšlenek o stabilitě. A jako v době Benediktově působila tato „stálost" proti proudu stěhování národů, tak dnes vytváří přehradu proti vše pohlcujícímu duchu doby nevázanosti a přelétavosti. Klášterní ohrazení chápe jen ten, kdo zná, jak životaplný duchovní svět toto hrazení v sobě objímá a kolik rozkladných sil zadržuje. Slib stálosti propůjčuje už sám o sobě pozemku a půdě jisté posvěcení. Něco z tohoto posvěcení země cítíme dokonce ještě v ruinách klášterů, z nichž se už dávno vytratil život. Tato duchovní „existence" zřejmě nikdy nevyhasne. „Dokonce to méně významné, co chce mít delší trvání, získá se pouze neustávající stálostí. Vědy tuto větu dosvědčují statisíci pokusů a katolické řeholní řády v čele s benediktiny ji vyplnily po stovky let svou tichou mravenčí pílí." „Od dějišť začínají dějiny žít. Na nich se drží bezprostředně skutečná ozvěna prožitého života" (G. Bäumer).

Po právu tedy svatý Benedikt tyto „*nástroje dobrých skutků (instrumenta bonorum operum)*" a „*odloučenost kláštera, klauzuru (claustra monasterii)*" spojuje do jednoho bytí: Duch a život, věčnost a dějiny.

Kapitola 5

Poslušnost

Ctnostný způsob života a úsilí o svatost jsou přípravou a růstem *věčného života (vita aeterna)* už zde v tomto pozemském životě. Pro mnicha jsou obsahem jeho povolání. Benedikt spojil naplnění tohoto povolání prostorově s *obvodem, hranicí, oblastí kláštera (claustra monasterii),* časově s trváním živého společenství. Všechny tyto vazby na místo, čas a společenství odkazují na to, že uskutečňování *nástrojů dobrých skutků (instrumenta bonorum operum)* co do obsahu, míry a formy není přenecháno pouze jednotlivci. Ve *škole (schola)* svatého Benedikta nejde jen o zdokonalení jednotlivce, nýbrž o svaté společenství, které je více než souhrnem svatých jednotlivců. Přítel biskupa Františka Saleského poukázal na jeden klášter se

slovy: V tomto klášteře žijí světci. To mě velmi těší, odpověděl ženevský biskup, raději ale slyším, když mi někdo řekne: To je svatý klášter. Soukromě žitá zbožnost nestačí tam, kde má být formována zbožnost společenství k modlitbě, ctnosti a lásce. Opat a bratři tvoří společenství a jejich prací je posvěcování tohoto společenství. Společenství je však životaschopné pouze tehdy, pokud je složeno z hlavy a údů, je založeno na řízení a službě, rozkazech a poslušností. Proto připojil sv. Benedikt k ctnostnému způsobu života vedle místní a časové *stálosti (stabilitas)* ještě další prvek, který spojuje všechny členy v jedno těleso: poslušnost. Stanovení cíle, cesta, řád a míra ctnostného způsobu života jsou určovány poslušností. Tak je poslušnost nutným důsledkem stálosti. V tomto případě nejde o všeobecné křesťanské plnění Božích přikázání, nýbrž o osobní vázanost na zástupce Božího. Zde vyžadovaná poslušnost uspořádává úkoly a život ve stabilitě, a to autoritou. Poslušností se zamezí všemu, co narušuje společný život a naopak se koná vše, co pomáhá společenství v růstu. Poslušnost jakožto „životní nerv" komunity je také jejím nejvyšším zákonem. Na něm založená autorita dává monastickému životu jistotu a trvání. O principu poslušnosti jako moci udílet rozkazy a autoritě spojených s osobou opata pojednávala 2. kapitola Řehole. Nyní obracíme pozornost na poslušnost mnicha, který vykonává příkaz a rozkaz autority ve prospěch společenství.

„První stupeň pokory je poslušnost bez váhání." Poslušnost tedy není nic trvajícího samo v sobě, nic absolutního, spíše je projevem nějaké vyšší, obsáhlejší a duchovní hodnoty: a sice pokory. Poslušnost je počátkem a předpokladem pokory. Bez smýšlení poslušnosti vůči Bohu a jeho lidským zástupcům neexistuje pokora. Ta je pro veškerou křesťanskou existenci a jednání bezpodmínečně nutným základem, neboť pokora je pravdou, uznáním opravdového vztahu člověka vůči Bohu, tvora vůči Stvořiteli. Kde chybí pokora, tam panuje prosazování vlastního „já", pýcha, nepravda. Pravda je správné zařazení do Božího řádu. Proto všechno opravdové má své kořeny v pokoře, jejímž prvním důkazem je poslušnost.

Celý život člověka spočívá na nesčetných vazbách poslušnosti, jejímiž motivy jsou většinou vnější nutnost, donucení a užitečnost, pouze zřídka vnitřní přesvědčení a vnitřní svoboda. Tato světská poslušnost se také týká jenom výkonů nebo prací v zájmu státního blaha nebo služeb, které jsou odměňovány. Mnišská poslušnost si však nárokuje osobu mnicha ve všech

jejích vztazích. Ale samotná poslušnost ještě nestačí, aby vedla k opravdové pokoře. Sv. Benedikt říká: *poslušnost bez váhání (oboedientia sine mora)* a právě na tomto dodatku „bez váhání" leží důraz první věty. Proto stojí na jejím konci. *Prodlení, zdržení, odklad (mora)* se může stát prostorem pro vložení vlastní vůle mezi rozkaz a jeho vykonání. Okamžik váhání, zdržení poskytuje prostor pro vlastní úsudek, pro osobní kritiku a zaujmutí postoje pro příkaz či proti němu. Když je potom po jistém váhání a přemítání příkaz splněn, vypadá takový skutek poslušnosti jako výsledek vlastního rozhodnutí. Taková poslušnost však už není aktem víry v nadpřirozený projev Boží vůle, spíše je výsledkem přirozené lidské úvahy. Nejde tu již o ctnost pokory, ale naopak o projev pyšného sebepotvrzení. Proto Benediktovo zdůraznění: bez váhání. Ve vnějším provedení požaduje tedy svatý Benedikt vojenskou poslušnost.

Tato okamžitá poslušnost, která vylučuje každý náznak rozvažujícího přemítání, charakterizuje ty, kteří nemají nic dražšího než Krista. Daleko vzdálená od nedůstojného smýšlení otroka, je taková poslušnost svědectvím vše přesahující lásky ke Kristu. Vychází zcela z víry, která vyzrála v lásku a jedná z jejího popudu. Duše je rozumem a vůlí zcela sjednocena s Kristem, jeho přání pro ni znamená vše, nezná nic vyššího, nic cennějšího v celé sféře bytí než Krista. A vše, co je jí kromě něho drahé, je jí cenné v něm, On obsahuje pro ni vše. Tím získává také veškerá pozemská láska teprve svou nejvyšší cenu. Kdo tedy poslouchá z této lásky ke Kristu, ten naplnil celé své mnišské povolání. To vychází bezprostředně z prvního motivu – spojení mnicha s Kristem. Nic mu není dražší než Kristus, neboť mu přísahal svatou službu jako voják svému králi. Slavnostně na sebe vzal závazek, který musí a chce splnit. Tato věrnost obepínající jeho celý život se vším jeho konáním a i s tím, čeho se vystříhá, zůstává nevysychajícím pramenem i pro jeho poslušnost. Zatímco se moment konání povinnosti projevuje v pozemském životě, otevírají mu obě další pohnutky: bázeň před peklem a touha po nebi, pohled na věčný soud, před nímž musí každý jednou stanout. Jde o *slávu (gloria,* řec. *dóxa)*: Zazáření Pána ve *věčném životě (vita aeterna)*, ve věčném sjednocení s Bohem. Opustit Krista neposlušností znamená ztratit ho navěky. Následovat ho poslušností znamená navěky s ním kralovat.

„Jakmile představený něco rozkáže, jako by příkaz vyšel od samého Boha, ihned to bez váhání vykonají. Pán o nich říká: „Poslouchá mě na jediné slovo“ (žalm 17,45). A těm, kdo učí, říká: „Kdo poslouchá vás, poslouchá mne“ (Lk 10,16).

Tomu, kdo poslouchá z lásky ke Kristu, je každý příkaz představeného, který zastupuje místo Krista, Božím příkazem, který vykoná bez nejmenšího prodlení. Skutek poslouchajícího a zaslechnutí příkazu se dějí současně, protože v hlase představeného slyší hlas Boží. Z tohoto celkového smýšlení vyplývá postoj, který zaujímají mniši v jednotlivých případech, když dostávají zvláštní příkazy: „Takoví mniši tedy ihned opouštějí svůj osobní zájem a zříkají se vlastní vůle, ihned odkládají vše z rukou, zanechají nedokončené, co dělali, a rychlým krokem poslušnosti následují skutkem hlas toho, kdo dal rozkaz. A v chvatu bázně Boží, jako by se zmíněný příkaz učitelův i hotové žákovo dílo odehrály zároveň, probíhá obojí co nejrychleji. To láska je nutí jít k životu věčnému.“

Odhlédneme-li od vnitřního smýšlení a pozorujeme-li pouze do posledního detailu popsané vnější provedení, může se nám zdát, že máme před sebou římského legionáře vykonávajícího rozkazy, a to tím spíše, jestliže v pozdější době se setkáváme s germánským pojmem poslušnosti, který – jak se zdá – nárokuje princip *zdržení, odkladu (mora)*, jak dokazují dodatky přidávané ke slibu poslušnosti v raně franckých listinách: „Slibuji poslušnost, pokud mi Bůh sám dá svou pomoc“; „pokud mohu“; „pokud mi Bůh propůjčí pomoc a porozumění“; „pokud to lidská slabost dovolí“; „pokud Bůh dá pochopení a možnost“. Všechny tyto klausule z raně franckých holdovacích formulí znamenají subjektivní omezení bezpodmínečné poslušnosti a předpokládají kritické stanovisko vůči příkazu. Smaragdus, opat ze St. Mihiel nad Másou, odstranil v první třetině 9. století ve své profesní formuli omezující klausule obratem: *bez veškerých následných omluv (sine omni excusatione postposita),* a obnovil tak základní pojem benediktinské poslušnosti ve vztahu k předloženému místu Řehole v jeho čistotě. Slovo Řehole je rozhodně jednoznačné. Bázeň Boží a láska k věčnému životu vedou mnicha k tomu, aby poslouchal co nejrychleji. Pozorujme nakupení výrazů rychlosti: *ať neznají strpění odkladu (moram pati nesciant), ihned (statim), brzy (mox), rychlým krokem (vicino pede), v jednom okamžiku (uno momento), v chvatu (in velocitate), co nejrychleji (citius).* Benediktovi

tedy nesmírně záleží na okamžitém a totálním vzdání se vlastní vůle ve víře a lásce v Boží vůli. V tom se ukazuje vnitřní impuls Ducha svatého, který mnicha vede úzkou stezku zřeknutí se sebe sama k *věčnému životu (vita aeterna).* Ne vlastní libovůle, vlastní přání a pohodlí smějí být určující, nýbrž cizí úsudek a příkaz stojící mimo vlastní „já", společný život v klášteře pod vedením opata. Ten zde vystupuje jako nositel Boží vůle, a to takovým způsobem, který dává poslušnosti určitou vřelost a život i podle lidského chápání. Takovou závislost pak nepociťují mniši jako nutnost, spíše si *přejí a touží (desiderant)*, aby měli v čele opata, který jim jako *nositel Ducha (*řec. *pneumatofóros)* má být *vzorem (*řec. *typos)* a *zákonodárcem (*řec. *nomothétes)*. Tak se harmonicky dosahuje jednoty pozemského a nebeského „společenství svatých". Takoví mniši vědí, proč si zvolili toto povolání: „Přišel jsem, ne abych konal svou vůli, ale vůli toho, který mě poslal" (Jan 6, 38). Slovo Pána, které mnich může vztáhnout i na sebe, neboť i on byl Duchem božím poslán a povolán do tohoto společenství. Jako vyzrálý člověk by se měl mnich osvědčit i ve světě jako muž, který si stojí za vlastním názorem a rozhodnutím. A jestliže se poslušností vzdává toho, aby mohl určovat vše sám, činí tak ve shodě se svým povoláním ke službě Bohu.

Tím jsme dostatečně charakterizovali poslušnost v jejím nadpřirozeném charakteru. Nikoli však ještě lidský způsob její realizace. Příjemné před Bohem a oblažující pro lidi je dílo poslušnosti jen tehdy, jestliže se koná s laskavou ochotou ke službě. „...Když se rozkaz neplní ani zmateně, ani loudavě, liknavě či s reptáním nebo s odmlouváním.." Momentální dispozice, temperament, výchova a jiné faktory se zde mohou projevovat dost rušivě. Opat upadne rozpaků, když vidí, že mnich přijímá příkaz jen nerad. I ostatní bratři jsou tím ovlivněni, když jeden z nich musí uposlechnout příkazu a přijmout někdy i další službu k svému již dosti plnému pracovnímu nasazení. Odmítavým postojem uvádí jednotlivec pak jak opata, tak spolubratry do trapné situace, která je o to neutěšenější, pokud musí představený navzdory všem dobře míněným úvahám trvat na provedení příkazu, ačkoliv ho dotyčný bratr vykonává s nechutí. Ke každému neochotně provedenému příkazu poslušnosti se také druží kritika představeného. Taková poslušnost není lidem příjemná a dokonce škodí společenství. Takovému člověku chybí víra a nadpřirozené pochopení toho, že „poslušnost, která se prokazuje představeným, se prokazuje Bohu." Aby tuto skutečnost

Benedikt vtiskl co možná nejhlouběji do srdcí mnichů, opakuje s důrazem slova Páně použitá v této kapitole: „Kdo poslouchá vás, poslouchá mne." Přirozené zábrany musí být překonávány vírou, že poslušnost se prokazuje Bohu. Proto má mnich poslouchat *s laskavou myslí (cum bono animo),* neboť „Bůh miluje radostného dárce." Vidíme, jakou atmosféru si přeje svatý Benedikt v klášteře; očekává svěží vanutí hbitého, radostného a vzletného života. Naopak zasmušilý a nevrlý způsob žití *(se smutnou, zlou myslí – cum malo animo)* nemůže počítat s přízní, nýbrž s trestem. Samotné vykonaní příkazu nestačí. Mnich může poslouchat, ale přitom vnitřně nesouhlasit a výrazem tváře a někdy i slovem vyjádřit odpor, a tak vnější skutek zbavit jakékoli nadpřirozené hodnoty. Smýšlení reptajícího srdce, které nezůstane Bohu skryté, způsobí, že mnich neobdrží milost, ale spíše si zaslouží Boží trest, pokud mu jeho pokání a polepšení nevymůže odpuštění. K tomuto závěru vede celé nařízení kapitoly:

1. Poslušnost bez váhání vůči Božímu příkazu z lásky ke Kristu.
2. Vykonávání činu, který vyžaduje poslušnost.
   Mnich touží po poslušnosti pod opatem.
3. Projev vnitřního smýšlení ve vnějším postoji.
4. Reptání odnímá milost za vykonaný čin.

Poslušnost je tedy proces, který ze své podstaty probíhá v duši. Více než vnější konání si nárokuje celého člověka s jeho vnitřním smýšlením, pro něhož je veškerá činnost je bezprostředním výsledkem jeho duševního postoje. Nyní již rozumíme, proč vidí Benedikt v poslušnosti počátek pokory. Dříve než přednese své obsáhlé pojednání o pokoře v 7. kapitole, udělá jakýsi úvod, který má pro formování vnitřního postoje mnichů žijících ve společenství velký význam: a sice ocenění mlčení jako ochrany vnitřního života.

Kapitola 6

Mlčenlivost

Svaté mlčení je dědictvím starého mnišství mlčenlivé pouště. Zakládá samotu mnicha ve společenství. I v *cenobiu* má zůstat mnich sám; neboť

i život ve společenství je zcela zaměřen na sjednocení s Bohem. Lidská slova vytváří spojení mezi lidmi. Sdělují něco o hovořícím, získává prostor v posluchači a chce jím být přijato. Slovem dochází k dobrému nebo zlému působení. Jednou vyslovené už není slovo v moci hovořícího, slovo buduje nebo ničí. Na sílu slova se málo dbá a ještě méně si je člověk vědom odpovědnosti, kterou mluvení ukládá. Každé mluvení je sdělení *(sdílení – communicatio)*, spojuje lidi. Mnich se však od lidí odloučil. Pro něho má proto mluvení a mlčení obzvláštní význam. Benedikt vyzývá k zamyšlení nad významem slova jako účasti vlastního „Já" na utváření „Ty": „Jednejme podle toho, co praví prorok: Řekl jsem: „Dám si pozor na své chování, abych nezhřešil svým jazykem, do svých úst jsem vložil uzdu, zmlkl jsem a pokořil jsem se a nemluvil jsem ani o dobrém." Kapitola o mlčení tedy začíná slovem *řekl jsem (dixi)*. Je to takříkajíc poslední slovo mnicha vůči světu: Nechci se ukvapeně spojovat (komunikovat) s člověkem, nýbrž chci bdít nad svými slovy. Už tím je řečeno, že zákonem mlčení je dána i norma mluvení. Mlčení mezi lidmi dává prostor k hovoru s Bohem. Proto není *mlčenlivost (taciturnitas)* ani pro dnešního mnicha jakási tradovaná vzpomínka na časy anachoretů nebo nařízení klášterní disciplíny, ale je duchovním postojem, který náleží k podstatě mnišství. K mlčícím promlouvá Bůh. První mniši odcházeli tam, kde vše mlčí; tam, kde mluví jen Bůh k duši a duše k Bohu. V mlčení se rozšiřuje nazírání Boha, prohlubuje se modlitba. Mlčení je proto podstatným prvkem pneumatického charakteru mnišství. Tkví v něm stejná síla jako ve slově vnuknutém od Ducha svatého. Když byl opat Pambo požádán o *výrok, slovo (logion)* pro jednoho biskupa, odpověděl: „Jestliže nemá žádný užitek z mého mlčení, pak nebude mít ani z mé řeči."

Duchem naplněný prorok, žalmista poskytuje svatému Benediktovi všeobecnou zásadu, na které staví své učení. Benedikt se ale odchyluje podstatně od smyslu žalmu. Žalmista mluví o pokorném podřízení se těžce zkoušeného, bohabojného člověka dopuštění Páně: „A nemluvil jsem ani *o štěstí (a bonis)*, abych se nevzepřel proti neštěstí, které mi Bůh seslal." Tolik smysl žalmu. Benedikt si vybírá ze souvislosti celku pro svůj účel jenom: „*nemluvil jsem ani o dobrých věcech (silui a bonis)*", a vykládá to v mravním smyslu: dobro v protikladu ke zlu. Tento způsob citace Písma svatého ukazuje, jak velmi záleží svatému Benediktu na tom, aby své samo o sobě jasné učení spojil se slovem Písma a zajistil mu tak nadpřirozenou autoritu a posvě-

cení. Tím dosahuje Benedikt i jistého stupňování: Člověk se musí někdy vzdát dobrých slov, tím více to však platí o slovech zlých. Dodatek *kvůli trestu za hřích (propter poenam peccati)* – je opět převzat z pojetí 38. žalmu, kde se ve verši 12. říká: *kvůli nepravosti jsi pokáral člověka (propter iniquitatem corripuisti hominem).* Cítíme, jak velmi žalmy v Benediktově duši žily. Z úvahy nad žalmem tvoří Benedikt důležitý závěr: *„Pro závažnost mlčenlivosti se proto má i dokonalým žákům dávat dovolení k řeči jen zřídka, i kdyby šlo o rozhovor užitečný, svatý a poučný (Ergo quamvis de bonis et sanctis et aedificationum eloquiis perfectis discipulis propter taciturnitas gravitatem rara loquendi concedatur licentia)"*. Důraz zde leží na *dokonalých žácích (perfectis discipulis)*, neboť – pokračuje – *„mluvit a poučovat totiž náleží učiteli*, *mlčet a naslouchat přísluší žáku (Nam loqui et docere magistrum condecet, tacere et audire discipulum convenit)"*. Hluboký smysl těchto slov pochopíme jen tehdy, když se jim pokusíme porozumět na pozadí raně východního mnišství.

*Dokonalý (*řec. *téleios),* je ve staré mnišské tradici žák, který je schopen stát se mistrem. Tato duchovní zralost se potvrzuje slovem naplněným Duchem svatým, logion *(*řec. *rhéma)*. Tak říká Poimen o Agathonovi: „Jeho ústa způsobila, že je nazýván opatem." Otcovství opata jako učitele má svůj původ v pneumatickém *vyučování* (*Didaskalii)* prvotního křesťanství, je založeno na „slově". *Dokonalý (téleios),* který je poctěn pojmenováním opat, se projevil jako takový slovem nauky. I Benedikt zdůraznil jako podstatný úkol opata *učení (doctrina)* (kap. 2). Poučení je v antice vždy spjato s výchovou. Také ve zmíněné kapitole převažuje nad *pastýřskou péčí („regere animas")* slovo učitele, neboť je základem celé duchovní formace společenství. Proto se Benedikt staví proti tomu, aby se dávala přednost někomu druhému, který „vyučuje" místo opata, což v mnišských společenstvích Východu nebylo neobvyklé. Ovšem zde se, především v ruském mnišství, vytvořila až v mladší době instituce úloha starců, která mnichovi obdařenému Duchem přiznává úlohu učitele a vůdce vedle opata a nad ním. Vůči takovým tendencím, které přešly vlivem *Životopisů Otců (Vitae Patrum)* asi i do západního mnišství, chce Benedikt chránit jednotu učení a vedení ve společenství. V tomto bodě se ukazuje jako tvůrce úřadu opata v západním smyslu. Je opatem Západu. Překonal východní individualismus objektivními normami jasnou, římskou myšlenkou řádu. Jen díky jednotě v učení

může zůstat organismus společenství uchráněn před škodlivými vlivy. Proto: „mluvit a poučovat náleží učiteli“. Jen jeden je v Benediktově klášteře učitel, mistr: opat. On jediný spravuje *nauku (doctrina)*, všichni ostatní mniši, i ti dokonalí, jsou žáky, jim přísluší mlčet a naslouchat.

Učit znamená ve smyslu antiky v zásadě mluvit. Největší Řekové, Sokrates a Platon sami nic nenapsali. Přednášeli svou nauku ústně. Žáci pak mluvené slovo mistra zapsali. Ani Kristus nám nezanechal žádné slovo písemně. Až jeho učedníci a jejich žáci zaznamenali evangelia. Benedikt uvádí Písmo svaté skoro vždy jako mluvené slovo: *říká (dicit), praví (ait), volá (clamat), učí řkouc (praecipit dicens)* a tak dále. Vedle toho se objevuje zřídka: *je psáno (scriptum est), znaje napsané (sciens scriptum), ať si pamatuje napsané (meminerit scriptum)* jako zdůraznění autority. Ale i *Písmo svaté (Scriptura)* je pro něho mluvené slovo: *stránka nebo slovo (výrok) božské autority (Pagina aut sermo divinae auctoritatis)* (kap. 73, 3). V této souvislosti lze ještě poukázat na to, jak značně se Benedikt liší od velkých teoretiků řeckého mnišství díky tomu, že postavil svou Řeholi na Písmu svatém. Například Diadoch z Fótiky zanechal sto kapitol na téma mystiky či *nazírání (*řec. *theoría).* Jsou vesměs poučné, dávají rady, nikdy nepřikazují, ačkoli jsou převážně určeny cenobitům. Jsou to pokyny, kde pozorujeme v každém slově přísnou duchovní disciplínu, bohatou vnitřní zkušenost a rozvážnou moudrost. Citáty Písma svatého Diadoch používá však jen k potvrzování svých slov. Opírá se většinou o vlastní přirovnání a zkušenosti. Oproti tomu u Benedikta mají slova Písma svatého zcela nosnou a vůdčí funkci. S rozhodnou pádností staví mnicha před autoritu, proti níž neexistuje žádná vyšší instance. Tato skutečnost poukazuje současně na hluboký rozdíl mezi filozoficko–teoretickým způsobem učení Východu a autoritativní životní formou západního římského mnišství. Zde na Západě znamená „slyšet“ současně také vždy „poslouchat“. Z toho vyplývá i dosah slov, která Benedikt říká o *dokonalých žácích (perfecti discipuli)*: jsou návodem pro život, neřkuli příkazem či nařízením. Benediktovým záměrem proto je tu a tam, ale jen zřídka, dát dokonalým žákům příležitost k *dobrým výrokům (eloquia bona)*, k prospěšným a přínosným slovům. Povoluje *svaté výroky (eloquia sancta)*, slova vztahující se k Bohu a konečně *slova, která budují (aedificationum eloquia)* mystické Tělo Krista a přinášejí duchovní posilu. Benedikt nepopírá, že jsou v klášteře *dokonalí (perfecti)*, v nichž se projevuje Duch svatý; přija-

li *Ducha (pneuma)* k vlastnímu posvěcení; pouze opat má Ducha i pro žáky, kteří mu jsou svěřeni. To je patrné ze 49. kapitoly svaté Řehole. Předpis o mlčení vyplývající z tohoto pojetí získal pro mnišství Západu podstatný význam. Čím přesvědčivěji bude s moudrostí uváděn do života, tím více vyjde najevo duchovní jednota a soudržnost klášterního společenství. Právě ti mlčenliví „dokonalí" budou trvale a stále přinášet plody a upevňovat *učení opatovo (doctrina abbatis)* v komunitě.

Ve své formulaci nenápadnou, ale ve svém významu takřka tvůrčí tendenci chce Benedikt potvrdit dvěma výroky Písma svatého z knihy Přísloví: *„Mnohomluvnost nezůstává bez přestoupení (in multiloquio non effugies peccatum)" (10, 19); a "v moci jazyka je život i smrt (mors et vita in manibus linguae)" (18, 21).* První citát upozorňuje na ohrožení pokory, druhý se dotýká jádra celé otázky. Učení má udílet život. Vyskytnou-li se však vedle sebe různá nebo dokonce protichůdná učení, a především učení, která jdou proti učení opata, je to smrt pro jednotného ducha společenství. To vše se může ještě vystupňovat, pokud k tomu přistoupí velké náboženské problémy doby.

K této tak hluboko zasahující tezi o žáku a mistru patří i následující věta: „Kdykoliv se tedy *(„ideo")* žádá něco od představeného, ať se to děje se vší pokorou a s uctivou podřízeností. *Vyhledávat, vyptávat (re–quirere)* znamená, že se nejedná v žádném případě o příležitostné, bezvýznamné otázky, spíše jde o otázky ohledně učení, které jsou kladeny opatovi, a proto tento postoj vyžaduje pokoru, uctivost a ochotu podřídit se poučnému slovu mistra. Je tu otevřena cesta pro žákovu touhu dozvědět se, pro jeho otázky: *„Jestliže je třeba se na něco zeptat, ať se ptají (si qua requirenda sunt, requirantur)"*. K objektivnímu principu pořádku je zde připojen dynamický moment otázky žáka, který vede k živé výměně. Pořádek ani správný vztah se nenarušuje, pokud je žákova iniciativa nesena duchem pokory a uctivé podřízenosti. Z Benediktových slov lze vycítit vážnost pojetí monastického způsobu života a pocit odpovědnosti za celistvost klášterního života.

Tím oprávněnější je poslední úsek kapitoly: „Lehkomyslné žerty, prázdné řeči či rozpustilá slova navždy a všude zapovídáme a nedovolujeme, aby k nim žák otvíral ústa." Jak by měly být bláznivé a rozpustilé řeči trpěny v komunitě, v níž se mlčení cení výše než dokonce dobrá a vzdělávající slova! Tak jako je klášter oddělen od vnějšího světa *odloučeností (claustra)*, tak

má být klášter chráněn uvnitř věčnou klauzurou vůči světskému smýšlení, které svými povrchními a pošetilými řečmi uráží velebnost mlčení. Tato klauzura má být všude tam, kde se mniši zdržují, i na místech, kde pracují *(„na všech místech – in omnibus locis“).* I tento přísný předpis Benediktův se obrací na *žáka („discipulum“),* ne na *mnicha* či *bratra (monachum* či *fratrem).* Jako není dovoleno ani dokonalému žákovi, aby si počínal jako učitel v duchovní oblasti, tím méně je dovoleno každému žákovi, aby pronášel neduchovní věci, a tak zneuctil podstatný smysl mnišství jakožto zasvěcení se Bohu. Bylo jíž naznačeno, že i přitom může v klášteře panovat radostná, občas i veselá, ale jemná, ušlechtilá atmosféra.

Aktuální kapitola se přes všeobecně znějící nadpis věnuje jednotlivé konkrétní otázce. Uveden veršem žalmu, který je použit na ukázání dobrého a špatného mluvení, je Benediktovým úmyslem ochránit jednotu učení klášterního společenství.

1. Logion, poučná, vzdělávající řeč „dokonalého“ žáka se omezuje a činí se závislou na dovolení opata.

2. Otázky žáka musí být přednášeny s pokorným uznáváním učení mistra.

3. Lehkomyslné řeči jsou žákovi vždy a všude co nejpřísněji zakázány.

Svatý Benedikt, který bude ještě i v dalších kapitolách mluvit o *mlčenlivosti (taciturnitas)* – a *tichu (silentium),* zde tedy zaujímá stanovisko k doznívání vlivu raného mnišství, který může někdy pro klášterní život znamenat jisté nebezpečí. Všeobecně tradované učení o teologicko–asketickém významu mlčení tím není v žádném případě zkráceno, spíše ještě posíleno. Poučné, vzdělávající slovo zůstává vyhrazeno pouze hlavě společenství a ve výjimečných případech je toto „právo“ delegováno „dokonalým“ žákům. Rozumíme nyní také, proč Benedikt zařadil tuto kapitolu o mlčení za kapitolu o poslušnosti a před kapitolu o pokoře. Poslušnost vůči *otci vedenému Duchem svatým (*řec. *patér pneumatikós)* formuje řeč, pokora pak v mnišství udržuje stále ducha žáka, který naslouchá.

Kapitola 7

Pokora

Nakolik důrazně se tato kapitola obrací k tomu, kdo umí naslouchat, dokazuje nejen první slovo *„volá (clamat)* k nám Písmo svaté, bratři", ale především modlitební forma, kterou je kapitola uvedena. Kapitola 7. zaujímá v Řeholi neobyčejné postavení, neboť jako jediná má na začátku jakousi *předmluvu (prolog)* a je zakončena *doslovem (epilog).* V souladu s Prologem k celé svaté Řeholi se dělí i tento *prolog* 7. kapitoly na úvahu (1 –4. verš) a z ní vyplývající rozhodnutí (5.–9. verš). Obě části tohoto *prologu* začínají oslovením *bratři (fratres)* a rozvíjejí se pak jako bezprostřední výzva mistra k žákům, který je chce dovést bezhříšným životem k dokonalé lásce k Bohu.

Už čistě formálně se tedy tato kapitola Řehole projevuje jako jedinečné pojednání o mnišském zákoně. Pozornost je obrácena takřka slavnostním způsobem k jejímu obsahu, který se věnuje podstatnému základu vší dokonalosti: Osvobození od vlastního „já" pro Boha.

Hned na začátku je v citaci slov Páně: *„Každý, kdo se povyšuje, bude ponížen, a kdo se ponižuje, bude povýšen (Omnis, qui se exaltat, humiliabitur, et qui se humiliat, exaltabitur)"* (Lk 14,11) shrnuto celé učení 7. kapitoly: Každé sebevyvyšování, zdůrazňování své osoby, je projevem pýchy. Svatý zákonodárce mnichů buduje tedy své učení bezprostředně na učení Kristově. Vede své mnichy *pod vedením evangelia (per ducatum Evangelii).*

Přirozenost vede člověka k povyšování, k tomu, aby získával všemi prostředky moc, bohatství, okázalost. Oprávněný pud sebezáchovy jde v tomto *vyvyšování (exaltatio)* daleko za své hranice. O vyjádření a naplnění vnitřní hodnoty člověka se usilovat má. Povýšenost a s ní i pýcha si však kladou nárok, kterému chybí vnitřní ospravedlnění a který pyšně přehlíží bližní. Taková pýcha je sama o sobě lží. Před pýchou se proto musíme mít na pozoru; vede k ponížení, protože je vnitřně nepravdivá. Kdo se však skromně drží zpátky, ačkoliv svou vnitřní kvalitou druhé převyšuje, ten bude povýšen, až bude jeho pravá hodnota poznána. Pokora je tedy správné poznání vnitřní hodnoty a důstojnosti, je pravdou. To objasňují slova 130. žalmu. Ani uvnitř *(srdce – cor)*, ani navenek *(oči – oculi)* se nesmí člověk povyšo-

vat, neboť tím překračuje hranice pravdivosti. Kdo se takto proviní, tomu Bůh odplatí „jako dítěti odstavenému od matky"; Bůh se odtáhne od namyšleného a přenechá ho sobě samému. Jako se matka odstavující své dítě k jeho prospěchu, dobru a růstu chová zdánlivě tvrdě a bezcitně vůči touze dítěte, tak se chová i Bůh vůči pyšným. Benedikt odmítající pýchu vyvozuje nyní pozitivní závěr na základě učení Písma svatého: „Chceme-li tedy, bratři, dosáhnout vrcholu pokory a co nejrychleji dospět k svému povýšení v nebi, k němuž se stoupá pokorou v tomto životě, musíme si k výstupu postavit ze svých skutků takový žebřík, jaký se ve snu zjevil Jakubovi: viděl, jak po tom žebříku sestupují a vystupují andělé. Toto sestupování a vystupování nepochybně neznamená nic jiného, než že sebevynášením se sestupuje a pokorou vystupuje. Ten postavený žebřík je náš pozemský život a Pán jej vztyčuje až k nebi, je-li naše srdce ponížené." Benedikt staví svým mnichům před oči noční vidění Jákobovo (Gen 28, 12), obvyklý obraz ve staré Církvi, který se nám ale zdá v souvislosti s pokorou podivný. Ale z kontextu Písma svatého se nám otevírá hluboký smysl. Jakub je pronásledován svým bratrem Ezauem, odloučen od rodného domu. Podvedl bratra a otce rozhněval; jeho matka je na tom spoluvina. Je ubohým uprchlíkem na zemi, sám, opuštěný, všemi zavržený. Budoucnost je temná. Bolest kvůli odchodu z otcova domu tísní jeho duši. Vše pozemské mu bylo odňato. Přepadla ho úplná sklíčenost. V tomto okamžiku dosáhl vrcholu pokoření *(vrchol pokory – culmen humilitatis)*. Ale jedno si Jakub v této katastrofě zachoval: schopnost správným způsobem snášet vzniklé neštěstí. Chápe smysl této katastrofy: úplná odevzdanost Boží prozřetelnosti. Jak hluboko byl Jakub ponížen, o tom svědčí kámen, na nějž musel uložit svou hlavu ke spánku. Jak vysoko ho však toto pokoření od Boha pozdvihlo, dokazuje tentýž kámen, který Jakub ráno poté pomaže olejem a posvětí a který se bude nadále nazývat *dům Boží (domus Dei – Bet-el)*, svaté místo Boží. Osamělost pouště se mu při vší jeho opuštěnosti stala místem božského zjevení. Ve spánku spatřil žebřík stojící na zemi, jehož vrchol se dotýká nebe; andělé Boží sestupují a vystupují. Uprostřed své opuštěnosti přijímá zaslíbení týkající se celého světa a všech časů: v tobě budou požehnána všechna pokolení země! Hluboce uchvácen tímto podivuhodným zjevením řekl Jakub: „Jistě je na tomto místě Hospodin a já jsem to nevěděl! Není to nic jiného než dům Boží, je to brána nebeská." *Srovnávací bod (tertium comparatio-*

nis) mezi žebříkem a pokorou spočívá tedy v tom, že nejvíce pokořený člověk je Bohu nejblíže a bude jeho přízní omilostněn. Jen pokořenému srdci staví Bůh nebeský žebřík. Sebevynášením se ve skutečnosti jde dolů, neboť se vzdaluje od Boha, tak jako andělé sestupující k zemi se vzdalovali z bezprostřední blízkosti Boha. Pokora vede s vystupujícími anděly k Bohu. Ani jediné místo na zemi nemůže být tak osamělé, aby se nemohlo stát bránou do nebe; žádná lidská duše nemůže být tak osamělá, aby se jí všude nenabízel žebřík směřující do nebe. Čím pokornější, tím blíže Bohu. Celý člověk, tělo i duše, ale musí být proniknuté pokorou: „Jeho postranními tyčemi rozumíme své tělo a duši: do nich nám Boží povolání zapustilo jednotlivé příčky pokory a dokonalosti, abychom mohli vystupovat." Do těchto postranních tyčí zapustilo Boží volání shůry různé stupně pokory a kázně, abychom po nich vystupovali. Bez postranních částí nemají příčky žebříku žádný význam, nýbrž jsou pouze poházenými kusy dřeva. Spojeny s postranicemi však tvoří žebřík. Tělo i duše, celý člověk musí uskutečňovat pokoru. Tělo musí realizovat smýšlení duše v činy. Pokora duše, kázeň těla jsou obsahem následujícího pojednání. Volání Boží nám připravilo stupně výstupu; tím, že naplníme učení svatého Benedikta, se v nás uskuteční Boží myšlenka, odpovíme na volání Boha. V tom se opět projevuje pneumatický charakter mnišství: V posledku je to Duch Boží, který nás hloubkou pokory *(„vrchol svrchované pokory – summae humilitatis culmen")* pozvedá do výše *(„k nebeskému vyvýšení – ad exaltationem caelestem).*

Prolog rozdělený do dvou částí dvojím oslovením popisuje pokoru a podává ji formou, která probouzí pro její uskutečnění v životě velký zájem. Obraz nebeského žebříku tiše zářícího v tiché noci pouště spočívá tajuplně nad nejdelší kapitolou Řehole a ukazuje tak i dnešnímu žákovi svatého Benedikta *život podobný andělům (*řec. *biós angelikós).* Opustil-li mnich v pokoře a úplné odevzdanosti Bohu vše pozemské, stojí po celý svůj život vždy a všude na prahu nebeského království.

Pokora je základním postojem celého mnišského života; je nedělitelnou celistvostí, která buď existuje nebo ne, která působí na celé jednání člověka nebo ne. Vůči tomuto pojetí by nás mohlo zarazit, že je tento všezahrnující duchovní postoj rozčleňován do dvanácti stupňů. A to tím více, když se ukazuje, že člověk nemůže naplnit ani část, pokud nevlastní celek. Nic není Benediktovi tak cizí – a to dokazuje celá Řehole – jako zmechanizování du-

chovního života. Právě obrazem žebříku dokazuje, jak jednotně a současně univerzálně vidí podstatu pokory. Obraz žebříku zabraňuje schématickému chápání jednotlivých nároků kladených na pokoru. Zachovává celistvost pojmu „pokora" ve všech jejích stupních. Pokora je pro něho vyrovnávacím momentem při zdokonalování celé lidské přirozenosti, který omezuje každou přemíru a doplňuje nedostatek; dává celému člověku otěže a přesto ho dále rozvíjí.

Nesmíme však přehlédnout, že pokora je pro mladé lidi ctností, kterou velmi těžko chápou. Mladému člověku se příčí; zdá se mu, že je slabostí, ačkoli je silou, a připadá mu jako nepravdivá, ač je nejvnitřnější pravdou. Od přirozenosti usiluje o sebepotvrzení. Jeho pud sebezáchovy se projevuje v přehnaném sebevědomí. Proto se může na první pohled zdát, že vnější pokora zakrývá vnitřní neschopnost podle úsloví: Silný si postačí sám. Ani skromnost jako plod dobré výchovy není ještě pokorou. Právě proto je pro mladého mnicha nutné, aby se mu ukázalo celé bohatství pokory a on mohl této ctnosti dobře porozumět. Učební metoda dvanácti stupňů není u Benedikta žádným mechanismem, ale hlubokou pedagogickou moudrostí.

Svatý Benedikt staví svůj žebřík pokory hned na prvním stupni na nejširší základ: Bázeň Boží je pro něj počátkem výstupu a proto se jí podrobně zabývá. Vždy a všude musí mnich žít v bázni Boží: *stále (semper), každou hodinu (omni hora), na každém místě (omni loco);* toto zdůraznění času a místa podtrhuje habituální, trvalý charakter bázně Boží. Znamená to, že mnich žije stále před Božím zrakem; není to ani tak pocit bázně jako v úctě pociťované spojení s Bohem. Žít v bázni Boží znamená činit Boha měřítkem všech věcí. Kdo nekráčí před Bohem, posuzuje své jednání podle měřítek tohoto světa. Být zcela přimknut k Bohu vyžaduje vědomě a aktuálně myslet na to, že jsme spojeni s Bohem; v žádném případě se mnich nesmí tohoto spojení zříci a jednat z čistě přirozených podnětů. Takové *zapomenutí (oblivio)* by bylo sestupem od božského k lidskému, od věčného k časnému. Co člověk miluje, na to nezapomíná. Protiklad mezi *bázní Boží (timor Dei)* a *zapomenutím na Boha* (*oblivio*) se ukáže ještě ostřeji, když uvážíme konečný výsledek obou těchto směřování člověka *(„svou duši vytrhuje - animo suo evolvat")*. Bázeň Boží ústí do věčného života. Ze zapomenutí na Boha se stává *pohrdání Bohem („contemnentes Deum")*, které končí v pek-

le. Zde se opět ukazuje poslední smysl pokory: pokora jako blízkost Bohu, pýcha naproti tomu jako vzdálení se Bohu. Ti, kteří se *bojí Boha („timentes Deum")*, nesou v sobě již v tomto životě *věčný život (vita aeterna)*, ti, kdo *pohrdají Bohem („contemnentes Deum")*, naopak zavržení, ve kterém spočívá peklo. Důležitá je *bdělost („custodiens se")* vůči hříchům a vystříhání se „špatností myšlenek, jazyka, rukou, nohou nebo svévole, ale i žádostí těla". Vzpomeňme na postranní části žebříku: pokoře musí být podřízena duše i tělo. V zásadě je každý úkon pokory sebeovládáním, zachováním normy dané Bohem, přiložením Božího měřítka na přirozený život. Neboť vše se odehrává před Božím zrakem, On vše vidí a soudí. Tato všudypřítomnost Boží se mnichovi důrazně připomíná: „Je si vědom, že Bůh se z nebe na člověka stále dívá, božský zrak na každém místě vidí jeho skutky a andělé je stále Bohu oznamují. Říká nám to i prorok, když ukazuje, jak je Bůh stále přítomen našim myšlenkám: Bože, který zkoumáš srdce i ledví."

Opět se ukazuje žebřík Jakubův, který spojuje každého jednotlivce skrze anděly s Bohem. Totéž o sobě vyslovil už sám Spasitel, aby vyjádřil své těsné spojení s Otcem: „Amen, amen, pravím vám, uzříte nebesa otevřená a anděly Boží vystupovat a sestupovat na Syna člověka" (Jan 1,51). Andělé jsou, jak vyjadřuje jejich jméno *(řec. angelós – posel)*, poslové, prostředníci mezi Bohem a člověkem. Mezi Bohem, nestvořeným věčným duchem a stvořeným duchovně – tělesným člověkem, je prostředníkem stvořený duch, anděl. Tuto skutečnost si osvojil sám Kristus, když chodil jako člověk po Zemi, jak ukazuje již zmíněný text Janova evangelia. Prvotní Církev si zachovala tuto konkrétně názornou a obraznou řeč. Především Východ si uchoval myšlenku o andělech v její velikosti, hlavně v souvislosti s výrazem *před „pohledem" Božím („aspectus", „in conspectu Divinitatis")* (kap. 19). Právě používání abstraktního slova „Božství" ukazuje na patření na Boha jako na trůnící Boží majestát, obklopený dvorem sloužících knížat – andělů. Andělé jsou mocní duchové, kteří jsou v umění nedopatřením zlehčováni a zobrazováni v podobě dětí. Benediktini jako představitelé starokřesťanského dědictví jsou povoláni, aby vrátili andělům jak slovem, tak obrazem opět to místo, které jim přiřkli církevní Otcové v literatuře a mozaiky z Byzance a Ravenny v umění. I dnes sestupují a vystupují mezi nebem a zemí kvůli těm, jejichž duše je vnímavá vůči Božímu Zjevení. Řeč Písma svatého, svatých Otců a svaté Řehole nemá v úmyslu popisovat vše do podrobností;

chce jen nalézt výraz pro skutečnost, která se ve své nejvnitřnější podstatě vymyká lidské řeči. Bohatství božského Zjevení se nedá uchopit filologicky dosažitelným slovem. Z toho důvodu musí existovat také „pneumatická exegeze“, která je velmi vzdálena tomu, aby sloužila subjektivním výstřelkům, a tato exegeze se spíše blíží ke svatým slovům otevřeností v modlitbě.

Po tomto obecném úvodu do živoucího pociťování Boží přítomnosti se věnuje Benedikt třem pojmům, přičemž o každém se pojednává ve zvláštním oddíle. Jsou to: *myšlenky (cogitationes)*, *vlastní vůle (voluntas propria)* a *tělesné žádosti (desideria carnis)*. Jedná se o výčet a rozdělení *hříchů (peccata)*, popřípadě *chyb (vitia)*, které mají být zprvu charakterizovány z hlediska psychologického, pak z hlediska morálně asketického. Benedikt hovoří o poklescích *„myšlenek, jazyka, rukou, nohou nebo svévole, ale i žádostí těla (cogitationum, linguae, manuum, pedum vel voluntatis propriae)“* a naráží tak jednoznačně na učení všeobecně přijaté od doby stoicismu, že hříchy mají svůj zdroj v myšlenkách a že se projevují ve slovech nebo ve vnějším jednání. Kromě toho, jak se zdá, chce tato věta Řehole ozřejmit antropologické východisko neřestí, a sice tehdy rozšířeným a mnohými církevními Otci přijímaným *trichotomismem*, podle něhož se lidská bytost skládá z *ducha* (řec. *nús, pneuma*; lat. *mens, cor* nebo *spiritus*), *duše* (řec. *psyché*; lat. *anima*) a *těla* (řec. *sóma, sarx*; lat. *corpus, caro*), které samozřejmě nelze pojímat jako tři oddělené substance, jak to činila heretická teologie, nýbrž spíše jako tři části, které tvoří jednu lidskou přirozenost. Jak totiž pak ukazuje text následující, vidí svatý Benedikt původ hříchů v myšlení, ve vůli a ve smyslových žádostech, tedy právě v oněch činnostech, které jsou člověku vlastní co do vztahu k duchu, duši a tělu. Že svatý Otec mnichů měl na mysli toto rozdělení do tří aspektů, vyplývá i ze zřetelného oddělení spojkami *„nebo (vel)“* a *„ale i (sed et)“*.

Bůh je vždy přítomen ve světě našich myšlenek a zkoumá srdce i ledví, zná všechny naše myšlenky, vidí je z dálky; vše, co se děje v člověku, je Bohu zjevné. Jsou-li tedy naše myšlenky ve shodě s Boží normou a zákonem, pak je celý náš život v souladu s Božím řádem. Zmatek a chaos působí myšlenky, které nás odvracejí od Boha *(„zvrácené myšlenky – cogitationes perversae“)*, v nich má zlo *(„nepravost – iniquitas“)* své kořeny. V každém člověku je následkem dědičného hříchu sklon ke zlému a k pohodlnosti. Proti tomu se musí vynakládat vážné úsilí *(„aby zůstával bdělý před špatný-*

mi myšlenkami – ut sollicitus sit circa cogitationes suas perversas"). Užitečný, zdatný („utilis") mnich se tedy bude bděle střežit před zlými sklony. Všechny citace žalmů v tomto textu vypovídají jedno: Naše bázeň Boží začíná na pravdivosti a čistotě našeho myšlenkového světa, který je také základem našeho chtění! Možnosti tkvící v myšlenkách jsou vůlí vybírány a uváděny v činnost. V moci vůle je odmítnout *nepravost (iniquitas)* a uhasit *zvrácené myšlenky (cogitationes perversae)*. Teprve vůlí se rozhoduje o dobru a zlu. *Vlastní vůle (voluntas propria)* má od přirozenosti sklon prosazovat se, dostává se tak snadno do protikladu k pokoře a vzniká z ní pýcha. Naše vůle se musí tedy srovnávat s vůlí Boží. Bůh sám v nás musí konat svou vůli. Tak se modlíme *v modlitbě Páně (oratio)*: „Buď vůle Tvá jako v nebi, tak i na zemi." Tato prosba modlitby Otčenáš je křesťanskou normou veškerého mravního jednání.

Nyní by mohl někdo vznést námitku: Vlastní vůli ke zlému je nutno odsoudit, ale vůli člověka k dobrému je třeba její právo ponechat. Tomuto pojetí předchází Benedikt slovem Písma: „Lidem se zdá, že jejich cesty jdou rovně, ale nakonec vyústí ve smrt" (Přís 16,25). Již přirozená zkušenost učí, že právě mnich jako idealista podnikne něco, co se jeví jako dobré, ale co se v tvrdé realitě nepředvídatelných životních podmínek ukáže jako osudný omyl se špatnými následky. Ve skutečnosti jde o něco vyššího, o hodnotu pokorné poslušnosti, o víru v Boží prozřetelnost. Podřídí-li se mnich vůli autority, pocítí někdy nevyhnutelně jisté omezení, ale zůstane ve sféře víry a spojení s Bohem. Zřeknutí se vlastní vůle je vždy znamením vnitřní síly, která čerpá z víry a která vidí nejvyšší odpovědnost v uskutečňování Boží vůle. Kdo nechápe závažnost přijetí Božího vedení a lehkomyslně následuje vlastní nápady, na toho se vztahuje slovo žalmu: „Jsou ve svých rozkoších zkažení a zvrácení" (Ž 13, 1).

To, co bylo řečeno o bázni Boží, která je trvalým postojem a vědomím Boží přítomnosti, platí zvláště o oblasti smyslového života člověka. *„Tělesné žádosti (desideria carnis)"* označují celý komplex sexuálního pudového života, jak se čistě přirozeně projevuje a který může vést k neuspořádanému chování. Tyto *žádosti (desideria)* stojí mezi oběma již popsanými duševními oblastmi – rozumem a vůlí – a jsou podstatně spojeny s naší tělesností. Linii „svět myšlenek – vůle – smyslové žádosti" tedy Benedikt zachovává s logickou pedagogikou. Naznačuje tak přímo genetický vývoj vnitřních

pochodů: nekontrolované myšlenky, neovládaná vůle vede k nevázanosti smyslového života. Sexuální pudové síly patří k člověku a jsou Bohem stvořeny stejně jako rozum a vůle a na rozum i vůli působí. Jsou celkem, který není v žádném případě omezen jen na tělesnou oblast. Bez nich by nebyl mnich mužem v plné síle své přirozenosti. Ale v této přirozenosti je mu uloženo, aby ovládal své sklony a síly a nedal se jimi ovládnout bez kontroly, „protože na prahu rozkoše stojí smrt". Proto Písmo napomíná: „Nedej se strhnout svými touhami" (Sir 18, 30). Z toho mála, co říká Benedikt ve své Řeholi o čistotě, je toto místo nejdůležitější. Zcela odpovídá pozitivnímu příkazu: *milovat čistotu („castitatem amare")* (kap. 4) a dává vycítit velkou důvěru, kterou měl Benedikt v to, že jeho radikální slova zapůsobí na jeho žáky. Nezabíhá do podrobností, neboť již řekl, že ovládání smyslové oblasti se odehrává před Božím zrakem. Každé sebeovládání má v sobě jisté normy a prostředky, které napomáhají dosažení vytčeného cíle. Normou veškerého sebeovládání je pokora. Nevázanost smyslového života je projevem pýchy. Již proto je před Bohem zavrženíhodná a má v sobě od přirozenosti příchuť smrti. Jak silný a zářící je naproti tomu život duše, která udržuje rozum, vůli a smyslový život v řádu daném Bohem! V důležitém a často namáhavém zápase bojuje mnich o harmonii těchto tří mohutností, která se uskutečnila nejdokonaleji v Kristu.

Svatý Benedikt si byl vědom toho, že svým učením o bázni Boží položil základ k dalšímu zdokonalování pokory. Učení o bázni Boží je v jistém smyslu základním kamenem pro celou Řeholi, neboť svatý Zákonodárce činí tento duchovní postoj prvního stupně pokory předpokladem každého opravdového mnišského života. Bázeň Boží patří k poznávacím znamením správné horlivosti (kap. 72). Svatý Benedikt ji výslovně požaduje pro ty, kteří mají v klášteře zastávat důležitá postavení vyžadující spolehlivost: od opata (kap. 3,11), od převora (kap. 65), od celeráře (kap. 31,2), od infirmáře (kap. 36,7), od bratra pro hosty (kap. 53,21) a od vrátného (kap. 66, 4). Bázeň Boží je jádrem mnišského života ctnosti. Proto Benedikt pojednává o prvním stupni pokory dosti rozsáhle a zakončuje tuto část shrnujícím doslovem. V souladu s tímto zvláštním charakterem užívá tento oddíl ve své literární formulaci opět rétorické vyjadřování oslovením „*bratři (fratres)!*". Mnichům se tu důrazně připomíná obecné křesťanské přikázání o bázni Boží: „Jestliže Hospodinovy oči pozorují zlé i dobré (Přís 15,3),

a jestliže Hospodin shlíží z nebe na lidské syny, aby viděl, zda je někdo rozumný a vyhledává Boha (žalm 13,2), a je-li od andělů, které nám přidělil, ve dne v noci zpravován o našich skutcích i chování, mějme se, bratři, vždy na pozoru, aby Bůh, jak říká prorok v žalmu (žalm 13,3), neshledal, že jsme pobloudili ke zlému a zkazili se. A když nás v tomto čase šetří, protože je laskavý a čeká, že se obrátíme k lepšímu, kéž nám jednou neřekne: Takto jsi jednal, a já jsem mlčel" (žalm 49,21).

Všudypřítomnost Boží je ještě jednou působivě postavena před duchovní zrak. Znovu pozorujeme sestupující a vystupující anděly, kteří nás ve dne v noci jako poslové mezi nebem a zemí spojují s Bohem. Ještě nám Pán dává ve své dobrotivosti čas k polepšení; jeho soud však nevyhnutelně přijde. Již nyní se stavme před soudce, aby teď v tomto čase nemlčel a nevyřkl nakonec neodvolatelný rozsudek. Kde je stále zaměřen zrak na Boha, kde se koná jeho vůle, tam je pokora. Kde ale chybí tento první stupeň pokory – bázeň Boží – tam schází základ pro celý mnišský život: „Počátkem moudrosti je bázeň před Hospodinem" (Přís 1,7). Moudrost je zralým plodem mnišského života. Jak má ale moudrost dojít zralosti, chybí-li kořeny?

„Druhý stupeň spočívá v tom, že mnich nemiluje svou vlastní vůli a nelibuje si v uspokojování svých vlastních žádostí, ale skutky následuje hlas Páně: Přišel jsem, ne abych konal svou vůli, ale vůli toho, který mě poslal" (Jan 6,38). Na první pohled se zdá, že se zde opakuje to, co bylo již řečeno na prvním stupni pokory. Rozpoznáváme však značný pokrok. Na prvním stupni se jedná do určité míry o zákaz konat vlastní vůli *(„chráníme se činit vlastní vůli – voluntatem propriam facere prohibemur")*; zde jde mnich o krok dále: Nechce následovat vlastní vůli, nemiluje ji. Uspokojování vlastních žádostí mu nepřináší žádnou radost. Ve svém jednání se zcela zasazuje o vyplnění Boží vůle. Žije myšlenkami a vůlí Kristovou, který znal jedině vůli svého Otce, jež ho poslal. Na tomto poslání má podíl každý křesťan; a k podstatě pneumatického charakteru mnišství patří, aby naplnilo poslání dané mu Duchem svatým vůči Církvi a lidstvu. Čím méně jednotlivý mnich zná poslání, které je mu určeno, tím více se bude držet vůle Boží. Přitom si uvědomuje, že tato cesta je cestou utrpení. Proto se mu připomíná ještě jeden *spis („scriptura")*, ale ne Písmo svaté, nýbrž zpráva o mučednících, v níž se říká: „Zvůle vede k trýzni, ale sebedonucení získává korunu."

Odvrácení se od každého příklonu k vlastní vůli i od všech přání a následování jedině příkazu Božího poslání vyžaduje třetí stupeň pokory, že se totiž mnich z lásky k Bohu podřídí ve všem představenému tak, že napodobí Pána, o němž říká Apoštol: „Stal se poslušným až k smrti“ (Fil 2, 8). Jak jinak má mnich poznat poslání, jež mu je svěřeno, než projevem vůle zástupce Božího? Když obětoval lásku k vlastnímu chtění a přáním, zůstává mu o to čistší láska k Bohu, která mu umožňuje plnit vůli představeného. Zřejmě úmyslně zde dává Benedikt přednost výrazu *„starší (maior)“* před výrazem *„opat (abbas)“*, neboť poslušnost se má prokazovat nejen opatovi, ale každému představenému. Tím je pokoření ještě citelnější a hodnota ctnosti „poslušnost až k smrti“ se ještě zvyšuje. Zde zaznívá ona *učitelská přísnosti („durum magistri“)* před *soucitem laskavého otce („affectus pii patris“).*

Na této cestě sebesnížení pokračuje Benedikt dále, když na čtvrtém stupni pokory požaduje, aby byl mnich poslušný i v těžkých a protivných věcech, „ba tiše obejme svědomím trpělivost i v jakémkoliv nezaslouženém bezpráví. Všecko snáší, aniž ochabne nebo uteče, podle slov Písma: „Kdo vytrvá až do konce, bude spasen“ (Mt 10,22). A také: „Ať se vzmuží tvé srdce, doufej v Hospodina!“ (žalm 26,14).

Už na druhém a postupně na třetím a čtvrtém stupni pokory se Benedikt zaobíral poslušností. Jinak než v 5. kapitole, v níž je poslušnost charakterizována jako první stupeň veškeré pokory a jako základní postoj mnišského života, poukazuje zde svatý Benedikt na mravní hodnotu poslušnosti pro každého jednotlivého mnicha. Jedná se o vnitřní podřízení se osobám a situacím, které výrazně ovlivňují život ve společenství, do něhož jsme postaveni. V nich se nám ukazuje Boží vůle a Boží vedení. Nemůžeme a nechceme je měnit, ale spíše se jim musíme z lásky k Bohu podvolit. Počínaje od všeobecného pravidla druhého stupně, že jsme přišli činit vůli Toho, který nás povolal, pokračujíc k požadavku podřídit se představeným napodobováním Krista (třetí stupeň), musíme být připraveni vytrvat v těžkých a protivných věcech, ano, dokonce v jakémkoliv *nespravedlivém zacházení („iniuriae“)* (čtvrtý stupeň).

V tomto výčtu nalézáme určité stupňování. *Věci tvrdé („res durae“)* jsou samy o sobě tvrdé a těžko proveditelné; *věci protivné („res contrariae“)* vzbuzují odpor a mají v sobě něco odpuzujícího; *bezpráví („iniuriae“)* nám způsobují zraňující bezpráví. V těchto trpkých zkouškách má mnich obejmout

trpělivost jako svou nevěstu, láskyplně ji střežit a pečlivě se jí držet. Má mlčky snášet těžkosti a dokonce i bezpráví, nepoddávat se vlastním citům nebo pomýšlet dokonce na útěk před přijatou povinností. Již v Prologu se mluví o možnosti takových těžkých, vnitřních bojů. I novicům se předem říká o všech těžkostech a nesnázích, kterými vede cesta k Bohu (kap. 58, 8). I dnes se ohlašuje novicovi: „Musíš sám sebe zapřít a zcela se zřeknout vlastní vůle a naopak denně plnit vůli opata a dalších představených, kteří ti nezřídka uloží tvrdé a těžko snesitelné věci, aby vyzkoušeli trpělivost, poslušnost a pokoru." Konečně ve slavnostní modlitbě při skládání řeholních slibů mnicha se nad vstupujícím vyslovuje vzývání: „Nauč ho, Pane, pramálo dbát na všechny radosti života, nebát se protivenství, nečinit bezpráví, ale přijaté bezpráví snášet s duševní vyrovnaností." Tak musí být mnich vyzbrojen, aby mohl kráčet po požadovaných tvrdých cestách v tiché trpělivosti a se silným srdcem.

Trpělivému snášení odpovídá také víra v Boží odplatu, vnitřní radostná jistota; „v tom ve všem slavně vítězíme mocí toho, který si nás zamiloval" (Řím 8, 37). „Zkoušel jsi nás, Bože, tříbil jsi nás ohněm, jako se tříbí stříbro" (Ž 65, 10) a shledal nás přitom bez vady. Jistě, představení, kteří nás zkouší, nejsou ani andělé ani svatí, nýbrž i jako zástupci Boha zůstávají lidmi. Právě v jejich lidských nedostatcích a chybách spočívá naše největší zkouška. Představení a bratři – neboť s apoštolem Pavlem snášíme i „falešné bratry" – nám mohou svým lidským úsudkem a jednáním připravit zkoušku ohněm. Přesto se říká: *„snášej Pána (sustine Dominum)"*, nikoli tedy představené a spolubratry, ale Pána snášíme. Tak má mnich vynaložit onu trpělivost v nesnázích a protivnostech, kterou Evangelium požaduje od každého křesťana: „Kdo tě uhodí do pravé tváře, nastav mu i druhou; a tomu, kdo by se s tebou chtěl soudit o košili, nech i svůj plášť. Kdo tě donutí k službě na jednu míli, jdi s ním dvě" (Mt 5, 39–41). Na rtech mnicha nechť je stále žehnání, i pro ty, kteří ho urážejí. To vše odpovídá *příkazu Páně („praeceptum Domini")* a platí pro všechny křesťany. Musíme být tedy připraveni snést více, než nám činí ti, jež nás utlačují. Ne ze slabosti charakteru, nýbrž proto, že se tím zkouší síla naší víry a hloubka naší lásky k Bohu – z toho důvodu snášíme křivdy. Tehdy neměříme nespravedlnost podle přirozeného práva. Přichází to od Boha, je to od Boha přiděleno každému, proto je to božské právo, dobrodiní a láska. Takové chápání ovšem

přesahuje náš přirozeně lidský rozum. Přijmout je může jen samotná víra. Zcela oproštěni od sebe sama jsme tak ochotni z lásky k Bohu trpět vše, co nám ukládá poslušnost, jako splnění božské vůle.

Tato stoupající linie poslušnosti nachází svou korunu na pátém stupni pokory, na kterém „mnich netají před svým opatem žádné zlé myšlenky, které se mu objevují v srdci, ani co vskrytu vykonal špatného, ale pokorně se mu z toho vyzná. Vybízí nás k tomu Písmo: Hospodinu svěř svůj osud, v něho důvěřuj“ (žalm 36,5). V této souvislosti nemluví Benedikt o *větším, starším (maiore)* jako na třetím stupni ani o *představeném (priore)* jako na čtvrtém stupni pokory, nýbrž zde uvádí *opata (abbatem)* jako kompetentní osobu. *Duchovní otec (*řec. *patér pneumatikós)* se ujímá z plnosti Ducha svatého duševně tísněného mnicha, který „proti sobě Pánu oznamuje svou nepravost“. Zde vstupuje opat zcela na místo Pána, Pána pomáhajícího a uzdravujícího. Vyznání osvobodí duši od zlého a uvolňuje ji pro příchod Ducha svatého, kterému duchovní otec láskyplně napomáhá. Řehole nehovoří na tomto místě o svátosti smíření, ale o kajícné ochotě mnicha svěřit se v pokoře zástupci Božímu, který je jako otec a pastýř pro své mnichy nositelem Ducha. Každou nepravost srdce Pán snímá otcovským působením opatovým. Skrze opata posvěcuje srdce učedníků. Dochází zde k hluboké výměně mezi synem a otcem založené na vzájemné důvěře. Autorita a poslušnost se zde povyšují na nejniternější vztahy *laskavosti (pietas)* – otcovské starostlivosti a dětské oddanosti – které patří k nejcennějším darům Ducha svatého. Vanutí svatého Ducha proměňuje celé mnišské společenství, opata i bratry, ve svatou jednotu v lásce ke Kristu. Pátý stupeň pokory představuje nepochybně vrchol mnichova pokorného vnitřního smýšlení. Zvedá závoj z tajemství nespravedlivosti, která je skryta všem lidem, – a to i v oblasti myšlenek – před zrakem duchovního otce. Vlastní „já“ se tak sebe i v nejskrytějších myšlenkách beze zbytku vzdává a vkládá důvěru jedině v Boha, neboť je dobrotivý. Jestliže je nitro úplně odevzdáno Bohu, co by nám pak ještě mohlo bránit přijmout pokorně všechny vnější životní podmínky?

Z toho nyní vyplývá jakoby samo od sebe, že se mnich na šestém stupni spokojí s jakoukoliv bezvýznamností a nejkrajnější situací a ve všem, co je mu uloženo, se pokládá za neschopného a nehodného, takže si říká s prorokem: „Stal jsem se ničím, byl jsem před tebou podobný nerozumnému tažnému zvířeti, chci však být stále u tebe“ (žalm 72,22 a násl.).

Ten, kdo se považuje za „nic“, nebude klást nároky ohledně potravy, bydlení, šatstva ani toužit po důstojných úkolech a úřadech. Takové sebeomezování by mělo být již dáno samotným mnišským životem. Boží hlas povolal každého mnicha na určité místo a do určitého společenství. Životní úroveň je v jednotlivých klášterech různá, závislá na situaci kláštera, stáří mnichů, na majetku a vedení. Obyčejně se nejméně naříká tam, kde se přinášejí největší oběti. Člověk zůstává vděčný za každý dar, neboť mnich si zvolil svůj život oběti dobrovolně. Právě tak oceňování úkolů se má rozumět ve světle mnišského života. Viděno čistě lidsky se nemůže každý považovat za neschopného a nehodného pracovníka. Spíše chce mít každý pokud možno plodnou účast na práci společenství. Před Bohem ale platí jen vnitřní smýšlení, a ne více či méně skvělé a důstojné vnější činnosti. Manuální práce na poli nebo v řemeslnických dílnách a intelektuální činnost na poli vědy a umění nemají před Bohem větší nebo menší hodnotu. Boží váhy váží vnitřní obsah radostné poslušnosti, obětavé námahy a láskyplné odevzdanosti. Základním principem mnišství zůstává ve všem pokora jako Boží blízkost: *„Jsem stále s tebou (Ego semper tecum)!“*.

Právě toto podstatné uvnitř člověka silně zdůrazňuje sedmý stupeň. Důležitější než přijetí vnějších poměrů, které vyžadují odříkání, je přesvědčení, že jsem nepatrnější a bezcennější než druzí. Jde tedy o to, zřeknout se nejen svých nároků, ale i sebe sama. A to ne tak, že jsme to přijali pouze jako teorii nebo o tom dokonce jen mluvíme, nýbrž že je to nejvnitřnější, radostně přiznávaná víra našeho srdce. *„Ať tomu věří nejvnitřnějším hnutím srdce (intimo cordis credat affectu)“* – tento verš přejímá Benedikt doslovně od Kasiána. Se žalmistou má mnich být schopen říci: „Já však jsem červ, a ne člověk, na pohanu lidem, na potupu chátře“ (žalm 21,7), „Byl jsem povýšen, ale pak ponížen a zahanben“ (žalm 87,16), a znova: „Dobře mi tak, že jsem byl pokořen, abych se naučil tvým předpisům“ (žalm 118,71). Zde se zdá, že vnitřní sebeponížení dospělo na nejzazší hranici. A přece zůstává ještě zcela v pravdě. Bůh sám zná vnitřní cenu i bezcennost každého člověka. I kdyby se vnější důvody zdály být proti, můžeme vždy předpokládat, že všichni ostatní lidé, měřeno podle jejich nadání a vzhledem k okolí, jsou lepší než my sami. O sobě v každém případě víme, že ač jsme postaveni do života bohatého milostí, mnohokrát selháváme.

Člověk byl vždy nepříznivě nakloněn názorům tohoto druhu a zvláště je tomu tak v dnešní době. Sebepokořování platí za neschopnost, slabost a zbabělost. Mládež tíhne spíše k sebeprosazování, někdy až k povýšenosti. Ještě na sobě nezakusila, kolik vnitřní síly, kolik bystrosti a zralosti úsudku je potřeba k tomu žít opravdovou křesťanskou pokorou a formovat v sobě tento postoj. Proto neví, jaké síly pro společenství spočívají ve vnitřní opravdovosti. Z ní vyvěrá nevyčerpatelný pramen křesťanské obětavosti. Za povšimnutí stojí, že Benedikt se zcela zdržuje toho, aby někoho zbavoval důstojnosti, což neplatilo vždy v prvotním mnišství. Pro něho je pokora stále školou, v níž se učí, jak zachovávat přikázání Páně *(„abych se naučil tvým předpisům – ut discam mandata tua“)*. Mravní aktivita projevující se v činech tedy nikdy nezaniká v pasivitě sebesnížení. Pokora je pro Benedikta nejen vyvarováním se hříchu, nýbrž i zdrženlivostí v přehánění dobrých skutků.

Tak Benedikt předpokládá na osmém stupni, že mnich bude činit pouze to, k čemu nabádá společná Řehole kláštera a příklady starších. Žádný ze stupňů pokory se nezdá tak jednoduchý v teorii i praxi jako tento. A přece obsahuje mnoho příkazů a požadavků. Mnich nemá činit nic mimo rámec Řehole a příkladů starších *(„nic, než jen – nihil, nisi“)* – tedy omezení! Toto omezení ale pozitivně předpokládá, že Řehole i příklady budou naplňovány podle nejlepších možností a sil. Zachovávání Řehole platné *pro všechny („communis“)* je základním zákonem klášterní existence. Oproti tomu se zdá být příklad starších sice více subjektivně povzbuzující, ale ne závazný. A přece v antice – již jsme na to poukázali – spočívalo umění výchovy na příkladu a napodobování. I v křesťanství se stalo následování Krista principem výchovy. Když svatý Pavel v prvním listě Korintským dvakrát vyzývá: *„Napodobujte mě, jako i já napodobuji Krista (Imitatores mei estote, sicut et ego Christi)“*, chce jako učitel vychovávat své žáky vlastním příkladem, aby se stali podobnými příkladu jeho Mistra. Být napodobovateli, následovníky Krista, to je od samého počátku smyslem mnišství. Proto jsou také mnišští otcové příkladem pro mladší. Na tom je založen vztah mistr – žák. Co započali anachoreté, v tom pokračovali cenobité. Pro ně ovšem stojí v popředí všem společná Řehole. Ale i zde by zůstala psaná Řehole mrtvou literou, kdyby nebyla žitá příkladem starších. Život Řehole se nám však projevuje v příkladu starších mnichů. Řehole žitá našimi otci zavazuje k následová-

ní, i když může tato Řehole ve své konkrétní podobě záviset na osobních, místních a věcných podmínkách. V každém případě – a to je obsahem osmého stupně – by bylo chybou proti pokoře, kdyby jednotlivý mnich chtěl z vlastní iniciativy a ze své zdánlivě lepší znalosti či údajně většímu úsilí o ctnostnější život jednat jinak, než jak to odpovídá Řeholi a příkladu starších. Může se stát, že zachovávání Řehole v každodenním životě ztrácí u starších na přísnosti, a pak je věcí opata, aby zasáhl. Od jednotlivých mnichů mohou přicházet rady a podněty ke zlepšení klášterního života, ale nikdy se nesmí jednotlivci dovolit, aby chodil vlastními cestami pod záminkou větší věrnosti Řeholi nebo touhy po ctnostnějším životě.

V *příkladech starších („exempla maiorum")* spočívá výchozí bod tradice, která je pro mnišský život právě tak důležitá jako Řehole, ačkoliv v protikladu k psané liteře potřebuje neustálé oživování a obnovu. Tradice formuje vnitřní dějiny mnišství, stává se – počínaje od *Zvyklostí* (*Consuetudines)* – jeho duchovními dějinami. Opati a mniši, kteří vtiskují mnišskému životu svůj charakter, jsou nositeli tohoto duchovního vývoje. Ve vysoké úctě vůči *příkladu starších (exempla maiorum)* Benedikta shledáváme zcela západním, takřka římským. Na mnicha se tak kladou požadavky a odpovědnost. Pro následovníky se stává tradice učitelkou života. Je zřejmé, že to vyžaduje velkou pokoru, začlenit se do tohoto řetězce předávání, tradice jako článek, který napodobuje a následuje. Pro jednotlivce to znamená úplné zřeknutí, pro společenství však přínos a upevnění.

Těsněji, než by se zprvu zdálo, souvisí i devátý stupeň pokory s tradicí starého mnišství, která požaduje, aby mnich zdržoval jazyk od mluvení a zachovávaje mlčení nemluvil, dokud není tázán, protože Písmo praví: „Velké žvanění se neobejde bez hříchu (Přís. 10,19), a mluvka neobstojí na zemi" (žalm 139, 12). Míněno zde není běžné denní mluvení nutné pro kontakt s lidmi a pro práci, nýbrž poučná a vzdělávající slova, která odkrývají obsah duše. U mnišských Otců bylo nepsaným zákonem, že nikdo nepronášel taková *slova* (*rhéma*) z vlastního podnětu. Pouze na dotázání nebo prosbu vyřkl stařec svůj Duchem svatým působený *výrok (logion)*. Často se dotazujícímu dostalo odpovědi až po několika dnech. Jen z tohoto hlediska, jež je nám dějinně předáno, můžeme rozumět mlčení až do dotázání jako vysokému stupni pokory. Toto pojetí mlčení, které je jakoby čekáním na osvícení Duchem svatým, má také přirozeně vliv na veškeré mluvení v kláš-

teře. Nikdo se nemá projevovat, než pouze na podnět Ducha svatého. To znamená v mnišském životě ono: *„být přítomen sám sobě (habitare secum)“*, svaté mlčení a svaté mluvení.

Takto navozený postoj sebeovládání způsobuje vážné, slavnostní rozpoložení, které je na desátém stupni pokory zdůrazněno tím, že mnich není náchylný a připravený k smíchu, neboť je psáno: „Pošetilec pozvedá při hlasitém smíchu svůj hlas“ (Sir 21,23). Ne každý smích je zde zapovězený. Mnich nemá být *„náchylný a připravený k smíchu (facilis ac promptus in risu)“*, tzn. nemá se snadno a lehce dávat do smíchu, čímž by projevoval povrchní a lehkomyslné smýšlení, které neodpovídá vážnosti mnišského způsobu života. Proto už staří Otcové vypověděli hlasitý smích ze svých řad, a to tak důkladně, že se jim démoni snažili připravit různá pokušení k hlasitému smíchu.

Sebeovládání v projevování duševního rozpoložení má mnich rozšířit na svůj veškerý kontakt s ostatními lidmi, klidně, beze smíchu a s pokornou vážností, nemluví mnoho, ale rozumně, a nezvedá při tom hlas, jak je psáno: „Moudrý se pozná podle mála slov.“ Z těchto posledních řádek dostává jedenáctý stupeň svou zvláštní charakteristiku. Ono *„je psáno (scriptum est)“* se zde nevztahuje na Písmo svaté, nýbrž na starou sbírku výroků *Enchiridion seu Sententiae Sexti Pythagorei (Rukověť aneb výroky Sexta Pythagorea)*, která byla přeložena Rufinem z řečtiny a připsána papeži Sixtovi II. Svatý Benedikt citoval bezpochyby podle latinského textu Rufinova a považoval papeže Sixta II. za autora. Jestliže uvádí tento text jako vzor pro jedenáctý stupeň pokory, chce tím ukázat ideál dokonalosti *muže moudrého (virum sapientem)*, jak to bylo z tradice stoicismu u Římanů obvyklé. Sextův výrok obsahuje čistě přirozené pojetí. *Moudrost (sapientia)* je spojením rozumu a vůle, ducha a srdce; vyjadřuje zralé poznání naplněné srdečností. Vypovídá tedy nejdříve o čistě přirozené etické dokonalosti. Toto pojetí je potvrzeno požadovanou *vážností (gravitas)*, pravou římskou důstojností, která vychází z hlubokého sebeovládání a nenucené svobody, která nedává najevo nic malicherného a změkčilého a pro kterou se smích nehodí. Tomu má odpovídat nemnohá, *„smysluplná (rationabilia)“* slova mají být rozumná, promyšlená, věcná. Vystupování určované vážnou důstojností vyžaduje už samo o sobě zdrženlivý, umírněný hlas *(„klidnost – lenitas“)*, a ne neovládanou hlasitou mluvu *(„hlučný, křiklavý hlas – clamosus in voce“)*. Všeobecně

tedy charakterizuje jedenáctý stupeň mnicha jako moudrého člověka, který stojí nad malichernostmi života a zakotven ve vnitřním pokoji dokonale ovládá svou mluvu. Moudrost nemůže v duši mnicha působit jinak, než skrze milost v nadpřirozené sféře víry a ve spojení s Bohem. Jenom tak je moudrost v souladu s pokorou, jejíž je korunou.

Jestliže nyní Benedikt připojuje k „moudrosti", kterou chápeme jako vrchol stoupající linie pokory, ještě dvanáctý stupeň, tak tím jen zdůrazňuje celkový zisk a účinek pravé pokory srdce. Pokorné smýšlení nelze uzavřít v nitru. Musí se projevit i ve vnějším chování. Svým osobitým způsobem to Benedikt objasňuje až do podrobností: „Mnich ukazuje svou pokoru těm, kdo ho vidí, nejen srdcem, ale i držením těla. Při bohoslužbách, v oratoři, v klášteře, na zahradě, na cestě, na poli a všude jinde, kde sedí, kudy chodí nebo kde stojí, má totiž vždycky hlavu skloněnou a oči sklopené." To, co je při slavení *díla Božího, bohoslužby (Opus Dei)* a i mimo ně při modlitbě ve svatyni kostela a i za jeho branou v prostorách kláštera přiměřené, to má platit také na zahradě, uvnitř klášterních zdí, ale rovněž mimo obvod kláštera, na ulici a při práci na poli, a sice za všech situací, jak je přináší život. Modlitba a práce, duchovní život i kultura mají být tedy pro mnicha zcela proniknuty pokorou neustálého spojení s Bohem. Daleko přesahujíc vnitřní sféru, duševně-duchovní oblast, se má blízkost Boha vnášet do celého prostoru, v němž mnich působí, počínaje u oltáře *(bohoslužba – Opus Dei)* až k vnější periférii práce na poli. „Sehnuté tělo je symbolickým obrazem pokory srdce. Každý upřímný člověk odráží svým vnějším postojem stav své duše, především při kontaktu s Bohem. Když klečí v kostele nebo má sepnuté ruce, když stojí zpříma nebo kráčí: vždy jsou tělo a jeho gesta zrcadlem duše. Celá symbolika naší liturgie je ve znamení této harmonie těla a duše, která touží po vyjádření." Zdá se to u Benedikta nezvyklý požadavek, když chce po mnichovi toto smýšlení: „...v každém okamžiku vědom si svých hříchů, představuje si, že už stojí na hrozném soudu. V duchu si stále opakuje, co řekl se zrakem sklopeným k zemi celník v evangeliu: Pane, já hříšník nejsem hoden pozdvihnout své oči k nebi (Lk 18,13). A také s prorokem: Jsem úplně shrbený a zkrušený" (žalm 37,9).

Přitom si povšimněme dvou hledisek: Za prvé, že postoj celníka popsaný Pánem v Evangeliu je opakem k postoji farizeje modlícího se v témž chrámě. Mnich by tedy neměl i přes to dobré, co na sobě díky svému způ-

sobu života a úsilí pozoruje, nikdy zaujímat postoj farizea, nýbrž při poznávání vlastní nehodnosti mít stále na paměti smýšlení celníkovo. Za druhé musíme konstatovat, že svatý Benedikt zde zcela předává svým žákům učení starého mnišství. Výrok celníka byl už egyptským mnichům jakýmsi heslem, mottem. V Apoftegmatech říká přece abba Ammona: „Seď ve své cele, jez každý den trochu a měj neustále ve svém srdci slovo celníkovo a můžeš být spasen." Mnich má mít oči skloněné k zemi, aby střežil své nitro: „Když byl abba Silván donucen vyjít ven ze své cely, zakryl si tvář kukulí a řekl: Copak chci vidět toto světlo, které patří jen k této dočasnosti a nemá žádný užitek!" Tentýž mnišský Otec zakryl své oči, aby jeho mysl nebyla odváděna od jeho práce. Vnitřní usebrání stejně jako vědomí viny mají v Řeholi eschatologický charakter a zachovávají prvokřesťanské smýšlení: „Mnich je přesvědčen, že už teď je postaven před hrozný Boží soud." Tak se také praví v Apoftegmatech: „Každou hodinu se člověk musí zaměřit na hrozný Boží soud", musí v sobě vždy udržovat bdělou bázeň před soudem. Tato bázeň Boží promluvila ohromujícím způsobem z umírajícího abba Arsenia: „Vskutku, bázeň, kterou mám v této hodině, je ve mně od doby, kdy jsem se stal mnichem."

Parusie je však pouze předmětem oné bázně, která usiluje o osvobozující lásku Boží. Tímto pozitivním směrem ukazuje také *doslov (epilog)* sedmé kapitoly, který dovádí celé Benediktovo učení o pokoře k vrcholu: „Když tedy mnich vystoupí po všech těchto stupních pokory, záhy dospěje k té lásce k Bohu, která svou dokonalostí vyhání strach (srov. 1Jan 4,18), takže všechno, co dříve dodržoval ne beze strachu, začne proto plnit bez jakékoliv námahy, takřka přirozeně, z návyku, ne už z hrůzy před peklem, ale z lásky ke Kristu, z dobrého návyku a ze záliby v ctnostech. Tak se na svém služebníku, který je už čistý od svých špatností a hříchů, milostivě projeví Duchem svatým Pán." Bázeň před Posledním soudem a peklem se zde mění v lásku ke Kristu a stává se radostí ze ctnosti. Už od prvního otce mnichů, svatého Antonína se traduje pěkný výrok: „Boha se už nebojím, ale miluji ho, neboť láska vyhání strach." Tím byl učiněn poslední krok k získání vnitřní svobody, definitivní odpoutání se od vlastního „já", úplné vydání se v lásce. Váhavost, která bránila začátečníkovi v obětování sebe sama, je překonána, úplné nasazení pro Boha se stalo mnichovi druhou přirozeností *(jakoby přirozeně – velut naturaliter)*, požadavek ctnosti mu již není

zátěží a námahou, k jehož přijetí ho nutila bázeň před soudem a trest; ctnost se mu stala radostí a štěstím, protože ho k tomu pudí láska. Jako v poslední větě předmluvy k celé Řeholi, tak i zde odhaluje Benedikt svůj zcela pozitivní cíl dokonalé lásky k Bohu. Bázeň Boží jako počátek, poslušnost, vnitřní pokora srdce a vnější pokorný postoj, to vše jsou podmínky a nutné předpoklady, které mají vést k vrcholu lásky. Kdo je *naplněn Duchem Božím (*řec. *pneumatikós)*, bude slovem i činem projevovat dokonalost svého sjednocení s Bohem. Je vpravdě *moudrým („sapiens")* a *dokonalým (*řec. *„téleios")*.

Doslov nesený nadšeným rytmem dává nauce o pokoře trinitární zakončení: Mnich je veden k lásce Boží skrze lásku ke Kristu; to Pán projeví skrze Ducha svatého na ctnostném životě mnicha, jež je očištěn od všeho zla. Čím je duše čistší, tím schopnější je přijmout Ducha svatého a stát se jeho nositelkou. Cesta mnicha k Bohu neznamená tedy pouze mravní zdokonalení, ale i ontické, bytostné dovršení v lásce Boha Otce skrze lásku Syna v milosti Ducha svatého. Tak je celé mnišské společenství ve svém celém bytí i konání vtahováno do božského života Nejsvětější Trojice: Spojení našeho bytí s Otcem *v lásce Boží (in caritate Dei)*, našeho konání s vtěleným Synem *ve vroucí lásce Kristově (in amore Christi)*, vše v nás působeno a zjeveno skrze sílu Ducha svatého.

Výčtem uvedené stupně pokory neznamenají časově oddělená stadia vnitřního pokroku, která se uskutečňují jedno po druhém. Teoretické rozdělení je zvoleno z výukově-metodických důvodů a nechce předpisovat, jak by se to mělo uskutečňovat v konkrétním životě jednotlivce. Stupně pokory tvoří v praktickém životě velkou jednotu – pokoru. Ta se uskutečňuje jako celek, požaduje však – jednou tu, podruhé tam – silnější důraz a působení na určitou svou oblast, aby dospěla k celkově vyváženému postoji jak ve vnější, tak i ve vnitřní sféře žití. Ve své metodické výstavbě má 7. kapitola zřetelné stupňování, jak jsme už patrně poznali z dosavadního výkladu. Následující přehled to ukáže ještě zřetelněji:

I. Předmluva

1. Úvaha: Učení Písma svatého o pokoře (řádek 1–13).
2. Rozhodnutí: Musíme usilovat o stoupání pokory, srovnatelně s Jakubovým žebříkem (řádek 14–30).

II. Dvanáct stupňů pokory (řádek 31–201)

1. První stupeň: základem a počátkem pokory je bázeň Boží (řádek 31–90).

Bázeň má vládnout: a) v našich myšlenkách (31–56),
b) v naší vůli (řádek 57–70),
c) v našich smyslech (řádek 71–90).

2. Druhý stupeň: nejen že nemáme podléhat svým choutkám, ale ani nemilovat jejich naplnění (řádek 91–98).

3. Při následování Pána máme:
a) třetí stupeň: prokazovat poslušnost (řádek 99–103),
b) čtvrtý stupeň: v této poslušnosti snášet všechno tvrdé až k potupě a bezpráví (řádek 104–133),
c) pátý stupeň: v duchu poslušnosti odhalit opatovi své nitro (řádek 104–133).

4. Z vázanosti závazku poslušnosti vyplývá se zřeknout:
a) šestý stupeň: nároků ohledně vnější životní úrovně (řádek 148–155),
b) sedmý stupeň: nároků na osobní postavení (řádek 156–164),
c) osmý stupeň: nároků formovat mnišské životní způsoby (165–168).

5. Toto vnitřní smýšlení vede k sebeovládání ve všech osobních projevech ve vztahu k:
a) devátý stupeň: mluvení (řádek 169–175),
b) desátý stupeň: hlasitému smíchu (řádek 176–179),
c) jedenáctý stupeň: celkového vnějšího vystupování (řádek 180–185).

6. Dvanáctý stupeň: Když je pak dosaženo celkového postoje dovršeného moudrého člověka, nastupuje konečné očekávání Božího soudce, který vysloví rozsudek nad naším životem (řádek 186–201).

III. Doslov

Účinná pokora nahlížená ve dvanácti stupních je jednotou a celostí; osvobozuje od strachu a vede k lásce k Bohu. Takto zformovanému mnichovi se projevuje při radostně praktikované ctnosti *láska Boha Otce (caritas*

Dei Patris), *vroucí láska Krista (amor Christi)* v Duchu svatém, jež naplňuje a určuje mnichův celý život navenek i uvnitř. Duchovní omilostnění mnišství vyrůstá ze spojení s Bohem, které je zakotveno v pokoře. Svatý Benedikt nazírá jako Jakub Pána na vrcholu žebříku *(„Pána na vrcholu žebříku – Dominum innixum scalae")*, tam, kde se dotýká nebe. Tento výstup směřuje k Trojjedinému Bohu, který je samou svou podstatou láska. Právě výstup uskutečňující se po stupních – který v samém nitru začíná bázní Boží a se rozšiřuje poslušností, sebezapřením a sebeodevzdáním až po jednotlivosti všedního života – nás učí úplnosti spojení s Bohem, které může způsobit jen pokora a láska k Bohu z ní vyvěrající.

Velká vize, kterou svatý Benedikt uzavírá svého učení o ctnostech (kap. 4–7), je, jak dokazují četné citáty žalmů (21), plodem jeho modlitby v *bohoslužbě (Opus Dei)* a jeho rozjímavé ponořenosti. Proto také dává prastarému učení mnišských Otců opět svěžest žité přítomnosti. Pravda žije ve věčném mládí.

Doznění 7. kapitoly, které zanechává mnicha naplněného dokonalou láskou k Bohu, očištěného od hříchů a chyb a jako nositele Ducha svatého, jej ukazuje uschopněným vykonávat nejvyšší službu života „andělům podobného": totiž *dílo Boží, bohoslužbu (Opus Dei)*.

Kapitola 8–20

Bohoslužba (Opus Dei) – úvod

Bez jakéhokoli úvodu nebo jinak u Benedikta běžného všeobecného zdůvodnění před nás předstupuje největší skupina spolu souvisejících kapitol (13). Jako odpovídající úvod by jistě mohla sloužit 16. kapitola se svým výčtem všech časů modliteb nebo 19. kapitola se svým teoretickým zhodnocením *bohoslužby (Opus divinum).* Jestliže Benedikt okamžitě přistupuje *in medias res (k jádru věci)*, pak to má svůj duchovní předpoklad. Klášterním základním zřízením (kap. 1–3) položil základ mnišského společenství a učením o ctnostech charakterizoval jeho vnitřního ducha (kap. 4–7). Opat a bratři, kteří se v poslušnosti, vyučování, učení a v pokorném usilo-

vání snaží o harmonickou jednotu, vidí svůj nejbližší i poslední cíl v Bohu. Komunita žije a dýchá jako *organismus kláštera (corpus monasterii)* v Bohu a pro Boha v modlitbě, která jako modlitba společenství může být jen slavnostní obětí chvály Církve. Za časů svatého Benedikta to bylo v mnišství nezpochybnitelnou skutečností. Tato Bohu zasvěcená služba modlitby je pro Benedikta vrcholem životních projevů jeho mnichů. O této službě říká to, co jinak požaduje jen vůči samotnému Kristu: *„ničemu ať se nedává přednost (nihil praeponatur)“*. Všechna nařízení pro společný život vycházejí z centrálního postavení *bohoslužby (Opus Dei).* Veškerý život mnicha je nasměrován na Boží chválu, buď tak, že se na ni připravuje, nebo se jí dává vést, formovat. *Bohoslužba (Opus Dei)* je středem celé *Řehole (Regula)*, a proto zvláštní uvedení do této skupiny kapitol, které jsou mu věnovány, není zapotřebí. Je ale také možné, že zde jde o podobný případ, který uvidíme u skupiny kapitol 23.–30. o trestním řádu, že totiž obě tyto skupiny kapitol byly určeny původně jako samostatně sepsané pouze do rukou představených. Při redakci Řehole by pak byly potom jako hotové textové celky zařazeny mezi ostatní kapitoly. Vložka mezi nauku o pokoře coby zakončení celé nauky o ctnosti a nařízení o děkanech, kterými začínají disciplinární předpisy Řehole, ukazuje zřetelně, že se zde podle pojetí svatého Benedikta jedná o jádro mnišského života. Praktikováním ctností a především upřímným odevzdáním se Bohu v pokoře má mnich získat schopnost osvojit si chválu Boží tak, jak ji konají andělé. Asketicko-disciplinární observance mnišského života však mají *bohoslužbu (Opus Dei)* nést, udržovat ji stále živoucí pro oplodnění milostí Ducha svatého a tak spolupůsobit na jejím pneumatickém oduševnění a prohloubení. Právem tedy označuje K. Thieme jako charakteristiku Řehole Benediktovy vůči jiným útvarům mnišství: „Ne askeze jako účel sám o sobě, nýbrž Opus Dei, dokonalá liturgická Boží chvála, se Benediktovi jevila jako smysl a střed klášterního života; a pouze jako prostředek k cíli vede Řehole k umrtvování, které se děje v míře a střízlivě, ne umrtvování celého psychofyzického života, nýbrž jen těch jeho částí, které zabraňují celostnímu odevzdání se službě Boží.“ Nyní již tedy rozumíme absenci nějakého úvodu do této liturgické části zákoníku z Monte Cassina, pokud vnímáme na celou *Řeholi (Regula)* jako na rámec, který tento podstatný střed benediktinského života obepíná, opatruje a chrání.

Kapitola 8

Bohoslužby v noci

Výraz „*Boží služba (Officium divinum)*“ je výrazem sakrálního a veřejnoprávního tónu. Řeč starých Římanů slovo „*officium*“ v náboženském smyslu neznala. Cicero výslovně zdůrazňuje, že *náboženství (religio)* se vztahuje na věci Boží a *služba (officium)* na lidské. Vztahy k Bohu spočívaly na právním pojmu „*dávej, abys dostal (do ut des)*“. „*Služba (officium)*“ však nepřináleží do *práva* („*ius*“), nýbrž vychází z eticko-psychologických vazeb a označuje v některých ohledech totéž co *laskavost (pietas)*. V křesťanském slovním úzu získává *služba (officium)* naprosto náboženský smysl, ani ne tak z římského právního pojmu, jako spíše ze závazku, jež spojuje tvora se Stvořitelem. Označuje tedy Boží právo, jež Benedikt pojmenovává slovy „*povinnosti služby (servitutis officia)*“ (kap. 16) a „*úkol služby (servitutis pensum)*“ (kap. 50). Jeho dalším vývojem ve vyjadřování kanonického práva se zde nebudeme zabývat. V dobách Benediktových bylo značení *Boží služba (officium divinum)* již běžným coby *odborný pojem (terminus technicus)* vyhrazený pro modlitební službu, jež se vykonává z pověření a ve jménu církevního společenství. Tento svatý závazek mnichů měl v celé Církvi týž veřejnoprávní charakter jako modlitební slavení kléru v biskupských kostelech. To se projevovalo především v Anglii již za časů Řehoře Velikého, kde mniši slavili *dílo Boží, bohoslužbu (Opus Dei)* jako kapitulu v katedrálním kostele biskupa. Tato chvála Boží mnichů tedy tvořila od začátku součást liturgické služby modlitby, jež se přinášela Bohu v celé Církvi. S ní mělo proto i společné rozvržení a měření času ve dne a v noci, které se stalo přímo podstatným. Benedikt začíná úpravou noční bohoslužby, a sice o zimních nocích. Římský rok se ještě držel rozdělení ročních dob napůl na léto a zimu vedle pozdějšího astronomického počítání. Svatý Benedikt přihlíží k tomuto dělení, které bylo oblíbené i v církevním životě Itálie, jen napůl. Léto trvá od Velikonoc do listopadu a zima od listopadu do Velikonoc. Těsné spojení přirozených časových jednotek roku, měsíce, dne a hodiny – jak bude v následujícím výkladu vidět a jak bude zde zdůrazněno *Paschou*, nejvyšším svátkem křesťanství – neoznačuje nic menšího než přijetí kosmických jevů do života Kristova a Církve. Začlenění církevního cyklu modlitby do

ročního cyklu (circulus anni) a všech jeho dělení ve dne a v noci znamená povýšení všehomíra do sakrální oblasti, které ve zcela jedinečném smyslu znamená *posvěcení světa (consecratio mundi)*, posvěcení a proměnu stvoření znesvěceného hříchem. Toto *posvěcení (consecratio)* kosmického světa prostřednictvím *bohoslužeb (officia divina)* coby oběti chvály celého stvoření je nejvyšším úkolem mnichů svatého Benedikta.

Svatý zákonodárce totiž nevynaložil na žádné ze svých nařízení tolik péče jdoucí až do podrobností, ale současně zachoval tak velkoryse uspořádání při zachování nejstarších tradic a nejjemnějších úprav mladších prvků modlitby, jako na celkové dílo svého božského oficia. Především bylo pro něj důležité zasadit *dílo Boží, bohoslužbu (Opus Dei)* do času určovaného během slunce. Benedikt navazoval na noční hlídky římského vojska, a tak přidělil vigilie noci po půlnoci ke dvěma posledním ze čtyřech vojenských hlídek. Čtyři noční hlídky jsou zapotřebí, jak praví Vegetius, aby voják nemusel být na stanovišti déle než tři noční hodiny. Tyto noční hodiny byly však u Římanů stejně dlouhé jen o dnech rovnodennosti (21. březen a 21. září) a shodovaly se jen o těchto dnech s naší hodinou o 60 minutách. Celkově se počítání času řídilo podle postavení slunce, takže v zimě byla hodina dne krátká až 45 minut a noční hodina dlouhá až 75 minut. V létě tomu bylo naopak. Do tohoto proměnlivého systému spojeném co nejtěsněji s pohyby slunce, měsíce a hvězd zařadil Benedikt rok, týden, den, noc a hodinu své *bohoslužby (Opus Dei)*. Tak tedy téměř každý den a každá noc požadovala své vlastní počítání, jak také zde se zavádí osmá hodina vždy podle výpočtu („ *podle rozumného uvážení – iuxta considerationem rationis*“). Poněvadž se den počítá od východu slunce a noc od západu slunce, shoduje se pro Monte Cassino začátek noci v zimě podle naší časomíry s naší 18. hodinou a tudíž osmá hodina noci podle naší časomíry s 2. hodinou. Protože noční klid začínal pro mnichy s počátkem tmy (kap. 41), tak měli sedm až osm hodin spánku a mohli pak svěží („*odpočatí – digesti*“) vstávat. Proto také nebylo potřeba po slavení vigilií opět odpočívat. Mniši se naopak mohli věnovat učení a rozjímavému studiu žalmů, které tvoří hlavní součást liturgické modlitby, a často i prodloužené četbě. Těsná spojitost klášterní duševní práce s *bohoslužbou (Opus Dei)* je zde vidět ve svém prvotním původu. Je ohromující, jak neochvějně se člověk po celá ta staletí v benediktinském řádu držel této tradice, a jak se člověk – jestliže někdy

hrozilo, že tato tradice bude zatlačena jinými zájmy – při všech reformách k těmto začátkům vždy znovu vracel. To dotvrzuje ještě Guéranger studiem liturgie a chorálů solesmenských mnichů a Maurus Wolter svým životním dílem *„Zpívejte žalmy moudře (psalite sapienter)*“ a rovněž tak i liturgické vědecké bádání současnosti. Zatímco dlouhé noční noci umožňovaly takovou četbu Písma svatého mezi slavením *(„co se má konat – agenda“)* vigilií a zpěvem laud *(“jitřních – matutini“)*, krátké letní noci dovolovaly pouze malou přestávku určovanou přírodou mezi dozněním vigilií a začátkem ranních chval, které se měly přednášet při vycházejícím slunci *(„počínajícím světle – incipiente luce“)*, aby byl Kristus pozdraven jako *vycházející z výsosti (Oriens ex alto)*.

Pevné stanovení doby pro noční bohoslužbu je tedy Benediktovou první starostí. Noční vigilie nejsou jen nejrozsáhlejším a nejobsažnějším oficiem, ani nenavazují pouze na nejstarší klášterní tradice, naopak spočívají na nejctihodnějších tradicích celé Církve: totiž na Velikonoční vigilii, na „nejsvětější noci“ pro křesťany. O této noci, „v níž Kristus vstal z podsvětí jako vítěz poté, co zrušil pouta smrti“, zpívá *Praeconium Paschale* až dodnes svou nádhernou píseň chvály: „Ó, vpravdě svatá noc, která jediná směla poznat dobu a hodinu, v níž Kristus opět vstal z podsvětí!“ Svatý Augustin ji označuje „matkou všech svatých nocí, ...v níž celý svět drží noční stráž“. Benediktovo uspořádání modlitby zachovalo – jak se ukáže – cenné prvky z velikonoční slavnosti vigilie. Tato důležitá souvislost s původní křesťanskou tradicí působila ještě tehdy dále v mnišství a přiznávala noční bohoslužbě první místo.

Kapitola 9

Počet žalmů v nočních hodinkách

Poté, co Benedikt stanovil časy pro slavení noční bohoslužby, zabývá se jejím obsahem. Zatímco původně – jak to ještě dnes ukazují „*Modlitby za tmy (Tenebrae)*“ Svatého týdne – začínala tato noční modlitba žalmy, dává nám svatý Benedikt vstoupit do jakési předsíně, která se představuje jako čtyřčlenný úvod do zpěvu žalmů. Sestává z verše: „*Pane, otevři mé rty (Domine, labia mea aperies)*“ (žalm 50.), jenž se třikrát opakuje, dále ze 3. žal-

mu: „*Pane, jak jen mnoho je těch (Domine, quid multiplicati sunt)*“, a *Sláva Otci(Gloria Patri)*. Na to navazuje 94. žalm. „*Pojďte, zaplesejme Hospodinu (Venite, exsultemus Domino)*“ coby antifonou, po němž konečně následuje *hymnus („ambrožský zpěv – ambrosianum“)*.

„*Bože, pospěš mi na pomoc (Deus, in adiutorium)*“, které uvozuje všechny modlitební hodinky denního oficia od primy výše, u vigilií, jež se započínají slovy „*Pane, otevři mé rty (Domine, labia mea aperies)*“, chybí. Trojité opakování verše žalmu, s čímž se setkáváme v jiné formě v pozdějších kapitolách svaté Řehole ještě vícekrát, odpovídá antickému rytmickému citu, že opakování týchž slov vyjadřuje jisté stupňování pocitů. Zdá se, že v starořímském způsobu modlitby měla tato rytmická forma uvozovací charakter k přípravě důležitého modlitebního textu. Porovnejme žehnací modlitby v 35. a 38. kapitole Řehole. Náš verš vyprošuje Boží pomoc milosti ke chvále Boha, která se teprve tím stane *bohoslužbou (Opus Dei)*, dílem Božím v nás. Protože i když je to i naše dílo, je to přesto ještě mnohem více Boží dílo v nás, poněvadž přece se v nás modlí Duch Kristův, a tak je Kristus v Církvi modlitebníkem ve vlastním smyslu. *Bohoslužba (Opus Dei)* je z naší strany „slavením“ (kdo slaví, ten dochází odpočinutí), ze strany Boží však „konáním“: působení milosti v nás a skrze nás v celém společenství Církve. Naším *dílem (opus)* je příprava, Božím dílem pak naplnění.

Hildemar vidí v úvodním verši vyznání pravověrného učení o milosti oproti semipelagianismu. Tomu by tak mohlo snad být, ale nedá se doložit, že svatý Benedikt chtěl vůči soudobému bludu poukazovat svým mnichům na pomoc Boží milosti.

Žalm 3. pochází jakožto uvozující zpěv z Východu, kde se nejvíce rozšířil, a tvoří svým obsahem přechod od nočního klidu k novému dni: „*spal jsem a byl strnulý, ale vstal jsem, protože mě Pán pozvedl (ego dormivi et soporatus sum, et exsurrexi, quia Dominus suscepit me)*“, protože Pán volá, člověk se osvobozuje od noční ospalosti. Výslovně se zmiňuje „*Sláva Otci (Gloria Patri)*“, jež jej má zakončit. Tato doxologie, která zřejmě odvozuje svůj původ z bojů s Ariány, byla už tehdy rozšířena v celém Orientu, v Africe a Itálii a zakončovala se ustáleným slovním spojením „*nyní i vždycky (et nunc et semper)*“, jež bylo na koncilu ve Vaison (r. 529) – na němž měl předsednictví Cézarius z Arles – rozšířeno o přídavek „*jako bylo na počátku i nyní i vždycky (sicut erat in principio, et nunc et semper)*“. Pak následuje ihned

zvolání „*pojďte (venite)*“, po němž dostal žalm 94. název „*Pozvání (Invitatorium)*“. Tento žalm plnil zřejmě už ve starozákonní bohoslužbě podobnou funkci, jakou mu zde přisuzuje Benedikt. Svými důraznými vybídnutími: „*Pojďte, jásejme, oslavujme, předstupme. Pojďte, klaňme se , padněme, poklekněme (Venite, exsultemus, iubilemus, praeoccupemus. Venite, adoremus, procidamus, ploremus)*“, uvádí tento žalm – srovnatelný se slavnostními fanfárami – modlícího se člověka do každého dne nově: *Nezatvrzujte svá srdce (Nolite obdurare corda vestra)!* Tento žalm, opatřený starodávným způsobem antifonou po každém verši, jenž se má přednášet podle kapitoly 43,9 „*velice zvolna a s odmlkami (omnino subtrahendo et morose)*“, si Benedikt velmi pravděpodobně nevypůjčil z římské liturgie, která tehdy ještě invitatorní žalm neznala. Zda jeho volba je Benediktovým vlastním výtvorem nebo zda ji provedl podle vzoru nějaké mnišské nebo farní liturgie, zůstává ještě otevřenou otázkou. Zde je ostatně nutno poznamenat, že otázka vzájemného vztahu římského a benediktinského oficia – o jehož vyjasnění usilovali nejlepší historici liturgie – nebyla stále ještě jednoznačně a definitivně vyřešena. Studie C. Callewaerta publikované v letech 1927–1932 v „*Collationes Brugenses*“ a předložené nově v roce 1941 by snad mohly představovat dosud dosažitelný konečný výsledek tohoto bádání. Těchto Callewaertových studií, podle nichž je Benedikt značně závislý na tehdejším římském oficiu a které římské oficium v podstatných bodech rekonstruují, se v následujícím textu přidržujeme.

Uvedení *hymnu* do liturgie má své vlastní dějiny. Už v pavlovských listech a v tajemném Zjevení se opakovaně vzpomíná mezi jinými zpěvy také *Hymnus*. Jde přitom o lyrickou, osobně procítěnou píseň, která má – při vší objektivitě teologického obsahu co do výraziva i formy – subjektivní zabarvení. Tato osobitost umožnila hymnu přijetí v římské církvi až pozdě, a i toto nejprve jen pro jednotlivé svátky a doby modlitby. Teprve ve 12. století hymnus získal domovské právo ve všech hodinkách. Označení „*ambrožský zpěv (ambrosianum)*“ poukazuje na Milán, kde hymnus pod vedením velkého Ambrože, který sám skládal hymny, vstoupil poprvé do západní liturgie. Při lidovosti těchto zpěvů se hymnus stal jak nositelem pravé nauky o spáse, tak i stejně snadno šiřitelem bludu. Tato okolnost přiměla i Ambrože k básnické tvorbě a k zavedení jeho hymnů do liturgie jeho církve v boji proti arianismu. V západním mnišství se s hymnem setkává-

me poprvé u Cézaria z Arles, na nějž se Benedikt opakovaně v průběhu své Řehole odvolává. Cézarius uvádí pro vigilie, laudy a nešpory vždy nějaký hymnus svatého Ambrože, a je pozoruhodné, že Benedikt právě na těchto místech hymnus jmenuje jednoduše „*ambrosianum*". Hymny malých hodinek Benedikt zmiňuje jako „*hymnus téže hodinky (eiusdem horae)*", z čehož lze usuzovat, že při tom má na mysli ony hymny, které Cézarius uvádí jejich textem. To, že Benedikt ve vigiliích hymnus neobvykle klade před zpěv žalmů, je důkazem, že dobře rozpoznal jeho psychologický účinek. Svou vzletností ve slovech i nápěvu hymnus oživuje a povznáší zpívajícího člověka. V nočních hodinách dává hymnus nejlepší naladění ke dlouhé řadě žalmů a čtení.

Dvanáct žalmů, vždy šest v jednom nokturnu, tvoří spolu se čteními hlavní součást vigilií. Tento počet dvanácti žalmů patří ke staré mnišské, pachomiánské tradici. K této tradici se vracela bezprostředně i římská *jitřní modlitba (matutinum)* před reformou breviáře za Pia X., aniž by to bylo předtím zprostředkováno Benediktovou řeholí. *Řehole Pachomiova (Regula Pachomii)*, jak ji známe z překladu Jeronýmova, sice sama počet dvanácti žalmů ve vigiliích ještě nezná; neudává totiž pro noční „*soubor (collecta)*" vůbec žádný počet žalmů, jež se mají modlit, zatímco pro polední a večerní dobu modlitby předepisuje šest orací a žalmů. Počet dvanáct se nachází až v mladší tradici pachomiánských klášterů, kterou nám zachoval *Životopis Pachomiův (Vita Pachomii)*. Ten totiž uvádí, že anděl uložil Pachomiovi vždy dvanáct *modliteb denních (orationes diurnae)*, dvanáct *večerních (vespertinae)* a dvanáct *nočních (nocturnae)*, tedy legendu, kterou svatý Benedikt znal přinejmenším z Kasiánových *Instituiones* II, 5. Pro mnišství Východu i Západu byl počet žalmů po dvanácti posvátný. I v *Řeholi Benediktově (Regula Benedicti)* lze podle A. Baumstarka tento počet dvanácti žalmů snadno poznat „ve dvojitém počtu žalmů po šesti, který tvoří ve feriálním schématu benediktinských vigilií celkový soubor psalmodie a který je v nedělně-svátečním schématu doplněn trojicí biblických *kantik (Cantica)*" (kap. 9 a 11). Že i přes rozdělení do dvou polovin se i zde chápe počet žalmů po dvanácti jako to podstatné, nás poučuje poznámka v kapitole 10: *„V nočních vigiliích se nikdy neříká méně žalmů než dvanáct, nepočítaje v to žalm 3. a 94.* (*Id est, ut numquam minus a duodecim psalmorum quantitate ad Vigilias nocturnas dicantur, exceptis tertio et nonagesimo quarto psalmo)".*

„*Verš (versus)*“, který se zde objevuje tak nenápadně, není pouze nějaká „řádka“ ze žalmu, nýbrž znamená „obrat“ v celém pořádku modliteb. Přesměrovává od aktivního k pasivnímu, od zpěvu k naslouchání. Proto i onen změněný postoj od stání k sezení. Aktivní zaměstnání zpěvem probíhá ve stoje („*tak stůjme při zpěvu žalmů – sic stemus ad psallendum*“, kap. 19.). Naproti tomu při pasivním naslouchání během předčítání je vhodné sezení.

Po skončení modliteb žalmů a jim přiřazených veršů pronáší opat požehnání. Pak všichni zaujmou na lavicích místa, a na to přednášejí bratři, kteří se střídají, z knihy ležící na pultě tři čtení, mezi nimiž se zpívají ještě tři responsoria. Responsorium je určitý „*odpovídací zpěv*“, v němž si ve zpěvu na střídačku odpovídají *cantor* nebo *schola* s chórem. V souvislosti se čtením je však responsorium i jistou „*odpovědí*“ na čtení. Co čtení vyslovilo jako vyprávění nebo poučení, to posluchači se zápalem přijali za vlastní a svou niternou účast na tom projevují modlitebním zpěvem, jenž je převzat z okruhu čtení z Písma svatého nebo z tajemství svátku. Posluchači jakoby potvrzují čtení svým osobním souhlasem. Po třetím z těchto responsorií zanotuje zpěvák „*Sláva Otci (Gloria Patri)*“. Jakmile s tím započne, zvednou se všichni současně ze svých sedadel v uctivosti k oslavení Svaté Trojice. Uspořádání chóru a postoj modlících se zde máme zřetelně před očima. Nicméně nemůžeme bez dalšího umístit na toto místo podobu dnešního mnišského chóru. Plán ze St. Gallenu nás poučuje o tom, že ještě v 9. století se udržely staré kvadratury s ambony vestavěnými do *přepážek (cancellae)*, jak je můžeme ještě dnes vidět v římských kostelech. Tyto oba ambony jsou určeny pro čtení ve vigiliích, „*ke čtení v noci (ad legendum in nocte)*“. Tzv. *Analogium* si tedy nelze představovat uprostřed mnišského chóru, nýbrž jako ambon, z něhož se dolů směrem k mnichům přednáší čtení. *Analogium* znamená jak pult, tak i místo, na němž je umístěný: učitelský stolec, katedra, ambon. Pravděpodobně byla na jednom z analogií zpívána čtení ze Starého zákona, na druhém pak čtení z „*apoštoláře (Apostolus)*“ (tj. Skutků i listů apoštolů). V další kvadratuře, jež je položena před mnišským chórem, ukazuje půdorys ze Sankt Gallenu další ambon, který je relativně velkých rozměrů a zaujímá kruhově střed. Tento ambon byl určen pro přednášení evangelia: *Zde je přednášeno čtení z Evangelia (Hic evangeliacae (!) recitatur lectio pacis)*. Mnišský chór svatého Benedikta si lze tedy

zřejmě představit asi tak, že zabírá ve značné míře hlavní část *oratoře (oratorium)*, že byl ale také ohraničen pomocí *přepážek (cancellae)* vůči ostatnímu prostoru, v němž měli své místo pomocníci mnichů (*coloni, servi*), hosté a poutníci. S těmito kazatelnami byly ambony spojeny. V Benediktově době stávaly v této posvátné kvadratuře „*scamna*", tedy *lavice* pro mnichy, jak jsou také zakresleny v sanktgallenském půdorysu. Jejich rozdělení na jednotlivá *sedadla*, „*stalla*", se objevuje až v 11. století. „*Lavice (scamnum)*" vyjadřuje intenzivněji jednotu komunity než jednotlivá sedadla „*stallum*", na něž bezpochyby působil smysl pro individualitu, pomalu sílící ve středověku. Benediktův *sbor ke zpěvu žalmů (chorus psallentium)* tedy nepochybně vykazoval celou uzavřenost obrazu, jak je nám to ještě dnes zachováno v plánu Sankt Gallenu.

Čtení předchází požehnání opata, jež je určeno lektorovi. Očividně bylo toto požehnání vysloveno v nokturnu pouze jednou, ne jako dnes ke každému jednotlivému čtení. Ještě dnes se dodržuje tento původní způsob žehnání u cisterciáků. I když – jak je předepsáno – „se bratři při čtení z knihy střídají", chápe se přesto přednes tří čtení jako jedno čtení, které se uzavírá pomocí „*Sláva Otci (Gloria Patri)*" po třetím z nich. Zdůraznění tohoto „*Gloria*" zřejmě ukazuje na to, že jeho zpívání na tomto místě nebylo všeobecně obvyklé a že se k němu přistoupilo snad i k kvůli cizí nadvládě ariánských Gótů. Jako je zde ve zcela pozitivním úkonu patrná obrana mlčky proti bludu, tak získává tato obrana jasnou určitost ve výběru úryvků čtení pro vigilie. Ke čtením ve vigiliích se totiž „čtou Bohem inspirované knihy Starého i Nového zákona, ale i jejich výklady sepsané významnými a pravověrnými katolickými Otci." Čtení je poučením. Základem a obsahem vší katolické nauky je Písmo svaté Starého a Nového zákona. Boží slovo, vztah Starého a Nového zákona a pohled na příklady v uskutečňování evangelia potřebují výkladu. I ten je pojat do nočního čtení. V duchovně značně pohnutých časech zde ale může vyvstat nebezpečí, když výklad slov zjevení nebude správný. Oč více má mnich při rozjímání proniknout do slov Písma svatého, o to je důležitější, aby se mu k tomu otevřela cesta, na níž se setká s pravdou v celém jejím bohatství. Proto chce Benedikt dávat slovo jen takovým učitelům, jejichž váženost je v celé Církvi nezpochybnitelná: *významní otcové (nominati patres)* mohou být jak otcové proslulí ve smyslu uznání a proslavení, tak také lidé proslulými učinění, tj. učitelé

nazývaní jménem. Tento poslední význam se klade do souvislosti s *Gelasiánovými nařízeními (Decretum Gelasianum)*, které v době Benediktově dosáhla na veřejnosti postavení normy pro pravověrné církevní písemnictví. Jméno významného papeže Gelasia I. (492–96) si nicméně toto soukromé dílo přivlastňuje neprávem, očividně s úmyslem vtisknout mu římskou autoritu. Svatý Benedikt patrně nepochyboval o pravosti údajného původce. Pro daný obsah, pokud zde přijde v úvahu, nemá autor žádný význam. V každém případě Benedikt shrnul normy, které v římské církvi dávno platily a nárokovaly si závaznost i v tomto dekretu. V tomto nařízení odhaluje Benedikt znovu svého římského ducha, jemuž je čistota víry základní podmínkou celého křesťanského života. Nesmí se přehlížet, že pro mnichy 6. století bylo čtení ve vigiliích obsahově mnohem významnější než pro nás dnes, kteří nenasloucháme jen v jednou pevně stanoveném kánonu úryvků z Otců, ale máme i mimo bohoslužbu zcela jiné možnosti studia a rozjímání na základě bohatství literatury. Pramenem naší křesťanské nauky vigilní čtení už zcela jistě nejsou. Toto čtení je pro nás úkonem zbožnosti, a to nepochybně úkonem velmi cenným. Pro naše předchůdce však bylo něčím více. Proto také to slavnostní navršení předpokladů a podmínek ve svaté Řeholi: „*významnými a pravověrnými katolickými Otci (a nominatis et orthodoxis catholicis Patribus)*“. Ariánské prostředí, jež bylo držitelem světské moci, určitě přispělo ke zdůraznění „*pravověrnými katolickými (orthodoxi catholici)*“.

Po těchto třech čteních a responsoriích pak následuje opět šest žalmů, jež označujeme jako druhé *nokturno (nocturnum)*. „*Alleluia*“, jež je s nimi spojeno, se zde neoznačuje jako antifona. Zůstává proto nejisté, zda aleluja tvořilo uvedení a závěr šesti žalmů, nebo zda bylo zařazováno po určitém počtu veršů. Coby výzva ke chvále Boží je „*Alleluia*“ převzato do křesťanské liturgie nepřeložené z chrámové a synagogální bohoslužby židů a chová se ve velké úctě. Bylo vítězným zvoláním Církve putující na její cestě do nebeského Jeruzaléma, na jehož ulicích se bude „*Alleluia*“ zpívat navěky. Na těchto šest žalmů, jimiž se naplňuje počet dvanácti ve vigiliích, navazuje čtení z apoštola, tzn. z listů svatého Pavla. Zde se tedy objevuje jedno kratší čtení z Nového zákona, jehož účinek spočívá v výrokovém zhutnění slov nauky. Krátkým musí být už proto, poněvadž se přednáší zpaměti: ne „*zpaměti (ex memoria)* “, nýbrž „*určené k přednesu ze srdce (ex corde recitanda)*“. Krát-

ký, avšak obsažný text Písma se má účinně hlásat z vnitřního afektu. „*Verš (versus)*“ zde má opět funkci „obratu“ od chvalozpěvu k prosebné modlitbě, která je uvozena Kyrie, eleison. Tato „*litanijní prosba (supplicatio litaniae)*“ – v níž lze podle Baumstarka opět rozpoznat ranní úkon modlitby Antiochie, Jeruzaléma a Apoštolské konstituce 10,36–39, tzn. všeobecnou přímluvnou modlitbu utvářenou litanijním způsobem – byla jistým pokračováním přímluv, které se udržely až do naší doby v římském breviáři jako „*přímluvy (preces)*“ primy a „*vzývání (suffragia)*“ laud a nešpor. V mnišském oficiu, které uchovalo *litanijní prosbu (supplicatio litaniae)* až do reformy Pavla V., zbylo už jen „*vzývání (suffragia)*“ v laudách a nešporách.

Kapitola 10

Noční bohoslužba v letních hodinkách

Od Velikonoc do prvního listopadu, respektive do první neděle v listopadu, se má dodržet zpěv žalmů stanovený pro zimu. Kvůli krátkým nocím však vypadnou tři čtení z knihy a na jejich místo nastoupí text ze Starého zákona přednesený zpaměti. Po něm následuje krátké responsorium a všechno ostatní zůstává tak jako v zimních nocích. Zvláštní důraz klade Benedikt na své nařízení, že mimo obou uvozovacích žalmů 3. a 94. nikdy nesmí být žalmů méně než je posvátné číslo dvanáct. Z toho je vidět, jak velmi je v popředí celé bohoslužby chvála bezprostředně přinášená Bohu (*„noční chvála – nocturna laus“*). Slova nauky, jež se obracejí bezprostředně na lidi – třebaže ve službě Boží – se sice kvůli změněné době noci zcela nevyřadí, ale přesto se zkrátí na zcela maličký zlomek. *Zpěv žalmů (psalmodie)*, tedy „*úloha služby (pensum servitutis)*“ ve vlastním smyslu, musí přesto zůstat zachován v plné míře. S Benediktovou bdělou starostí o provedení jeho pořádku pro žalmy se budeme ještě opakovaně setkávat.

Kapitola 11

Vigilie o nedělích

Zatímco poslední oddíl pouze adaptuje feriální typ slavení vigilií na období léta, vychází z nařízení této kapitoly vlastní liturgický útvar. Každý *všední den (feria)* je sice dnem rezervovaným jako volný pro Boha, den Páně však je svátkem, novými Velikonocemi, na jejichž lesku a radosti se podílí. Svatý Cézarius ustanovil ve svém *Shrnutí řehole (Recapitulatio Regulae)*, že ve vigiliích neděle se má zpívat coby první čtení vždy evangelium o zmrtvýchvstání, a sice o každé ze čtyř po sobě jdoucích nedělí vždy jedna zpráva čtyř evangelistů. Tím byl důrazně vyzdvižen velikonoční charakter neděle, který byl v tehdejší době ještě všeobecně intenzivně vnímán. Svatý Benedikt vyjadřuje tento velikonoční ráz bohatým a slavnostním uspořádáním bohoslužby a – jak se ukáže – i výběrem a uspořádáním textů a obřadů. Tomu odpovídá, že Boží služba je rozsáhlejší než ve *všední dny (feriae)*. Je tedy nutno v noci vstát už časněji, aby se zvládl rozsáhlejší úkol modlitby.

Po zpěvu šesti žalmů a po verši zaujmou všichni místa na lavicích s odpovídajícími způsoby *(připraveni – disposite)* a dle uspořádaného pořadí. Benedikt zdůrazňuje pojem uspořádanosti nezvykle intenzivně. „*Řád, pořádek (ordo)*“ je základním zákonem římské povahy, je také jednou z nosných, vůdčích myšlenek celé Řehole. Myšlenka pořádku je takřka principem struktury benediktinského života a musí proto být vyjádřena i v méně důležitých úkonech komunity. Jen tak se bude skutečně realizovat tato myšlenka pořádku i ve velkých věcech. Jak Římanům, tak i benediktinství vtiskl tento „*řád, pořádek (ordo)*“ svůj jasný a monumentální charakter.

Přednášejí se čtyři čtení. Po každém čtení následuje responsorium, z nichž to čtvrté se uzavírá pomocí „*Sláva Otci (Gloria Patri)*“. Tato doxologie se zpívá v uctivosti vestoje. Totéž se opakuje ve druhém nokturnu. Následuje třetí nokturno, aby se nepřekročil posvátný počet dvanácti v noci, zazpívají se tři kantika z proroků. Toto uvedení *kantik* (*cantica)* nelze však brát jako nějakou „náhražku“. Zatímco žalm je koncipován od počátku jako báseň, vyvíjí se *canticum* takříkajíc nevědomě a nechtěně z prózy spisovatele. Vnitřní účastenství autora na jeho předmětu, které se stává stále intenzivnějším, jej přesouvá do poetického myšlenkového světa a do

přirozeně rytmické podoby, takže se zdá, že kantikum se zrodilo z ještě intenzivnějšího afektu než vědomá báseň. *Cantica* z proroků, která Benedikt chce, aby se zde zpívala, v sobě nesou zvláštním způsobem toto intenzivní vnitřní pohnutí a toto často mohutné duchovní vzepětí. Výběr textů má podniknout opat. Coby antifona je s nimi spojeno velikonoční Aleluja. Pak opět následují po verši a pronesení požehnání od opata čtyři čtení z Nového zákona. Na to začne opat chvalozpěv *„Tebe, Bože, chválíme (Te Deum laudamus)"* a zazpívá poté evangelium, jemuž všichni naslouchají s uctivým dojetím a na něž odpoví *„Amen"*.

Opat hned zanotuje hymnus *„Tobě přísluší chvála (Te decet laus)"* a poté pronese závěrečné požehnání, jež by mohlo mít předlohu v požehnání k propuštění, jak je často dokládá pro Jeruzalém Aetheria. V hymnu *Tobě přísluší chvála (Te decet laus)* máme překlad řeckého prozaického hymnu velmi malého rozsahu, který by Baumstark rád připsal přibližně konci 4. století kvůli „souměrnosti trinitárního vyznání ve smyslu ortodoxie ponicejské a pokonstantinopolské", která se v něm projevuje.

Tato závěrečná část nedělních vigilií si vyžaduje naší zvláštní pozornosti. Do popředí bohoslužby zde opět výrazně nastupuje opat, když zcela přebírá bohatý závěr nedělních vigilií, který se vyznačuje vskutku velikonoční slavnostností. Zpěv „*Te Deum*" je obdařen i v prvotní Církvi slavnostním tónem, kterým se pozvedá nad obyčejný den. Tento prozaický hymnus je podle Baumstarka „ve své podstatě pevně zakořeněným protějškem velké doxologie *(„Sláva na výsostech Bohu – Gloria in excelsis Deo")* ve funkci ranního hymnického zakončení noční modlitební hlídky". Tento hymnus se – jak rovněž Baumstark poznamenává – ve velké latinské liturgické oblasti Západu tak rozšířil, že biskup Cyprián z Toulonu mezi lety 529 a 535 jej označuje jako zcela všeobecný. Do římské liturgie nicméně hymnus *Te Deum* našel cestu jen váhavě. Ještě Amalarovi z Met se na jeho dotaz ohledně obyčeje města Říma dostalo odpovědi: *„Chvalozpěv ‚Tebe, Bože, chválíme' zpíváme pouze o svátcích papežů (Tantum in nataliciis Pontificum Te Deum laudamus canimus)"*. Zda jsou zde míněny jen svátky svatých papežů nebo zcela všeobecně svatých biskupů, zůstává v pozadí. Zde tedy svatý Benedikt samostatně předběhl římskou liturgii – a společně s Baumstarkem lze zřejmě mít za to –, že jeho ustanovení ovlivnilo římskou liturgii.

„Te Deum“ uvádí přednes evangelia hlasově vysoko položeným čtením, a toto evangelium tvoří vrchol slavení vigilií. Opat, jenž se v klášteře uznává z přesvědčení víry za zástupce Kristova, vystupuje na ambon, aby hlásal Kristovo slovo mnišské pospolitosti, naslouchající pozorně a s uctivostí. Po čtení ze Starého zákona (1. nokturno), po jeho vyložení prostřednictvím svatých Otců (2. nokturno) a po apoštolských listech nebo Skutcích apoštolů (3. nokturno) tedy následuje slovo samotného Pána, jež je hlásáno prostřednictvím hlasu jeho zástupce spravujícího klášter.

O tom, jak intenzivně byla pociťována přítomnost Krista při hlásání evangelia, ba dokonce už při objevení se knihy evangelia, podává svědectví celý křesťanský starověk až do raného středověku. Uveďme o tom jen dva doklady. V listu koncilu v Efezu papeži Celestýnovi (r. 431) napsal patriarcha Tarasius: „Poté, co jsme všichni zaujali místa, učinili jsme Krista naší hlavou, protože na trůně leželo svaté evangelium“, a ještě Amalar z Met popsal hlásání evangelia ve svém díle *„O církevních úkonech (De ecclesiasticis officiis)“*: *„Potom se kněz a všechen lid obrátí k Východu, dokud jáhen nezačne hovořit k Pánu (Post hoc sacerdos et omnis populus vertit se ad orientem, usque dum diaconus incipiat Dominum loqui)“*, dokud tedy jáhen nechal Pána promlouvat. Slova koncilních Otců z Efezu však připomíná ještě jinou myšlenku, která se pak ještě dlouho udržovala, totiž myšlenku parusie. Evangelium spočívající na trůně znamená tzv. *hetoimasía tou chrónou*, přípravu trůnu k poslednímu soudu. S myšlenkou parusie také velmi těsně souvisí stání coby očekávaný postoj, jakož i „bázeň“, s níž se má naslouchat evangeliu. Můžeme si zde připomenout i to, že téměř všechny *společné texty o svatých (communia sanctorum)* obsahují nějaké parusijní evangelium. Protože se parusie očekávala v noci, především o velikonoční noci, má tak čtení evangelia o nedělních vigiliích v obzvláštním smyslu symbolický charakter opětného příchodu Pána k soudu. V tomto smyslu má zřejmě také *„Amen“*, jež jinak obvykle po evangeliu nenásleduje, zvláštní význam.

Doxologie *„Te decet laus (Tobě přísluší chvála)“* poukazuje na to, že slovo vyvýšeného Pána bylo slyšeno před tváří svaté Trojice, které se teď vzdává chvála a díky. Žehnací modlitbou opata, jež je dnes zastoupena orací daného dne, končí nedělní vigilie. Hlásání evangelia opatem tvoří zjevně – analogicky ke čtení evangelia biskupem při nedělní vigilii v jeruzalémském kostele svatého hrobu – symbolické zpřítomnění parusie prostřednictvím

nositele Ducha ustanoveného pro pospolitost. V evangeliu dosahují celé vigilie svůj vrchol. Ale i zde se projevuje pneumatické postavení opata coby kultické zástupnictví Krista zvlášť slavnostním způsobem.

Zatímco feriální vigilie jsou ohledně čtení v létě a v zimě uspořádány různě, mají si nedělní vigilie ponechat po celý rok stejný rozsah. Jediným případem, kdy smí dojít ke zkrácení čtení a responsorií – nikdy ne žalmů! –, je opoždění při vstávání. Důvodem k tom mohly být potíže s počítáním hodin ve starověku. „Kdyby se to přece jen přihodilo, pak ten, jehož nesvědomitost to zavinila, složí Bohu v oratoři řádné zadostiučinění." Podobná ustanovení se najdou už v *Uspořádání zpěvu žalmů lerinském (Ordo Psalmodiae Lirinensis)* v Řeholi svatého Cézaria.

Kapitola 12

Ranní chvály o nedělích a svátcích

Jestliže už vigilie, především třetí nokturno, s kantiky, aleluja, hymnem *Tebe, Bože, chválíme (Te Deum)*, evangeliem a s hymnem *Tobě přísluší chvála (Te decet laus)* mají velikonoční charakter podle nejstarších ranních chval u Svatého hrobu v Jeruzalémě, pak jsou *matutini (ranní)*, jež jsou už od raného středověku označovány v římské liturgii všeobecně jako *laudes (chvály)*, obzvláště věnovány slavení Zmrtvýchvstání. Patří ještě k nočnímu officiu, jsou ale přesto označovány jako samostatná hodinka a tvoří přechod ke dni, protože doprovázejí východ slunce. Coby vstupní zpěv je jim předeslán 66. žalm, který se zpívá prostě podle posloupnosti svého textu, a to bez antifony, „*přímo (in directum)*", tzn. bez vsunování vracejícího se verše. Tento žalm se má – jak bude řečeno později – přednášet rozvláčně, aby se mezitím všichni po krátké pauze mezi vigiliemi a laudami opět shromáždili k začátku vlastní *hodinky (hora)*, která začíná 50. žalmem. Chybí verš „*Bože, na pomoc (Deus, in adiutorium)*", který – jak se později ukáže – je vyhrazen jen hodinkám ve dne. Bije do očí, že laudy sestávají ze tří ucelených částí: tři žalmy, jedno kantikum a opět tři žalmy. První tři žalmy jsou zpěvy Zmrtvýchvstání. To je třeba zvlášť zdůraznit se zřetelem k 50. žalmu, který zde i při svém opakování ve feriálních laudách nelze chápat jako žalm kající.

Žalm 50. byl ve starověku považován za kající žalm par excellence. Jak Bazil, tak zvlášť Augustin pro Východ a Západ silně zdůrazňovali kající charakter 50. žalmu. Jestliže však Benedikt i tento žalm důrazně opatřuje zpěvem *Alleluia*, pak očividně chce vyjádřit charakter vnitřního zmrtvýchvstání, jenž vystupuje ve 2. části, a tím chce vytvořit přechod mezi *„srdcem zkroušeným a pokorným (cor contritum et humiliatum)"* a *„hlasem jásání a spásy (vox exsultationis et salutis)"* následujícího 117. žalmu.

Zdá se, že tradice nejstaršího slavení vigilií používala především v Orientu 50. žalm jako závěr nočních vigilií. Při vzniku mladší ranní bohoslužby byl vybrán za zahájení tohoto ranního slavení. Baumstark se o tom vyslovuje takto: „Mezi oběma extrémy, použití na závěr nočních vigilií a k zahájení nově vytvořené liturgické ranní slavnosti, leží formy použití, jež se u 50. žalmu koná tam, kde se sjednocuje dědictví slavení vigilií a starší ranní bohoslužby. V nejužším spojení je zde 50. žalm s jemu předcházejícím předčítáním evangelia o zmrtvýchvstání v byzantském orthrosu." Úzká spojitost čtení evangelia s 50. žalmem, která je zde zdůrazněna, se v *Řeholi (Regula)* zřetelně projevuje. Přestávka mezi vigiliemi a laudami je ve své podstatě podmíněna principiálním konstatováním svatého Benedikta, že *„ranní chvály se mají konat za svítání (matutini incipiente luce agendi sunt)"* (kap. 8,4). Tím je dáno zařazení 66. žalmu, při jehož zakončení se mají všichni bratři opět sejít. Teprve pak začíná vlastní *těleso (corpus)* laud žalmem 50. Už stanovení začátku laud na dobu vzcházejícího světla má bezpochyby symbolický význam vnuknutý myšlenkou zmrtvýchvstání. Když tedy Benedikt dává zpívat 50. žalm o nedělích s *Alleluia*, pak tím asi má být kající charakter zpěvu zmírněn ve prospěch myšlenky zmrtvýchvstání, která je v jeho druhé polovině. K této úvaze vede i postřeh, že římská církev sice tento žalm zpívá v laudách všech všedních dní, ale ne v neděli. Svatý Benedikt jej tedy nepochybně přizpůsobil nedělní myšlence zmrtvýchvstání. Ve druhé části žalmu *„Pokrop mě yzopem a budu očištěn (Asperges me hyssopo et mundabor)"* a *„mému sluchu dáš radost a veselí (auditui meo dabis gaudium et laetitiam)"* začíná pozdvižení duše ze smrti hříchu do oblažující blízkosti Boží. Tutéž myšlenku o záchraně vyslovuje 117. žalm, který má velikonočně znějící formulaci: *„Toto je den, který připravil Pán (haec est dies, quam fecit Dominus)"*. Na něj navazuje se stejně radostným jásotem 62. žalm: *„Bože, můj Bože, kvůli tobě bdím už od rozbřesku (Deus, Deus meus, ad te de*

luce vigilo)". „*Alleluia*" předepsané zde jako antifona ještě podtrhuje velikonoční charakter této první části laud. Po žalmu následuje triumfální chvalozpěv tří mládenců v peci ohnivé (Dan 3,57–88.56), jež je převzat z prastaré velikonoční vigilie. Svatý Benedikt toto *kantikum (canticum)* označuje jako *dobrořečení (benedictiones)* vzhledem k opakované výzvě *„Dobrořečte (Benedicite)"*. Nakonec tři poslední zpěvy žaltáře (žalm 148–150) uzavírají *těleso (corpus)* ranní bohoslužby coby působivá doxologie. Tato skupina žalmů je literárně doložena poprvé Kasiánem a podle Baumstarka „se vrací ve veškeré pozdější liturgii s takovou nepřetržitostí, která nedovoluje vzniknout pochybnostem o jejím původu ze starokřesťanské tradice". Zda se tato velmi stará norma církevní ranní chvály odvozuje bezprostředně ze synagogální ranní modlitby, ba zda pochází už ze kultu oběti v druhém chrámě, je otevřenou otázkou. Baumstark, který se ve své knize „*La riforma del Salterio Romano*" vyjádřil souhlasně, soudí ve své studii *„Noční chvála (Nocturna Laus)"* obezřetně, že je možno se dostat sotva dále, než je položení této otázky. K této hlavní součásti *chval (laud)* se připojuje druhá členitá část, která ve všech denních hodinkách začíná krátkým čtením, jež je v neděli vzato z knihy Zjevení (7,12) a je chválou spasených před trůnem Boží vznešenosti (*„Bohu a Beránkovi – Deo et Agno"*, Zj 7,10). Tato část se přednáší *zpaměti (ex corde)* a po ní následuje responsorium. Po zpěvu hymnu je *veršík (versiculum)* přechodem k novozákonnímu kantiku *„Požehnán buď (Benedictus)"*, jež se započne přibližně v době východu slunce. Veršem „*navštívil nás ten, jenž vychází z výsosti (visitavit nos Oriens ex alto)*" poukazuje na souvislost zářícího světla s proroky ohlášeným východem slunce Vykupitele. Také zde liturgie vtahuje všehomír – dílo Boží navenek – do svého díla spásy coby vykoupení všeho stvořeného. Závěrečné modlitby (*litania*) jsou dovršením, vyvrcholením ranní bohoslužby. Jakožto celek je toto ranní oficium liturgickým uměleckým dílem nezvyklé ryzosti, je denně vždy znova zářícím slavením Velikonoc.

Kapitola 13

Ranní chvály ve všední dny

Ve všedních dnech se jako o nedělích 66. žalm předesílá *jádru (corpus)* ranního oficia, aby během jeho zpomaleného přednesu mohli eventuelní opozdilci ještě dorazit a tak aby všichni mohli společně začít 50. žalm. Jako kdysi u Bazila žalm *Smiluj se (Miserere)* noční bohoslužbu uzavíral, tak u Benedikta ranní bohoslužbu otevírá. O obou dalších denně se měnících žalmech se říká, že byly určeny podle obyčeje. To, že první řada těchto denně se měnících žalmů vychází z *římského postupu (Cursus Romanus)*, ukázal již C. Callewaert. Tím se však v žádném případě neříká, že římská liturgie byla bezprostředním zdrojem pro výběr pořadí žalmů. Naopak, už z toho, že Benedikt hned po vzpomenutí kantik výslovně zmiňuje obyčej *římské církve (Ecclesia Romana)*, se zdá, že ona zprvu jmenovaná *zvyklost (consuetudo)* není zvyklostí římské církve. A toto je dotvrzeno zase další skutečností, že ona druhá řada denně se měnících žalmů, kterou Benedikt rovněž vyvozuje ze *zvyklosti (consuetudo)*, zcela jistě není vypůjčena z *římského směru (Cursus Romanus)*. Ale ani jejich výběr neprovedl Benedikt sám, poněvadž jinak by nepoužil výraz *„jak je zvykem (secundum consuetudinem)*". I tuto druhou řadu měnících se žalmů převzal spíše podobně jako první řadu z nějaké liturgie jemu důvěrně známé, možná z nějaké jihoitalské farní liturgie, jež byla ovlivněna římskou.

Benedikt uvádí denně se měnící žalmy laud po jednom a dává po nich následovat starozákonnímu kantiku, rovněž denně se měnícímu. Pro sobotu uvádí Benedikt pouze jediný žalm 142. Na něj se napojuje kantikum z *Deuteronomia* (32,1–43), které se má rozložit pomocí *Sláva Otci (Gloria Patri)* na dvě části. Římská liturgie, jež měla v praxi ze starozákonních kantik původně jen kantikum tří mládenců z knihy Daniel 3,57 a násl., si vybrala už záhy, v závislosti na východním, zvláště egyptském vzoru, na každý den v týdnu vlastní kantikum. Římská kantika odpovídají zčásti číslům 7, 3, 1, 6 a 2 dodatku žaltáře v *Alexandrijském kodexu (Codex Alexandrinus)*. Na tento příklad zde Benedikt navazuje („*jak zpívá římská Církev – sicut psallit Ecclesia Romana*") a propojuje tím spojení v modlitbě s Římem ještě těsněji. Po kantiku následují denně tři poslední zpěvy knihy žalmů. Čtením

z Listu Římanům („*z apoštola – Apostolus*“), předneseným zpaměti, se uzavírá stejné posloupné pořadí závěrečných částí ranního oficia jako v neděli.

Zvláštním ustanovením, které přesahuje rámec ranní bohoslužby a zahrnuje již i nešpory, zde Benedikt zavádí ohledně *nedělní modlitby – Otčenáše (Oratio dominica).* Při ranní a večerní bohoslužbě *(konané zrána a večer – agenda matutina vel vespertina)* má Otčenáš být zpíván představeným chóru *(převorem – a priore)*, zpravidla tedy opatem, a všichni tomu mají pozorně naslouchat, jde tedy o obyčej, jež je doložen již na španělské synodě v Gerundě (r. 517). Jako pohnutku udává svatý zákonodárce: „*onen příslib modlitby (ipsius orationis sponsionem)*“: „Odpusť nám, jako i my odpouštíme.“ Už od pradávna se s modlitbou Páně spojoval účinek uvolnění z hříchu. Svatý Benedikt jej vztahuje především na denně se vyskytující poklesky, „*trny pohoršení (scandalorum spinae)*“, jež coby narušení bratrské lásky citelně narušují život komunity a jimž se přesto kvůli lidské slabosti nelze nikdy zcela vyhnout *(„jež opakovaně povstávají – quae oriri solent“)*. Proto ať se všichni, zatímco se opat nahlas modlí otčenáš takříkajíc v osobě Kristově na Kristově místě, vnitřně shodnou v tomto přání po odpuštění a ať si navzájem odpustí ublížení, jež se stala. Tím se očistí a také se udrží čím dál tím čistější od přestupků proti bratrské lásce, které se právě proto stávají pohoršením, protože poškozují celou komunitu. Na tomto místě je obzvláště zřetelné, jak je vnitřní i vnější mravní zdokonalování organicky spjato s liturgickým životem modlitby kvazi-sakramentální formou, a to tím více, když je s důrazem vyzdviženo zprostředkování pneumatické hlavy komunity ve zpěvu opata. Co je zde vyřčeno slavnostním úkonem, to se může nevysloveně uskutečňovat při každém žalmu, při každém čtení, vnitřně.

Již ve spisu Didaché se objevuje předpis, že křesťan se má pomodlit třikrát denně otčenáš. Tento předpis zřejmě ještě doznívá i v *Řeholi (Regula)*, když se k slavnostnímu přednesu modlitby Páně v laudách a nešporách přidává zpěv *Otčenáše (Pater noster)* při slavení eucharistie o nedělích a slavnostech.

Ve zbývajících kanonických hodinkách dne se modlitba Páně pojímá do *přímluv (litania)*. Zde se má konat mlčky, pouze poslední část: „*A neuveď nás v pokušení (Et ne nos inducas in tentationem)“* se pronáší nahlas, na niž pak všichni odpoví: „*Ale zbav nás ode zlého (Sed libera nos a malo)*“.

Proto se tedy také obě slova „*Pater noster*“ nemodlí nahlas. Také praxe lateránské baziliky se toho drží stejně jako ritus cisterciácký.

Mlčení získává své zvláštní posvěcení z arkánové disciplíny – kázně utajení, k níž patřilo *Věřím (Credo)* a *Otčenáš (Pater noster)*. Jak Vyznání víry tak i Modlitba Páně se katechumenům slavnostně předávaly bezprostředně před křtem. Uchovávané ne písmem na papyru, nýbrž v srdci mají v nich být tyto základy křesťanského života živoucí. Jak se praví v *Sakramentáři gelasiánském (Sacramentarium Gelasianum): „Vyznání nepředáváme nějaké látce, která může být zničena, ale zapište je na stránky svých srdcí (Tradimus (symbolum) ne alicui materiae, quae corrumpi potest, sed paginis vestri cordis ascribite)“ a u Ambrože: „Měj se na pozoru, abys tajemství Vyznání či Nedělní modlitby neopatrně nerozšiřoval (Cave, ne incaute symboli vel dominicae orationis divulges mysteria).“* V dobách svatého Benedikta, kdy tajná kázeň ve vlastním smyslu už neexistovala, byla přesto Modlitba Páně stále ještě obklopena vysokou vážností. V mlčení nalézá uctivé ponoření duše do Spasitelovy modlitby své přiměřené vyjádření, neboť přece poslední prosbou ústí opět do komunity.

Kapitola 14

Vigilie o svátcích svatých

Tento malý oddíl se ještě jednou vrací k noční bohoslužbě. Je nápadné, že dny, jichž se týká, zde mají tři různá pojmenování: *„narození svatých, svátky svatých, všechny slavnosti (nataliciae Sanctorum, sanctorum festivitates, omnes sollemnitates)“*.

Dies natalis, natale nebo *nataliciae* se nazývá ten den, v němž oslavenec vstoupil do svého svatého pořádku, jemu vlastního. *Narozeniny biskupa (natale episcopi)* byl dnem svěcení, v němž se kněz stal biskupem. *Narozeniny svatých (nataliciae sanctorum)* označuje den, v němž se křesťan stal světcem uctívaným církví. Zprvu to býval den mučednictví, později také den úmrtí vyznavače, panny a každého jiného svatého.

Slavnosti (sollemnitates) přesahují pamětní dny svatých a ukazují na sváteční dny církve, tedy zřejmě zvláště na svátky velkých tajemství spásy: Vánoce, Zvěstování Páně, Velikonoce, Letnice, které jsou už všechny uvedeny

v řeholi svatého Cézaria. Všechny tyto *narozeniny, svátky, slavnosti (natalicia, festivitates, sollemnitates)* jsou svou povahou provázány s *dnem Pánovým (dies dominica)*, nedělí. Všechny znamenají podíl na Velikonocích, na zmrtvýchvstání a proměnění, na společenství s vyvýšeným Pánem. Proto se také jejich slavení má konat jako slavení neděle. Výběr textů, žalmů, stejně jako i antifon a čtení, má odpovídat obsahu svátku. To „*příslušející (pertinentes)*" zřejmě naznačuje, že pro jednotlivé svátky už byly k dispozici určité formule, vzorce, které byly zařazeny pouze do již známé konstrukce nedělních vigilií („*výše nadepsaný způsob – modus suprascriptus*"). Srovnání mnišského oficia pro svátky s římským oficiem opravdu ukazuje, že Benedikt musel v podstatných rysech mít k dispozici dnešní uspořádání, a sice opět v Římě. Potřeboval je jen doplnit, aby římský vzor přizpůsobil svému nedělnímu schématu. I z řehole svatého Cézaria je patrné, že *svátky (festivitates)* měly svá vlastní čtení. Tak tedy stojí mniši zcela v rytmu liturgického roku, který tehdy už byl ve všem podstatném dotvořen, a právě mniši se stali v římské církvi jeho hlavními nositeli.

Kapitola 15

Období, kdy se říká Aleluja

Zatímco svatý zákonodárce při sestavení předchozí kapitoly před sebou již viděl jistý pevně pospojovaný pořádek, zdá se, že upřednostněním zpěvu Aleluja nastoupil novou cestu. V době velikonoční, tedy od svaté Velikonoční noci až do Letnic, se má *Alleluia* spojovat s žalmy a responsorii. Od Letnic až do začátku doby postní doprovází Aleluja jen šest žalmů druhého nokturna. O všech nedělích (tj. připomínkách Velikonoc) uvádí Aleluja kantika vigilií a žalmy laud, primy, tercie, sexty a nony. Nešpory naproti tomu si podržují ke každému žalmu svou antifonu, zřejmě proto, že se mají k vigiliím jako *slavení světla (lucernarium)*, jako přechod dne k noci, podobně jako laudy, které jsou přechodem z noci ke dni. S tím by zřejmě mohlo i souviset, že antifona k *Magnificat* o sobotách po Letnicích je vzata z textu čtení k nedělním vigiliím (1. nokturno). Přednost prvních nešpor před druhými bychom mohli vysvětlit ze stejné souvislosti. Responsoria mají obsahovat *Alleluia* jen ve velikonoční dobu.

Jakkoli se toto přesné ustanovení *Řehole (Regula)* o zpívání *Alleluia* jeví nepodstatným, má přesto – s ohledem na celek – velký význam. Modlitebnímu cyklu svatého Benedikta dodává vysloveně velikonoční charakter. Znovu a znovu zaznívá jásavé volání, které upamatovává na svátek Zmrtvýchvstání. Benedikt, který v Subiacu již nevěděl, kdy se slavily Velikonoce, nyní tomuto dnu triumfu Krista a dnu křtu křesťanů připravil – mimo *Quadragesima*, dobu svatopostní – stále trvající, ale diskrétně odstupňované slavení. Celá *služba Boží (Opus Dei)* je díky *Alleluia* zalita světlem velikonočního jasu.

Kapitola 16

Bohoslužby během dne

Je zřejmé, že Benedikt se až touto kapitolou odvrátil od nočního oficia, aby se zaměřil na modlitbu denních hodinek. „Sedmkrát za den Tě budu chválit." *Jitřní (matutina)* nebo *chvály (laudes)* jsou – jak jsme již výše řekli – přechodem od noci ke dni. Prima, tercie, sexta, nona, nešpory a kompletář však tvoří modlitební povinnost rozdělenou na denní hodiny: *„povinnosti naší služby (nostrae servitutis officia)"*. *Konání služby („servitus")* se zde v žádném případě nesmí pojímat jako otroctví, nýbrž jako činnost, kterou Bohu nabízíme z povolání jako obsah našeho žití. Dvakrát se zdůrazňuje, že počet sedmi ve slavení modlitby je už posvěcen prorockým slovem žalmisty (118., 164. žalm). David si však všímal i nočních vigilií, poněvadž v témže žalmu vyznává: „Uprostřed noci vstávám, abych Tě chválil" (118., 62. žalm). V týchž časech, které dostaly už v předkřesťanském uctívání Boha své posvěcení, mají mniši přinášet svému Stvořiteli chválu soudů jeho spravedlnosti – způsob vyjadřování, který dává povědomě zaznít myšlenkám parusie. Nelze přehlédnout vzhlédnutí k Bohu Stvořiteli *(„našemu Stvořiteli – Creatori nostro")*. V uvedené časy chceme Bohu, který stvořil dobu dne i noci a plynutí hodin, věnovat chválu. Opět se stává zvlášť zřetelným umístění všehomíra, stvoření, do modlitebního rytmu nadpřirozeného života. Na jedné straně zde je opět posvěcováno stvoření, totiž čas a prostor, živí tvorové i anorganické prvky, pokud jsou spojeny s těmi, kdo velebí. Na straně druhé ale společně zpívá chválu Boha i stvoření samo již

toliko svým bytím, jako tolikrát v žalmech a v chvalozpěvu tří mládenců. Stvoření, v němž je všechno uspořádáno podle míry, počtu a váhy, zjevuje Boží spravedlnost a harmonii jeho děl. Tak má tedy také v souzvuku oktávy: laud–primy–tercie–sexty–nony–nešpor–kompletáře a nočních vigilií zaznívat dobře sladěné *vyznání (confessio) („co se má vyznat – ad confitendum")* velikosti a vznešenosti Stvořitele světa.

Kapitola 17

Počet žalmů v těchto hodinkách

Psalmodie, zpěv žalmů v nočních vigiliích a ranní bohoslužbě, je stanoven. Otázka vyvstává tedy už jen u časů modlitby ve dne. Svatému Benediktovi se připisovalo zcela nové zavedení primy a zřejmě také kompletáře. Ale aniž bychom museli vyhledávat historické důvody, které to vyvracejí, lze už z předešlé kapitoly učinit závěr, že Benedikt nezamýšlel ohledně počtu modlitebních hodinek žádné novoty. Modlitba uprostřed noci a počet sedmi pro zbývající modlitební časy je pro něj starobylou tradicí, která byla posvěcena již královským žalmistou. Denní časy až do nešpor mají vlastní strukturu, která se odlišuje od dosavadní struktury modlitebních časů. Všechny jsou uvozeny veršem *„Bože, pospěš mi na pomoc (Deus, in adiutorium meum intende)"*. Vůči dnešní praxi je na místě poznamenat, že slavení vigilií, začínající slovy *„Pane, otevři mé rty (Domine, labia mea aperies)"*, se nehledě k bezvýznamnému přerušení, které je v zimě o něco delší a v létě velmi krátké, pokračuje až k závěru laud. Podle záměru jde o jednu jedinou bohoslužbu. Teprve pak začíná denní dílo, které je až do kompletáře přerušováno zpěvem žalmů ve svatých hodinkách. Zde je tedy odůvodněno pro mnicha ono *„Pane, na pomoc (Deus, in adiutorium)"* na začátku hodinek, který se pokaždé odpoutává od práce. Na tento uvozující verš navazuje ihned hymnus, následují pokaždé tři žalmy (o nedělích v primě čtyři) a po čteních a verši litanie jako závěr. Jestliže tyto hodinky nesou už svou krátkostí ráz přerušení denní práce, pak ještě tím více, že jsou zahájeny hymnem. Duchovní píseň uvádí od práce do nadpřirozeného smyslu pomocí denní doby určované postavením slunce *(„Již povstává třetí hodina – Iam surgit hora tertia")* a připravuje duši na zpěv žalmů. Ve velké mnišské

komunitě se do žalmu ještě vsouvají antifony jako cyklické verše. Jestliže jsou však síly na zpívání při malém počtu členů komunity slabší, zpívají se žalmy bez antifonální vložky *„přímo (in directum)“*.

Nešpory coby večerní protějšek k jitřní bohoslužbě laud mají s ní společnou i použitou formu. Žalmy jsou sice omezeny na čtyři, ale čtení, responsorium, hymnus a verš následují ve stejném pořadí. Nejdůležitější shodou je zpěv kantika „*z evangelia(de Evangelia*)“: tedy *Velebí má duše (Magnificat)*. Ve východní Církvi, zejména v Sýrii, tvořil *Magnificat* závěr vigilií (u Jakobitů), nebo patřil do jitřní bohoslužby (u maronitů). Svatý Benedikt se zde snad přidržuje římského zvyku. K domněnce, že by svatý Benedikt zavedl *Magnificat* do nešpor, nenabízí text Řehole vůbec žádnou oporu, zvláště, když se vůbec neříká, jaké kantikum *„z evangelia (de Evangelia)“* je myšleno.

Zvláštním typem denní hodinky je kompletář. Sestává ze zpěvu tří žalmů bez antifony, po nichž ihned bezprostředně následuje hymnus – jistá jedinečnost mezi všemi modlitebními texty. Tato úprava se snad dá vysvětlit tím, že žalmy večerní modlitby se už od raného období cenobitského života pronášely na cestě do dormitáře a v něm samotném, během přípravy k nočnímu klidu. Teprve když se mnišská večerní pobožnost zpívala v chóru jako kanonická hodinka dne, přidal se k tomu hymnus, čtení a *přímluvy (litaniae)*. To, že se zde opět zdůrazňuje *žehnací modlitba („benedictio“),* ukazuje zřejmě na to, že se den uzavíral zvláštním opatovým požehnáním.

Je možná nápadné, že tomuto kantiku *„Nyní propusť (Nunc dimittis)“* není v benediktinském kompletáři vyhrazeno žádné místo. Absenci tohoto kantika lze snad vysvětlit tím, že až po době svatého Benedikta našlo cestu do římského kompletáře.

Tím je dán celkový nárys denního officia.

Kapitola 18

Pořadí těchto žalmů

Opětovné zdůraznění *„Bože, pospěš mi na pomoc (Deus, in adiutorium meum intende)“* na zahájení denních hodinek zde může platit jako nový odkaz na to, že tento verš je vlastní jen modlitebním časům dne. *Hymnus ur-*

čený pro každou hodinku („hymnus uniuscuiusque horae") byl zjevně už k dispozici. To se dozvídáme z Řehole svatého Cézaria, jak jsme už poznamenali. Nedělní prima samotná má čtyři žalmy, respektive čtyři oddíly 118. žalmu, oproti třem žalmům ostatních hodinek s výjimkou nešpor. Pondělní prima začíná – což nelze přehlížet – v protikladu k *římskému postupu (cursus Romanus)* prvním žalmem žaltáře. Vysvětlení pro toto tak značné odchýlení od Říma, který dává nedělními vigiliemi započít i žaltáři, naznačuje svatý Benedikt sám. Dává nastoupit těm prvním devatenácti žalmům, pokud už nejsou zasazeny na jiné místo, do primy celého týdne a zdůrazňuje pak s naléhavostí, že se tímto způsobem dosáhne začátku nedělních vigilií 20. žalmem. Neděle, den Páně, má vždy začínat písní, ovací pro triumfujícího, proměněného *Pána (Kyrios)*. Tím je dána dominanta pro noční slavení neděle. Celou skupinu od 20. do 31. žalmu je třeba chápat jako řadu velikonočních zpěvů, které hlásají o zmrtvýchvstání z utrpení a smrti, proměnění v životě milosti zde na zemi a ve světle věčné slávy.

Když je pak 118. žalm rozdělen na ostatní hodinky neděl a pondělí, přebírá tercie, sexta a nona poutnické písně a končí 127. žalmem. Tyto hodinky zůstávají po celý týden nezměněny. Svůj specifický charakter si zachovává každá denní doba, jak už bylo řečeno, pomocí hymnu, který jí předchází. Ale výběr žalmů, které mají před očima velký cíl pozemských poutníků, nebeský Jeruzalém, jim dává nádech roztouženého přání pryč od námahy a práce dne ke svatyni Páně: *„Zaradoval jsem se, když mi řekli, do domu Hospodinova půjdeme (Letatus sum in his, quae dicta sunt mihi: In domum Domini ibimus)"*. Píseň o „zákoně Pánově", která pozvedá a zušlechťuje denní dílo mnichů, má vždycky začít primou neděle.

Závěr žaltáře od 109. do 147. žalmu s výjimkou žalmů už přidělených denním hodinkám, se rozčleňuje do nešpor týdne. Každé nešpory obsahují čtyři žalmy, příp. oddíly žalmů, na něž se delší žalmy rozdělují. C. Callewaert upozorňuje na to, že při přidělování k nešporám se používá výraz „*skončí se (terminetur)*" (kap. 17), protože Benedikt chce v protikladu k římským nešporám, které zpívají pět žalmů, „uzavřít" žalmy čtyřmi.

Totéž platí o kompletáři, při němž se taktéž říká: *„Končí se recitací třech žalmů (trium psalmorum dictione terminetur)"*. Také zde se Benedikt odlišuje od římského kompletáře, který jako čtvrtý žalm připojuje oddíl 30. žal-

mu. Kompletář zformovaný Benediktem tak zřejmě uchovává starou mnišskou tradici, v níž vystupuje kompletář již záhy jako večerní modlitba.

Poté, co svatý Benedikt vybral jednotlivé žalmy pro laudy a celé skupiny žalmů pro modlitební doby dne, rozčleňuje zbývající žaltář podle posloupnosti jeho zpěvů do vigilií pracovních dní. Delší žalmy se mají rozdělit na dvě poloviny, aby se dosáhlo posvátného čísla dvanácti pro každou noc.

Tím je to velké dílo svatého Benedikta, které si ještě dnes zasluhuje náš obdiv, dovršeno. Jak členění všech jednotlivých částí tak i přidělování obsahu modlitby odhaluje hluboce založeného mistra liturgické modlitby. Tento výbor jednotlivých žalmů a seskupení žalmů pro kanonické doby dne dokládá, jak značně je Benedikt vzdálen úzkému a mechanickému přístupu. Důkladná znalost celého Písma svatého, zvláště žalmů, a církevně–mnišská zažitá tradice mu daly schopnost vytvořit liturgické umělecké dílo dokonalé v každém ohledu. Přesto zůstal si vědom omezenosti vší své námahy, než aby kladl požadavky v oné duchovní oblasti, v níž chtějí rozum, srdce i cit, prostě celá osobnost nalézt svou řeč modlitby. Zajisté, v modlitbě komunity měla komunita také prvotní nárok na to, čeho má zapotřebí. Ale komunita obohacuje sebe samotnou, když zachová jednotlivé duši co nejbohatší účast.

Z tohoto hlediska je charakteristické pro Benediktovu velikost, když Benedikt opatu mnišské komunity – poněvadž jen on zde může přicházet v úvahu – nechává na vůli zavést jiné uspořádání než to zde předložené. Opat jakožto nositel Ducha svatého může posoudit, co je přiměřené pro komunitu jemu svěřenou.

Nápadná poznámka o možnosti pozměnit *službu Boží (Opus Dei)* zformovanou Benediktem s tak velkou moudrostí nám dovoluje učinit závěr, že liturgická nařízení 8. až 19. kapitoly byla samostatným svazkem spisů, který byl původně – jak jsme už vzpomenuli – určen pouze pro opata. Později byl pojat do celku Řehole, aniž by mu byl předeslán zvláštní úvod. Dějiny však zřejmě před 18. stoletím (Maurini) neznají žádný příklad toho, že by kdy bylo změněno Benediktem dané uspořádání *postupu (cursus)* – průběhu liturgie. Snad se i k jednotlivým dobám dne něco přidalo, aniž by byla dotčena původní podstata *Řehole (Regula)*. Kdyby se však z naléhavých důvodů jevila nutnou jakákoliv změna, pak přesto Benedikt ukládá svým následovníkům pro všechny časy a všude za povinnost jednu věc, totiž, že je

nutno se pomodlit v průběhu týdne přinejmenším celý žaltář o 150 žalmech s kantiky obvyklými v liturgii. Příliš línými ve službě Boží by se přece museli jevit ti mniši, kteří by nebyli ochotni vykonat během jednoho týdne to, co naši otcové ve své horlivosti provedli za jediný den. Svatý Benedikt, kterému byly výkony mnišských otců dobře známy, si je dobře vědom zmírnění, jemuž dává průchod svými požadavky. Dokonalost uctívání Boha ale nespatřuje v nakupení žalmů, nýbrž ve spojení těch, kdo se modlí, s Bohem. Ten tvrdě znějící výraz *„úkol služby (pensum servitutis)"* (kap. 49) zakouší tedy již zde svůj hluboký výklad jakožto *„služba zaslíbení (devotionis servitium)"*: služba z nejvnitřnějšího sebeodevzdání. Ale Benedikt také dobře ví, že právě modlitba komunity musí být uspořádána co do doby a hodiny, míry a počtu. Proto vyžaduje, a drží se přitom co do počtu starořímského vzoru, rozdělení celého žaltáře na týden. Ani přitom Benedikt nezapomíná, že jeho mniši se modlí mnohem více než 150 žalmů za týden, protože se uvozující žalmy k vigiliím a laudám denně opakují, a vrací se znovu a znovu žalmy tercie, sexty a nony od úterý a žalmy kompletáře každý den. Neschvaluje však žádné uspořádání modlitby, v němž by v cyklu sedmi dní týdne nenalezli své místo všechny žalmy.

Nikoli vědění, nikoli znalost Písma svatého a církevní a mnišské tradice je tím, co přinesl tento liturgický průběh týdne, dne a hodin v klasické formě, nýbrž přinesl duši svatého Benedikta zcela dýchající v modlitbě, v žalmech, hymnech a čteních. Benediktovou školou byl v letech jeho mládí liturgický život římské církve, později podání otců od Pachomia přes Kasiána a uspořádání lerinské až po Cézaria, od nějž zřejmě také převzal oblibu palestinské tradice Jeruzaléma. Jí děkuje především za velikonoční kolorit, který je vlastní nedělnímu matutinu. Přijetí hymnů se zřejmě opírá také o Cézaria, přes něj zprostředkovaně tedy o Ambrože, z jehož milánské církve bylo také pravděpodobně přejato bohaté používání Aleluja. Toto vzájemné působení prvků různých podle stáří a původu do jednoho harmonického celku není žádným umělým produktem, jde naopak o výtvor Ducha svatého v duši svatého Benedikta. Toto *mnišství v Církvi (ekklésiastikós monáchein)* bylo pro něj životodárným pramenem, z něhož mu proudila inspirace nechat své mnichy slavit *službu Boží (Opus Dei)* naplněnou posvátnou velikonoční radostí.

Kapitola 19

Chování při zpěvu žalmů

Zůstaneme-li u předpokladu, že skupina kapitol 8.–18. je vlastním souborem, že byla uzavřeným spisem pro opata, pak se tento úsek řadí těsně za 7. kapitolu a má na začátku slovo z Písma svatého jako všeobecně předeslaný úvod: „Věříme, že Hospodinovy oči jsou všude a pozorují dobré i zlé." Tento verš se vztahuje bezprostředně na první stupeň pokory, kde stojí ve spojení se zmínkou o andělech, kteří ve dne v noci zpravují Pána o našich skutcích a chování (kap. 7, 26–28).

Odehrává-li se veškeré naše konání v Boží přítomnosti a za neustálé pozornosti andělů, jak velmi se pak musí naše vědomí zbystřit, když přistupujeme do bezprostředního vztahu k Bohu! A to se děje právě při *službě Boží (Opus Dei)*. *Přistupujeme k Boží službě (ad Opus divinum adsistimus). Opus Dei* je službou ve vlastním slova smyslu, *tím, co má být vykonáno ve službě (pensum servitutis)*, je tím nejvyšším, co mnich koná. Přitom musí být vynaloženo úsilí všech sil a plná vnitřní koncentrace. Z pocitu povinnosti této služby vychází název kapitoly: *O kázni, chování při zpívání žalmů (De disciplina psallendi).* Soustředit se však pouze na vnitřní postoj při modlitbě žalmů by znamenalo nepochopit úmysl svatého Benedikta. *Kázeň (disciplina)* je typickým římským pojmem označujícím kázeň, která vychází z výchovy a která se projevuje ve vnějším jednání a pochází z vnitřní koncentrace duševních sil. Zahrnuje tedy celého člověka.

Výraz *dílo Boží (Opus divinum)* předchází slůvko *všude (ubique),* označující přesažnost Boží přítomnosti. Jistě, Bůh je všudypřítomný a může být uctíván kdekoliv, vždyť vše je v jeho rukou. Avšak konání *služby Boží (Opus Dei)* v sakrálním prostoru pozdvihuje člověka ze všehomíra do sféry nadpřirozené, věčné – do nebe, jehož obrazem je posvěcené *místo modlitby (oratorium)*, které představuje svaté město, nový Jeruzalém sestupující z nebe (Zj 21, 2). Označení *dílo Boží (Opus divinum)* vyjadřuje ještě silněji než *Opus Dei* činnost Boží v nás. „*Stojíme u toho, jsme přítomni (adsistimus)*": spolupůsobíme při Božím činu. V konání kultu je Bůh sám tím jednajícím, my jsme jakoby pouze jeho nástroji a orgány (srov. údy mystického Těla). Skrze milost k nám sestupuje, aby nám byl „nablízku". My stoupáme „vzhůru",

abychom s Ním byli sjednoceni. Kvůli této zvláště silné Boží přítomnosti při svaté službě musíme bezpodmínečně věřit, že On hledí do našeho nitra, zda-li se k Němu pozvedáme při zpěvu žalmů s čistým srdcem, neboť nás *Boží dílo v nás (Opus Dei in nobis)* a *naše úsilí k Bohu (Opus nostrum ad Deum)* s Ním sjednocují.

Benedikt ukazuje s pomocí Písma svatého, jak mniši v *Boží službě (Opus Dei)* dosahují tohoto vzestupu k výšinám sjednocení s Bohem: *„Služte Hospodinu v bázni (servite Domino in timore)"* (žalm 2, 11). Bázeň Boží, vnímavost pro Boží majestát a velikost, vědomí naší vlastní nepatrnosti a nedostatečnosti jsou prvním předpokladem opravdové služby Bohu, prvním stupněm pokory. Ona je počátkem moudrosti, proto: *zpívejte moudře, vnímavě (psallite sapienter)* (žalm 46, 8). Úcta vůči Bohu otevírá ducha a srdce pro plnost božské lásky. *„Sapere"* znamená okoušet, vnímat, – zde tedy: stát se účastným rozkoše božské plnosti. *„Psallere"* je zpěv, jásot, radost, chvála božské velebnosti: *„Vzdáváme ti díky pro tvou velikou slávu (gratias agimus tibi propter magnam gloriam tuam)".* Moudrost je světlem Božím v nás, inspirací Ducha svatého. Zpěv žalmů je proto pneumatickou, prorockou modlitbou, v níž se nevěsta Kristova povznáší nad veškerou pozemskou tíži a spoutanost. Ve své podstatě je celá *bohoslužba (Opus Dei)* výrazem svatého entuziasmu, uskutečněním nebeské jednoty v Bohu. Proto *před očima andělů ti budu zpívat (in conspectu angelorum psallam tibi)* (žalm 137, 1). Včleněni do chórů andělských, zproštěni všeho pozemského, zpíváme Bohu písně chvály. Z poznání víry vychází chvála Boha, stejně jako „Svatý, Svatý, Svatý" andělských chórů patřících na Boží tvář. Zpěv žalmů je tedy nejvyšším projevem *andělského života (*řec. *biós angelikós)*, který mniši vedou. Tím se podílí – pokud je to jen smrtelnému člověku možné – zcela na chvále andělů: *„Rozkaž, prosíme, aby k jejich (andělským) hlasům byly připojeny i naše (Cum quibus et nostras voces ut admitti iubeas, deprecamur)".*

Bohoslužba *v bázni (in timore),* vnitřní proměna mnicha skrze *vnímání, zakoušení Boha (sapere Deum)* a jeho vstupování do chóru chválících andělů jsou třemi stupni, po nichž chór mnichů vystupuje na tomto světě vzhůru k Bohu v předchuti oslavy Boha v nebi.

Chór mnichů je přidružen k chóru andělů. Je zde něco více než pouhé zamýšlené, mentální sjednocení dvou světů. Mnich žije podle svého pneumatického bytí už v jiném *věku (aiónu).* Tak jako celá liturgie v sobě nese

neproměnnost věčnosti a je nad veškerým děním světa a zpívá triumfálně své aleluja uprostřed utrpení plných zmatků a úzkostí tohoto času, tak také mniši, nositelé života podobného andělům, jsou již v živém společenství velebících zástupů blažených. Stojí před „tváří Boží a jeho andělů", což je představa převzatá z východního mnišství, která přesahuje čistě myšlenou přítomnost Boha a naznačuje mysteriózní charakter kultické služby. Už neobvyklé slovo *Božství (Divinitas)* zní řecky *(theótéta)*. V celém Písmu svatém se objevuje v původním textu pouze dvakrát (Řím 1,20; Kol 2,9) a sice v textech, které jsou původně určené řecky mluvícím společenstvím. Byzantské umění zpodobovalo v době svatého Benedikta v Ravenně a na jiných místech Itálie Krista *(Pán – Kyriós)* trůnícího ve vznešeném majestátu s anděly, kteří ho obklopují. Tím se měla při bohoslužbě znázornit přítomnost Vševládnoucího s jeho anděly, tedy celá nebeská vznešenost. Právě obrazy z Ravenny, obzvláště obětní a oslavné procesí svatých vyznavačů a svatých panen v *S. Apollinare Nuovo*, stejně jako mozaiky v apsidě v *S. Vitale* chtějí představit nebeské dění, které se tajemně odehrává mezi věřícími.

Zření Boha (conspectus Divinitatis) je mimořádně milostiplnou *přítomností Boží (divina praesentia).* Pozdvihuje společenství mnichů k chóru andělů, kteří zpívají žalmy. Zde dosažené sjednocení s Bohem má kvazisakramentální charakter. To je potvrzeno i hlubší interpretací posledního verše naší kapitoly, kterou podal Viktor Warnach: „A stůjme při zpěvu žalmů tak, aby naše mysl byla ve shodě s naším hlasem." *„Mysl (mens)"* je duch člověka formovaný podle předobrazu Logu; je to část naší podstaty vtažená do nebe. *„Hlas (vox)"* není v této souvislosti pouhým hlasem propůjčeným našemu duchu, zvukem našeho ducha zde na zemi, *„hlas (vox)"* je v první řadě vysloveným svatým slovem při bohoslužbě jako symbol a „zjevení" božského Logu. Tomuto *„hlasu (vox)"* se má připodobnit naše *„mysl (mens)"*. Náš duch má rozvažovat nad nevyčerpatelnými myšlenkami, které Bůh vložil skrze svého Ducha do slov žalmů, hymnů a čtení. Svatému Benediktovi nejde ani tak o psychologickou pozornost nebo o filologické porozumění svatým textům, jako spíše o to, aby celý *„vnitřní člověk (mens)"* bytostně srostl, *(s–plynul: con–cordet)* s Božím Slovem, aby se s ním stal takříkajíc *jedním srdcem*. *„Hlas (vox)"* je zpřítomněním věčného Logu, samotného Krista, který je praformou veškerého křesťanského bytí i žití a do jehož podoby máme být dotvořeni (srov. Gal 4, 19). Hlubší smysl výroku ne-

spočívá tedy v přizpůsobení našeho hlasu, ani v samotném zpívání žalmů, pozorném a plném porozumění – ačkoliv i tento moment je bezpochyby jako nutná podmínka též míněn –, nýbrž v živoucím spojení našeho pneumatického bytí s Logem, který se „zjevuje" ve svatých slovech. Opravdová Boží chvála nemá být jen činností našeho hlasu, ale ve své hluboké podstatě službou celé naší přirozenosti, vykoupené Kristovou milostí.

Když svatý Benedikt připomíná mnichům, že zpívají žalmy *„před tváří Boží a jeho andělů (in conspectu Divinitatis et angelorum eius)"*, požaduje tím od nich „zvnitřnění" v nejvyšší míře. Bůh jim dává současně k jeho uskutečnění svého Ducha. Bez této oživující pomoci Boží by byla naše *bohoslužba (Opus Dei)* pošetilým lidským dílem. Díky Duchu svatému je bytí mnicha připodobněno pneumatickému bytí andělů; mniši konají uprostřed putující Církve již onu vznešenou chválu, kterou slaví oslavená Církev věčně v nebi. Veškerá činnost Církve, tedy i její chvály, má v sobě cosi snoubeneckého: *„Zpívání je vlastní milujícímu (cantare amantis est)"*, a proto i cosi toužícího a očekávajícího, co může být naplněno pouze Ženichem. To je také smysl *„uctívání v Duchu a pravdě (adoratio in spiritu – Pneuma, et veritate – Logos)"* (Jan 4, 23); praví ctitelé jsou naplněni Duchem Božím (*mysl – mens*), aby zvěstovali svým *hlasem* (*vox*) božský Logos, tím že propůjčí nevěstě (Církvi) své hlasy. Benedikt se pokusil v této krátké kapitole vyjádřit to nejhlubší, co vytváří nejvnitřnější charakter *bohoslužby (Opus Dei).* Tím je setkání mezi Bohem a mnišským společenstvím v Božím slově na rtech Církve. Zpěv modlitby společenství, který je v nejužším vztahu se svátostným „díkůčiněním". Podobně jako je Eucharistie naší účastí na oběti Kristově a tím na Jeho *Boží lásce (agapé)*, je *bohoslužba (Opus Dei)* jakožto *provolávání slávy (Doxologia)* zpětným prouděním Boží *slávy (doxa)*, která nám byla darována Duchem svatým v pneumatu, zpět k Bohu samému a děje se tak ve společenství andělů. Takto viděno získává *Boží služba (Opus Dei)* účast na tajemství svátostného sjednocení s Bohem. Stává se tak obrazem nebe, místa v Božím společenství, které nelze ztratit, a nikdy nekončící chválou: *„Tam budeme svobodni a budeme nazírat, nazírat a milovat, milovat a chválit. Hle, to bude na konci bez konce (Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce quod erit in fine sine fine)"*.

Kapitola 20

O uctivosti při modlitbě

„Jestliže se modlíte k Bohu žalmy a hymny, pak máte mít v srdci to, co vyslovujete hlasem." Těmito slovy, která svatý Benedikt pravděpodobně znal, vykládá Augustin, že se nám v žalmech a hymnech *díla Božího (Opus Dei)* podává slovo zformované Duchem svatým, a že naše srdce je má přednášet jako své vlastní. Klanění, chvála, díkuvzdání, vzdávání úcty celé Církve, představované chórem mnichů, srovnatelným s chvalozpěvem andělů, stoupá vzhůru k Bohu. Církev se podílí na věčnosti, zcela uchvácena nazíráním Boha *(„před tváří Boží – in conspectu Divinitatis")*. Bůh sám jí předkládá slovo formované Duchem svatým, s nímž se modlící se svou duší spojuje. Všechno pozemské a dočasné je vzdáleno. A přesto nadále existují jak v komunitě, tak u jednotlivce vady, nedokonalosti a utrpení smrtelného života, jež chce člověk spojený s Bohem přece jen také pojmout do modlitby. Zde promlouvá nejprve srdce a formuje samo slovo, jemuž Bůh svou milostí propůjčuje vnitřní život. Vedle „*bohoslužby (Opus Dei)*" nastupuje *„prosebné přednesení (supplicatio)"* vlastní nedostatečnosti a potřebnosti, tedy vedle chvalozpěvu modlitba prosebná, po prorocké modlitbě komunity následují úpěnlivé prosby jednotlivé duše. Svatý Benedikt vyzdvihuje i tuto modlitbu – možná vycházející z malých potřeb – ke vznešené velikosti pomocí všeobecné úvodní věty tohoto úryvku: „Chceme-li něco přinést lidem mocným, neodvažujeme se udělat to jinak než pokorně a uctivě. Oč více máme se vší pokorou a čistou oddaností prosit Boha, Pána všehomíra." Pokora a uctivost vůči lidem jsou postaveny jako paralela k pokoře a čisté odevzdanosti vůči Bohu. Čím je i nejmocnější člověk vůči Pánu všech věcí, Bohu? Tak se k Němu můžeme přibližovat jako prosebníci pouze způsobem, jakým se chováme vůči velkým tohoto světa, v pokorné uctivosti vycházející ze srdce. Proto dává *„uctivost (reverentia)"* tomuto oddílu také jméno. Vůči Bohu jde však ještě dále a stává se čistou odevzdaností duše osvobozené od všeho lidského. Náboženská hluboká úcta je „pobožnost", vstoupení nejvnitřnějšího člověka do Boha. Proto k tomu není třeba mnoho slov. Bůh čte v našich duších. A co od modlícího očekává, je čistota srdce, vnitřní uchvácení, jež už nemluví slovy, nýbrž slzami: „*Více*

nářkem než řečí, více pláčem než vzýváním (Plus gemitibus quam sermonibus, plus fletu quam affatu)". Je zřetelné, že zde je řeč o jiné modlitbě než u *veřejné bohoslužby (Opus Dei)*. Modlitba komunity je zformována Duchem svatým. Proudí od Boha do duše, od ní na rty, a tak se tento dech Božího pneumatu vrací zpět k Bohu jako modlitební zpěv celé Církve, nositelky Loga, stejně jako andělé vyzařují své nazírání Boha jakožto *Theo–Logia* ve svém *„Svatý, svatý, svatý (Trishagion)"*. Naproti tomu v modlitbě jednotlivce se vzpíná lidské srdce samo od sebe v ústrety Bohu, každá lidská duše svým způsobem a jiným způsobem, je to tedy dílčí, osobitá charakteru, avšak v žádném případě modlitba, která by byla odloučena od komunity. Proto je výraz „soukromá modlitba", který se objevil v moderní askezi, nepřípadný, nevhodný. „*Privatus*" znamená „zbavený, obraný". „*Homo privatus*" je člověk obraný o veřejné záležitosti nebo dobrovolně stojící mimo. Soukromá modlitba, která by neměla na společenství žádný podíl, pro křesťana neexistuje. Křesťanova modlitba je vždy modlitbou údu, části mystického Těla Kristova, patří tedy vždy celému *mystickému tělu (corpus mysticum)*. I v jednotlivostech se modlí pneuma Kristovo *(„Boží vnuknutí – inspiratio divina")*. Tak nebude modlitbou jednotlivce *společenství svatých (communio Sanctorum)* o něco obráno, naopak v ní zakusí omilostnění a obohacení. I na prosebné modlitbě jednotlivce má ono podíl.

Jako 7. kapitola o pokoře připravuje postoj duše při *bohoslužbě (Opus Dei)*, tak také určuje základní rozpoložení při modlitbě jednotlivce. Jestliže pokora znamená zřeknutí se sebe, tedy něco negativního, pak *uctivost (reverentia)* označuje v pozitivním smyslu prokazování úcty, která se stává vůči Bohu „*zbožnou odevzdaností (devotio)*", zásvětnou obětí oddanosti. Pán všehomíra, prapříčina a výchozí příčina všeho jsoucího, má nárok na naši oběť oproštěnou od stvořeného *(„oddanost čistoty, ryzosti – puritatis devotio")*. Zde stojí jednotlivec před nejvyšším Pánem jinak než při *veřejné bohoslužbě (Opus Dei)*, kde je přidružen ke společenství povolaných („*jenž nás povolal do svého království – qui nos vocavit in regnum suum*", Prolog 55), k andělům pějícím chvalozpěvy. Proto ono jemné zabarvení, jež Benedikt zde dokáže dát pokoře: *se vší pokorou (cum omni humilitate),* se vší jen možnou pokorou má ubohý tvor stát před *Vševládcem (Pantokratorem)*, kterého obklopují souhvězdí zvěrokruhu jako symboly veškerého stvoření. Jemu smí předat jakoby *prosebnou žádost („supplicatio", „libellus supplex")*.

Tento protiklad Božího majestátu a ubohého prosebníka v jeho osobní záležitosti vede k vnitřnímu otřesu člověka až ke *„zkroušenosti (compunctio)“*. Toto pozdně latinské slovo znamená duševní bolest, jež vychází z pocitu hříšnosti a nehodnosti jakožto lítost. Bolest lítosti se rozpouští v slzách v duši přemožené Boží velikostí, které před Bohem vypovídají víc než jakákoli slova. Tato hluboká, vnitřní uchvácenost je darem milosti od Ducha svatého. Již staří otcové mnišství si vysoce cenili omilostněného daru slz coby potvrzení kajícího smýšlení. Římský misál ještě dnes obsahuje zvláštní modlitbu, jež prosí o tento dar. Modlitba slz je nejzazším výrazem pro *čistotu srdce (puritas cordis)*, kterou zvláště Kasián – oblíbený učitel svatého Benedikta – klade na roveň *Boží lásce (caritas)*. Jakmile však člověk mluví o svých vlastních záležitostech, stává se mnohomluvným. Zvlášť jižana svádí jeho živelnost nepozorovaně k mnohomluvnosti při modlitbě. V tom se projevuje nedostatek sebeovládání a usebranosti. Proto svatý Benedikt požaduje v modlitbě jednotlivce krátkost, pokud by snad nebyla nesena povzbuzením déle trvajícího omilostnění od Boha. Čistota modlitby ve spojení s Bohem a v odpoutání od zabřednutí do pozemských záležitostí určuje její hodnotu. V čistotě si jsme vyslyšením jisti. Obrácení duše k Bohu, její otevřenost pro Boží milost ji dělá připravenou k tomu, aby ji naplnil Duch Boží a tak aby byla vyslyšena. I při modlitbě oduševněné nejhlubšími zakoušeními lásky si člověk musí být vědom toho, že *povznesené rozpoložení* duše („*affectus*“) je darem Božím. Pro člověka je obtížné, aby setrval sám od sebe v delší modlitbě čistě a bez odbočení. Proto mají být úkony modlitby krátké, ale vnitřní modlitební postoj *(pokora – humilitas, uctivost – reverentia, oddanost ryzosti – puritatis devotio)* je třeba uchovávat a dbát o něj, on má být mnichovi neustále velmi vlastní jako lidský předpoklad pro Boží působení: totiž pro *vdechnutí Boží milosti (inspiratio divinae gratiae)*. K duši očištěné od hříchu a světa nalezne Duch svatý vždycky otevřený přístup.

Ve shromáždění („in conventu“) se má modlitba přenechaná jednotlivcům vždy vyměřit krátce. Tímto závěrečným slovem se Benedikt neobrací na *bohoslužbu (Opus Dei)* samotnou, jež je co do rozsahu a trvání definitivně zformována. Spíše zde Benedikt přitom hovoří o modlitbě jednotlivce, která následuje po slavnostním zpěvu žalmů, zatímco všichni ještě zůstávají shromážděni v oratoři. Tato tichá modlitba je kontemplativním dozvukem chvály Boží. Ale ne všichni jsou naplněni slavnostní psalmodií stejně, v kaž-

dém jednotlivci není ozvěna stejně silná. Tak nám Řehoř Veliký v Dialozích vypráví o tom, jak Benedikt musel už v Subiacu osvobodit z vlivu zlého ducha jednoho mnicha, který nemohl při tiché modlitbě bratří po *bohoslužbě (Opus Dei)* vydržet, ale bloumal venku. Proto tedy má opat vyměřit tiché modlitbě, jež se konala vkleče, jen krátký čas a ukončit ji signálem, na nějž se všichni zároveň zvednou. Svatý Benedikt, který v 19. a 20. kapitole tak vysoce ocenil jak společnou liturgickou chválu Boží, tak i modlitbu jednotlivce, dává svým posledním pokynem najevo, jak velmi požaduje právě v modlitbě pravost, pravdivost a hloubku: jen nic nepravdivého, vyumělkovaného před Bohem. Liturgie Církve byla i v tom Benediktovou učitelkou. I ona někdy vyzývá uprostřed slavení ve společenství k modlitbě jednotlivců zvoláním jáhna: „*poklekněme (flectamus genua)*". Ale Církev ji odměřuje krátce a dává znamení k povstání na výzvu podjáhna: „*povstaňte (levate)*". Vzhlédnutí k Bohu, krátké slovo vycházející z hloubky duše, je pro každého modlícího se možné, ne však dlouhé setrvání v modlitbě, pokud modlitba nemá zůstat při prázdných slovech. Nad celým tímto návodem k modlitbě u Benedikta stojí „*před tváří Boží vznešenosti (conspectus divinae majestatis)*" a může vzniknout dojem, jako by se „*dobrotivost laskavého otce (pietas pii patris)*" vůbec neprojevila. Přesto bázeň spojená s pravdou, pokora čisté oddanosti srdce, pohnutí citů plné slz jsou předpoklady, které umožní synovi nalézt otce i v královském majestátu. I ta sestupující otcovská dobrota je milostí Ducha svatého a vyjevuje se ve *vnuknutí Boží milosti (inspiratio divinae gratiae)*. Ve *veřejné bohoslužbě (Opus Dei)* tato inspirace připodobňuje duši mnicha Otcovu slovu zformovanému milostí. V modlitbě jednotlivce přijímá tato inspirace slova prosebníka a vede je v ústrety jejich naplnění v Bohu. Tak se *veřejná bohoslužba (Opus Dei)* stává školou modlitby jednotlivce a tato zase naopak přípravou na psalmodii a jejím účinkem. Slavení chval a úpěnlivé prosby mnicha jsou prodchnuty a posvěceny svatým pneumatem v dechu jeho omilostnění.

V Benediktově nauce o modlitbě dosahuje svatá Řehole svého vrcholu. Podstata a smysl mnišství jsou vysloveny v návodu k modlitbě. Poslední věta 20. kapitoly je zvlášť charakteristická. Komunita má zde bezpodmínečně primát před jednotlivou osobností, a to i v její nejvyšší duchovní činnosti. Všichni se mají na dané znamení zvednout, a sice současně. I ti bohatěji omilostnění musí svou modlitbu přerušit, aby pokračovali v rytmu

komunitního života v jednotě s těmi méně upřednostněnými. Signál dává opat. Ne proto, že by byl svévolným velitelem, nýbrž proto, že je hlavou komunity. Podle něho se orientuje veškerý život: vedení a poslušnost (kap. 2.–4.), mluvení a mlčení (kap. 5.), zproštění se sebe sama a odevzdání se Bohu (kap. 6. a 7.). Opat uspořádává celé bohoslužebné slavení ve dne i v noci (kap. 8.–18.) a vede k správnému postoji duše vůči Bohu v modlitbě (kap. 19. a 20.). Toto všechno je mu uloženo, ne protože má zdůrazňovat své vládnoucí postavení, nýbrž proto, že víra v něm vidí a uznává zástupce Kristova. Je příznačné, že výklady o opatovi nenásledují až nyní, na začátku uspořádání správy klášterní domácnosti, nýbrž že stojí naopak na začátku vlastní *Řehole (Regula)*. Tím se dává najevo, že opat je jednotícím principem celého života společenství mnichů, že opat má také vedení k posvěcování, k životu ve ctnosti a v modlitbě a ne pouze ve vnějších záležitostech. Opat není jen nejvyšším zastávajícím funkci, nýbrž je také *duchovním otcem (pater spiritalis)*, je základem, na němž spočívá celé duchovně–pneumatické žití mnišského společenství. Duchovní život a snažení jsou bytostnou jednotou mnišského povolání: všechno vnějškové jako zřízení a efektivnost se od nich odvozují. Na dosud položeném duchovním základu: poslušnost, pokora a úsilí o ctnosti se zvedá ideál cenobitského života coby „*škola služby Páně (dominici schola servitii)*“: tedy společenství ve službě Páně před tváří Božího majestátu. V takovém společenství dostává Benediktovo mnišství smysluplnost, zacílení a uskutečnění. Odtud se pak vychází ke všednímu dni, k požadavkům, jež je třeba vyplnit k zachování a zdokonalení takové náplně života. Opravdové společenství neumírá. Jen se může vzdát samo sebe nebo být zničeno násilím. Aby je uchoval před rozvratem a aby posílil jeho impuls k životu, přechází nyní Benedikt k uspořádání společenství, jež má ve všem před očima *dílo Boží (Opus divinum)* jako definitivní naplnění a korunu jeho celého mnišství.

Kapitola 21

Děkani kláštera

Oči a ruce opata nestačí na to, aby ve větším mnišském společenství ve všem vyhověly. Proto si opat volí spolupracovníky, kteří mají účast na

jeho úřadu představeného, a ti se označují jako děkani, předáci (deset – řec. *déka,* lat. *decem*). Mniši přidělení každému z nich vytvářejí *družstvo (dekanii)*. Vzorem je vojenský nižší důstojník, který byl nadřízen coby desátník skupině devíti vojáků – nejmenší jednotce v rozdělení legie. Již egyptské mnišství podle svatého Jeronýma přijalo toto vojenské členění a také Augustin a Kasián je znají. Děkany si volí opat sám. Do svého úřadu jsou formálně uváděni *(„ustanovováni – constituantur“)*. *Řehole Mistrova (Regula Magistri)*, v níž děkani zaujímají významné místo, dokonce zmiňuje, že se jim předává berla jako symbol hodnosti jejich úřadu. I ve vojsku bývali nižší důstojníci vybíráni, ale ne kolegy ve zbrani, nýbrž představenými. Tak je i u Benedikta volba děkanů pečlivým výběrem na základě potřebných vlastností. Jako takové označuje svatý Benedikt: dobrou pověst a svatý způsob života. „Dobrého svědectví“ se dostává tomu, kdo má být zvolen, od spolubratří. Takový je oceňován a milován, ve společenství je vážen. To mu dává už čistě lidsky pevnou půdu, aby uplatňoval autoritu. K tomu přistupuje coby nadpřirozená hodnota příkladný způsob života v mnišském povolání. Tak bude děkan mít důvěru svých podřízených a vnitřní svatost působící výchovně. K jeho úřadu patří být se vší starostlivostí ke službám těm, kdo jsou mu svěřeni, a to podle neměnných příkazů Božích a podle opatových pokynů, které jsou přizpůsobeny okolnostem a s nimi se proměňují. Děkan má podíl na působení opata, a proto musí zastávat postoj i ve vnitřním cítění s duchem opata, s jeho plány a úmysly. Naopak opat musí mít bezpečnou jistotu o tomto vnitřním souladu a musí vědět, že děkani nebudou nikdy uskutečňovat vlastní programy, nýbrž že se chtějí podílet ve svých dekaniích na opatově břemenu odpovědnosti za celek. Nemají být povoláváni podle přirozeného pořádku a pořadí, nýbrž musí prokázat svůj podíl na pneumatu opata životem, který je pro komunitu účinný a plodný. V tom je třeba vidět *„záslužnost jejich života (vitae meritum)“*. To ani tak neznamená, že by měli vykazovat vnějškové, úspěšné výkony – i když se ani toto nevylučuje – nýbrž aby jejich život věrný Řeholi přispíval k pozvednutí a upevnění ducha společenství v opatově smyslu. Tak jako důvěru od mnichů potřebují děkani proto zvláště i důvěru od svého opata, poněvadž opat jim chce dát podíl na svém úřadu vedení mnichů. Podle této dvojí důvěry jsou tedy děkani vybíráni z mnišského společenství poté, co se v jejich dosavadním životě ukázalo působení Ducha svatého. To se projevilo pře-

devším v jejich učitelské moudrosti. Mají nejen duchovní, charakterovou zralost, kterou antičtí lidé označovali jako „moudrost“, děkani jsou i s to díky této moudrosti řídit a vést ostatní. Děkan však není něco jako starec v pozdně ruském smyslu, který promlouvá a jedná z vlastního obdaření Duchem, nýbrž má působit a učit z ducha opatova jako jeho zástupce v dekanii *(„podle nařízení svého opata – secundum praecepta abbatis sui“)*. Ať už je tedy úloha děkana jakkoli zodpovědná, musí ji děkan provádět z ducha opatova nesebestředně a prost osobních zájmů. V tom spočívá její velikost – ale jak se hned ukáže – i její nebezpečí.

Navzdory provedení pečlivého výběru děkanů přesto počítá svatý zákonodárce s možností, že by se někdo mohl stát hodným pokárání kvůli své pyšné aroganci. Opat se domníval, že děkan je veden Duchem svatým, ale místo toho se jej zmocnil zlý duch povýšenosti *(„nadutý pýchou – inflatus superbia“).* Od tohoto okamžiku už takový člověk není pro společenství pomocí, ale ohrožením. Je nutno jej energicky usměrnit, a Benedikt nepraví něco jako: „až třikrát“, nýbrž: „jednou, podruhé a potřetí“, aby důrazně vyzvednul celé toto trestní řízení pro případ, že by po třetím marném napomenutí mělo dojít k sesazení z úřadu. Nevěrný děkan ztroskotává tedy na nedostatku vlastní pokory. Jeho povýšenost se neprojevuje jen vůči jeho podřízeným – možná vůči nim vůbec ne –, ale proti opatovi, a tím i proti komunitě. Člověk se pak ptá: Jak se může někdo povyšovat, když je vedle devíti spolubratří prvním a vedoucím? Jak se zdá, svatý Benedikt však něco takového zažil. Lze mít také za to, že Benedikt vyslovil trestní formulaci: *„kdyby si snad někdo zasluhoval pokárání (si quis repertus fuerit reprehensibilis)*“ z ducha a cítění římského právního pořádku, který ve svých ustanoveních má neustále na zřeteli možnost přestoupení a stanovuje sankci pro daný zákon. A že i v klášterním životě byla taková pojistka žádoucí, nerozpakuje se Benedikt přiznat předkládanou pohrůžkou trestu. Jako římské právo chce chránit *věci veřejné (res publica Romana)*, tak chce také opat Monte Cassina chránit svou komunitu před svévolí jednotlivce. Někdo jiný, kdo je toho hoden, má zaujmout místo onoho neposlušného. Být toho hoden, tedy ne pouze schopnost je předpokladem pro řízení druhých. Hoden je ten pokorný, který nehledá sebe samého, nýbrž pouze dobro komunity v závislosti na její hlavě a otci.

Závěrečné nařízení: „a totéž stanovíme pro praeposita“, tedy probošta nebo převora, je přídavkem, který mohl být připojen až tehdy, když byla napsána kapitola 65. o převorovi kláštera. Během sestavování první části *Řehole (Regula)* Benedikt očividně zamýšlel zavést spolupůsobení děkanů pro ulehčení povinností svého úřadu, ne však pověřit svým zastupováním převora. Ať už se toto rozdělení do dekanií zdálo jakkoli ideálním, přesto se hned při této první instituci, jež podstatně vymezuje klášterní zřízení, setkáváme s lidskou slabostí, a to navzdory vší prozíravosti při ustanovování spolupracovníků. Ani převor, který zde na okamžik vystupuje, se jí nevyhne. Že to Benedikt vyslovil, dokazuje jeho smysl pro realitu a jeho pokoru.

Soustava dekanií, jež byla běžná ve spolčovacích představách pozdní antiky nejen ve vojsku, ale i v řemeslnických korporacích, byla přijata ve vznikajících cenobiích jako samozřejmost. Jak velmi si jí svatý Benedikt cenil, se dá poznat dokonale až z 65. kapitoly, v níž se stala problémem. I zde je Benedikt s to vyslovit souhlas s její náhradou institucí *převora (praeposita)* jen výjimečně. Dějiny západního mnišství se však vydaly jiným směrem. Systém dekanií zcela obecně ustoupil instituci úřadu převora. Hlavní důvod pro převahu, kterou převorství získalo, je zřejmě třeba hledat v tom, že v děkanech se vytvářela hiearchie představených, která nebyla pro vládnutí celku výhodná. V každém případě je skutečností, že benediktinské mnišství zná již od doby Karla Velikého už jen zastoupení opata pouze převorem, a ne prostřednictvím děkanů.

I tato malá kapitola vykazuje zdařile vypracovanou strukturu:

1. Pro ustanovení děkanů se vyžaduje:

a) dobrá pověst,

b) svatý způsob života.

2. Výkon jejich funkce se řídí podle:

a) přikázání Božích,

b) ustanovení opatových.

3. Jejich ustanovení není určováno přirozeností, nýbrž pneumatem:

a) ne pomocí přirozeného pořadí,

b) podle zásluh života,

c) podle učitelské moudrosti.

4. „*Právní sankce (sanctio legis)*“ se obrací proti těm, kdo jednají vzpurně z pýchy proti opatovi a komunitě:
a) napomenutí,
b) sesazení.
5. I převor je zahrnut do těchto ustanovení.

Kapitola 22

Noční odpočinek mnichů

Tato překvapivá posloupnost předpisů o chování mnichů v dormitáři bezprostředně po nařízení o ustanovování děkanů, které je důležité pro celé zřízení kláštera, se dá snadno vysvětlit, když čteme hned na začátku, že mniši mají spát dohromady po deseti či dvaceti, tedy po jedné či dvou dekaniích, a sice se „*seniores – staršími*“, jimž je uložen dozor, tedy pod dohledem svých děkanů. Také císař Justinián, který současně se sepsáním svaté Řehole (jejíž dokončení se klade do roku 529) daroval světu svůj *Občanský zákoník (Codex iuris civilis)*, nařídil v novele 133 z roku 539 pro mnichy celé římské říše: „*…a to sice společně, jak bylo řečeno, jíst, společně také spát (et communiter quidem, sicut dictum est, comedere, communiter quoque dormire)*“. To odpovídá úpravě vojenských dekanií, o nichž Vegetius praví, že žijí pospolu v jednom stanu. Tato kapitola je tedy rozšířením kapitoly předcházející v tom smyslu, že starost děkanů o jejich dekanie se rozšiřuje i na noc. Také k tomu účelu Justinián v novele 133 už nařídil: „*Ve společenství žít ve dne v noci, aby noci i dny těchto mnichů podléhaly témuž pozorování. Nespí totiž všichni neustále, ale je zřejmé, že zatímco někteří spí, jiní zase bdí, a ovšem na spící někdo dohlíží (in commune vivere noctibus et diebus, ut noctes eis (monachis) eandem habeant quam dies observationem. Non enim dormiunt omnes semper, sed palam est, quia alii quidem in somno sunt, alii vero vigilant, et omnino sunt quidam dormientes inspicientes)*“. To zcela odpovídá předpisu Benediktově: „*…spí se staršími, kteří nad nimi mají dozor (cum Senioribus, qui super eos solliciti sint, pausent)*“.

V zásadě by měli všichni mniši spát v jednom sále, rozdělení dekanií do různých sálů na spaní je výjimkou. Mnišské společenství je společenství nerozborné, a to jak ve dne, tak i v noci. Noční klid není tedy nějak

vyňat z celkového života mnichů. Proto by se i u něj měl zachovávat princip pospolitosti jako v oratoři a refektáři. Do celého společenství je včleněn z hlediska *veřejné bohoslužby (Opus Dei)* tak jako i *stůl bratří (mensa fratrum)*. Jako je refektář prostorem k posilnění sil, tak je dormitář prostorem k jejich opětnému nabytí. Idea společného sálu na spaní se udržela až do dnešního dne. Chodby, v nichž se nacházejí cely mnichů, se nazývají dormitáři. Tyto cely nejsou žádnými zvláštními prostorami, nýbrž odděleními v dormitáři, s nímž je propojení s celkem – *k dohlédnutí (visitura)* – zachováno pomocí okének. Odpor vůči vyčleňování se v dormitáři zvlášť byl u mnichů – zvláště v reformních kongregacích – velmi intenzivní. Chtěli se bezpodmínečně držet společného dormitáře, až se přesto nakonec staly změněné poměry silnějšími než tato vůle. Rozšíření studia a duševní práce vůbec, všeobecnost kněžství pro mnichy způsobilo, že se jednotlivé cely staly nezbytností. Doznívání tohoto konzervativního ducha až do našich časů se projevuje ve výše vyloženém propojení cel do jednoho velkého prostoru, dormitáře. Každý má spát ve vlastní posteli. V počátcích sestávala lůžka cenobitů z rohoží, které se pouze večer rozkládaly, ale přes den byly srolovány. Postel u Římanů *(lehátko – lectus)*, kterou Benedikt přiděluje mnichům, byl rámový podstavec ze dřeva spočívající na čtyřech nohách, který se nočním lůžkem stával po vyplnění vycpávkou a polštářem. Taková postel je tedy ústupkem pro mnichy vůči primitivním rohožím starých otců. Je však také ve společné ložnici ochranou mravnosti. Z roku 535 pochází Justiniánův zákon, v němž se mnichům nařizuje: „…*spát všichni společně, každý leží na jakémsi vlastním lůžku (dormire vero omnes in communi, unoquoque quidem in quadam propria stratura iacente)“*. Aniž by to Benedikt přímo vyslovoval, podkladem všech těch předpisů týkajících se nočního klidu je ohlídání mravního jednání, což je opět zaznamenáno u Justiniána: „*Ať jsou ve společenství jeden či dva svědkové počestnosti a čistoty, ať se neoddávají zahálčivému spánku, ale ať mají dobré usebrané chování s ohledem na pokárání dohlížejících (sed in communi testes alterutri sint honestatis et castitatis, et neque ipsum somnum desidiosum habeant, sed meditantem bonum ornatum* – tedy dobré, náležité chování – *propter increpationem respicientium)“*. Svatý Benedikt z Monte Cassina je v této oblasti maximálně taktně zdrženlivý, ale kde slova mlčí, tam u něj nastupují úpravy života pro ty, kdo jsou mu svěřeni.

„Lůžkoviny (lectisternia)“ mají podle Linderbauera stejný význam jako *„lůžka (lecta)“* coby *„povlečená lůžka, lůžka s pokrývkou (lecta strata)“*. Mají se mnichům přidělovat *„podle způsobu života (pro modo conversationis)“* – podle doby jejich vstupu do kláštera. Nezdá se mi, že by toto pojetí odpovídalo doslovnému znění. Okolnost, že o zařízení lůžka *(vystýlka lůžek – stramenta lectorum)* se mluví až v 55. kapitole, pro Linderbauerovu interpretaci asi nepostačuje. Myslím, že je třeba dát přednost pojetí dřívějších komentátorů, protože vyjádření *„podle způsobu života (pro modo conversationis)*“ neobsahuje nic, co by určovalo dobu, ale zřejmě poukazuje na druh postele. *„Podle opatova uvážení (secundum dispensationem abbatis)“* se dá aplikovat na obě vysvětlení, protože opat může z určitých důvodů měnit jak pořadí, tak i všeobecná ustanovení ohledně zařízení postele v jednotlivých případech. Proto si spíše myslím, že v první větě této kapitoly se každému mnichu přiděluje vlastní lůžko, avšak že ve větě druhé k tomu přistupuje opatření, že vybavení tohoto lože se má řídit buď podle všeobecných ustanovení 55. kapitoly nebo podle speciálních ohledů podle pokynů opata.

Svítilna (candela) má v sále pro spaní hořet až do rozbřesku. Světlo v ložnici nebylo u starých Římanů nic neobvyklého. Olejová lampa, louč nebo voskovice svítící natolik, aby osvítila temnotu, neruší spící svým slabým svitem. Je potřebná pro dohlížitele a patří k pořádku, jenž se v sále na spaní dodržuje k zachování nekompromisní kázně. Jí slouží i předpis, že mniši mají spát oblečeni. Antický člověk spával neoblečený a tak to zůstávalo i nadále až do vrcholného středověku. Mniši nosili vlastní tuniku na noc (kap. 55,20: *„na noc – propter noctes“*) a rozloučili se tak už záhy s antickou zvyklostí. Tato tunika byla také opásána, nicméně ne tak jako během dne, kdy na opasku byly připevněny všechny pomůcky (kožená brašna, klíče, nůžky, nůž), nýbrž pouze tak, aby široký oděv neplandal. Především nože neměli mít spící po boku při sobě, aby se snad některý spící mnich ve snu nezranil. Zde podniká svatý Benedikt bezpečnostní opatření proti vzedmutí emocí, jež mohou vyvstat ve snech horkokrevných jižanů stejně jako u germánských tvrdých mužů. Protože Benedikt ve svém klášteře sjednocoval oba prvky – Římany i Góty –, hovoří zřejmě z vlastní zkušenosti.

Už předpis o oděvu v noci vede k připravenosti okamžitě vstát, jakmile zazní signál. Sem také patří ustanovení, že mladší členové dekanie nemají mít své postele jeden vedle druhého, nýbrž rozdělené mezi staršími. Tak se

podpoří dohled děkanů prostřednictvím starších bratří, kteří jdou rychlostí vstávání dobrým příkladem mladým, kteří mají potřebu spánku. Promptní vstání staršího souseda je již samo o sobě důrazným popudem pro mladšího spolubratra, aby byl čilý. S ohledem na připravenost k *bohoslužbě (Opus Dei)* získává noční klid vůbec svou nejvlastnější funkci v životě mnichů, totiž nabrat nové síly, nabrat dech pro službu Boží. Slova: „*Mniši ať jsou připraveni stále (parati sint monachi semper)*“ se stala pro mnichy skladebnými kamínky mozaiky, a to méně v ohledu denního úkolu práce než na konání bohoslužby: „*při vstávání na bohoslužby (surgentes ad Opus Dei)*“ – mniši vstávají k celistvé soustavě *bohoslužby (Opus Dei)*. Tato bohoslužba přistupuje k mnichovi na začátku celého dne jako první požadavek. Signál ke vstávání volá k bdělosti a neotálení. Přesto by se však mělo kvapné vstání dít se vší důstojností a se smyslem pro soukromí. Usebraný postoj a mnišská opravdovost jsou i při začátku *bohoslužby (Opus Dei)* ve vigiliích žádoucí. Při všem chvatu je třeba zachovat uměřenost a sebeovládání, aby se *bohoslužby (Opus Dei)* dalo začít v duchovním usebrání.

Celá tato kapitola je důrazným důkazem síly myšlenky pospolitosti v Benediktově klášteře. Staří i mladí vytvářejí jednotu, která se vzájemně doplňuje k naplnění velké úlohy *bohoslužby (Opus Dei)*, k němuž konec konců směřují všechny předpisy týkající se dormitáře. S výhledem na slavnost velebení, k jejímuž započetí se člověk před tváří Boží chystá, získává tento oddíl téměř eschatologický význam. Již doslovné znění této kapitoly nám připomíná podobenství, v nichž se líčí příchod Páně uprostřed noci: hořící světlo, lidé přepásaní ve spánku, připravenost následovat volající signál, vstávání k vigiliím v ústrety božskému ženichovi, to vše připomíná evangelia: „*Ať jsou vaše bedra přepásána a lampy ať hoří ve vašich rukou, a vy buďte jako lidé očekávající svého pána… a buďte připraveni (Sint lumbi vestri praecincti, et lucernae ardentes in manibus vestris, et vos similes hominibus expectantibus Dominum suum … et vos estote parati)*“ (Lk 12,35 a násl.), a dále: „*Tehdy vstaly všechny …a dávaly do pořádku své lampy …a které byly připraveny, vešly s ním na svatbu (Tunc surrexerunt omnes … et ornaverunt lampades suas … et quae paratae erant, intraverunt cum eo ad nuptias)*“ (Mt 25,7). Představa parusie byla pevně provázána s vigiliemi. Jednou také mnich na svém lůžku v posledním tichém spánku zesne, aby procitl k věčnému Bo-

žímu chvalozpěvu ve *společenství svatých (Communio Sanctorum) – ke svatbě (ad nuptias)*.

Tak lze patrně i této kapitole, jež sama o sobě slouží materiálním potřebám, připsat vyšší duchovní smysl.

Její členění je prosté, a přece výmluvné. Začíná:

1. uspořádáním prostoru v sálu na spaní (až do 57,8) a přechází
2. chování během spánku (až do 57,12) a končí
3. vstáváním, jež se svými přesnými pravidly chování je přechodem k vigiliím a k *bohoslužbě (Opus Dei)* celého dne.

Kapitola 23–30

Trestní kodex svatého Benedikta – úvod

Již dříve jsme připomněli (v úvodu ke kapitole o *Opus Dei*), že kapitoly 23. až 30. tvoří uzavřený celek a že snad byly původně svazkem odděleným od ostatního textu Řehole, jež byl určen pro potřebu představených, především pro děkany. Proto existuje souvislost mezi skupinou kapitol trestního kodexu a kapitolami pro děkany. V *Řeholi (Regula)* samotné má tento svazek trestního kodexu vlastní označení *„řeholní kázeň (regularis disciplina)“*; výraz, který má dnes dalekosáhlejší význam. Všude, kde je zmínka o trestání chyb, se odkazuje na *řeholní kázeň (regularis disciplina)*. To zpozoroval už autor pozoruhodného záznamu, který se objevuje jako dodatek k textu Řehole ve dvou rukopisech z doby karolinské a který obsahově zní: „A toto ustanovil svatý otec Benedikt v této verzi Řehole jako řád a pravidla při pokání. Proto je v určitých případech vyhlásil, když říká: Jestliže se někdo provinil v tom či onom, podléhá *trestnímu řádu (disciplinae)*. Míru tohoto trestu přenechal úsudku opata. Protože je různost charakterů a osob nesmírně velká, mohla by mu při rozhodování vzrůstat příliš zatěžující detailnost. Svatý Benedikt sám v pokoře Ducha přejal za vlastní disciplinární nařízení dřívějších Otců, neboť byl, jak se traduje, naplněn duchem všech svatých. Proto je třeba zde připojit v doslovném znění některá ustanovení tohoto trestního a nápravného řádu.“ Tento text měl sloužit jako úvod k výčtu trestních nařízení pro jednotlivé přestupky. Takový výčet se nám však nedochoval. Možná byl příbuzný s *„Výtahem rozmanitých způsobů po-*

kání od opata Benedikta, stanovený podle Řehole sv. opata Benedikta (Excerptus diversarum modus Poenitentiarum a Benedicto Abbate distinctus de Regula S. Benedicti Abbatis)", jenž má pocházet od Benedikta z Aniane. Náš zájem platí především větě: *„Ale pročež pro jakékoli případy sdělil slovy, že jestliže se kdo v tom či onom provinil, ať se podrobí řádnému potrestání (Sed unde quibusdam causis intimavit dicens: Si quis hoc aut illud perpetraverit, disciplinae regulare (!) subiaceat)"*. Tím se tedy přiznává odkaz na skupinu trestních kapitol coby na vnitřně spojený celek pod názvem *„řeholní kázně (disciplina regularis)"*.

Je dobré si uvědomit, že všechny kapitoly trestního kodexu jsou určeny pro představeného jakožto soudce. Jsou v nich instrukce pro posouzení a potrestání viníka. Předmětem pozdějších kapitol 43.–46. je konkrétní trest *(zadostiučinění – satisfactio)* a obracejí se tedy na všechny mnichy. Proto jsou také zařazeny do souvislosti s domovním a denním řádem.

Za časů svatého Benedikta měly *trestní knihy (libri poenitentiales)* už vlastní historii. Především v iroskotském mnišství. Jimi však svatý Benedikt ovlivněn nebyl. V tomto ohledu stojí zjevně zcela v tradici římské Církve. Je nápadné, že vedle zdůvodnění Benediktových předpisů a napomenutí je zachovávat, existuje v Řeholi ještě trestní kodex. Ale Benedikt sám označuje Řeholi dvakrát, a to právě tam, kde hovoří o jejím závazném charakteru, jako *zákon (lex)*. K podstatě zákona však patří, že jeho dodržování lze vynucovat cestou trestního práva. Ani sama Církev – tak jako žádné větší společenství – se nemohla už od počátku obejít bez trestního práva. První případ exkomunikace v dějinách Církve (viz 1 Kor 5,1–13) má svatý Benedikt živě před očima jako normu nejpřísnějšího trestního řízení s cílem přivést duši zpět na cestu spásy (kap. 25, 4). Exkomunikace v různém odstupňování až k vyloučení z kláštera je středem a vrcholem celého trestního systému svatého Benedikta. Ve své kárné disciplíně používá všechny psychologické i duchovní prostředky, aby zjednal Řeholi poslušnost. Dva momenty jsou převážně rozhodující v souladu s úsudkem a úmyslem svatého Pavla: pneumatický moment – získat pro duši chybujícího milost, život a světlo Ducha svatého; a moment komunitní – chránit mnišské společenství před tím, kdo mu škodí. Druhý moment je rozhodující pro celkovou koncepci benediktinského trestního práva. I přes nebezpečí, že vyloučený z *organismu kláštera (corpus monasterii)* se bude ještě dále zaplétat do chybování, musí

být propuštěn, „aby jedna nemocná ovce nenakazila celé stádo“. Společenství a jeho integrita má přednost před osudem jednotlivce. K propuštění dojde však jen tehdy, setrvává-li dotyčný ve svém egoismu. Benedikt i jako soudce zůstává nadále dobrým pastýřem těchto zbloudilých, komunitě svých mnichů však starostlivým otcem. Realizuje to, co požaduje od opata: „Ať si je vědom, že bude nepochybně muset z každého svého rozhodnutí skládat účty Bohu, soudci ze všech nejspravedlivějšímu.“

Kapitola 23

Vyloučení pro přestupky

První kapitola trestního kodexu je zásadním úvodem, který bere na zřetel coby příčinu pro exkomunikaci nikoli jednotlivé přestupky, nýbrž odsouzeníhodné smýšlení. Vnější trestuhodné chování či nějaké trestuhodné opomenutí jsou pro Benedikta především odhalením toho, co se děje uvnitř člověka. Tak se ihned ukazuje, že Zákonodárci nejde tolik o to, potrestat vnější chyby a přestupky, jako spíše napravit vnitřního člověka, jeho smýšlení: *„Nepolepší-li se (si non emendaverit); když se ani tak nepolepší (si vero neque sic correxerit); jestliže tomu však nerozumí (sin autem improbus est)“* – to jsou hlediska, které si vynucují zostření trestu. Projevy zlého smýšlení, které Benedikt vyjmenovává, jsou všechny namířeny proti duchu společenství. Neuvádí žádné poklesky, jež pramení z náhlého rozčilení, nedbalosti nebo občasné pohodlnosti či z temperamentu. Pro trest vyloučení z komunity bratří uvádí Benedikt jen takové postoje a smýšlení, které jsou v rozporu se zachováním společného způsobu života. Při výčtu svatý Benedikt – jak se to jeví – začíná nejhorším smýšlením a pokračuje sestupnou řadou: Vzdorovitý, umíněný, nepřístupný a odmítající mnich je nejvíce vzdálen bratrskému společenství. Vůbec se o společenství nestará, nedá se s ním už promluvit. Neposlušný mnich je rušivým elementem, který se protiví především představeným. Pyšný se vyvyšuje nad všechny ostatní a vidí jen sám sebe. Mrzutý nespokojenec kritizuje představené a spolubratry. Stojí sice ještě v jejich středu, ale jako nespokojenci, kteří všechno vědí vždy lépe, znejišťuje a otravuje svým reptáním ostatní. Všichni takto charakterizovaní bratři jsou kvůli svému postoji vůči mnišskému životu na

scestí pro svůj egoismus a svévoli. Vedle nich existují i tací, jež se sice drží v mezích daných mnišským životem, ale v tom či onom bodě, pojetí nebo nařízení se staví k Řeholi odmítavě. Nejde tedy o občasné porušení pravidel, ale o teoretickou či praktickou opozici proti konkrétním zásadám, jež jsou pro společný život v klášteře podstatné. Benedikt zde mluví o klášterním řádu, který sám sepsal, jako o „svaté Řeholi". Je mu svatá a má být svatá i bratřím. V ní je shrnuto učení Otců a jinak mluví především řečí Písma svatého. Ve všem uskutečňuje Řehole učení Evangelia. Jako souhrnné dílo, čerpající z Písma svatého a tradice, je prodchnuta Duchem svatým. To se již v raném středověku pociťovalo tak silně, že se v tzv. „*Požadavku mnichů (Petitio monachorum)*" z kláštera Flavigny setkáváme dokonce s výrazem „*Boží řehole (divina Regula)*". Je to tedy skutečně „svatá Řehole". Bezpochyby chtěl dát Benedikt své Řeholi charakter posvátné listiny, který je založen na jejím obsahu, a to z úcty k mnišské tradici, kterou chtěl vštípit svým mnichům. Být v opozici proti svaté Řeholi – i v nepodstatných ustanoveních – znamená proto pyšnou opovážlivost. Vedle všech těchto neuctivým jedinců jsou zmíněni nakonec ještě ti, kteří sice uznávají svatou Řeholi, ale její konkrétní výklad a aplikaci seniory, tj. děkany, pohrdlivě odmítají. Pohrdání se tedy netýká Řehole, ale těch, kteří jsou jejími autoritativními vykladači a ochránci. Přehlédneme-li pak celou řadu odpůrců, narušitelů, která je zde uvedena, poznáváme, že všechny tyto typy jsou – i když v různém ohledu a odstupňování – revolucionářskými dušemi, které komunita nemůže snášet bez značných škod. Aby se těmto škodám zabránilo, musí se tito jedinci rozvracející společný život cestou obrácení a nápravy znovu včlenit do společenství a stát se jeho správně fungujícími údy, nebo je nutno je ze společenství vyloučit.

Prvotní starostí svatého Benedikta je tyto obtížné charaktery napravit. Ačkoliv už na ně opat opětovně a osobně působil a neměl úspěch – což se zde nezmiňuje –, mají děkani přesto ještě před vyloučením – a je-li to zapotřebí, dvakrát – vyslovit vážné napomenutí. Naděje na obrácení se zdá sice mizivá, ale se musí se dbát příkaz Páně vysloveného pro takové případy: „Když tvůj bratr zhřeší, jdi a pokárej ho mezi čtyřma očima; dá-li si říci, získal jsi svého bratra. Nedá-li si říci, přiber k sobě ještě jednoho nebo dva, aby ústy dvou nebo tří svědků byla potvrzena každá výpověď. Jestliže ani je neuposlechne, oznam to církvi; jestliže však neuposlechne ani církev, ať je

ti jako pohan nebo celník“ (Mt 18, 15–17). Tento návod božského Mistra se v Benediktově postupu takřka doslovně zachovává. Nepřivodí-li druhé napomenutí od děkanů změnu smýšlení, má být viník veřejně pokárán. Z diskrétní oblasti mezi ním a představenými je nyní onen nepolepšitelný postaven na oči celému společenství a tam je kvůli své tvrdošíjnosti pokárán. Celá shromážděná komunita se tak ztotožňuje s obžalobu i výtkou nešťastnému bratrovi. Kristova slova „*pověz to Církvi (dic ecclesiae)*“ jsou tak naplněna. Veřejné označení někoho jako nepřítele pořádku a tradice *(mores maiorum – zvyků starších)* znamenalo pro Římany ztrátu občanské cti. Říman musel napnout všechny síly, aby napravil svou dobrou pověst občana. Postaví-li se však mnich proti mínění představených a spolubratrů a setrvá-li i nyní ve svém vzdoru, vylučuje se tím sám ze společenství a je pak jen oprávněné, že je to stvrzeno formálním vyloučením: „ať je ti jako pohan nebo celník“, jako někdo, kdo už nepatří k vyvolenému společenství Pána. Toto vyloučení se má provést, pokud provinilý bratr chápe jeho duchovní význam a sociální dopad. Je-li však tak bezcitný a prost veškerého ušlechtilého cítění, je-li tak zlovolný a nečestný, že ani vyloučení ze společenství povolaného Duchem svatým na něho nemá žádný účinek, má být tělesně potrestán. „*Rozvazující symbol (vindicta)*“ je hůlka, kterou vkládal na propuštěného otroka úředník. Tato symbolika naznačovala poslední pokárání otroka před jeho propuštěním na svobodu. Rány vrbovým prutem jsou trestem pro otroky. Tělesný trest, který Benedikt určuje pro toho, kdo není hoden přijmout trest morální, proto nejen zbavuje cti, ale snižuje syna a bratra rodiny na úroveň otroka. Snad probudí bolestné rány ještě nový cit pro ztracenou čest, pozornost a lásku, jež měl provinilec kdysi u těch, kteří ho v modlitbě a s pozdravením pokoje přijali v den slavných slibů do svého středu. Na rozdíl od vyloučení uvaleného biskupem či opatem znamená „*tělesný trest (vindicta corporalis)*“ osobní pokání pro hříšníka. Zde popsaný výkon trestu ukazuje na odedávna tradovanou a ještě za dob Benedikta živou praxi církevního pokání.

Objasnili jsme zde, jaký duch a úmysl byl pro Benedikta při výkladu trestního řádu směrodatný. Ukazují trestní řád, jenž odpovídá plné moci otce rodiny a zachovávání domovního práva, jež odpovídají jak římské „*otcovské pravomoci (potestas patria)*“, tak i vznešenému duchu evangelia.

Schema kapitoly:

1. Po výčtu zhoubných a pro komunitu nebezpečných vnitřních postojů zlovolných bratří
2. se nařizuje pedagogický trestní postup:
a) napomenutí prostřednictvím děkanů,
b) veřejné pokárání před klášterním společenstvím,
c) vyloučení nebo místo něho tělesný trest pro viníka.

Kapitola 24

Stupeň vyloučení

Svatý Zákonodárce nemnohými, ale charakteristickými slovy vystihl základní postoj těch, kteří se z pýchy a ješitnosti stali nebezpečím pro klášterní společenství. Společenství může zůstat zachováno a vzkvétat jen tehdy, když se všichni zapojí do celku a podřídí se mu. Kdo se staví proti Řeholi a představeným, proti zákonu a vedení, ten se staví i proti společenství. Na pokání, polepšení a návrat k pořádku je nutno se dívat nikoli z pohledu jednotlivých provinění, ale z pohledu společenství. Podoba a podstata trestu je určována tedy podle kořene provinění, jež spočívá v odporu proti společenství. Kdo se z něj takto sám vylučuje, zaslouží odsouzení: „*Ať je vyloučen z komunity (excommunicationi subiaceat)*“. Tento obecný právní výrok potřebuje ovšem bližší vysvětlení, jeho provedení a jeho hranice musí být v jednotlivostech stanoveny.

K tomuto úkolu přistupuje Benedikt výrokem, který by mohl pronést i nějaký římský *starosta (praetor)*: „Podle závažnosti provinění se stanoví i míra vyloučení nebo trestu. Jaký je stupeň viny, závisí na opatově úsudku.“. Z tohoto dvojitého právní výroku promlouvá římské vědomí autority. *Smysl pro spravedlnost (aequitas)*, vyžaduje, aby trest odpovídal vině. Úsudek rozhodující o míře viny náleží v domácím společenství *otci rodu (pater familias).* Proto je to svěřeno tomu nejvhodnějšímu, zejména když je hlavou poepolitosti opat, duchovní otec, skrze něhož se projevuje Duch svatý.

Prvním základním rozlišením při nápravě provinění je, zda se jedná o malý, lehký přestupek nebo o těžké provinění. Zjistí-li opat u nějakého bratra lehké, avšak společenství narušující provinění, dojde k vyloučení, ale k takovému, které ho zbavuje nejdříve pouze společenství u stolu. Společné

stolování v rodině bylo pro antického člověka vždy něčím posvátným. Zahajovalo se „modlitbou“ a končilo obětí „*mola salsa*“ starořímským ochranným duchům.

V křesťanství nabylo *bratrské stolování* (*agapé*) díky své duchovní náplni, která často prostorově i časově souvisela s eucharistickou obětí, posvátného rázu. Obojí slavení u stolu poukazují na nebeskou svatební hostinu věčného života, jak to ještě i dnes zaznívá v modlitbě mnichů u stolu. Oltář a chór poskytují mnišskému společenství božský pokrm svaté Eucharistie a Božího slova v modlitbě a čtení Písma svatého. V refektáři přijímají posilu pro svá těla, aby mohli konat svatou službu, ne však bez duchovního čtení. Společné požívání svatého Pokrmu zakládalo podle názoru starých Otců pokrevní společenství, duchovní potrava čtení zase společenství duchovní. Vyloučení ze společného stolování bratří bylo tak pro duchovně založeného člověka velmi citelným trestem. Díky své úzké souvislosti s modlitbou a obětí mše svaté mělo za následek i omezení kultického společenství. Benedikt to dokonce staví do popředí, když říká: „Pro vyloučeného od společného stolu platí, že v oratoři nezačíná žalm ani antifonu, ani nečte čtení.“ Následuje další nařízení týkající se refektáře, totiž že: „Pokrm pak požívá sám po jídle bratří.“

Takto vyloučený mnich smí tedy vstoupit do refektáře a účastnit se *veřejné bohoslužby (Opus Dei)*, nesmí však jako představitel společenství předzpěvovat a začínat antifony, žalmy a číst. Je zbaven této cti, která ho činí rovnoprávným ve společenství mnichů, dokud není jeho pokání uznáno za dostatečné.

Toto částečné vyloučení od společné modlitby má za následek úplné vyloučení od společného stolu: odděleně dostane jídlo teprve, až ostatní ukončí společné stolování. Avšak i toto časové posunutí dostává zvláštní ráz: „Jedí-li bratři například o šesté hodině, ten bratr až o deváté; když jedí bratři o deváté, on večer.“ Pro vyloučeného platí jiný časový pořádek než pro bratry. Podle 41. kapitoly Řehole je normální dobou stolování mnichů šestá hodina – od Velikonoc s výjimkou středy a pátku přes celé léto až do 14. září. Od 14. září až do doby svatopostní je to hodina devátá a v době svatopostní večer.

Je tedy zřetelně vidět, že vyloučený bratr nemůže nikdy jíst před devátou hodinou, tedy vždy podle pořádku pro dobu svatopostní. Žije takříkajíc

v jiné části liturgického roku než spolubratři, vždy v kategorii postní, která se vyznačuje přísností. Tak získává jeho vyloučení v jistém smyslu charakter veřejného pokání. Toto pokání trvá tak dlouho, dokud nedosáhne díky odpovídajícímu zadostiučinění odpuštění. O tomto *„zadostiučinění (satisfactio)"* a na ně navazujícím *„smíření (reconciliatio)"* pojednává 44. kapitola.

Kapitola 25

Těžší provinění

„Bratr, který se dopustil těžšího provinění, ať je vyloučen od stolu a zároveň z oratoře." Vyloučení je zde charakterizováno prostorově: *„stůl (mensa)"* (ve východním mnišství *„stůl, jídlo – trapeza"*) a oratoř chrámu, tedy prostory pro komunitu podstatné, jsou dotyčnému nepřístupné. Tím se mu zároveň brání ve všem, co se v těchto prostorách koná: bratrské stolování a čtení, v oratoři slavení svaté Eucharistie , zpěv žalmů a hymnů při *bohoslužbě (Opus Dei)*. Vyloučení viníka je úplné. Vše, co společenství zprostředkovává ohledně posvěcení, je mu odňato. Zatímco v předešlé kapitole předepsané vyloučení je opatřením disciplinárním, zde nařízená exkomunikace je skutečným odloučením od Těla Kristova ve smyslu *kanonického trestu (poena canonica)*.

„Nikdo z bratří ať se s ním nestýká ani s ním nemluví. Uloženou práci má vykonávat sám." *Dílo jemu uložené (opus sibi iniunctum)* znamená práci, jež mu je uložena pro tento čas, a znamená tedy jakési pokání. Setrvává v kajícím smutku a pamatuje na onen strašný apoštolův výrok: „Ten člověk ať je vydán k důkladnému ztrestání, aby byl duch zachráněn v den Páně" (1Kor 5,5). Tento neobvykle tvrdý výrok oděl svatý Pavel do slavnostní formy: „Neboť já, ač tělem vzdálen, duchem však přítomen, vyslovil jsem již soud nad tím, kdo se toho dopustil, jako přítomný ve jménu Pána Ježíše Krista ve společenství vašeho shromáždění a mého pneumatu" (1Kor 5, 3–4). Tedy před celou Církví z Korintu, která naslouchala předčitateli dopisu, vydal duchovně přítomný Pavel krvesmilníka ve jménu Ježíše Krista Satanovi. Vědomí korporativní jednoty a pneumatického smýšlení prvotní Církve je zde vyjádřeno v celé své velikosti. Ať člověk podle přirozenosti dojde zkázy, jen aby duše omilostněná Duchem svatým mohla předstou-

pit v den soudu před Pána. Člověk vázaný přirozeností má být vydán zkáze, aby v něm nepřišlo k úhonu pneuma. Tím, čím se prohřešil je z *těla (*řec. *sarx,* lat. *caro)*. Jedná se o bázi vlastní vůle odcizené Bohu. *Záhuba těla (interitus carnis)* je už sama o sobě ozdravěním a růstem *člověka spojeného (pneuma, spiritus)* skrze Ducha svatého s Bohem. Tělesný trest má způsobit ponížení celého přírodního člověka, má přivést k odumření „já" orientovaného na sebe. Tím získává duše – nadpřirozený člověk – díky víře opět požadované uzdravení, spásu. Pavel vztahuje uzdravení a spasení ke dni parusie Pána. Svatý Benedikt má zjevně na mysli obrácení hříšníka coby den Páně, tedy onen den, v němž si potrestaný opět uvědomí, že mnišský život je neustálé očekávání parusie. Svatý zákonodárce zde hovoří z pneumatického pohledu starého mnišství. Přirozený člověk je hluboce pokořen, určitou dobu je jakoby nepovšimnut, aby byl nadpřirozený život opět svobodný pro službu Boží, pro den Páně. Benedikt poněkud zmírnil exkomunikační vyjádření svatého Pavla, vynechal slova „vydejte toho člověka Satanu". Přísnost prvotní Církve zůstala však zachována: zánik přirozenosti ke spáse duše skrze milost Ducha svatého. Výrok svatého Pavla *„vydat satanu (tradere Satanae)"* má základ v myšlence dvou říší, které spolu zápasí o vládu – říše Boží a říše Satanova: *„Každý křesťan, jež je kněžími exkomunikován, je vydán Satanovi. Jak? Je zřejmé, že mimo Církev je Satan stejně jako je v Církvi Kristus. Satanovi je tedy vydán ten, kdo je zbaven církevního společenství" (Omnis christianus, qui a sacerdotibus excommunicatur, satanae traditur: quomodo? scilicet, quia extra ecclesiam diabolus est sicut in ecclesia Christus: ac per hoc quasi diabolo traditur, qui ab ecclesiastica communione removetur)"*. Spilker poukazuje v této souvislosti na starořímský zvyk zločince vyloučené z lidské společnosti *„zasvěcovat bohům podsvětí (diris devovere)"*. Tím se vyslovuje záhuba definitivně. Oproti tomu se vyloučení děje *„k záhubě těla, aby duch byl spasen (in interitum carnis, ut spiritus salvus sit)*"; je to tedy *léčebný trest (poena medicinalis)*.

Vyloučení od společného jídla bylo zostřeno v porovnání s předpisy 24. kapitoly. Míra pokrmu není stejná jako u ostatních a doba jídla pro provinilce se neurčuje ve vztahu k době jídla ostatních bratří. Obojí, míra jídla i čas jeho požívání, jsou stanoveny zvláštním určením opata. Vyloučený sám a jídlo, jež má přijmout do své substance, nejsou žehnány opatem ani bratřími. Odloučení od každého posvěcujícího společenství přinášejícího

milost se pociťuje bolestně. Vyloučený je skutečně *samoten (solus)*, odkázán sám na sebe, aby si uvědomil svou nicotu před Bohem. Zbaven oltáře, slavnostní chvály Boží, každého bratrského společenství a dokonce žehnání svého otce a opata, si musí uvědomovat celou tíhu, kterou vyjádřil svatý Augustinus: Ničeho se nemá křesťan tak obávat, jako odloučení od Těla Kristova.

Kapitola 26

Nedovolené setkávání s vyloučenými

„Kdyby se některý bratr opovážil setkávat se jakýmkoliv způsobem s vyloučeným bratrem bez opatova příkazu, mluvil s ním nebo mu posílal vzkaz, bude také on potrestán vyloučením.“ Důslednost tohoto nařízení je nabíledni. Každé narušení stavu, v němž má vyloučený bratr setrvávat, je neutralizováním trestu a současně odporem proti hlavě i členům společenství. Kdyby takto jednalo více bratří, šlo by o sabotáž proti vyloučení dotyčného. Takto vyhledávané společenství by mu dávalo za pravdu a utvrzovalo jej v jeho vzdoru. Místo nápravy svévolné povahy bratra by šlo o cestu, jež vede jeho duši do záhuby. Mnich, který takto těžce chybuje proti skutečnému blahu spolubratra, a jehož falešným soucitem upadá celá klášterní komunita do nebezpečí, musí být nutně ze společenství , kde působí jako škůdce, odstraněn.

Kapitola 27

Opatova péče o vyloučené

Čeho se falešně soucítící bratr *„opovážil (praesumpserit)“* a co jsme naznačili v předešlé kapitole, vysvětlíme obšírněji nyní. Je soucitný dobrodinec skutečnou pomocí pro vyloučeného? Nestarají se snad ostatní o potrestaného spolubratra? Nikdo nemá o něho větší péči než hlava celé komunity, kompetentní vůdce duší – opat.

Zatímco všichni ostatní se nesmějí s vyloučeným stýkat, má se opat se vší pečlivostí o provinilého bratra starat. Tuto zásadu vyplývající z pova-

hy opatova úřadu coby *duchovního otce (*řec. *patér pneumatikós)* zdůrazňuje Benedikt slovy: „ … lékaře nepotřebují zdraví, ale nemocní“ (Mt 9,12). Toto slovo evangelia určené farizeům se vztahuje na celníky a hříšníky a farizeům má ukázat na milosrdenství. Z hloubi srdce vyřčené slovo Spasitele, jež chce získat hříšníka. Kristus sám je označován jako lékař, spasitel, zachránce: „*Druhé uzdravoval (alios salvos fecit)*“ (Lk 23,35). Opat má být zástupcem Kristovým v klášteře. Musí ho tedy představovat i jako uzdravujícího lékaře. Přesto se však v případě předešlé kapitoly naskýtá obtíž, kterou nelze přehlédnout. Opat je totiž vůči vyloučenému bratru, kterého musel opakovaně napomínat, v pozici ukřivděného, a to možná z celého společenství nejcitelněji. Současně je soudcem, který musel vynést rozsudek a vyhlásit trest. Vůči provinilci je ve zcela jiném vztahu než lékař k pacientovi. Lékař je očekávaný, nemocný mu důvěřuje; vyloučený vidí spíše v opatovi svého protivníka, pronásledovatele. S úplnou důvěrou vyloučeného se setká opat jen zřídka. Měl by proto působit jako „*moudrý lékař (sapiens medicus)*“, důraz se zde klade na slovo *moudrost (sapientia)*. Zprvu má opat zůstává nepozorován v pozadí a soucitně se jich ujmout jen skrze druhé, kteří jsou vyloučenému důvěryhodní a přijatelní. Nemyslíme tu však v žádném případě na sentimentální důvěrnost. Jsou to spíše starší bratři, kteří vynikají zralostí moudrosti *(„starší moudří – Seniores sapientes“)*, což nám dokonce připomene *„starší duchovní (seniores spiritales)“* (kap. 4,59). Jsou to mniši zkušení, s dobrým úsudkem a pedagogickým taktem. Tito *„upokojovatelé (senpectae)“* mají vyloučeného těšit, ne ovšem falešným chlácholením, nýbrž tím, že mu pomohou, aby si uvědomil scestnost svého skutku či chování; opravdová útěcha pro něj spočívá v tom, že pochopí správně své duševní rozpoložení! On je *„pobouřený (fluctuans)“*, ten, kdo ztratil vnitřní rovnováhu. Jeho city jsou rozbouřené a rozkolísané. Jednou vidí svou chybu a je nakloněn ji uznat, podruhé obviňuje druhé, představené a spolubratry, okolnosti a poměry. Někdy pociťuje lítost a zkroušenost, pak opět hněv, odpor a pomstychtivost. Tohoto neklidného a nejistého, mezi právem a bezprávím kolísajícího bratra, mají ti, kdo jsou zkušenější, uklidnit a dopomoci mu k správnému úsudku. *„Nepozorovaně (secrete)“*, nenápadně mají tito prostředníci jednat. Mají mu dát najevo, že bratra vyhledali se schválením opata, aniž by však byli od něj přímo posláni. Mají jednat jménem opata, přece však zcela vlastním a osobním způsobem mluvit s vy-

loučeným. Jejich prvním cílem musí být, aby probudili v bratrovi pokoru a ochotu k zadostiučinění, neboť jeho dosavadní jednání pramenilo z pýchy, kořene všech hříchů. Teprve až v pokoře dojde k sebepoznání, začlení se opět do společenství a srdce ostatních se mu opět otevřou. Chtěl-li by trvat na svém a myslet si, že se tak prosadí, dojde k pravému opaku. Naopak pokáním může zbloudilý zažít společenství v celé jeho hloubce a znovu se do něj začlenit. Přijmout útěchu bude schopen až tehdy, až bude ochoten k zadostiučinění. Klidu dojde poznáním a uznáním své chyby. Pak mu mají důvěrníci vlít novou odvahu, domluvit mu, aby začal znovu a znovu spoléhat na dobrotu Boží i opatovu. Nesmí v něm vzklíčit myšlenka: Tady ses teď znemožnil a ztratil jsi existenci jako spolubratr. Nesmí být pohlcen smutkem *(„aby nebyl vstřebán – ne absorbeatur“)*. Tomuto zoufalství je většinou vystaven ten, jenž doposud spoléhal zcela sám na sebe a myslel si, že nepotřebuje ani opata ani spolubratry. Má sklon se teď považovat za zbabělce, který si pošetilostí zkazil život. V ještě větším nebezpečí zoufalství je ten, jenž si je vědom že zneužil milost. Nakolik jen je *„lítostný smutek (poenitentiae luctus)“* důsledkem opravdového pokání, nesmí nabýt *„smutek (tristitia)“* vrchu nad všeobjímajícím milosrdenstvím Božím a jeho láskou. Proto se má v dotyčném posilovat láska. I když stojí mimo společenství, měl by pociťovat bratrskou lásku. Neměl by nabýt vědomí: Nikdy se ti nezapomene ani definitivně neodpustí, čím ses proti všem provinil. Ale i v bratrovi se musí posilovat láska ke společenství. Pokání by ho mělo posílit a ne oslabit. To je smyslem celého trestního řádu – podnítit v chybujícím zdokonalení a uvědomění situace. Zatímco společenství s ním během exkomunikace v pozadí dále existuje, má je kajícník po vypršení trestu o to více vyhledávat. Celý tento vnitřní proces v duši je podstatně dílem milosti. Proto se mají všichni za něho modlit. Společenství modlitby je v celé své síle trvalou činností bratrské lásky. K tomuto vznešenému pojetí svatého Benedikta by se měli všichni bratři povznést. Jestliže to svatý Benedikt výslovně zdůrazňuje, ví zřejmě ze zkušenosti, že vůči vyloučenému snadno vznikne zcela přirozený odpor. Všichni i celé společenství se cítí uraženi. Samotné pneuma má zvítězit nad přirozeností. Svatý Benedikt očekává a vyprošuje v této kritické situaci celého společenství působení Ducha svatého. Duch chce však být vzýván: *„Přijď, Duchu svatý (Veni, Sancte Spiritus)“*! Jedině on může způsobit vnitřní obrácení. Poznání a uznání viny je teprve cestou k nápravě.

Nápravu může způsobit jen Duch svatý. S nejjemnějším psychologickým vcítěním naznačil svatý Benedikt cestu, kterou je třeba vůči potrestanému nastoupit. Avšak důležitější, významnější a v zásadě jedině podstatné je působení milosti uvnitř duše, které se má vyprosit modlitbu. Působení Ducha svatého rozhoduje.

V následujícím oddílu této kapitoly se Benedikt obrací od zprostředkovatelů a věnuje se zcela osobě opata a pohlíží na něho v novém světle. Není pro něho už lékařem, nýbrž pastýřem. Změnilo se hledisko. Zákonodárce vidí provinilého ne už jako jednotlivce stojícího osaměle, ale jako člena společenství. V popředí stojí stádo. Činnost lékaře spočívá v péči o jednotlivce, o navzájem odlišné nemocné. Pastýř opatruje stádo, jemuž je společná pastva i péče a jehož jednotliví členové vyžadují zvláštní péči jen ve výjimečných případech. A právě tento výjimečný případ klade zde Benedikt pastýři na srdce. *„Velice (Magnopere, magno opere)“*, s nasazením vší námahy se musí opat starat, s důvtipem, prozíravostí a pílí má bdít nad stádem, aby neztratil žádnou ovci, která mu byla svěřena. Tato ztráta nemusí být nutně jen vnější. Také vnitřně, i při vnější příslušnosti ke stádu, může stát některá ovce vnitřně mimo a být pro celek ztracená. Opatu se zde dostává varování, aby se nestaral jen o ty, kteří jsou mu díky nadání, charakteru a sympatiím hodnotní, o ty, které může podle *libovůle (tyrannis*) snadno vést. Platí zde varovné slovo proroka: „Co bylo tučné, to jste si brali, a co bylo slabé, to jste zavrhli“ (Ez 34,3–4). Opat si musí být spíše vědom toho, že nemalá část každého společenství má buď tělesné nebo duševní slabiny, které vyžadují jeho obětavou pozornost a citlivé ohledy. Benedikt staví opatovi před oči vznešený obraz Dobrého Pastýře, jenž byl od raně křesťanských časů katakomb jakožto symbol Spasitelovy lásky útěchou a nadějí křesťanů. Opat má napodobovat otcovsky *„laskavý (pium)“* příklad Dobrého Pastýře, jenž zanechá devětadevadesát ovcí na horách, na výšinách vážného, mnišského úsilí jako zabezpečené, jednotné stádo, a hledá ztracenou ovci, která se zatoulala. Ovlivněni Origenem, přikládali Otcové perikopě o Dobrém Pastýři význam ekonomie spásy. Sestoupení z hor je pastýřským sestupem Krista ke spasení lidstva jeho Vtělením; vložení ovce na ramena je čin oběti; nesení zpět ke stádu je Nanebevstoupení. U svatého Ambrože je v popředí myšlenka oběti: *„Zaradujme se tedy, protože ona ovce, která zahynula v Adamovi, byla zvednuta v Kristu. Ramena Kristova kříže se stala těmi pažemi (Gaudea-*

mus igitur, quoniam ovis illa, quae perierat in Adam, levatur in Christo. Humeri Christi crucis brachia sunt)". Podobnou myšlenku vyslovil i svatý Petr Chrysolog: *„Tuto ovci tedy Kristus přišel hledat do světa a nalezl uvnitř pannenského lůna. Přišel v těle svým narozením, zvednutý na kříž vložil utrpení na svá ramena a radujíc se úplnou radostí ze vzkříšení šel a prošel do nebeského domova vystoupením (Hanc ovem ergo Christus veniens quaerere in mundum in utero virgineae regionis invenit. Venit suae nativitatis in carne, et in crucem levans humeris suis imposuit passionis et gaudens toto ressurectionis gaudio per ascensum ad caelestem tulit et pertulit mansionem)"*. Tak, jako přijala božská přirozenost lidskou a jako paže na kříži přijímají trpící lidstvo, tak, říkají Otcové, vzal Kristus ovci. Pro nás jsou dnes tyto teologické myšlenky běžné, proto bychom měli opět hledat prvotní symbol, o němž vypovídají. U Otců tomu bylo naopak. Jakožto odvozené od Kristova utrpení je třeba zřejmě také chápat Benediktovy vlastní výrazy: „*Jat soucitem, vložil na svá svatá ramena (Conpassus, in sacris humeris, dignaretur)*". Dobře známý výklad Otců o ovci vzaté na svatá Spasitelova ramena jako o symbolu oběti z nebe sestoupivšího Syna Božího byl Benediktovi dobře znám. Zdá se, že Benedikta ovlivnil i svatý Lev Veliký, který v jednom dopise píše: *„Napodobuje onoho pravého a laskavého pastýře, který svůj život položil za své ovce, nepronásledoval jednu chybující ovci s důtkami, ale odnesl ji na svých ramenou k vlastním ovcím (Illum imitatus verum piumque pastorem, qui animam suam posuit pro ovibus suis et errantem unam ovem non flagellis cohercuit, sed ad ovile proprium suis humeris reportavit)"*. Spojení „*odnést zpět ke stádu (reportare ad gregem)*" není ani u Matouše 18 ani u Lukáše 15. Výraz *„na svatých ramenou (in sacris humeris)"* před Benediktem zřejmě neměl žádný příklad. Svatý zákonodárce si byl zjevně při použití obrazu Dobrého Pastýře vědom analogie vykupitelského díla oběti a mluví proto s nejhlubším, osobním zaujetím o *„slitovném (conpassus)"* sklonění se božské *„přízně (dignaretur)"*, s níž je beránek vzat na ramena Božího Syna a nesen zpátky ke stádu. Ačkoliv se senpekti sebevíce starají o vyloučeného, je to přece jen opat, který zbloudilou ovci nese zpátky, a tím následuje božského příkladu *„jednaje jako zástupce Kristův (Christi agens vices)"*. Bezpochyby byl zde pohled zaměřen na parusii *(na nebe – ascensio)*, bezprostředně v přítomnosti však jde o obrácení. Od opata obdrží ten, kdo se vrátil, pneuma nového života ve společenství, neboť opat jej nese zpět ke stádu. Tak vyznívá nakonec kapitola o sta-

rostech a o úsilí o vyloučeného v triumf nového spasení, znovuzrození pro stádo Dobrého Pastýře.

Kapitola 28

Nepolepšitelní

Obrácení je smyslem a cílem trestního řádu svatého Benedikta, tak jako ostatně každého církevního pokání. Předcházející oddíl končí toužebně vyhlíženým a cíleně sledovaným obrácením zbloudilého bratra. Co však dělat, když všechna vynaložená námaha a pastýřská láska je vyjde naprázdno? Tvrdohlavost a povýšenost, která se za těchto okolností projeví, lze zřejmě zlomit pouze pomocí trestu tělesného ukázňování, trestu nejtvrdšího, protože zneucťujícího. Tak se to mohlo vnímat přinejmenším ve starověku, kdy *„svobodný občan (svobodný – liber, římský občan – homo Romanus, civis Romanus)"* a *„otrok (servus)"* znamenaly velké, rozhodující protiklady ve společenském pořádku, a pouze nesvobodného bylo možno trestat ranami. Spíše než tělesná bolest je to degradace na pohrdaného otroka, co se vyjadřuje ranami prutu a co má pyšného pokořit. Pokud se však místo toho dosáhne opaku a provinilec se ještě více povyšuje ve své pýše a chce své jednání ještě ospravedlňovat, pak ať se opat k němu se zájmem chová ještě jednou coby moudrý lékař. Jestliže vyloučený bude opět stavět do popředí svou individualitu, nastupuje také opět symbol lékaře na místo pastýře. To se děje zprvu s ohledem na již uplatněné postupy, kdy Benedikt představuje činnost moudrého lékaře v detailech. Nasadil tišící prostředky: *„fomenta"*, což je zde zřejmě obecný výraz pro všechny následující léčebné prostředky. Vyzkoušel totiž masti nabádavé domluvy a léků, na něž je Boží zjevení tak bohaté v Písmu svatém, a dokonce se pokusil vypálit bolavou ránu vyloučením nebo místo něho ranami prutem. Jestliže tedy toto všechno bylo dosud marné, pak se má chopit ještě účinnějšího prostředku, má spojit modlitbu svou vlastní s modlitbou všech bratří, aby Pán, který může všechno, daroval chorému bratru uzdravení.

Mohlo by překvapovat, že pomoc modlitbou, která by měla být tím prvním, se aplikuje až v tomto kritickém okamžiku. Myslelo se na ni ostatně už v předcházející kapitole: „A všichni se za něj mají modlit." To byla tichá

modlitba bratrské lásky, účasti na zkouškách duše kajícníka. Nyní se však má nasadit modlitba všech, hlavy i údů, jakožto společenství. Je to neobvyklý léčebný prostředek už proto, že prohlašuje nemoc za téměř nevyléčitelnou. Jsou vyčerpány všechny použitelné prostředky, ty nejléčivější i ty nejbolestivější. Víc než kdy jindy je vyloučený osamělý, nyní i kvůli své zatvrzelé nekajícnosti odloučený od Boha. Vůči němu stojí celá mnišská rodina, semknutá v jednotě opata a bratří, jednomyslně pozvedající své ruce v úpěnlivém volání k Pánu, který může všechno. Teď může pomoci už jen on sám. Už z čistě citových důvodů lze z této komunitní modlitby očekávat i psychologický účinek na vyloučeného. Musí v něm posílit pocit jeho izolace, když všichni bez výjimky se modlí jedním hlasem za jeho obrácení. Signál, který po několik dní volá bratry k této přímluvě, mu musí znít jako zvonění k pokání. V této chvíli je předmětem úpěnlivých proseb celé komunity. Může a chce vůči takové jednotě dávat najevo vzdor? Je jen on sám rozumný a spravedlivý? Vždyť všichni ostatní stojí vůči němu a tentokrát v nejlepším úmyslu se za něj modlí! Jestliže teď na modlitbu celku nedopadne paprsek milosti do této krajně ohrožené duše, pak už z lidského hlediska neexistuje žádná naděje. Pak musí opat nasadit jako ošetřující lékař *„nůž amputace (ferrum abscissionis)“*. I tento poslední, definitivní úkon úplného vyloučení z kláštera je ospravedlněn slovy Písma svatého, jimiž se Benedikt vrací k výchozímu bodu celého průběhu procesu, výroku apoštola Pavla: „Vyžeňte toho zlého ze svého středu“ (1Kor 5,13). A ještě jedno apoštolovo slovo k tomu Benedikt připojuje, které ovšem bere ze zcela jiného kontextu: „Když chce nevěrník odejít, ať si jde“ (1Kor 7,15). V latině znamená „*infidelis*“ jak nevěřícího, tak i nevěrného. Jestliže Pavel na našem místě mluví o nevěřícím v návaznosti na manželství s věřící ženou, pak je tedy Benediktova aplikace na nevěrného mnicha přesto smysluplná. Zatímco první slova: „Vyžeňte toho zlého ze svého středu“, je třeba chápat ještě pod vlivem obrazu lékaře, vztahují se druhá již na stádo. Obraz lékaře coby usměrňovatele duší se objevuje ve starokřesťanské literatuře už záhy. Nejprve zřejmě ve spisu *Didaskalie*, jejíž autor byl pravděpodobně lékařem, a k tomu paralelně v *Apoštolských konstitucích (Constitutiones Apostolorum)*. Oba spisy souvisí velmi těsně se spisem *Didaché*, jež ovšem tento obraz neuvádí. Jak se ukazuje, úvahám svatého Benedikta je velmi blízká již výše zmíněná homilie Origenova v *Iesu Nave VII (Homilia in Iesu Nave – Homilie*

o knize Jozue). Že Benedikt tuto homilii znal, je tím pravděpodobnější, poněvadž se nám toto Origenovo dílo zachovalo v překladu Rufinově, z jehož spisů bylo opatovi Monte Cassina něco zcela jistě známo. Mimoto vystupuje obraz lékaře zcela podobným způsobem u Kasiána. Pevná výstavba Benediktova však překonává poněkud rozplihlé podání jeho předchůdců.

Uvedená slova svatého Pavla a především závěrečná věta: „aby prašivá ovce nenakazila celé stádo“, ukazují zřetelně, že pro Benediktovo počínání je rozhodující společenství a jeho spása. Benedikt může vzít za vlastní slova svatého Augustina: Toto vyvržení ze svazku v klášteře „není krutostí, nýbrž milosrdenstvím, aby věrolomník nepřivedl mnohé do zatracení morovou nákazou“. Smilování s celkem vyžaduje nejtvrdší trest pro škůdce.

Tím trestní kodex svaté Řehole dosáhl svého vrcholu. Obě kapitoly, jež k němu ještě patří, přinášejí doplňky jen v jednotlivostech. Celý Benediktův trestní řád je – jak jsme už ukázali – jedním jediným postupným procesem, který začíná laskavým napomenutím, stupňuje se k úplnému vyloučení z komunitního života a uzavírá se nakonec při zatvrzelém setrvávání ve zlém vypuzením z kláštera. Všechny myslitelné možnosti se aplikovaly, aby se chybující bratr pohnul k obrácení. Člověk přímo cítí, jak svatý Benedikt zápasí sám se sebou, než dospěje ke krajnímu rozhodnutí. Ale má i sílu vynést rozsudek vypuzení, když to záchrana komunity vyžaduje. Komunita je nejvyšší a největší hodnotou, o niž jde. Jak u Pavla, tak i u Benedikta, tak i povždy v Církvi Kristově. Definitivní soud přísluší Bohu. On vynese poslední soud o hříšnících vypuzených ze společenství a o jejich soudcích.

Kapitola 29

Opětné přijetí bratří

Tato otázka byla po předešlém textu nabíledni. Nemusela se ale týkat eventuelního návratu vypuzeného. Takový návrat se zdá jednou provždy nemožný. Pomysleme jen na trojnásobné marné vynaložení všech duševních sil klášterního společenství. I kdyby sám opat tuto krajnost prosadil, komunita by z toho musela utrpět obrovské škody. Proto také se v prapůvodním textu svaté Řehole a v rukopisech z něho vycházejících tento případ vůbec nezmiňuje. Stojí tam prostě*: „Bratr, který vlastní vinou odešel*

z kláštera, jestliže se snad chce vrátit, je přijat zpět (frater qui proprio vitio egreditur de monasterio, si reverti voluerit, ... recipiatur)". Pouze rukopisy verze *Textus receptus* mají interpolaci *„... odejde nebo ‚je vyhnán' (egreditur aut ‚proicitur')"*. Dokonce i pro případ, který zde jediný připadá v úvahu, totiž že bratr opustí klášter z vlastní viny, Benedikt projevuje velkorysost, shovívavost a trpělivost, která je na dnešní poměry sotva únosná. V dobách svatého Benedikta mělo náboženské naladění lidí ještě onu jednoduchost a jednoznačnost *Obce Boží (Civitas Dei)* a *Obce ďáblovy (Civitas Diaboli)* svatého Augustina. Bohu zasvěcený stav platil před Bohem a lidmi jako neporušitelný. Jestliže někdo ze slabosti, úzkostlivosti, zmatení či i ze zbabělosti zanechal zaslíbeného stavu, pak se kvůli jeho duši čekalo na jeho duchovní obrácení a lítostivý návrat. Jestliže k tomu došlo, tak byl uprchlík přesvědčený o tom, že se musí polepšit ze své vrtkavosti, své lehkomyslnosti, své neposlušnosti či jiných chyb, které jej vylákaly do světa. Pochopil velmi dobře, že musí na posledním místě v komunitě začít opět od začátku mnišský život od jeho počátečních základů.

Co Benedikt neklidnému duchu třikrát povoluje, to lze dnes připustit snad jen za zvláštních okolností. Dnešní člověk, který už není založen v hloubkách víry s pevností prvních křesťanů a je prost jednoduché přirozenosti, trpí rozpolceností svého ducha a svého duševního života. Je zatížen kdysi neznámými problémy a je těkavý ve svých názorech a úmyslech. Přespříliš tíhne k tomu měnit své hodnocení i těch nejvážnějších a nejsvatějších životních otázek, a to s relativistickou svévolí. Pomysleme jen na dnešní povrchní hodnocení všeho toho, co vyžaduje lásku a věrnost, ať už to je manželství či zaměstnání, vztah k dětem či ke službě. Už se neuznávají definitivní, neporušitelné vazby. Kdyby se neměly energicky dodržovat pevně stanovené hranice vstřícnosti, znamenalo by to podporovat druh duchovních postojů, který je pro křesťanský duchovní život osudný. Zajisté Petrovi Pán na jeho otázku: „Pane, jak často mám svému bratru odpustit, když se proti mně prohřeší? Až sedmkrát?", odpověděl: „Pravím ti, ne až sedmkrát, ale až sedmdesát sedmkrát" (Mt 18,21 a násl.). Avšak to, co může duši jednotlivce prospívat, je v tomto případě nebezpečím pro komunitu. Cítí se uražena ve své sebeúctě a dochází k závěru, že ten velký závazek se nebere vážně. Zřejmě i z tohoto ohledu Benedikt také narýsoval ostrou hranici: až třikrát

ať je nestálý mnich přijat. Pak ale ať ví, že je mu uzavřena jakákoli možnost k dalšímu návratu.

Tento celý oddíl dosvědčuje, jak vysoce si staré mnišství cenilo svého povolání a jak velice vidělo v klášteře zachraňující přístav před bouřemi světa. Přesvědčení, že mnišství je útočištěm pneumatického života v Církvi, musí i dnes naplňovat duši povolaného. Přitom ale ovšem je třeba mít stále na mysli, že nepovolaný by měl spíše dávat přednost tomu, aby žil jako dobrý křesťan ve světě. Tím slouží i Církvi nejlépe. Mnišství je ideálem křesťanského života jen pro ty, kteří je vnitřně se souhlasem přijímají a naplňují.

Proto církev upravila právní cesty do světa pro ty, kteří se ve svém povolání pomýlili nebo je z vlastní viny ztratili. Pro klášter to znamená úlevu, pro církev zabránění pohoršení a pro duši jednotlivce pak pročištění a spásnou cestu, když pozná a naplní svou úlohu ve světě.

Kapitola 30

Trestání chlapců

Poprvé se zde zmiňuje přítomnost dětí v klášteře, které ještě v následujícím výkladu opakovaně budou vyžadovat naši pozornost. Jsou zde míněni *„zaslíbení chlapci (pueri oblati)“*, které přivedli do kláštera jejich rodiče, aby byli vychováni mnichy. To že vytvářejí v klášterním společenství vlastní skupinu, nastoluje v tomto kontextu otázku, jak se mají odpykat jejich pochybení. Nejsou ještě mnichy, ale ovšem jsou zasvěceni Bohu. Benedikt chce, aby se tato otázka rozhodovala na principu přirozeného rozumu a zkušenosti: „Každý stupeň věku a poznání musí mít své vlastní srovnávací měřítko.“ Co je přiměřené pro zralé muže, nesmí se bez dalšího aplikovat na děti. Když děti nebo dospívající nebo i starci, kteří jako ony ještě nepochopí velikost trestu jako je vyloučení, pochybí, mají být ukázněni buď citelným půstem nebo ráznými ranami, aby se uzdravili ze svých nectností. Účel a cíl určuje také druh trestání a jeho míru: *„ut sanentur (aby se uzdravili)“*. Je třeba mít na zřeteli polepšení samotné. Na to mají tedy brát ohled děkani, starší a učitelé. Dětinská pochybení je třeba stíhat způsobem, který vede k ozdravení nebezpečných vloh. Půst, vzdání se dostatečného či upřednostňovaného jídla musí být pro chlapce vnímatelné, rány citelné a celá vychovávací

metoda dětí míněná vážně, ale se zachováním odpovídající míry. Škola je ještě hrou na život *(„hřiště, učitel hry – ludus, ludi magister“)*. Jak přísnost, tak vlídnost jsou předpoklady pro žádoucí odvykání chlapců od zlého a pro pokrok v dobrém, pro mravní zdraví dosud útlého a tvárného charakteru. Právě v dítěti se má to přirozené a nadpřirozené dovést k dokonalé harmonii podle starého úsloví: „V zdravém těle zdravý duch.“

Tímto dodatkem Benedikt uzavírá svůj trestní kodex. Co vyžaduje od opata ve všech záležitostech vykonávání jeho úřadu: „tu ať ukazuje učitelskou přísnost, tu dobrotivou otcovskou lásku“ (kap. 2,67), to svatý zákonodárce dokonale uskutečnil ve svém trestním pořádku. Jeho dobrotivá chápavost se projevuje v lidském porozumění, v domluvě, v přivození útěchy, v nabádání, a to i vůči povýšeným a zahořklým. Je jim lékařem a pastýřem. Při vší laskavosti však nepodléhá slabosti. Trest je lékařským zákrokem a je nutným k zotavení choré duše jako lékařův lék. K záchraně celé pospolitosti se neostýchá amputace nevyléčitelně ochořelého údu. Přísnost a laskavost zápolí o spasení jednotlivce i společenství. Všichni členové tohoto společenství až po děti mají sdílet štěstí z tohoto zdraví. Různorodé vztahy, které v mnišském společenství spolupůsobí k jednotě, Bůh a člověk, opat a mniši, bratři a děti, mají být v souznění dokonalosti spějící k Bohu prosti všech rušivých a překážejících prvků. Patriarcha z Monte Cassina vidí v pokání pouze služku svatosti.

Kapitola 31

Jaký má být celerář

Kapitolu o celerářovi lze chápat jako úvod do obsáhlého oddílu Řehole (kap. 31.–57.), který se zaobírá vnějším životem mnichů. Je předělem v celku svaté Řehole. Až dosud se věnovala duševnímu životu mnichů: zdůvodnit jej (Prolog a kap. 1.), vést jej k plodné účinnosti (kap. 2. a 3.), pečovat o něj a podporovat jej (kap. 4), prohlubovat jej (kap. 5.–7.) a dávat vůči Bohu jeho nejsvatější vyjádření (kap. 8.–20.). Opatrování a střežení mají zajišťovat duchovní život dnem i nocí (kap. 21. a 22.). Pokud by však tento život byl ohrožen nebo by došlo k jeho ochabování, mají lítost a pokání způsobit nový začátek nebo rozmach (kap. 23.–30.). Svatá Řehole tak je až

do tohoto bodu velkorysou duchovní jednotou, která v zárodku obsahuje celou mnišskou dokonalost.

Není tomu ale v žádném případě tak, že by nyní měla být vůči této duchovní stránce mnišského života postavena nová řada kapitol o vnějškovém řádu domu a observanci jakožto praktická stránka klášterního života do protikladu. Výsledek dosavadní duchovní nauky se v následujícím textu spíše aplikuje na celé mnišské uspořádání života, na hospodaření, na denní řád, na práci a všechny její rozličné dopady a realizuje se. Teprve tak dospívá předcházející škola ctnosti svatého Benedikta ke svému uplatnění ve všech svých velkých i malých požadavcích, které se na mnicha kladou. Žádný prostor, žádná hodina rozvrhu dne, žádná činnost, žádný předmět náležející ke klášteru nezůstává nedotčený duchovní atmosférou, která jediná činí z života v klášteře život mnišský.

Je logické, že po výkladu o děkanech a jejich úlohách – k tomu patří i trestní kodex – následuje kapitola o celerářovi, který jako hlavní vykonavatel funkce má na starosti celou vnější správu, která dostává svůj program již v charakteristice jeho osobnosti. Je třeba jej zajisté počítat ke *„starším (seniores)*“ a blíží se i děkanům. Přesto jej nelze bez dalšího označovat jako *„staršího duchovního (senior spiritalis)“*, ale zaujímá první místo mezi těmi, kdo jsou pověřeni vnějšími klášterními záležitostmi. Ve starém Římě je *celerář (cellarius)*: *„ten, který má na starosti sklepy (is, qui curam cellae habet)“*, tedy správce skladů. Slovo *cellarius* se proměnilo ještě v klasické době na slovo cellararius a později na *cellerarius*. Solidní rukopisy Řehole mají čtení „*cellararius*“. Má však mnohem větší pole působnosti než starořímský *cellarius*, neboť je psáno*: „má mít na starosti všechno (curam gerat de omnibus)*“. Děkani a celerář reprezentují po opatovi celý klášter. Proto je třeba rozumět tomu, že požadavky, které se u něj předpokládají, jsou značné, a že se vypočítávají v dlouhém katalogu ctností, který je obšírnější než u jakéhokoliv jiného úřadu v klášteře. Můžeme si přitom vzpomenout na to, že u Římanů bylo běžné při propůjčování důležitých postavení výslovně uvádět odpovídající osobní vlastnosti. Takto pak např. Vegetius píše o povyšování na setníka: *„Setníkem má být zvolen muž velké síly, vysoké postavy…, který je vyučený ve všech válečnických dovednostech, bdělý, střídmý, bystrý, připravený to, co mu přikážou, spíš konat, než o tom mluvit (Centurio eligendus est magnis viribus, procera statura … , qui omnem artem didicerit armaturae, vigilans, so-*

brius, agilis, magis ad facienda, quae ei imperantur, quam ad loquendum paratus)". Ozvěny těchto formulací se nalézají i v promluvách ke svěcení pro *kandidáty svěcení (ordinandi)* v *Pontificale Romanum*.

Celerář má být vybrán z mnišské pospolitosti, ale nemá jí být zvolen. Výběr provádí, stejně jako u děkanů, naopak opat. Pouze volbu opata realizují mniši. Zde je však třeba vyslovit princip, který, kdykoliv byl porušen, vedl k újmě na klášterním duchu: Opat má vložit správu klášterního majetku do rukou jednoho ze svých mnichů a ne do rukou laika. Jde o správu domu Božího. Ani křesťanský a klášteru přející laik nemá dostatečnou znalost vnitřní struktury kláštera, jeho náboženského a kultického života, principů mnišské společnosti. Takový laik bude sotva s to správně ohodnotit – abychom uvedli jen jeden příklad – potřeby klášterní sakristie či knihovny, které lze velmi snadno považovat za jako „neproduktivní faktory". V dnešních složitých, mnohotvárných finančních poměrech na poli hospodářském a daňovém a podle zkušeností klášterního finančního hospodaření by se zdálo, že je velmi účelné svěřit správu kláštera odborně znalému laikovi. Přesto však se musí zachovat základní pravidlo svatého Benedikta: *„celerář kláštera ať se vybere z komunity (cellararius monasterii eligatur de congregatione)*". Pro mnišskou obec není rozmnožování majetku a co možná příznivá bilance tím nejdůležitějším, nýbrž jím je – vedle svědomitého provádění hospodářských a finančních úkolů – to, aby celá správa byla proniknuta mnišským duchem, který ji pozdvihuje z čistě materiální oblasti do náboženské sféry domu Božího. Toto zduchovnění lze však očekávat jen od mnicha. Zajisté i on potřebuje technické zapracování a co se týče legislativní realizace hospodaření občas světského odborně schopného poradce či kontrolora. Podstatným a primárním však je a zůstává klášterní duch, který vše ovládá a formuje. I kdyby třeba byl některý mnich před svým vstupem činným ve finančním oboru, nemá to být důvodem, aby byl bez dalšího pověřen týmiž pracemi i v klášteře. Zůstává nebezpečí, že jeho odborné znalosti by se mu mohly stát spíše překážkou než pomocí pro zduchovnění mnišské správcovské činnosti. Proto jej svatý Benedikt necharakterizuje jako odborníka, jako znalce hospodaření, nýbrž jako dokonalého mnicha.

Takto již tato první vlastnost, která se u něj konstatuje, je v jistém smyslu dokonalostí samou: *„moudrost (sapientia)"*. *„Muž moudrý (vir sapiens)"* je u římských stoiků člověk dokonalý. V *Benediktově Řeholi (Regula Benedicti)*

má *moudrost (sapientia)* ještě mnohem vyšší smysl charismatu a naznačuje dar Ducha svatého potřebný pro určitý úřad. Tento souhrnný pojem v sobě zahrnuje všechny další vlastnosti, které se ještě u celeráře vypočítávají. Jsou pouze specifikovanými projevy *moudrosti (sapientia)*, které jsou v jeho činnosti v úřadě zvláště aktuální. Celerář má v celém svém životním postoji dávat najevo zralost: *„zralý mravy (maturus moribus)"*. *Mravy (mores)* označují v přirozené oblasti občanskou počestnost, zde však znamenají mravní ctnostný způsob života mnišského charakteru a zároveň celkové vystupování a chování uvnitř a vně kláštera. Klášter má v občanských a hospodářských záležitostech zastupovat muž zralý, dokonale ovládající sebe a zvládající život. Celerář musí být střízlivý a střídmý, jakožto klíčník kuchyně a zásob je pro něj prvořadým požadavkem, aby se ovládal v jídle i pití. Nesmí být arogantní. Při jeho postavení, jež uvádí všechny spolubratry do jisté závislosti na něm, je nebezpečí namyšlenosti nablízku. Bolestně působí už to, když se jeho dispoziční oprávnění uplatňuje občas ze skutečného pocitu zodpovědnosti, a oč více pak musí mnichy zraňovat tím, když zdůrazňuje svou moc navenek z nedostatku pokory. *„Ať není bouřlivý (non turbulentus)"*, ať není vznětlivý, nepokojný, nezřetelný, nýbrž cílevědomý, vnitřně vyrovnaný a rozhodný. „*Neurážlivý (non iniuriosus)*", zraňující prchlivost, nedostatek sebeovládání nesmí celerář nikdy dát najevo. Takové vystupování by dávalo bratřím hořce pociťovat jejich závislost. „*Ať není liknavý (non tardus)*", liknavost jeho úkoly nesnesou. Objednávky, úhrady, korespondence se musí vyřizovat s co možná největší dochvilností, pokud nemá utrpět vážnost kláštera. Tím spíše nemůže mnich, který prosí jen o to nejnutnější, čekat bez újmy. *„Ať není marnotratný (non prodigus)"*, celerář není pán, nýbrž správce klášterního majetku. Rozhazovačnost není dobrotivostí, ale nedbalostí, nedostatkem obezřetnosti a pocitu zodpovědnosti. Ohrožuje dobrou pověst jeho správcovství a poškozuje komunitu. Abychom to všechno shrnuli – celerář má být řízen bázní Boží, bázní, aby neublížil důstojnosti Boží. Tato závěrečná vlastnost je co nejtěsněji spjata s moudrostí, jejímž je počátkem. I ona je darem Ducha svatého, zde charismatem úřadu. Proto se úřad celeráře charakterizuje coby pneumatický, nesený Duchem svatým, Duchem moudrosti a bázně Boží. V žádném případě to tedy není úkol zaměřený na čistě materiální, časné statky, ale naopak je určován zvláštní milostí Ducha svatého, počínaje moudrostí až k bázni Boží. Tím

nyní vstupuje do plného světla i ten poslední požadavek, který v sobě sjednocuje všechno předcházející, totiž: „*celé komunitě ať je jako otec (omni congregationi sit sicut pater)*".

Co pro svatého Benedikta znamená označení otce, ukázala druhá kapitola svaté Řehole. Existuje jen jeden *otec kláštera (pater monasterii)*, opat, ale celerář má být „*jako otec (sicut pater)*". Jako otec má být zrcadlovým obrazem opata v oblasti, která je mu svěřena. Svou činností se dotýká každého člena klášterní pospolitosti osobně. Proto ji mají všichni pociťovat jako otcovskou. Má být daleko vzdálena chladnému, ekonomickému řízení nějakého úředníka, má vyzařovat starostlivou lásku a dobrotivost. Ale právě toto otcovské opatrování domu Božího je zasazeno do pneumatického proudu mnišského duchovního života. Má být přijímáno s bázní od Ducha svatého a má být charismatické. Jen tak může zákonodárce pravit s plnou důvěrou: „*Má na starosti všechno (curam gerat de omnibus)*". Všechno, co se týče vnějších životních podmínek kláštera, je předáno do jeho péče. Tak ale je na něj přenesena péče o všechno, aby si neustále opatřoval a dodržoval směrnice od opata, aby vždy věděl, že je s ním v souladu a jedná v jeho duchu.

To, co je mu uloženo, má brát jako něco drahocenného do své péče a zodpovědnosti *(„ať dbá, střeží – custodiat")*. Bratry nemá zarmucovat. Nebude moci vyplnit všechna přání. Spolubratři mají často nedostatečný úsudek o tom, co lze vykonat a co překračuje finanční možnosti, nebo jim chybí správné zhodnocení momentálních okolností. Tehdy by celerář, který je plně zasvěcen do daných poměrů, mohl mít často sklon vyslovit uvážlivé nebo sarkastické slovo, aniž by si uvědomil, jak velmi to musí prosícího zarmoutit. V takových případech má celerář podat ve vší pokoře a skromnosti rozumné důvody svého odmítnutí. Oč se prosí „*nerozumně (inrationabiliter)*", má se odepřít „*rozumně (rationabiliter)*", avšak ne arogantně a příkře. Při různosti charakterů vyžaduje styk se spolubratry jemnocit: „*ať je jako otec (sit sicut pater)*". A když znovu všechno shrne, pronáší svatý Benedikt hluboká slova: „*ať dbá na svou duši (animam suam custodiat)*". Jak snadno může celerář při množství úkolů, jež vyžadují jeho pozornost, ztratit z očí svou vlastní duši, svůj život, jejich pokrok, jejich posvěcování a může se zcela rozplynout v aktuálních požadavcích. Pokud si celerář stále uvědomuje své pneumatické povolání a svého omilostnění pro svůj úřad, pak bude

Duch svatý neustále působit v jeho duši a celerář si je uchová ve své ochraně navzdory všemu vnějškovému zaneprázdnění. O tom velmi krásně svědčí slova Apoštola: „Kdo svou službu dobře koná (řec. *diakonésantes*), ten si vyslouží dobré postavení“ (1 Tim 3,13). Tento výrok svatého Pavla byl v prvotní Církvi velmi oblíben. Celerář je jáhnem v klášterní obci, podobně jako oněch sedm mužů v prvotní Církvi, „plných Ducha svatého a moudrosti“ (Sk 6,3). Pokud celerář vykonává tento diakonát dobře, dosáhne vysokého stupně svatosti a zachová svoji duši.

Oddíl následující po charakteristice celeráře má jasný nárys principiálního významu. Nejprve se formulují povinnosti správce vůči opatovi, pak vůči spolubratrům a až nakonec vůči vlastní duši. Touto posloupností povinností se posvěcování mnicha v komunitě ukazuje na jistém paradigmatu, podle jistého vzoru. Moderně-individualistická zbožnost by stavěla do popředí péči o vlastní duši. Svatý Benedikt vidí jako podstatné pro vlastní posvěcování začlenění do komunity. Kdo na svém místě slouží celku ve správném uspořádání, nejprve hlavě a otci, pak bratřím, je touto službou posvěcován. Vlastní duši si zachová, jestliže bude pro něj celá jeho služba znamenat obětovat se Bohu. Možná, že se občas nebude moci účastnit kvůli svým mnohým pracím pro klášterní pospolitost všech pravidelných cvičení. Jeho „diakonát“ bude v tomto případě jeho posvěcením. Proto svatý Benedikt neuvádí Pavlova slova jen jako autoritu, nýbrž nabádá celeráře, aby byl těchto slov pamětliv. Normou pro zachování vlastní duše je dobrá služba opatovi a bratřím. Jeho úřad se také v tomto smyslu stýká s úřadem jáhna prvotní Církve, který získává království nebeské díky své službě u stolu věřících.

Stůl klášterní pospolitosti ale nelze omezovat jen pro opata a klášterní pospolitosti. Okruh svěřenců se pro celeráře rozšiřuje od opatství až k nejzazšímu prstenci zdí klauzury, až k vrátnici kláštera. Celerář se má se vší obětavostí starat o nemocné, děti, hosty i chudé. Dvě skupiny potřebných je třeba zde rozlišit: nemocné a děti, kteří patří do řad kláštera, a pak hosty a chudé, kteří se zdržují pod střechou kláštera jen přechodně.

Nemocní a děti mají nedostatek plných tělesných sil. Mohlo by se říci: *nemocní (infirmi)* jsou *děti (infantes)* a *děti (infantes)* jsou *nemocní (infirmi)*. Slabí, staří a nemocní pozbyli svých sil, děti pak ještě svých plných sil ne-

dosáhly. Obě kategorie mají zapotřebí, co se týče tělesné péče, zvláštní pozornost celeráře.

Dále zcela odpovídá křesťanskému postoji mnišství, že se jedním dechem vedle zvláště potřebných členů klášterní pospolitosti připomínají hosté a chudí. Jimi vstupuje do okrsku kláštera vnější svět. Mnich v nich vidí své bratry coby *„chudé Kristovy (pauperes Christi)“*, a věcí celeráře je, aby o ně starostlivě pečoval.

Je to tedy velký okruh, který očekává jeho pozornost: opat a bratři, nemocní a děti, hosté a chudí. Zcela různorodé jsou pak povinnosti, které mu ukládá každá z těchto skupin, ale za všechny a o všem bude správce muset složit účty v den soudu. Ven nad čas a prostor jde i zde pohled na *parusii*. Ona má být neustále přítomná duchu toho, který převzal tak obsáhlou odpovědnost. Bez tohoto definitivního výhledu by možná jeho pozornost tu a tam vypověděla službu.

Osobní příslušníci domu Božího, od opata a komunity až po klášterní oddělení pro nemocné, po dětské oddělení, po dům pro hosty a po dvoranu chudých u klášterní vrátnice, jsou hlavním a nejdůležitějším předmětem starostlivosti celeráře. Aby se však jim všem mohlo vyhovět, je nutno současně stejně tak svědomitě spravovat věcné hodnoty kláštera, movité *(„nádobí – vasa“)* i nemovité, celý klášterní majetek *(„hmotná základna kláštera – substantia monasterii“)*. Všechny předměty kláštera, jednotlivé kusy zařízení, užitkové předměty všeho druhu až po nářadí řemeslníků a zemědělců má celerář považovat za posvátné oltářní náčiní. Již Bazil a Kasián označili užitkové předměty kláštera za zasvěcené Bohu, ale Benedikt k tomu připojuje jedno slovo, jež dává tomuto zasvěcení Bohu ještě specifický smysl: *„posvátné oltářní nádoby (altaris vasa sacrata)“*. Tím poukazuje na kalich a patenu, na svatou eucharistii, na kult a *bohoslužbu (Opus Dei)*. Naznačuje tím, že zařízení kláštera je nejen obecně zasvěceno Bohu a je zde k Jeho službě, nýbrž že zprostředkovaně všechno slouží *bohoslužbě (Opus Dei)* jako konsekrované oltářní nádoby bezprostředně. Pneumatický charakter úřadu správce je takto zdůrazněn. Konec konců celá činnost celeráře je zaměřena na umožnění *bohoslužby (Opus Dei)*. Veškerý klášterní majetek slouží ve svém konečném zhodnocení oltáři a *božskému oficiu (officium divinum)*. Z toho získává jak jmění kláštera svůj posvěcený charakter, tak také úřad jeho správce plný smysl diakonátu.

S naléhavostí z toho vyplývá nabádání: *„nic ať nepovažuje za zanedbatelné (nihil ducat negligendum)“*. Mezi tím, co je zasvěceno Bohu, není nic vedlejšího a žádné maličkosti. Všechno, co Bohu patří, je velké. Jak by mohla vůbec kdy vzniknout nedbalost! Všechny předměty v domě Božím musí být v pořádku a čistotě. Ale i v používání klášterního jmění je třeba dodržovat správnou míru. Nesmí se skrblit, ale ani plýtvat. A už vůbec nemá celerář podstupovat nějaké riziko, které by mohlo vést k těžkým hospodářským škodám a nebo dokonce k bankrotu kláštera, jinak by se stal *„stirpator“*, plenitelem a hubitelem mnišské pospolitosti. Celerář musí dobrým spravováním zajišťovat hospodářský stav kláštera, a možná, že při růstu kláštera jej musí i rozmnožovat. Nikdy však nemá pomýšlet na shromažďování bohatství. Dějiny nás učí, že bohatství ochromuje vnitřní život a uvolňuje kázeň a otevírá dveře duchu světskosti. Ještě horší je však, když klášter tísní bída. Kde chybí nutné, stávají se jednotliví mniši samoobslužnými celeráři. Bída tlačí k tomu myslet na sebe samotného a plodí sobeckost, rozklad kázně, závislost na příbuzných a známých a tím na světě. Celerářovou hlavní starostí musí tedy být, aby se vždy udržovala správná míra potřebného, mezi blahobytem a nuzností. Pro mnichy platí slovo Písma: *„nedávej mi chudobu ani bohatství, ale opatřuj mě chlebem podle mé potřeby (paupertatem et divitias ne dederis mihi, sed tantum victui meo tribue necessaria)*“ (Přís 30,8). Celerář se má neustále snažit v dokonalé shodě s opatem *(„podle příkazu opata – secundum iussionem abbatis“)* udržovat tuto základní linii veškeré správy.

Když byl nyní popsán věcný rozsah jeho celého okruhu povinností, vzniká otázka, jak má celerář tak velké nároky zvládnout. Především pokorou. Bylo již naznačeno, jak snadno se může při tak velké dispoziční pravomoci vplížit do myšlení a jednání celeráře pocit nadřazenosti či dokonce povýšenosti vůči spolubratřím. Proto tedy se zde podruhé důrazně *(„především – ante omnia“)* nabádá k pokoře. Jestliže se tento základ jakékoliv ctnosti vyžaduje ve svaté Řeholi ode všech vykonavatelů úřadů, pak zvláště od prvního z nich všech. S odvoláním na Písmo svaté (Sir 18,17) očekává svatý Benedikt, že jeho správce má připraveno alespoň přátelské, udobřující slovo, jestliže nemůže vyplnit nějaké přání. Zde se jedná o oprávněnou, rozumně odůvodněnou prosbu některého spolubratra, které však nelze věcně vyhovět. Jestliže tedy celerář nemá zarmoutit nerozumně prosícího bratra, tím

méně smí dát v tomto případě urážlivou odpověď. Odmítnutí se má udát formou, která odepření podstatně zmírní. Povzbuzen vstřícným smýšlením a laskavým slovem celeráře má prosebník odejít stejně spokojeně a radostně, jako kdyby mu jeho přání bylo splněno. To je to otcovské počínání v úřadě, jež svatý Benedikt ukládá celeráři: *„ať je jako otec (sit sicut pater)!“*. Vcítit se do postavení spolubratra, kterému jsou hospodářské a finanční poměry kláštera v detailech cizí, vyžaduje pokoru. Zde musí být vidět jáhen, který není jen vykonavatelem úřadu, ale prostřednictvím svého pneumatického pojetí úřadu i duchovním pastýřem.

Pokora ale také od celeráře vyžaduje, aby jednal nejen vždy v poslušnosti vůči opatovi, nýbrž ještě více, aby se zdržoval toho, z čeho jej opat vyloučí. Ať už je to tak, že si opat sám vyhradí určité oblasti správy, nebo tak, že jimi pověří jiného mnicha, který se zdá pro to zvláště vzdělaný a způsobilý, nebo ať je to konečně i tak, že ji ve zvláštních případech předá světskému odborníkovi. Celerář v tom nesmí vidět žádný náznak nedůvěry ze strany opata, nýbrž jen úmysl uspořádat všechny záležitosti tak, jak se to pro společné dobro jeví nejlepší.

Pokora konečně patří i k plnění různorodých povinností, které má celerář vůči spolubratřím. Celerář musí odpovídat za včasné zaopatření stravou, oděvem a všemi životními potřebami, jež mnichovi náleží. „*Annona*“ je míra pokrmu, oděvu a žoldu předepsaná pro vojáka. Na míře samotné nemůže celerář nic měnit. Je normována Řeholí a opatem. Ale způsob, jak celerář každému rozděluje to, co komu mu náleží, vyjadřuje jistý osobní postoj. Bez pýchy, tedy bez toho, jako by to záleželo na něm, zda a co každý dostává, má celerář bez otálení a průtahů poskytovat *(„předkládat – offerat“)* to, co jednotlivcům náleží. Rozdělování živobytí se má konat skromně a laskavě, otcovsky, poněvadž celerář má uvážit, že mnišská komunita sestává z *„maličcí, nepatrní (pusilli)“*, z dětinných duší, které se v prostotě svého myšlení mohou pohoršit a rozmrzet jeho počínáním, kdyby postrádalo bratrsky jednoduchého smýšlení. Cítili by se tím zmateni a pokořeni, takřka jako žebráci, kteří jsou závislí na dobré či nedobré vůli, ba dokonce na náladě celeráře. Zde se Benedikt zastává svých „dětí“ tím, že připomíná jedinečné evangelium o maličkých a dodává jako varování velmi přísné slovo Páně o pohoršení: „Ať je pamětliv slova Božího, co zasluhuje ten, kdo pohorší jednoho z těchto nepatrných“ (Mt 18,6). Svatý zákonodárce si tedy

přeje, aby se s těmi, kdo jsou mu svěřeni, zacházelo ohleduplně a taktně, jak se to činí s dětmi. Tím však nemyslí nic změkčilé, nemužné, ale naopak má na mysli člověka vpravdě křesťanského, a tudíž i lidského. Pravý křesťan je i pravým člověkem, protože je obrazem bohočlověka Krista. Mnich není ani moderní, bojovný člověk, ani nečinný pobožnůstkář. Je člověkem, který má jako dítě ještě svůj nevědomý ráz čistého charakteru, který je prostý, přirozený, upřímný, milující Boha a důvěřující člověku. V uvědomělém, zralém člověku se tento dětský *typus* stal mužem stejně tak přirozeným, prostým, sloužícím Bohu a lidem, silným, život zvládajícím. Dítě však *(maličký – pusillus)* v něm žije i nadále a má zapotřebí šetrné péče. Benedikt zde opět projevuje hluboký psychologický pohled své podivuhodné znalosti duší.

Co by snad však mohlo být méně pochopitelné, je to, že svatý Benedikt v této kapitole poukazuje znovu a znovu na autoritu opata vůči celerářovi:

„*ať nic nepodniká bez opatova příkazu (sine iussione abbatis nihil faciat …) 6,*
vše ať koná podle opatova příkazu (omnia … faciat … secundum iussionem abbatis …) 24,
vše, co mu opat uloží (omnia, quae ei iniunxerit abbas …) 29“.

Mohlo by se to zdát malicherné. Nejdříve se musí při velké dispoziční pravomoci celeráře jasně říci, že i jeho obor působnosti zůstává naprosto podřízen domovské pravomoci opata. A to tím spíše, že opat musí nést konečnou odpovědnost za důsledky celerářových opatření jak před komunitou, tak i před civilní veřejností. Právě proto znamenají pro celeráře srozumění a souhlas, pověření a rozkaz opata, vynětí té či oné kompetence podstatnou úlevu jeho odpovědnosti. Nikdo není schopen přehlédnout celé společenství až po duchovní situaci jednotlivce tak jako opat. Pak je přikázáním všeobecného blaha, aby opatovy pokyny a limitace udávaly celerářovi směr a linii pro jeho působení. Nejde zde tedy o úzkostlivé sebepotvrzování autority, ale o skutečnou pomoc a ulehčení pro celeráře a o ukazatele cesty pro spravování ve prospěch komunity i jednotlivce.

Svatý Benedikt připojuje dva důležité doplňky k podstatě obsahu svého pojednání o celerářovi. Nejprve ustanovení pro pomocné síly správce. Už ve starém Římě měl správce domu značný počet pomocníků: *supellecticari-*

us (pro vybavení kuchyně), *vestispicus* (pro oděvy), *triclinarius* (pro obsluhu u stolu) a mnoho dalších. Vyrovnané povaze svatého Benedikta odpovídá, že nechce celeráře přetěžovat množstvím závazků ve velké mnišské pospolitosti. Proto mu dává pomocníky, které však neoznačuje jako *pomocníci, spolupracovníci (adiutores, cooperatores)*, ale křesťansky vnímaným slovem *„útěcha, opora (solatium)"*. Každý z těchto pomocníků mu má být v jeho namáhavých pracích útěchou. Vycítíme zde vřelost rodinného charakteru, která má být klášternímu komunitnímu životu vlastní. Bratrská spolupráce bude celerářovi poskytovat toto jištění pro jeho velké úkoly, aby mohl stát v čele mnohočlenné domácnosti pokojně a vyrovnaně. Ačkoli bude nutné přenechat i *pomocníkům (solatia)* okruh působnosti s vlastní zodpovědností, přesto si tito pomocníci musí uvědomovat svou závislost na celerářovi. Mají být jeho pomocníky a těšiteli, aby *„on sám (et ipse)"* mohl plnit své úkoly v klidné uměřenosti. Klid, vyrovnanost, harmonie se mají rozprostírat nad celým životem kláštera jako odlesk Božího pokoje, který se nikdy neotřásá v nekonečném živoucím proudu tvoření a konání. Duch Boží uspořádal vše podle míry, počtu a váhy, vše, co je jím pohybováno, zůstává v tomto pořádku. Svatý Benedikt vidí v *vyrovnanosti (aequanimitas)* znak toho, že Duch svatý oduševňuje celou mnišskou komunitu.

K zajištění této stabilní vyváženosti v průběhu správy kláštera slouží i stanovený pořádek hodin, v nichž musí být celerář k dispozici spolubratřím a jejich žádostem. Denně existují *„co se má dávat a oč se má žádat (danda et petenda)"*. Něco musí celerář dávat pravidelně, jiné věci zase jen tehdy, když se o to žádá. Neobvyklé prosby a žádosti mohou vyvolat jistý neklid. Celerář zde pak musí zjednat smír. Při výměně mezi prosbou a vyplněním, poskytnutím a jeho přijetím se má nad celou komunitou rozprostírat *vyrovnanost (aequanimitas)*. Ani zvůle či náladovost na jedné straně a ani netrpělivost či nespokojenost na straně druhé nesmí narušit ustálenost stýkání se mezi bratřími, „aby tak nikdo nebyl v domě Božím zneklidňován či zarmucován." „*Dům Boží (Domus Dei)*" je stejně tak římským jako i křesťanským slovem pro pojem mnišské komunity posvěcené Bohem. Je slovem, na němž ulpívá eschatologický tón podobně jako na slově *„Jerusalem (místo pokoje)"*. *Dům Boží (domus Dei)* je království Boží, jak je vidí proroci, které má coby věrná podoba své věčné dokonalosti nacházet své nejdokonalejší uskutečnění v rámci *církve (ecclesia)* v klášteře svatého Benedikta. V ní

nemá existovat žádné *bouření (perturbatio)*, nepořádky, žádný neklid vystupující navenek. V ní nemá být místo pro *zarmoucení (contristatio)*, chmury, pro vnitřní nespořádanost, sklíčenost či zármutek, což poškozuje celek ještě víc než přechodné narušení zvenku. Dům Boží má vyzařovat mír. Vnější a vnitřní řád zajišťuje podle Benediktovy vůle *vyrovnanost (aequanimitas)* v působení kypícím životem ve prospěch celku. Není zde řeč o nepokoji, který by mohl být vnesen do řad mnichů prostřednictvím hříchu. Jedná se jen o takový, který vzniká tím, když se jednotlivci upírá to, co je potřeba k uplatnění jeho přirozených sil. To všechno je přenecháno starosti celeráře. Ideál harmonického vyvážení správy a společenství, který Benedikt vytyčuje, je zajisté vysoký. Dosáhne se ho spolupůsobením každého jednotlivce. Především však nesobeckou obětavostí celeráře a jeho pomocníků v plnění jejich úkolů.

Závěr této kapitoly potvrzuje to, co bylo řečeno na začátku: úřad celeráře má zapotřebí charismatu propůjčeného Duchem svatým a je tudíž diakonátem neseným pneumatem. Coby definitivní cíl této služebné činnosti se očekává velký výsledek: „*aby se v domě Božím nikdo nezneklidňoval a nermoutil (ut nemo perturbetur neque contristetur in domo Dei)*“. Víc než viditelnému domovu kláštera je třeba sloužit neviditelnému domu Božímu, duchovní stavbě milosti, která znamená definitivní smysl *domu Božího (domus Dei)*. Jestliže všude Benedikt vystupuje jako muž řádu, pak tím více tam, kde se cítí zodpovědný za dům Boží jako *„otec rodu (pater familias)“*. Správcovský úřad, který má svým vnějším projevem hospodářský charakter, dokáže patriarcha z Monte Cassina ukotvit do pneumatického, niterného řádu duchovního života tak, že se stává hlavním nositelem svatého pokoje, spoluzakladatelem *Benediktova míru (Pax benedictina)*.

Členění kapitoly je naprosto organické:

1. Požadavky na osobnost celeráře.
2. Vymezení okruhu jeho povinností:
   a) závislost na opatovi,
   b) péče o bratry,
   c) péče o vlastní duši,
   d) péče o nemocné, děti, hosty a chudé,
   e) opatrování klášterního majetku.
3. Jeho základním postojem má být pokora:

a) v poslušnosti vůči opatovi,
b) ve starostlivosti o bratry.

4. Dodatky:
a) celerářovi se přidělí pomocníci,
b) styk plynoucí z úřadu celeráře se uskutečňuje v určených hodinách.

Kapitola 32

Nářadí a ostatní věci kláštera

V předešlé kapitole byl veškerý majetek kláštera předán do správy celeráře (*má se starat o všechno – curam gerat de omnibus*, řádek 6, *o veškerou hmotnou základnu – cunctamque substantiam*, řádek 19). Jestliže se v této kapitole hovoří o předávání nářadí, šatstva a jiných věcí pod správu ostatních bratří, jedná se o první *„pomocníky (solatia)"*, kteří jsou opatem přiděleni celeráři. Opat má ustanovit takové bratry, na jejichž způsob života a charakter se může spolehnout. Tato dvě slova *„život a mravy (vita et mores)"* zde neznamenají „mravný život" jako takový, již samotný *„život (vita)"* zde znamená ctnostný život, také podle Benediktova pojetí. *„Mravy (mores)"* pak označují osobnost formovanou uctivým zachováváním platným norem. Tyto dva předpoklady tvoří záruku pro převzetí odpovědnosti ve prospěch společenství. Takovým bratřím předává opat dohled nad různými věcmi, rozdělování a opětné přijímání různých předmětů jednotlivcům. Opat sám má však seznam všech používaných věcí, aby měl kontrolu nad stavem a počtem předmětů, když jejich správa přechází při změně úřadu na jiné bratry. Tento inventarizační soupis je součástí římského hospodářského systému. Potvrzuje se tím, že svatý Benedikt měl smysl pro pořádek. K pořádku nutně patří také čistota a šetrné zacházení se svěřenými věcmi a nářadím. Nejsou totiž vlastnictvím jednotlivých mnichů, nýbrž *majetkem kláštera (res monasterii)*. Mají sloužit také ještě ostatním. Už ohled na spolubratry vyžaduje čistotu a šetrné zacházení se všemi věcmi, jež patří komunitě a na které má každý člen komunity stejný nárok. Zanedbávání tohoto pravidla pořádku a slušnosti se má vytýkat. Jestliže se provinilec nepolepšuje, podléhá „řeholní kázni, trestání". Tímto ustanovením se objevuje

první odkaz na trestní kodex poté, co byl zařazen do *Řehole (Regula)*. Zmínka o trestním kodexu ve 3. kapitole by mohla být tím více důkazem toho, že trestní kodex původně tvořil samostatný spisek.

Kapitola 33

Zda mohou mniši něco vlastnit

Po čistě disciplinárních předpisech poslední kapitoly nyní následují opět výklady principiálního významu pro ideu mnišství. Nadpis zde vytvořil sám svatý Benedikt. Jinak by bylo nesrozumitelné ono *„tuto neřest (hoc vitium)"* v první větě kapitoly. Zcela obecně se snad dá říci, že formulace nadpisů pochází od samého svatého Benedikta. U nadpisů, které mají formu otázky, se to také připouští. U pozitivně pojatých názvů nebyl až dosud podán opačný důkaz. V tomto případě je otázka téměř doslova převzata z překladu Bazilových řeholí uspořádaných Rufinem: *„Zda může ten, který je mezi bratry, něco vlastnit (Si debet habere aliquid proprium, qui inter fratres est)"* (Int. 29 latinské verze). Když Benedikt pro mnicha klade zcela na roveň *„mít majetek (habere proprium)"* a *„neřest (vitium)"*, vyplývá z toho, jak bezprostředně čerpá z mnišské tradice, aniž by se jen jedním slovem dotkl problému pojmu klášterní chudoby. Vývoj pojmu chudoby v cenobitství dospěl v Benediktových časech k výsledku, který je pro něj nespornou normou. *„Vlastnictví (proprium)"* má pro Benedikta špatný zvuk. Znamená narušení *„společného (commune)"*. Každé „vyčleňování se, vyjímání" je však zavrženíhodné. Kde se objevuje, tam je *„neřest (vitium)"*. Není jen jednotlivým pochybením, nýbrž neřestí vůči povolání a stavu. Objevuje se coby projev svévole *(„vlastní vůle– propria voluntas")*, coby sebepotvrzení individua vůči komunitě. Komunita je však podstatou cenobitství. Proto také ten doplněk *„bez opatova dovolení (sine iussione abbatis)"*. Pokud opat přikázal nebo dovolil něco dát nebo přijmout, pak je konání mnicha pojato do komunity a není již svévolí. Je tedy projevem přehnaného mínění o sobě, *„opovážlivostí, domýšlivostí (praesumptio)"*, když mnich chce něco z vlastního uvážení darovat nebo si vzít do vlastnictví, poněvadž nesmí volně disponovat ani svým tělem ani svou vůlí. Celý člověk, tělem i duchem, je v mnišství zbaven svévole. Sliby *stálosti (stabilitas)* (vzdání se svobody změny

pobytu), poslušnosti (vázanost vůle) a *ctnostného způsobu života (conversatio morum)*, které zahrnuje celý život ctností, se objevily později, ale zde již působily, přenechaly mnicha Bohu tak dokonale, že vůbec nepřichází v úvahu libovolné rozhodování vůle o čemkoliv. Nic neodporuje duchovnímu člověku (řec. *pneumatikós*) tolik, jako tíhnutí k materii, ke hmotařství. Právě proto působí lpění na od ostatních odděleném vlastnictví destruktivně. Proto chápeme tu nápadně rozhorlenou řeč, kterou zde svatý Benedikt pronáší: *„Vůbec žádnou věc, prostě nic (nullam omnino rem, nihil omnino)“*, že mnich nesmí zcela a naprosto nic pokládat za to, co by mu patřilo jako vlastní. Příklady nevýznamného vyděleného vlastnictví Benedikt přebírá od svého mistra, Kasiána, který dokonce zakazuje používání přivlastňovacího zájmena vlastní osoby „můj“. Je pozoruhodné, že již záhy se pídění po vyděleném vlastnictví v klášteře vztahovalo na pomůcky duchovních aktivit: knihu, tabulku a pisadlo. Ale dokonce i tyto předměty patří celku a mají se označovat slovem „náš“. Mnich se může zbavit všech starostí o majetek tím spíše, že všechno potřebné může očekávat od Otce kláštera. *„Otec kláštera (Pater monasterii)“* je podle Řehole svatého Pachomia označením skutečného titulu pro opata. Zde tento titul Benedikt očividně používá, aby posílil důvěru v otcovskou vstřícnost opatovu vůči všem potřebám těch, kdo jsou mu svěřeni, pak ale i proto, aby v dovětku ještě jednou v opatovi zdůraznil princip jednoty komunity. V klášteře se má uskutečňovat obraz prvotní Církve. Všechno má být všem společné a nikdo nesmí nic označovat jako vlastní nebo to pro sebe nárokovat. Tak jako Petr v obci prvotní Církve, má i opat v klášteře postavení strážce jednoty: *„Bylo to tvé a mohl sis to přece ponechat (nonne manens tibi manebat)?“* (Sk 5,4). Kdo by chtěl vlastnit soukromé vlastnictví, ten mohl a měl zůstat ve světě. Když už jednou patří ke společenství, pak je nesmí poškozovat vyděleným vlastnictvím. Poukazem na nadšený ideál bratrské jednoty v první obci křesťanů Benedikt ukazuje své vysoké pojetí klášterního společenství. Jemu se musí obětovat každé, i to nejmenší soukromé úsilí. Příznačně Benedikt zmiňuje ohledně mnicha *dávání před přijímáním* (*dare aut accipere*), protože předpokládá, že mnich by chtěl konat něco dobrého. Ale ani v tomto smyslu nestrpí žádné soukromé nakládání s penězi a majetkem. I dobročinné skutky mnichovy vycházejí z ruky opata a tím i z komunity.

Předpis tak důležitý a pro zachování bratrského společenství tak podstatný musí být zajištěn sankcí. Kdo bude usvědčen ze zvláštního sklonu *(„zalíbení – delectari“)* k této nejhorší neřesti od ostatních oddělovaného vlastnictví, ten ať je jednou a podruhé napomenut, pak ale ať je potrestán. Podle trestních předpisů má po dvojím napomenutí následovat veřejná důtka přede všemi bratry. Je pravděpodobné, že tuto *„důtku (obiurgatio)“* je třeba ztotožnit s *„vtažením do mezí (correptio)“* naší kapitoly. V každém případě další průběh potrestání navazuje na trestní kodex.

Kapitola 34

Rozdělování podle potřeb

Tato otázka zůstala v předešlé kapitole ještě otevřená, ačkoli Skutky apoštolů, jež má svatý Benedikt před očima jako prototyp své komunity, ji už zodpověděly: „Jak stojí psáno: každému se rozdělovalo, jak kdo potřeboval“ (Skt 4,35). Tento princip zabraňuje znehodnocení a strnulosti komunity, pozvedává soužití komunity a dosahuje propojeného soužití mnohačlenné organické jednoty. Tento princip zachovává jak komunitu, tak i jednotlivou osobnost v její hodnotě a umožňuje jí individuální funkci v životě celku. Právě toto vysoké pojetí o vyrovnávání napětí mezi komunitou a osobností vyžaduje důsledně i zohlednění sil, vloh, schopností a potřeb každého jednotlivce v komunitě, která má být vedena podle jednotných principů a zaměřena na společný cíl. Nakolik je tudíž rozhodně vyloučeno soukromé vlastnictví ke klášternímu majetku, který patří všem a je společný, natolik je nutno prozkoumat otázku, kolik by se mělo přidělovat každému ze společenství k jeho užívání. Benedikt se ztotožňuje s rozhodnutím prvotní Církve: „Každému se má přidělovat, jak má zapotřebí.“ Potřebnost *(„indigentia*: *„kdo potřebuje méně, kdo potřebuje více – qui minus indiget, qui plus indiget“)* je směrodatná. Tato se pak zase nesmí posuzovat z osobního protěžování, z náklonnosti či antipatie, ale podle míry tělesných a rovněž duchovních a duševních silných a slabých stránek. „*Ohled na slabé (infirmitatum consideratio)*“ je normou pro odchylky od standardu. Pro všechny existuje stanovený zákon, ale nikdy jej nebudou moci všichni naplňovat až do krajnosti. Nemoc, přibývající věk, zvláštní úkoly a celá řada neustále se

měnících poměrů si budou vždy vynucovat výjimky. Ale i v pravidelné vyrovnanosti procesu služeb se bude muset v zájmu komunity starostlivě zohlednit individualita jednotlivce. Tato zdánlivá nerovnost je ve skutečnosti zachováním shodně orientovaného celku. K tomu je nicméně bezpodmínečným předpokladem duchovní postoj, který se vděčně a pokorně začleňuje do uspořádání provedeného opatem. „Kdo potřebuje méně, ať vzdává Bohu díky a nermoutí se“, když vidí, že někdo druhý – který toho má zapotřebí – je zaopatřen hojněji. Kdo ale potřebuje více, ten ať se pokoří kvůli slabosti a potřebnosti a nepovyšuje se nad druhé, protože se mu prokazuje milosrdenství. „A tak budou všichni členové v pokoji.“ Tím je vyřčen cíl celého ustanovení: pokoj, harmonie, vyrovnání všech individualit v jednotě, kterou všichni schvalují a o niž všichni usilují. Tohoto pokoje se nedosáhne tím, že se potlačí nebo vyřadí individualita jednotlivce, nýbrž tím, že individualita bude uznána ve svých silných i slabých stránkách a vhodně doplněna. Každý mnich je organickým členem (*údem – membrum*, a ne *částí – pars*) celku: bez údů není *tělo (corpus)*. Údy se však přizpůsobují struktuře celku tím, že se rády a vděčně drží řízení, které jim v celém organismu přiděluje jejich funkci.

Mír, pokoj, je tedy drahocenným plodem onoho duchovního postoje, který chápe jako základní povinnost to, že z rozmanitě uzpůsobených individualit má srůstat bohatství komunity. Každý bude pak také radostně souhlasit, když se všem bude přidělovat podle míry jejich dispozic doplnění nutné k rozvoji jejich sil. Je možné, že tak vysokého cíle se vždy nedosáhne, ale to, že takový ideál je vytyčen, je již určitým skutkem. V cenobiích musí tato idea pokoje nabývat hmatatelného způsobu života. To ale nebude možné observancemi, nýbrž pouze silným smýšlením přesvědčeného začlenění do společenství.

Vnitřní podstata celistvé osobnosti svatého Benedikta se projevila i v této kapitole: *Pokoj (pax)* se stal zářícím heslem benediktinství. Na vrcholu germánského středověku se tento pokoj ve formě *míru Božího (treuga Dei)* rozprostřel z Cluny na celé křesťanstvo. Tento pokoj neztratí nikdy svůj programový smysl. Ještě dnes jsou kláštery svatého Benedikta školami a tvrzemi ducha společenství a tím zdrojem energie pro společenský mír národů.

Nic však neohrožuje ducha jednoty víc než reptání. Pro nespokojenost stávají se hlasitou, brblající neexistuje nikdy přípustný důvod *(„z jakéhokoli důvodu – pro qualicumque causa“)*. Kdo se domnívá, že má příčinu k nespokojenosti, má se otevřeně a s důvěrou obrátit na své představené, ne však obtěžovat spolubratry svým brbláním a vyvolávat u nich nespokojenost. Slovo, posunek, výraz tváře a počínání si mohou stačit k tomu, aby narušovaly pokoj a rozbíjely jednotu. Reptání je tedy nejnebezpečnějším nepřítelem ideálu, pro který Benedikt své dílo vytvořil. Pokoj má formovat společenství, z něhož bude zformován mnich. Vnitřně vyrovnaná osobnost mnicha ale zase naopak poskytuje jistotu společenství semknutému v jedno. Proto se musí proti reptání, které znamená útok na pokoj, na podstatu kláštera, zakročit těžkým trestem.

Kapitola 35

Týdenní služba v kuchyni

Již předešlá kapitola ukázala, že opravdová komunita spočívá z valné části ve vzájemném doplňování. Jedni potřebují kvůli nedostatečnosti pomoc, druzí jsou schopni díky přebytku sil tuto pomoc poskytnout. Vyrovnávání sil se však může probíhat řádně jen pod autoritativním řízením. Z toho vyplývá v každém skutečném společenství: přikazování a poslouchání. S obojím se příslušně zachází, jestliže se to pojímá jako služba. V podstatě tedy život společenství spočívá na vzájemné službě. Spravování kláštera, na jehož vrcholu je coby nejvyšší *služebník* (*diaconus*) celerář, v sobě tudíž zahrnuje i množství služeb, na nichž se bratři podle pravidelného sledu nebo podle jmenování opatem podílejí: služba v kuchyni, služba u nemocných, služba předčítání apod. Tak může svatý Benedikt zahájit svá ustanovení o první z těchto služeb obecnou zásadou: „Bratři ať si navzájem slouží.“ Žádní světští *sluhové (servi)* nemají být k újmě vysokému ideálu bratrské služby využíváni všude tam, kde je to realizovatelné. Službě v kuchyni připisuje svatý Benedikt velký význam. Nikdo z ní nemá být omluven vyjma těch, kterým brání nemoc nebo jsou zaměstnáni úkolem zvláštní důležitosti. Své nekompromisní nařízení, aby se všichni – nehledě na pár výjimek – účastnili obstarávání kuchyně, odůvodňuje svatý Benedikt ujištěním, že z této služby

plynou „bohatší milosti“ a „větší láska“, a to očividně proto, poněvadž pro většinu bratří byla služba pro každodenní potřeby spolubratří nezvyklá, obtížná a pokořující. Nejvyšší význam zde má opět cíl veškerého mnišského konání: „*větší zásluhy (maior merces)*“, které ve svém důsledku znamenají větší odměnu na věčnosti, „*větší lásku (maior caritas)*“, větší důkaz Boží lásky, přičemž obojí vtéká jako *agapé* do společenství bratří. Vnitřní obohacení jednotlivce a celku je tedy i zde určující pro ohodnocení služby. Při požadavku, který je sám o sobě přísný, se však nemá projevovat žádná tvrdost. Slabším se mají přidat pomocníci, aby snad neobstarávali svou práci s těžkým srdcem; tím by se totiž milost a zásluha zmenšovala. Proto tedy se poskytování pomoci se rozšiřuje na všechny, jak je to třeba podle velikosti mnišské pospolitosti a podle místních poměrů. Radostné oddání se Bohu v každé práci, při každém úkolu, je předpokladem pro požehnání milostí, které každý mnich potřebuje pro růst ve ctnosti. Proto se má vždy brát ohled na slabší a dát jim pomocníky. Opět zde vidíme, jak velmi svatému Benediktovi záleží na tom, aby celá komunita sloužila Bohu v horlivosti radostné a tudíž i usilující o povznesení.

Jestliže je klášterní obec velká, bude celerář, jenž má za povinnost celkovou správu, ze služby v kuchyni omluven. Řízení celku je pro společenství důležitější než úzce vymezená služba v kuchyni. Podobně mohou být zproštěni této služby i jiní, když mají plnit úkoly, které jsou pro celek důležitější a potřebnější *(„větší užitky – maiores utilitates“)*. Tyto závažné úkoly mohou spočívat jak v duchovní, tak i materielní oblasti. Normou je užitek celku. Užitku se zde zajisté nemá v první řadě rozumět materiálně. Pomysleme například na vyučování noviců či chlapců. Všichni ostatní, kteří nejsou pověření zvláštními úkoly, mají vykonávat službu v kuchyni *v bratrské lásce („sub caritate“)*. Otázka kvalifikace k vaření se zde vůbec nepřetřásá. Jestliže byla bezmasá kuchyně mnichů už sama o sobě jednoduchá, pak se ještě musí vzít v úvahu prostota výživy lidu v jižních zemích. Dokonce i dnešní Ital středních a nízkých vrstev žije ještě velmi skromně. Zelenina, ovoce a chléb jsou hlavními položkami jeho jídelníčku a k tomu přistupují ryby a vejce. Aby se připravilo jedno jídlo pro klášterní stůl, nebylo zapotřebí zvláštního zasvěcení do kuchařského umění. Bylo zapotřebí více práce než umu, a proto se v kuchyni mohli zaměstnat všichni.

Při týdenním střídání ve službě v kuchyni se muselo všechno vybavení předat následujícímu kuchaři v čistém, řádném stavu. Tři zvláštní úkony charakterizují přechod práce z jedné týdenní služby v kuchyni na druhou: umývání nohou, předání kuchyně celeráři a žehnací modlitba. Ručníky k osušení rukou a nohou vyprala kuchyňská služba, která svůj týden dokončila. Bylo tomu tak zřejmě proto, protože kuchyně byla jediným místem v klášteře, ke byla teplá voda. Proto také byla *umývárna (lavatrina)* vedle kuchyně, aby se odtamtud mohlo přebírat topení a odtok vody. V těsné souvislosti s tím je ale důležitějším úkonem umývání nohou, na němž se podíleli končící a nastupující bratři. I zde se zprvu jedná o očistu, ale již odpradávna mělo umývání nohou u křesťanů, zvláště u mnichů, význam náboženský, téměř svátostný. Jeden výrok z *Životopisů otců (Vitae Patrum)* VI 1,17 praví: „Tři věci má mít mnich vysoce v úctě: přijímání svatých tajemství, stůl bratří a nádobu na mytí nohou." Svaté slavení eucharistie, společné jídlo a mytí nohou jsou v nejtěsnější myšlenkové souvislosti, všechny poukazují na Poslední večeři, kterou náš Pán konal s učedníky jako výraz nejvroucnějšího, zbožšťujícího společenství.

Po slavnostním úkonu umývání nohou následuje předání vybavení kuchyně končící kuchyňskou službou celeráři. Služba má vrátit celerářovi všechny předměty čisté a neporušené. Ten je předá bratřím nově nastupujícím do služby a ví takto, co vydává a co má na konci týdne dostat zpátky. Právě v těchto věcech, které se velkodušným lidem zdají malé a nevýznamné, musí panovat pořádek, jestliže má komunitní život probíhat nerušeně. Zkalení atmosféry a rozčilení vyvstává zřídka z velkých příčin, ale téměř vždy jen z malých, všedních nedostatků. A vyhnout se jim je úkolem přísně dodržovaného pořádku. Jen proto mohli Římané vládnout světu, protože *řádu věcí (ordo)* ve své původně rolnické republice a ve svém malém, ale stroze vybudovaném městském státě zjednali tak velkou vážnost. Všude ve svaté Řeholi probleskuje tato římská myšlenka řádu. Ba i nenápadná kuchyňská služba s jejím jasným, řádným střídáním osob a věcí je spolehlivým bodem v celkovém běhu komunitního života. Navzdory častému střídání obsluhy a všem přesunům s tím spojených zůstává díky přesně stanovenému pořádku stabilní pokoj celku nedotčen.

Svatý Benedikt ale dbá i na posilnění kuchyňské služby a povoluje jí trochu vína *(„biber* – pozdně lat. *malá číše")* a kus chleba jednu hodinu před

stolováním bratří, aby mohli vykonávat svou službu bez reptání a příliš velké námahy. I zde se projevují cit pro míru a co možná největší ohleduplnost, aby se zamezilo každému neradostnému rozpoložení. O svátečních dnech však, o nichž se slaví svatá eucharistie, mají vyčkat až do jejího dokončení, až do propuštění *(„Jděte, mše je skončena – Ite, missa est!“)*.

Až posud byla řeč jen o čistě přirozeném uspořádání správy kuchyně. V mnišské komunitě se však tato bratrská služba musela pozdvihnout do vyššího řádu náboženské sféry, poněvadž tělesná potrava se chápala jako symbol potravy duše a těsnou souvislost eucharistické hostiny a bratrské komunitní hostiny měl každý mnich stále na paměti. Takto se měli všichni z kuchyňské služby, nejdříve končící a pak nastupující, vrhnout v neděli po jitřní bohoslužbě laud na zem před bratry klečící v oratoři, aby poprosili o jejich modlitbu. Bratři, kteří ukončili svou službu, zazpívají třikrát verš 85. žalmu: „Pochválen buď, Pane a Bože, tys mi pomohl a utěšil mě.“ Ti, kdo s týdenní službou začínají, pokračují trojím zpěvem verše z 69. žalmu: „Bože, shlédni a pomoz. Pane, pospěš mi pomáhat!“ Pokaždé tyto verše zopakují všichni bratři a jednomu každému z kuchyňské služby opat udělí požehnání. Zde i v pozdějších kapitolách Řehole se objevuje typ modlitby, který v římské liturgii nemá analogii. To, že Benedikt uvádí celé doslovné znění verše který se má zazpívat, umožňuje učinit závěr, že tato textová forma nepatřila k obecně známé tradici mnišství. Proto je nasnadě domněnka, že tuto liturgii domu v její monumentální stručnosti razil samotný svatý Benedikt. Trojí opakování střídavě s mnišským chórem vytváří svým rytmem intenzivní naléhavost, důraznost afektu modlitby a pocitu pospolitosti. Chór mnichů přijímá prosbu jednotlivého bratra za vlastní a pozvedá ji do sféry celku tak, že dává najevo, že jednotlivec je zástupcem komunity. Požehnání od opata, hlavy komunity, dává prosbě všech autoritu Kristovu, jehož místo opat zastupuje. Takto se tato forma modlitby jeví jako dovršená komunitní modlitba hlavy a údů, *organismu kláštera (corpus monasterii)*. Zda již tehdy bylo opatovo požehnání oděno do určité formy ustálených slov jako dnes, nebo zda bývalo udělováno *v tichosti (sub silentio)* – jako tomu bylo často ve staré liturgii –, zůstává otevřenou otázkou. Každopádně bylo toto požehnání nejdůležitějším momentem této malé liturgie. Toto požehnání obsahovalo zasvěcení uplynulé a začínající služby Bohu a zprostředkovávalo Boží milost takřka coby odpověď na prosby verše žalmu. Jako

modlitba tak i služba je společná všem, i když ji vykonává jen jeden zástupce celku. Jednota náboženství a života zde vystupuje do popředí. Opět se ukazuje, jak Benedikt žije zcela v pneumatickém světě, jak i nejnepatrnější služby pro komunitu vtahuje z její pozemské ubohosti do sfér milosti Ducha svatého a dělá tak z domu Božího ve všech jeho oblastech, nejen v chóru, nýbrž i v kuchyni, místo působnosti Ducha Božího.

Myšlenková posloupnost kapitoly vyplývá takto:

1. Odůvodnění účasti všech bratří na službě v kuchyni.
   a) všeobecně platné výjimky,
   b) zvláštní výjimky.
2. Praní utíracích pláten a umývání nohou.
3. Předání vybavení celerářovi a dále celerářem.
4. Dodatečná strava pro službu v kuchyni.
5. Posvěcení služby modlitbou a požehnáním.

Kapitola 36

Nemocní bratři

Ve svých výkladech o povinnostech celeráře (kap. 31.) jej svatý Benedikt vede v první řadě k péči o nemocné a děti. Každé z obou těchto skupin věnuje teď zvláštní pozornost. Péči o nemocné je třeba postavit přede všechno ostatní a nade všechno ostatní. Tato péče je prvořadou a nejdůležitější službou lásky, kterou se v nemocném bratru prokazuje Kristovi, jenž sám řekl: „Byl jsem nemocný a navštívili jste mě“ a „co jste učinili tomu nejnepatrnějšímu, mně jste učinili.“ K odůvodnění svého vysokého hodnocení péče o nemocné uvádí svatý Benedikt hned nejintenzívnější nadpřirozený motiv: v nemocném se slouží Kristu samotnému. Přirozený člověk tíhne k tomu, aby se od nemocných a slabých odvracel, křesťan je vyhledává, aby jim pomohl. Návštěva nemocného nemá být pouze pozdravením a popovídáním, ale poskytnutím pomoci. V tomto smyslu mluvíme o lékařské „vizitě“. Obraz Spasitele putujícího po zemi se nedá oddělit od nemocných a neduživých; ale i uzdravující a božský lékař sám byl nemocným, „byl mužem plným bolesti, zkoušený nemocemi, který na sebe vzal naše utrpení a nesl naše bolesti“ (Iz 53, 3 a 4). V trpícím bratru máme vidět tr-

pícího Spasitele a pomáhat mu tak, jako kdybychom chtěli zmírnit bolesti samotného Krista. Obrovská proměna, kterou křesťanství vneslo do světa v posuzování utrpení a přístupu k němu, má v klášteře nalézt svůj dokonalý projev. Zde má být evangelium vůdcem a mistrem *(„pod vedením evangelia – per ducatum Evangelii“)*. Ve spolubratřích se vždy ve zdravých a nemocných dnech spatřuje Kristus. Tak jsou tedy právě skutky milosrdenství nejkrásnějším plodem pneumatického života, kterému svatý Duch Kristův dával dozrávat již u Otců pouště, třebaže byli poustevníky.

Ale i nemocní sami mají zaujímat vysoké hledisko víry, že se jim slouží kvůli oslavě Boha, aby nekladli žádné nemístné požadavky na své spolubratry. I nemocný bratr zůstává mnichem, v němž se musí osvědčit život z víry. Sebeovládání, skromnost a vděčnost jsou jeho předními ctnostmi. Ty, kdo se kvůli své nemoci dávají příliš silně ovlivňovat slabostí a podrážděním nervů, je nicméně třeba snášet s trpělivostí, poněvadž láska jim prokazovaná je „záslužnější“ a získává „bohatší milost“. Opatovi osobně se poroučí co možná největší starost o nemocné, aby netrpěli tím, že jsou zanedbáváni. Zástupce Kristův má projevovat tu největší starostlivost o nemocný úd na těle Kristově. Právě tam, kde se jeví společenství navenek opuštěno, u vyloučených a nemocných, právě tam je a zůstává opat středem celku, okolo nějž se rodina stále k sobě přimyká. Kdo se tedy neobjevuje v oratoři a refektáři, je přesto díky kontaktu s opatem pořád ve společenství. Nemocní jsou jeho nejcennějšími členy. Otcovské opatrovnictví se projevuje v tom, že pro nemocné je zřízeno vlastní obydlí a že je stanoven k jejich obsluze bohabojný, horlivý a starostlivý bratr. Z bázně Boží, z tohoto prvořadého, principiálního daru Ducha svatého, má vycházet i služba nemocným spolubratřím a každé podání pomocné ruky a výkon služby má dostávat své posvěcení, dokud nemocní nevstanou ke chvále Boží zdraví nebo nevrátí ve smrti svou duši Bohu. I lázeň, známá v římském domě už záhy, má být k dispozici. Lázeň v soukromém domě bývala v umývárně nebo u ní ve spojitosti s vytápěním kuchyně, jak již bylo řečeno výše. Nemocným se má připravit koupel, kdykoli to je zapotřebí, ale zdravým, zejména mladistvým, ne příliš často, aby to nevedlo ke změkčilosti. Je hodno povšimnutí, že nemocným se koupel *„nabízí (offeratur)“*, zdravým však *„povoluje (concedatur)“*, zřejmě na základě jejich prosby nebo v pravidelném intervalu. Požívání masitých pokrmů se nemá dovolit všem nemocným, nýbrž jen velmi zesláblým k po-

sílení. Jakmile se zotaví, mají se masité stravy opět zdržovat. Z těchto nařízení vidíme, že svatý Benedikt při vší vstřícnosti vůči nemocným přesto nikdy neztrácí ze zřetele přiměřenou opravdovost mnišského života a nedává vzejít nijaké zhýčkanosti. Výjimky ochotně poskytnuté nemocným a trpícím mají být také skutečně výjimkami s cílem, aby se – jakmile to bude možné – opět mohlo začít s normálním dodržováním Řehole. I zde se tedy v opatovi sdružuje laskavost otce s neochvějností mistra. Jak velice má svatý Benedikt neustále na zřeteli odpovědnost opata, dokazuje závěrečná věta kapitoly tím, že mu klade na srdce tu největší starostlivost o nemocné a dozor nad celerářem a infirmářem, současně s připomenutím zodpovědnosti za všechna pochybení a nedbalosti jeho učedníků. Stěží bude někde jinde nefungování toho, kdo je pověřen službou, mít tak očividné a neblahé následky jako u péče o nemocné. Proto tedy právě ona dává svatému Benediktovi podnět klást znovu opatovi na duši jeho velké povinnosti k celku i ke každé jednotlivosti při správě domu Božího. „*Jemu se připíše (Ipsum respicit)*“, zodpovídá za všechno, co se jeví nedostačujícím, chybným.

Péče o nemocné tedy vyžaduje:

1. Nadpřirozený postoj pečovatele a nemocných,
2. Péči o jejich obydlí, koupel a výživu,
3. Zodpovědnost opata.

Kapitola 37

Starci a chlapci

Obě skupiny, nejstarší a nejmladší v klášteře, jsou poručeny spolu s nemocnými do péče celerářovi (kap. 31.). Zde se opět objevují v souvislosti s nemocnými, poněvadž je to jejich *slabost („imbecillitas“)*, která vyžaduje specifický standard života. Starci pociťují s pokračujícím věkem úpadek svých životních sil, jejich „nemoc, nemohoucnost“ vzrůstá. Děti se podobají těm, kdo se zotavují, dorůstají do plné mužné síly, jejich „nemoc, nemohoucnost“ ubývá. Odjakživa lidstvo pozorovalo s účastí tento vzestup a sestup životních sil a už přirozený cit – zejména pod vlivem křesťanství – tíhne s láskyplným soucitem pomáhat lidem stojícím na dolní nebo horní věkové hranici, kteří ještě nebo už nemohou zasahovat do tvrdého sho-

nu životního boje. Jestliže již toto odpovídá přirozenému citu, oč více bude nakloněn člověk vedený křesťanskou vírou a křesťanskou láskou vysokému věku a dětské mladosti! Toto přirozeně-křesťanské smýšlení se musí uplatnit i v mnišství. Je nicméně překvapující, že právě zde je odvolávka na autoritu Řehole. Dalo by se očekávat, že by bylo řečeno prostě *Řehole (Regula)*. Avšak zde promlouvá moudrost svatého patriarchy z Monte Cassina. V komunitním životě nebývá nic tak velmi nápadné a nic nebývá vystaveno kritice tolik jako výjimky. Každý se cítí oprávněn posoudit, zda to či ono tomu či onomu přináleží nebo ne. Každý – nebo prý vlastně komunita – se považuje za uraženého, že byla přestoupena observance, když se domnívá, že by s určitou výjimkou pro jednotlivce nemohl souhlasit. Proto zde svatý Benedikt uplatňuje zákonnou autoritu svaté Řehole, toto osvobození od *omezení Řeholí (districtio Regulae)*, od nekompromisního provádění všeobecných pravidel povyšuje na takřka autoritativní pravidlo, co se týče stravy a doby jídla pro starce a děti. Otcovská *(„laskavá – pia“)* ohleduplnost má platit pro slabší věkové stupně. Pokrmy mají prospívat jejich stavu a doby jídla, které jsou pevně stanoveny pro všechny, pro ně nejsou závazné. Smějí přijímat stravu již dříve. I tento malý úsek svaté Řehole spojuje ve svých několika málo řádcích dojem zákonodárné velikosti s velmi něžným skloněním se k lidské křehkosti a dětské nehotovosti. Zde skutečně výjimka potvrzuje prestiž Řehole.

Kapitola 38

Týdenní služba předčitatele

Od kuchyně, která je také v blízkém vztahu k infirmáriu, přechází Benedikt k refektáři, v němž je třeba obstarávat další týdenní službu, službu čtenáře při stolování. „U stolu bratří nesmí chybět čtení.“ Tato všeobecná zásada udává svůj tón nejen průběhu jídla, ale i prostoru. Předčítání je zduchovňující princip společného jídla bratří. Bazil, velký otec mnišství Východu, věnoval proti absolutnímu mlčení egyptských mnichů svým mnichům při stolování čtení. Zatímco se tělesné síly stravováním občerstvují a posilují, poskytuje čtení duchovní pokrm. Pozvedá zájmy bratří sedících u stolu, které by mohly být obráceny ke stravě či k povrchnímu rozprávění,

k vyšším požitkům poučení a povznesení. Význam čtení při stolování vyžaduje, aby předčítání nezůstalo ponecháno náhodě, ale aby naopak čtenář svůj úřad vykonával po celý týden. V době svatého Benedikta se zacházelo očividně se čtením při stolování tam, kde existovalo, velmi volně. Benedikt z něj jako první udělal týdenní službu a udělil mu specifické posvěcení podobně jako službě v kuchyni. V neděli po mši svaté, v níž čtenář přijal svatou eucharistii, má poprosit všechny o jejich modlitbu. V chóru se poté bratři modlí v trojím střídavém zpěvu s *čtenářem (lectorem)* verš 50. žalmu: „Pane, otevři mé rty a má ústa Tě budou chválit." Na to dostává čtenář opatovo požehnání. Benediktova poznámka: „*aby od něho Bůh odvrátil ducha povýšenosti (ut avertat ab ipso Deus spiritum elationis)*", která také od pradávna zanechala svou stopu v žehnací modlitbě pro čtenáře, se vysvětluje zřejmě tím, že jen málo lidí ovládalo umění číst a že předčitatel by si kvůli svému umění snadno něco namýšlel. Ale i kdo byl znalý čtení, neměl tím ještě vhled do hlubokého smyslu Písma: „*a rozumíš tomu, co čteš (putasne intellegis quae legis)?* (Skt 8, 30). A právě zde poznáváme opět úsilí o zprostředkování Ducha svatého, aby se rozumělo slovům formovaným a naplněným Duchem Božím. Benedikt zvolil tentýž prosebný verš, jímž dává začínat chválu Boží. Již tím se čtení při stolování stává *bohoslužbou (Opus Dei)*, poněvadž je dáno do vztahu k jeho čtením a vyzdviženo do sakrální důstojnosti. Tak jako čtení v chóru, tak i čtení při stolování se už záhy uvozuje slovy: „*Dej, Pane, požehnání (Iube, Domine, benedicere)!*" a ukončuje slovy „*Ty pak, Pane, smiluj se nad námi (Tu autem, Domine, miserere nobis)!*" Ta dávají spolu s modlitbou u stolu jídlu bratří charakter liturgického úkonu.

Čtení dělá z refektáře prostor posvátného mlčení, v němž není slyšet žádný jiný hlasitý zvuk než hlas čtenáře. Toto mlčení má jít tak daleko, že dokonce i to, co je nutné, se má vyžádat spíše znakem než slovem. Bratrskou službu, kterou si mniši navzájem u stolu prokazují, vykonávají zřejmě hlavně pomocníci kuchaře. Ani k předmětu čtení nebo k něčem jinému se nemá vyptávat nebo mluvit, aby odtud nevznikla příčina k širšímu rozprávění. Mlčení se ale nepřeruší, nýbrž se naopak povýší, jestliže opat chce ze zvláštního podnětu něco pronést stručně k poučení. Jeho slovo vstupuje na místo čtení a přispívá k duchovnímu *povznesení („pro aedificatione")* bratří jakožto vnuknutému Duchem svatým. Je téměř postaveno na roveň slovům Písma svatého, když se v Řeholi svatých Otců říká: „Od nikoho ať není sly-

šet slovo, leda že by to bylo slovo Boží, které se předčítá z knihy, nebo slovo toho, kdo předsedá jako otec." Tak se refektář jeví jako rozšíření oratoře: spolu s tělesnou výživou se zde přijímá svaté slovo k posílení duše. Stejně jako službě v kuchyni se i čtenáři u stolu poskytne občerstvení. Obdrží *mixtum*, tedy víno smíchané s vodou.

Co se týče předmětu, je to možná synonymní s *„nápojem a chlebem (biberes et panis)*" pro službu v kuchyni. Dodatek *„kvůli svatému přijímání (propter communionem sanctam)*" ale dává tušit, že toto *víno s vodou (mixtum)* odpovídalo *omývání (ablutio)*, které se ve starokřesťanských dobách podávalo po svatém přijímání a také při kněžském svěcení a při jiných příležitostech podle místního obyčeje. Tato domněnka je o to pravděpodobnější, protože stolování bratří o nedělích a svátcích obyčejně následovalo bezprostředně po eucharistické hostině. Tak čteme v *Řeholi Mistrově (Regula Magistri)*, že čtenář u stolu přijímá bezprostředně po opatovi *„hlt (merum)*" neředěného vína kvůli slinám navlhčeným svatou Krví, aby poté ihned začal se čtením při stolování. Toto *omývání (ablutio)* sestávalo tu a tam z vína a chleba, což zároveň také bylo malým posilněním po eucharistickém půstu. Po ukončeném jídle jí čtenář společně se službou v kuchyni a službou u stolu.

Benedikt doplnil ještě charakteristická slova: „Bratři ať však nečtou nebo nezpívají podle pořadí, nýbrž jen ti, kteří posluchače vzdělají." Ke službě v kuchyni se mají využívat všichni bratři, ke službě čtení ale jen takoví, kteří naslouchající spolubratry vzdělají. Těmito slovy svatý Benedikt charakterizoval sám sebe. Pro přípravu tělesného pokrmu se mu jeví způsobilý každý, pro předložení duchovní stravy vyžaduje výběr toho schopných. Ani zde mu nestačí, že někdo umí číst, nýbrž očekává přednes smysluplný, oživovaný vnitřní vroucností, který vede k tomu, že slova povznášejí posluchače a že tak působí Duch svatý v jejich duších. To platí jak o čtení u stolu, tak především o čteních v chóru *(„nebo ať zpívají – aut cantent")*. Poukazem na *„povznesení (aedificatio)"* u slov opata a na *„povznášet (aedificare)"* u čtenáře při stolování se ozývá vzpomínka z prvotní Církve. Dar jazyků a prorokování ve shromážděné obci má podle svatého Pavla sloužit jako promlouvání z Ducha svatého (1Kor 14,3.4.12) *„k budování Církve (ad aedificationem eccleasiae)*". Svatý Benedikt zde nemá na mysli pouze přechodné zbožné vzrušení, nýbrž vnitřní konstrukci milosti pomocí charismatického slova

opata coby nositele Ducha v komunitě a pomocí přednesu slova knihy čtenářem, který ke své službě obdržel zvláštní požehnání.

Tak se téměř v každé větě této kapitoly projevuje pneumatická podstata mnišství, která zahrnuje klášterní domovní uspořádání, které zdánlivě jediné zaměstnává svatého zákonodárce, do duchovního, charismatického světa spojení s Bohem a světa milosti.

Jako hlavní myšlenky kapitoly se ukazuje:

1. Ustanovení týdenní služby předčítání.
2. Modlitba a požehnání pro čtenáře.
3. Mlčení v refektáři.
4. Představený smí pronést vzdělávací slovo.
5. Péče o čtenáře.
6. Dodatek: jen vybraní bratři smějí předčítat.

Kapitola 39

Množství pokrmu

Vyplývá samo sebou, že při nařízeních o kuchyni a refektáři se pomýšlí i na jídlo a pití, které v klášterním řádu nesmí zůstat bez uspořádání. Zde jde o to najít správný střed mezi vydatnou mírou výživy pro náročný život v bohoslužbě a práci a mezi zachováváním askeze přiměřené mnichovi. Svatý Benedikt obtížnost tohoto úkolu plně pociťoval a použil v obou kapitolách o míře pokrmu a nápoje formulaci tak zdrženlivou, přímo ostýchavou, že se zdá, jako by odkládal tón zákonodárce a přijímal tón ustaraného otce. Srozumitelnosti jeho volního postoje to pochopitelně není na újmu.

Příznačná jsou první slova kapitoly: „Máme za to, že postačí.“ Nikoli „*chudoba (paupertas)*“, nýbrž „*dostatečnost (sufficientia)*“ má platit pro určení množství potravy. Říká se nikoli „*nařizujeme (praecipimus)*“, nýbrž „*věříme (credimus)*“: máme za správné. „*Ke každému stolu (omnibus mensis)*“ zde znamená zřejmě při každé době jídla, ať už se koná o 6. nebo o 9. hodině, pokaždé se mají dát na stůl dva vařené pokrmy. To naprosto neznamená, že by se měly podávat dva „chody“, z nichž každý sestává z hlavního jídla a několika příloh. Benedikt má na mysli výslovně jen dvě jídla. „*Pulmentum*“ nebo „*pulmentarium*“ se má odvozovat od „*puls*“, husté kaše, již lze označit

za národní jídlo starých Římanů. Obě „*pulmentaria*“ jsou tedy pokrmy sestávající z kaše, pyré nebo polévek se zavářkou, často také z luštěnin. Důvod pro přípravu dvou rozdílných jídel odpovídá ohleduplné starostlivosti svatého Benedikta o „potřeby slabších“, „aby, kdo by nemohl jíst jedno, se nasytil druhým.“ Přesto není toto ustanovení myšleno tak, že by si bratři směli vzít jen z jednoho pokrmu podle svého výběru. „Dvě vařená jídla musí tedy všem bratřím stačit.“ Všichni tedy smějí požít z obou, podle ročního období se smí dokonce přidat jako třetí jídlo ovoce či nevařená mladá zelenina. K „*zelenině (legumina)*“ se počítala mrkev, cibule, ředkev, okurky, řeřicha, šťovík a jiné. Zde zmiňovaná výživa mnichů odpovídá zcela životním zvyklostem nižších lidových vrstev v tehdejší Itálii.

Jako dodatkovou stravu si jižan bere ke každému jídlu chléb, takže i Benedikt povoluje mnichovi dobře *odváženou libru („propensa“)* chleba na den. O dnech, o nichž se konají obědy i večeře, se rozděluje tato libra na dvě třetiny na poledne a jednu třetinu, kterou celerář ponechá na večer. Tím je obecně vytyčena přesná norma pro celeráře a službu v kuchyni. Zůstává ponecháno výhradně úsudku a ustanovení opata, že v případě namáhavé, těžké práce se může k obvyklé míře ještě něco přidat. Hranicí je ale jak pro každého křesťana, tak především pro mnicha, že se nesmí přejídat. Tak jako u prostého lidu existuje toto nebezpečí i v klášteřích, v nichž sice chyběla rafinovaná kuchyně, ale jednoduchá strava se předkládala v hojném množství. Hlad po namáhavé práci dne, zvlášť když bylo jen jedno jídlo o deváté hodině, byl dalším důvodem, který mohl ohrozit sebeovládání. Aby Benedikt ozřejmil celou vážnost náležité střídmosti, připomíná slova Páně: „Mějte se na pozoru, aby vaše srdce nebyla zatížena nestřídmostí, opilstvím a starostmi o živobytí.“ Tato slova (Lk 21, 34) byla vyslovena v těsné souvislosti s předpovědí Posledního soudu: „Nebe a země pominou, má slova ale nikdy nepominou. Mějte se na pozoru, aby vaše srdce nebyla zatížena nestřídmostí, opilstvím a starostmi o živobytí a aby vás onen den nepřekvapil náhle jako past.“ Zde se tedy chápe světský život a shon v protikladu k nadpřirozenému úsilí, které nás má uschopnit k tomu, abychom v parusii „*vydrželi před Synem člověka (stare ante filium hominis)*“ (Lk 21, 36). Proto není nic tak *protichůdné (contrarium)* podstatě křesťana jako obžerství, protože odporuje božskému konečnému cíli, k němuž jsme určeni, tím, že křesťana uvězňuje ke hmotě a odděluje od Boha. Před tímto ma-

terialismem, který se protiví Bohu, je třeba včas chránit děti, které v klášteře vyrůstají. Chlapci tudíž smí obdržet jen menší množství pokrmu než dospělí. Důležitý je také zde připojený dodatek: „Ve všem ať se dbá na šetrnost." „*Šetrnost (parcitas)*" patří stejně jako „*dostatek (sufficientia)*" k benediktinskému pojmu chudoby. Všechno se má poskytovat ve vyhovující, plně dostačující míře, ale nikdy v přemíře. Šetrnost nelze odtrhovat od dodržování míry. Závěrečná věta zapovídá požívání masa a potvrzuje tím starou mnišskou zdrženlivost. Benedikt říká výslovně, že se nesmí jíst maso čtyřnohých zvířat, tedy kromě hovězího ani telecí, jehněčí, skopové, kozí, vepřové a zvěřina. Drůbeží maso by podle toho bylo povoleno, poněvadž se však považovalo za málo výživné a za lahůdku, zapovídalo se mnichovi samo sebou. I ryby byly zřejmě pro horské obyvatele z Monte Cassina mnohem méně časté než pro mnichy ze Subiaca, jejichž klášter ležel na břehu jezera.

Co bylo již řečeno v ustanoveních pro nemocné bratry, se zde opakuje: velmi zesláblým nemocným je požívání pokrmů z masa dovoleno k jejich rekonvalescenci. Při všem zachovávání míry, při vší střídmosti nemá vznikat žádný rigorismus a žádné schématické zacházení s všeobecnými předpisy. Ohled na slabé, láskyplná účast a ochota jsou před Bohem cennější než strnulá zákonnost. Tak umí svatý Benedikt spojovat velmi důsledné uspořádání komunitního života v každé situaci s moudrou dobrotivostí a otcovskou starostlivostí.

Standard života mnišské pospolitosti je jiný než standard poustevníků. Benediktovo uspořádání stravování se vedle tvrdého života prvních otců jeví civilním. Přesto dokonale odpovídá požadavkům přísně uspořádaného komunitního života a vstřícné pozornosti k dobře vystačující výživě. Obojí je však – jak to ukazují slova uvedená z evangelia – pojato z hlediska mnišského povolání naplněného Duchem svatým.

Kapitola 40

Množství nápoje

Jestliže už pokyny o pokrmu jsou svatému Benediktovi zatěžko, pak vymezovat míru nápoje ho stojí takřka sebezapření. Všeobecnou větu, z níž

vychází svatý Pavel při posouzení vztahu mezi manželstvím a panenstvím, jež obojí označuje jako osobitě uzpůsobené dary Boží, Benedikt aplikuje na požívání vína nebo na zdržování se vína: „Každý má od Boha svůj vlastní dar, jeden pro to, druhý pro ono." Už přirozené dispozice, které stvořil Bůh, se ukazují u jednotlivého člověka jako rozličné, tudíž je i obtížné a choulostivé nakládat s přirozenými potřebami druhých, v neposlední řadě s mírou pokrmu a nápoje. Svatý Benedikt, muž jasnozřivý a energický, muž cílevědomého jednání, vyznává v tomto případě určitou nejistotu a *rozpaky („scrupulositas")*. Tomu čelí správným cítěním tak, že výchozím bodem svého uspořádání činí nikoli výkonnost silných, ale potřebnost slabých. Kvůli nim se domnívá, že bratřím smí povolit jednu *heminu* vína na den. Míra vína se u Římanů brala od *naběračky (cyathus)*, jímž se víno lilo z amfory do kalicha. Šest *odměrek (cyathi)* byla jedna *hemina*, o něco více než čtvrt litru. Je to tedy skrovná míra vína, co Benedikt svým mnichům povoluje rozdělit na den k jednomu či dvěma jídlům. A přesto hned připojuje: „Komu však Bůh dá *smýšlení oběti (tolerantia)* ke zdrženlivosti, ať ví, že dojde zvláštní odměny." Zřetelně cítíme, že svatý Benedikt by u těch, kdo jsou mu svěřeni, rád nacházel tuto ochotu ke zřeknutí se. V zemi, v níž je víno nápojem u všech, ba i chudých, takové zřeknutí už něco znamená. Benedikt však nevykonává na bratry ani ten nejmenší nátlak. Je dokonce naopak připraven povolit jistou míru nad *heminu*, když by to měly vyžadovat místní poměry, práce nebo letní vedra. O tom ať rozhodne úsudek představeného. Zde jako při míře pokrmu platí coby nejzazší hranice toto: nikdy nesmí nastat úplné nasycení nebo dokonce opilost. Již možnost takové krajnosti vzbuzuje v Benediktovi opět myšlenku dokonalé zdrženlivosti od vína: „Čteme sice, že se víno pro mnichy vůbec nehodí." To Benedikt ve skutečnosti četl ve *Výrocích starců (Verba Seniorum)*, v nichž opat Pastor říká: „*Neboť víno mnichům zcela netřeba (Quia vinum monachorum omnino non est)*". Je to silný Benediktův cit pro autoritu, aby se také tam, kde jsou vnitřní důvody očividné, přesto nechtěl obejít bez potvrzení pomocí výroku Otců nebo dokonce slova Písma svatého: „Víno přivádí k nevázanosti i moudrého" (Sir 19,2). Poznáváme zřetelně záměr svatého Benedikta držet mnichy co možná nejvíce od požívání vína. Proto je třeba blahopřát těm, kteří žijí v kraji, kde není k dostání ani tolik vína, kolik dovoluje denní hemina. Mají Bohu děkovat a hlavně nereptat. Jinak by ukazovali, že opravdovou

hodnotu zdrženlivosti od vína nechápou. Jestliže zákonodárce nechce na jedné straně zakázat požívání vína a povoluje skrovnou míru, pak se přesto na druhé straně netají svým přáním, aby ti, kdo jsou mu svěřeni, rádi dávali přednost zřeknutí se vína a vítali je přinejmenším tam, kde to vynucuje příroda. Z poslední okolnosti by člověk rád učinil závěr, že Benedikt už pomýšlel na dodržování své Řehole mimo Itálii, protože ve všech italských provinciích se vinná réva hojně pěstuje.

Vzpomínka na reptání přiměla svatého Benedikta k jistému doplňku, v němž důrazně nabádá vyhýbat se reptání. Projevy nespokojenosti ohledně pokrmu a nápoje se projevují snadno u lidí, kteří přisuzují dobrému stolu obzvláštní význam. Ale i duchovní člověk je tak velmi závislý na svém stravování, že dokonce i do kláštera mohla proniknout ne bezdůvodná průpovídka: *„Dobrá kuchyně, dobrá kázeň (bona coquina bona disciplina)“*. Pokud je kuchyně normální, není dán žádný důvod o ní hovořit, což je proto také naprosto zakázané. Pokud je naproti tomu stůl jakýmkoliv způsobem nedostačující, vyvolává to – ať už je to jakkoliv nehodné mnicha – příliš snadno nespokojené poznámky, které vedou k reptání. Ve své závěrečné větě však Benedikt nechtěl zřejmě zakázat jen brblání ohledně pokrmu a nápoje, nýbrž každé reptání, které si Benedikt oškliví jako velké nebezpečí pro ducha společenství.

Jestliže je svatý Benedikt s ohledem na výživu bratří tak dalekosáhle vstřícný, pak je přesto zdrženlivý v přidělování vína, jež není rozhodně tak potřebné k zachování sil, spíše možná může být i škodlivé. Ale výše než zdravotní ohledy stojí pro něj duchovní, pneumatická podstata mnišství, která ho vede k přání, aby ti, kdo jsou mu svěřeni, rádi následovali vzor starých mnišských Otců. Každé tvrdosti se vyvaruje a současně vyzývá k obětavému usilování o mnišský ideál.

Kapitola 41

Doba jídla

Po určení míry pokrmů a nápojů následuje nyní určení času, který se stanoví pro stolování bratří. Od prvního slova kapitoly se jako podklad celého uspořádání časů pro společné jídlo objevuje liturgie s církevním rokem,

který již tehdy dospěl k jistému scelení. Tak se vytyčení doby jídla – nedůležitému v civilním životě – dostává v klášteře svatého Benedikta vlastního posvěcení, protože je určováno podle dob posvěcených v Církvi. Kapitola začíná nejpřednější sváteční dobou Církve: „Od svatých Velikonoc až do Letnic." Tento *velikonoční čas (tempus Paschale)* nebo *blažené letnice (beata Pentecoste)*, těchto 50 svatých dní, jsou dobou radosti a jásotu nad vzkříšením Páně a nad sesláním Ducha svatého, v níž není žádný prostor pro půst. V této době normálního mnišského stravování mají bratři obdržet o šesté hodině, to znamená v poledne, a večer před západem slunce vždy po jednom jídle. Od letnic po celé léto až do poloviny září se má zachovávat toto uspořádání, nicméně s tím omezením, že o středách a pátcích, starých křesťanských kajících dnech, které jsou dnes ještě zachovány v kvatembrových, suchých týdnech, se postí až do nony (15. hod.) a požívá se jen jedno jídlo. Toto však jen tehdy, když bratři neobstarávají žádnou práci na poli a letní vedra nepůsobí příliš únavně. Jestliže ale mniši musí přiložit ruku k dílu při letní sklizni nebo jestliže jsou horka příliš tíživá, pak se má také o středách a pátcích ponechat vedle večerního jídla i první jídlo o šesté hodině. Posouzení této potřeby zůstává přenecháno opatovi, který má vše rozdělovat a řídit tak, aby byly duše posvěcovány, ale také aby se vyhnulo každému oprávněnému podnětu k reptání. Benedikt umí i zde s nevídaným citem pro rozlišování uvést v soulad požadavky mnišského standardu života s ohledem na namáhavou práci na poli a na horka jihoitalského venkova. Ani dva dny v týdnu nechce bratry zatěžovat více, než se patří. Pro praktickou realizaci svého nařízení musí nicméně předpokládat stejnou schopnost rozlišování u příslušného opata. Má to být pojato z nejvyššího hlediska: „*aby duše byly spaseny (ut animae salventur)*". Mnišský ideál sebeposvěcování nesmí být ve své obětavé odevzdanosti zeslabován. Při tom ale je třeba se vystříhat všech tvrdostí, které zde Benedikt nápadně označuje jako důvod oprávněného reptání. Ve 34. kapitole Řehole se neuznává naprosto žádný důvod k reptání *(„z jakékoli příčiny – pro qualicumque causa")*. Zde má přesto být k dispozici „*spravedlivý důvod (iusta causa)*". Tomu je ale třeba rozumět potud, že by požadavky představeného mohly dávat oprávněnou příčinu k nespokojenosti. Přesto se mnich nesmí nechat svést k reptání ani nedostatečnou pozorností či vnímavostí opata. Úkolem opata je všechno tak starostlivě uspořádat, aby mniši mohli radostně vykonávat svou práci.

Doba letní, doba starořímského roku rozděleného vedví, se u Benedikta opět člení do dvou částí: Od Velikonoc do Letnic a od Letnic do poloviny září. Touto polovinou září začínající zima opět vykazuje dvě části: Období až do *doby svatopostní (Quadragesimy)* a od začátku *doby svatopostní (Quadragesimy)* do Velikonoc. Zdá se, že náběh k polovině září jako začátku zimy označuje čistě civilní termín. Nicméně tento den měl, coby svátek *„zasvěcení kapitolského Jupitera („dedicatio Jovis in Capitolio)"*, u Římanů již po staletí kultický význam. Pravděpodobně se v tentýž den slavil svátek posvěcení kostela Svatého Kříže v Byzanci (13. a 14. září r. 335), za Řehoře Velikého také v Římě jako *den kříže, povýšení kříže (dies Crucis, exaltatio Crucis)*. Bylo by snad myslitelné, že by v mnišských kruzích tato památka došla rozšíření již dříve z východní Církve. Toto *znamení kříže (signum Crucis)* – jak to ukazuje životopis svatého Benedikta – měl on sám a vůbec mniši ve velké úctě. Poněvadž ale svatý Benedikt nezmiňuje žádný křesťanský svátek, je zřejmě třeba datu 13. září rozumět jen jako začátku zimy bez sakrálního významu, v tom smyslu, že je míněn den po ukončení id. První část zimy sahá pro Benedikta až do *doby svatopostní (Quadragesima)*, jíž se dotýká nejvýznamnější svaté doby Církve. V první polovině zimy se má postit po všechny dny až do nony. Ve svaté Quadragesimě se však jídlo požívá až po nešporách. Nešpory se však mají zpívat tak brzo před západem slunce, aby stolování bratří mohlo být ukončeno ještě za denního světla. S pokračováním roku od Velikonoc k Velikonocům nabírá postní pořádek na přísnosti, a sice tak, že s koncem léta ustává dvojí čas jídla, a kromě toho se začátkem zimy se přesunuje jediné zůstávající večerní jídlo nejprve na čas nony a pak na večerní hodinu nešpor. Na konání jídla samotného se nezaznamenává žádná změna. Zůstává při všeobecném pravidle: ke všem dobám jídla bratří se předkládají dva vařené pokrmy *(„ke každému stolu dva vařené pokrmy– omnibus mensis duo pulmenta cocta")*. Počínajíc civilní zvyklostí stravovat se dvakrát za den – v poledne a večer – zakončuje Benedikt časové uspořádání starocírkevním a pozdně mnišským obyčejem přijímat pokrm jen jednou, a sice večer. I když zde tedy svatý Benedikt vytyčuje vlastní pořádek pro Monte Cassino v jejich uváženém odstupňování, pohybuje se přesto na pevné zemi života římského lidu a na pevné půdě křesťansko–mnišské tradice. V jejím svobodném utváření a přizpůsobení pro své mnišské společenství zachovává Benedikt jasnou linii, která ve svém vzestupu odpoví-

dá liturgickému rázu církevního roku a tudíž také pozdvihuje dobu stolování do pneumatické sféry. Refektář a oratoř tím opět vstupují do nejužší souvislosti, která dnes – a možná již tehdy – byla zdůrazněna modlitbou u stolu, převzatou z liturgické doby. Náboženství a život, přirozená nutnost a Boží milost tedy nalézají i zde opět svou rovnováhu v celku dokonalého křesťanství.

Závěrečná Benediktova poznámka, aby se ve všech obdobích – ať už po „*obědě (prandium)*“ večer následuje „*večeře (coena)*“, nebo se večer koná jen jediné „*občerstvení (refectio)*“ – zejména v zimě, začalo tak brzy, že se skončí ještě za denního světla, tedy tato poznámka může vyplývat z různých ohledů. Svatý Benedikt mohl sledovat lepší dodržování kázně, šetrnost nebo i nebezpečí požáru, což bylo všechno odůvodněné tehdejším primitivním osvětlením. Přesto ani toto ustanovení nepostrádá symbolický charakter, jak to vyplývá z následující kapitoly.

Kapitola 42

Mlčení po kompletáři

Svatý Benedikt zde uvádí své časové uspořádání až do oddělení dne a noci podle antického vnímání všehomíra, totiž že den je časem práce a aktivity a noc časem klidu a mlčení. Tím je již vysloven symbolický charakter z poslední věty předchozí kapitoly. Veškerá činnost má s denním světlem dospět k uzavření: *„aby se vše odbylo za světla (ut luce fiant omnia)*“. Konání a jednání patří dni. Jakmile noc zastíní zemi, má všechno konání zmlknout. Člověk nyní vstupuje do světa ticha. Právě tento přechod ze světla dne do temnoty noci, který převedl poslední dozvuk hlučného dne do mlčení noci, a který v sobě ukrývá něco z obou, tedy právě tento přechod se Benedikt snaží formovat a přivést k tomu, aby si jej v denním životě mnich byl vědom coby důležitého momentu. Jde o upuštění od lidí a vnějších věcí a usebrání v sobě samém a se sebou v Bohu. Mluvení je sdílením sebe samého s druhým, sdílením, na němž se buduje lidská společnost, poněvadž mluvení podněcuje ke konání ve všech oblastech lidského bytí. Mlčení znamená opustit své prostředí, zůstávat v sobě samém. Poněvadž je mnich „osamělec“, má usilovat o to, aby vždycky mlčel a – uvolněn od lidí – byl tu pořád

pro Boha. Zcela obzvlášť má tudíž mlčet v nočních hodinách. Nejen antické soužití v rytmu všehomíra, nýbrž i křesťanské vnímání propůjčovalo noci hlubokou symbolickou hodnotu a posvěcovalo ji modlitbou a mlčením. Pro něj byla noc jak symbolem démonických mocností hříchu a smrti, tak i předtuchou opětného návratu Krista v Poslední den v parusii, který Církev očekávala s lampou připravenosti.

Tajemství noci vyžaduje mlčení. Benedikt zde žádá nikoli *„mlčenlivost (taciturnitas)“*, onen vnitřní postoj, jenž je třeba zachovat i při potřebném mluvení, nýbrž fyzické mlčení, nemluvení, *„ticho (silentium)“*. Stejně příznačná pro ducha mnišství jako takového a obzvlášť pro osobnost svatého Benedikta je tato úprava přechodu z rušného života dne do ticha noci.

Ve všech ročních obdobích, ať už se koná jen jedno nebo dvě jídla a podle toho ať už je večeře stanovena dříve či později, se má ve večerní hodinu konat čtení. Pokud se konal oběd, tedy od Velikonoc do začátku zimy (14. září), se mají všichni po večerním stolování shromáždit, a někdo ať předčítá z *Rozprav (Collationes)* Kasiána, z *Životopisů otců (Vitae Patrum)* nebo z jiných spisů napsaných k duchovnímu povznesení. Každý večer se tedy shromažďuje celá klášterní pospolitost ke čtení. Ne snad proto, aby si každý četl z knihy pro sebe, nýbrž jeden z mnišské literatury předčítá. Myšlení rozptýlené denní prací na různých úkolech má tak být vedeno a koncentrováno k jednomu všem společnému předmětu. Jako v refektáři tak i zde mohlo být – aniž by to bylo výslovně vyřčeno – čtení nahrazeno slovem duchovního otce. Zde bylo nepochybně místo, kde mohl opat předkládat svou nauku. V každém případě se stalo večerní čtení východiskem pro večerní konference opata, jež jsou ještě dnes běžné v mnoha klášterech. *Rozpravy (Collationes)* či *Životopisy otců (Vitae Patrum)*, které jsou v poslední kapitole Řehole jmenovány mezi uznávanými *„nástroji ctností (instrumenta virtutum)“*, požívaly po staletí u mnichů té největší vážnosti. Vždycky jsou o to více oceňovány, čím více je nově prožívána pneumatická podstata mnišství. Zjevně se i večer četlo Písmo svaté, které již představovalo tu nejdůležitější součást nočního čtení vigilií. Neboť zde slyšíme, že velký počet biblických knih byl z večerního čtení vyňat. K tomu patří i pět knih Mojžíšových, který s knihou Jozue a knihou Soudců tvoří Heptateuch, k čemuž je třeba připočítat knihu Rút. Dále se večer nemají číst knihy Královské. U jmenovaných biblických knih se jedná o dějinná vypravování, která svou barvi-

tou realističností před nočním odpočinkem příliš rozruší představivost posluchačů, zvláště citlivějších a slabších bratří, a to častým zblouděním lidí ke hříchu. Dávala se tedy večer přednost rozjímavým knihám Moudrosti a Proroků. Ty zde opominuté knihy se však měly číst o jiných hodinách dne nebo o vigiliích, kdy je mysl méně těžkopádná a je probuzena k práci dne. Obsahují Boží zjevení také tam, kde lidská slabost nebo zloba kalí jeho bezprostřední třpyt, kde je však zároveň stále znovu viditelné, jak se Boží slovo naplňuje v dění ve světě navzdory nedostatečnosti a odporu lidí. Psychologicky jemné vnímání, pedagogická moudrost a mužně vážná zdatnost se také zde opět ukazují propojeny v Benediktově uváženém nařízení.

V postní dny, o nichž se koná jen jedno *hlavní jídlo (coena)*, a sice okolo nony, se má čtení s určitou krátkou přestávkou stanovit po nešporách. Tento časový údaj platí zřejmě pro celou zimní polovinu roku včetně *doby svatopostní (Quadragesima)*. Sice se v postní době koná jediné jídlo teprve po nešporách, ale tím jsou také výstižné oba termíny: *„jakmile vstanou od večeře (mox surrexerint a cena)“*, a *„hned po nešporách (dicta Vespera)“*. Trvání čtení se měří podle listů knihy. Má se číst čtyři nebo pět listů vždy po dvou stranách nebo tolik, kolik dovolí čas. Podle formátu knihy je i písmo větší či menší, takže je možno předpokládat, že čtení se neprotáhlo nad půl hodiny. Během této doby sem mají přijít všichni ti, kteří ještě měli vyplnit nějaký úkol v kuchyni, u nemocných či hostí či kdekoli jinde, tak aby se ke konci čtení komunita shromáždila v celé úplnosti *(„když jsou všichni pohromadě – omnes in unum positi conpleant“)*. V této jednotě mají potom uzavřít kompletářem celé denní dílo. Po liturgickém večerním zpěvu pak ihned nastupuje naprosté mlčení, nikdo už nesmí cokoli pronést. Překročení tohoto předpisu podléhá těžkému trestu, bude tedy posouzeno jako těžké provinění a odpykáno podle trestního kodexu. Příznačně je na tomto místě použit nikoli výraz *„pravidlo o tichu (silentii regula)“*, nýbrž *„pravidlo o mlčení (taciturnitatis regula)“*. Neboť hned se stanovují výjimky, jež sice ruší „*ticho (silentium)*“, ale ne „*mlčenlivost (taciturnitas)*“. Hosty, kteří přicházejí ještě v pozdní večer, je nutno přijmout a obsloužit, a jak z této příčiny tak i z jiných naléhavých důvodů může být opat nucen ještě rozdělovat úkoly. Ale i toto nevyhnutelné přerušení mlčení má v uměřenosti, s níž se děje, zjednat platnost svatému tichu a dát je pocítit také cizinci. Svatý Benedikt při tom vyžaduje vnější chování, které vychází z vnitřního posto-

je, pocitu pro posvátnost mlčící noci. Nasazuje superlativy, které jsou jinak v Řeholi vzácné: „*s největší vážností a s nejuctivější uměřeností (cum summa gravitate et moderatione honestissima)*“. *Vážnost (gravitas)*, důstojnost a *uměřenost (moderatio)* jsou základními postoji vzdělaných Římanů, které chce Benedikt nacházet i u svých mnichů. Vnější *vážnost (gravitas)* bez vnitřní skromnosti působí povýšeně, skromnost bez opravdovosti *vážnosti (gravitas)* působí neduživě, slabošsky, zejména u představeného, který svou komunitu zastupuje navenek vůči hostím a veřejnosti. Skutečná důstojnost se bude ukazovat tam, kde je nesena vědomím zastupování. Jí se přizpůsobuje *moderatio*, tedy uměřenost, sebeovládání, klid vnitřní svobody. Obě – *vážnost (gravitas)* i *uměřenost (moderatio)* – jsou podstatnými rysy duchovní ušlechtilosti, jak to vyjadřuje výrok: „*Ušlechtilost je nepřetržité konání ctnosti (nobilitas est continuum exercitium virtutis)*“. Je nutno nasazovat ustavičně mnoho mužné síly, aby se takového vnitřního postoje dosáhlo. Proto antický člověk a s ním křesťan staré Církve přikládal tak velkou cenu důstojnosti, protože z vnějšího vystupování usuzoval o vnitřním člověku. Ušlechtilá duše formuje ušlechtilé lidi. Na našem místě vyžaduje Benedikt „*svrchovanou vážnost (summa gravitas)*“ a „*nejuctivější uměřenost (honestissima moderatio)*“, obojí vystupňováno z uctivosti k posvěcené době. Jestliže kdekoli ve svaté Řeholi promlouvá pneumatické mnišství ze svých hlubin, pak zde promlouvá neobyčejně zušlechtěným způsobem, mnišství poznatelné téměř jen v náznacích. Ke dni, kterému patří takříkajíc celá Řehole, je zde přiřazena noc a je takřka zahalena v mlčení. Pociťujeme však, že toto mlčení není žádným mrtvým oněměním. Stává se naopak studnicí nového Božího života milosti ve smyslu nedělního introitu vánočního oktávu: „*Když totiž všude zavládlo hluboké mlčení a noc ve svém běhu byla v půli cesty, tvé všemohoucí Slovo se náhle sneslo z královského trůnu na nebesích (Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter haberet, omnipotens Sermo tuus, Domine, de caelis a regalibus sedibus venit)*“ (Mdr. 18, 14–15). Noc mnicha je vždy „Svatou nocí“ milostivé blízkosti Krista, kterou lze zažít jen v modlitbě a mlčení.

Obsah naší kapitoly je tudíž určován třemi hledisky:

pneumatickým bytím mnišství a jeho tradice,
komunitními myšlenkami a
přirozeným postojem „*římské ctnosti (virtus Romana)*“.

Kapitola 43

Nedochvilní k bohoslužbám a ke stolu

Řád pro hodinky *bohoslužby (Opus Dei)* a pro čas stolování bratří je tedy stanoven. Je nutno jej z poslušnosti a s ohledem na komunitu přesně dodržovat. To platí v první řadě pro bohoslužbu. Ostatní okolnosti, které se snad jeví důležitými, nesmí způsobit, aby nastalo jakékoli prodlení. Jakmile mnich uslyší signál k Boží službě, který je Božím zavoláním k němu, ať vše, cokoli má právě v ruce, zanechá a spěšně uposlechne. Spěch však nesmí být na újmu důstojnosti, aby se nevyvolal žádný směšný dojem. Tak jako antický oděv chce být i mnišský hábit nošen s důstojností. Mnišský hábit se naprosto nehodí pro překotné, skákavé pohyby a působí při tom nepěkně, protože je to proti jeho smyslu. Spěch se týká především okamžitého přerušení práce, která mnicha zaměstnává při zaznění signálu vybízejícího k modlitbě. Spěšné kráčení se má dít v úplném sebeovládání a zachovávání mnišského postoje. *„Vážnost (gravitas)“* je pro Benedikta neoddělitelná od zjevu mnicha.

Všeobecná zásada, na kterou Benedikt váže toto chvatné povstání k modlitbě, získala nejvyšší význam pro celé benediktinské mnišství: „*Ničemu nedávat přednost před bohoslužbou (nihil Operi Dei praeponatur)*“. Toto „*nic (nihil)*“ stojí v protikladu k tomu „*co je libo, cokoli (quaelibet)*“. „Ničemu“ – ani práci ani charitativní službě ani cvičení pobožnosti se nesmí dát přednost před *bohoslužbou (Opus Dei)*. Věta svatého Benedikta měla v mnišské literatuře již své předobrazy. Tak Makarius praví: „*Ničemu se nemá dávat přednost před modlitbou (nihil orationi praeponendum est)*“ (Reg. 14), a Porcarius, opat lerinský (okolo r. 490): „*Ničemu nedávej přednost před modlitbou (orationi nihil praeponas).*“ Benedikt ale hovoří výslovně o *bohoslužbě (Opus Dei)*: také přede všemi ostatními modlitbami má *bohoslužba (Opus Dei)* přednost. V něm vrcholí pneumatické mnišství coby forma *mnišství v Církvi (*řec. *ekklésiastikós monachein)*. Je nejvyšším vyjádřením jeho sjednocení s Bohem. Z něj se však odvozuje také všechna kulturní práce, jíž benediktinství tak hojně obdarovalo Západ. Architektura, zpěv, hudba, malířství jak v monumentálních dílech tak i v miniaturách, zlatnickém umění a v neposlední řadě každé úsilí o vědu mělo kořeny, impuls a živnou

půdu v *bohoslužbě (Opus Dei)*. Benediktova slova o vše přesahujícím významu *bohoslužby (Opus Dei)* zůstávají pořád plodnými. V něm benediktinství stále znovu po obdobích úpadku a zpovrchnění nacházelo znovuuvědomění vlastního bytostného obsahu a orientaci na svoji nejhlavnější úlohu.

Úcta k této hlavní úloze si žádá nejvyšší dochvilnost. Je to „královská služba“ *„vojáků pravého Krále (milites veri Regis)“*. Každé opoždění k této službě se ukazuje jako podceňování *bohoslužby (Opus Dei)* a jako narušení komunity. Proto je nutno před Bohem a spolubratřími vykonat zadostiučinění. Pořádek vyžaduje, aby byl jeho způsob přesně vytyčen. Kdo přijde k nočním vigiliím po „*Sláva Otci*“ 94. žalmu, invitatoria, jež se s ohledem na možné zpoždění má protáhnout a zpívat pomalu, ať nestojí na místě jemu příslušném, nýbrž ať se postaví buď na místo poslední, nebo na to místo, které opat určil pro nedbalce, stranou od sboru bratří. Zde ať stojí před očima opata a bratří, dokud po dokončení *bohoslužby (Opus Dei)* neodčiní svoji lenivost zadostiučiněním. Ublížení komunitě při její důležité funkci se podle toho potrestá pokořujícím vyloučením. Proč ale opozdilci přesto naleznou přijetí v oratoři, to zdůvodňuje Benedikt zevrubně. Je si zde vědom protikladu k ostatním mnišským obyčejům a tudíž neopomíná, aby svou odchylku od nich ospravedlnil. „Proto“, praví, „jsme usoudili, že mají stát na posledním nebo odděleném místě, aby se před očima všech styděli a polepšili. Kdyby totiž zůstali mimo oratoř, najde se možná takový, který by si zase lehl a spal, anebo by určitě seděl venku a ztrácel čas tlacháním. Tím by se dala příležitost Zlému“. Ti, kdo přišli příliš pozdě, ať tedy vstoupí do oratoře, aby neztratili celé Boží oficium a aby se v důsledku svého vyloučení do budoucna polepšili. Kdo o denních hodinkách, tj. o těch hodinkách, které začínají veršem „*Pane, na pomoc mi pospěš (Deus, in adiutorium meum intende)*“, přijde po „*Sláva Otci*“ prvního žalmu, má zaujmout své místo – jak bylo řečeno výše – na posledním místě a nesmí se přidat ke sboru bratří zpívajících žalmy až do vykonaného zadostiučinění, pokud by mu to snad opat výslovně nedovolil. Ale i pak musí vykonat pokání. Nedbalci zde tedy také ztratili „*společnost (societas)*“ s bratřími *(„ať se neopováží připojit – nec praesumant sociari“)*, nesmí se připojit ke chvalozpěvu žalmů, nemají tedy žádný podíl na oněch zpěvech, které všichni bratři vespolek přednášejí. Tak jako u jiných trestů, se kterými jsme se ve svaté

Řeholi seznámili, je i zde tím určujícím momentem komunita. Připojení se ke komunitě dělá cenobitu, vyloučení z ní pak kajícníka.

Vedle vše přesahující *bohoslužby (Opus Dei)* stojí jako druhý nejvýznamnější komunitní úkon stolování bratří. Také zde znamená příliš pozdní příchod podceňování posvátné jednoty pospolitosti. Benediktův způsob řeči „*aby všichni mohli zároveň pronést modlitbu a spolu zasednout (ut simul omnes … orent, et sub uno omnes accedant)*“ ukazuje jasně, jak chce Benedikt právě u stolu vidět ztělesněnu jednotu a celistvost své mnišské pospolitosti. Počínajíc požehnáním modlitby u stolu, pronášeném již v *Didaché* při starokřesťanské *hostině lásky (agapé)*, až po závěrečnou modlitbu má tento „*společný stůl (mensa communis)*“ zůstat zachován. Je možné, že toto přesné vymezení je učiněno proti individualistické askezi, jak se objevuje v Řeholi Pachomiově. Ale i bez takové tendence to odpovídá smyslu pro řád u svatého Benedikta, aby úkon tak významný pro komunitní život – jako bylo stolování rodiny již v římském domě – musel být uskutečňován ve své celistvosti. Tak jako zasedání senátu, soudních kolegií a všech veřejných spolků začínalo zahájením a uzavíralo se oficiálním propuštěním, tak i Církev si tuto formu ve své bohoslužbě ponechala, formu, kterou zde Benedikt zachovává „veršem“ před a po stolování. Kdo se objeví teprve po zahájení jídla nebo opustí refektář před propuštěním, bude potrestán, protože poškozuje komunitu. Bude napomenut až dvakrát. Poté mu však bude účast na společném stole zapovězena, takže musí požívat jídlo osamoceně oddělen od komunity, a to při vzdání se svého přídělu vína. Jídlo, které potřebuje ke schopnosti pracovat, se nezmenší, ale bude mu odepřeno víno sloužící spíše požitku. Také toto slouží jako symbol umenšeného společenství s bratřími. Toto pokání se mu bude ukládat tak dlouho, dokud nevykoná zadostiučinění a neprokáže polepšení.

Před či po stanovené době, tzn. před zahájením nebo po uzavření komunitního úkonu slavnostní modlitbou, si nikdo nesmí vzít pokrm či nápoj. To by bylo jednání odporující společenství. Vyňati jsou jen nemocní, staří a děti, stejně jako i služba v kuchyni a čtenář při stole. Tyto výjimky se však v Řeholi předvídají a jsou tudíž organicky zařazeny do komunitního života. Tento život nenarušují, nýbrž jej podporují.

Nakolik opat představuje coby hlava celou komunitu, to vyplývá z dovětku, v němž Benedikt předvídá, že představený z jakéhokoli podnětu na-

bídne něco, co není pro všechny ostatní zamýšleno. Jestliže se mnich zdráhá přijmout tento projev otcovské přívětivosti, pak ať jindy, kdy by o tutéž nebo jinou věc prosil, nedostane vůbec nic, dokud by se ze svého nevhodného počínání nepolepšil odpovídajícím způsobem. Co nabízí opat, to dává celé mnišské společenství. Odmítnout takový dar znamená urážku opata a bratří. Mnich, který se takto zachová, ještě nepochopil definitivní smysl společenství, jednoty opata a bratří, hlavy a údů.

Naše kapitola si všímá těch nejvýznamnějších kolektivních úkonů, jež cenobitské mnišství zná: *bohoslužba (Opus Dei)* a stolování bratří, přičemž to druhé je třeba hodnotit obdobně ke starokřesťanskému agapé jako liturgické konání. Odsouzení a potrestání pozdního příchodu nově objasňuje velikost obou úkonů. Ať už jedinec podává jakékoli výkony v práci, dovednosti či vědě, nevyrovná se to v klášteře nikdy významu komunitního úkonu. Všechna dílčí konání musí ustoupit tam, kde celek jedná jako jednota, v prvé řadě *bohoslužbě* (*Opus Dei)*, na níž stojí celý *„organismus kláštera (corpus monasterii)"* bezprostředně v Boží službě, „před tváří Boží vznešenosti". Toto vysoké pojetí bratrského společenství coby jednoty před Bohem musí po všechny doby zůstávat směrnicí pro benediktinský život. Nedá se popřít, že její realizace podle znění svaté Řehole se stala mnohem obtížnější než u primitivních podob života starých generací. Ještě v 9. století mohl opat v St. Gallen nechat vyřídit prosbu jistému králi, aby v dobrém vyčkal na klášterní vrátnici, dokud se neskončí chórový zpěv, pak že přijde a pozdraví jej. Dnes nemá už nikdo čas na čekání. Pod vládou telefonu a automobilu se všechno podrobuje chvatnému tempu provozu, který je zcela nastaven na techniku a ztratil každý dotyk nejen s rytmem všehomíra, ale ještě více se sakrálním světem. Ba ani klášterní způsob práce v hospodářství a ve správě se při těch stovkách nitek, jimiž je i klášter vtažen do sítě světského životního stylu, nemůže zcela vymanit z vnucených nezbytností. Následkem je, že kolektivní úkony klášterní komunity tím trpí a je zapotřebí jasného zaměření a energické vůle, aby si vždy uchovala prioritu komunita před vnějšími záležitostmi a povinnostmi. Právě proto se musí nad mnišstvím moderní doby klenout neodlučitelné heslo svatého Benedikta: „*Ničemu nedávat přednost před dílem Božím (nihil Operi Dei praeponatur)*".

Kapitola 44

Zadostiučinění vyloučených

Stojíme ještě uprostřed uspořádání času. Jemu náleží – jak jsme na začátku poznamenali – i předcházející kapitola. Nesmí tudíž být připočítána k začínajícímu dodatku trestního kodexu, třebaže také obsahuje předpisy o odpykání. Touto 44. kapitolou však začíná uskupení tří kapitol, které je třeba pokládat za doplnění trestního kodexu. Poněvadž v předešlé kapitole je často řeč o *zadostiučinění (satisfactio, satisfacere)*, vyplývá zde zřejmě nutnost zavést řeč na jiné, větší satisfakce. A to o to více, že poslední kapitola zavedla celou pozornost na oratoř a refektář. Tak se tedy i nový oddíl ptá po těch, kteří jsou *„od oratoře a od stolu (ab oratorio et a mensa)"* vyloučeni, tedy po těch, kdo propadli vlastnímu vyloučení pro těžké přestupky. Takový mnich má ležet před vstupem do oratoře na podlaze během celé doby, v níž se slaví *bohoslužba (Opus Dei)*. Nesmí nic říkat. Má se jen hlavou dotýkat podlahy a – položen k nohám všech – má bratry prosit o jejich modlitbu. Zatímco v trestním kodexu – jak jsme viděli – byla vymezena vodítka pro děkany, zde se stanovuje trest, který má podstoupit provinilý a k vyloučení odsouzený. Člověk zde hned postřehne ohlasy starokřesťanské kající praxe. „*Před prahem oratoře (ante fores oratorii)*" upomíná na nartex baziliky neboli její předsíň, která – jak napovídá její jméno – je východního původu, a která byla vykázána kajícníkům jako místo, kde se mají zdržovat. Na Východě byla také rozvíjena systematická instituce stanovišť, stavů pro kajícníky, což ale nenašlo ve stejném rozsahu přijetí na Západě. Mnišství bylo ale i v Itálii již záhy ovlivněno kajícími projevy Východu. Způsob usmiřování, se kterým se zde v Řeholi setkáváme, by mohl zřejmě odpovídat obyčeji římské církve. *„Prostření se na zem (prostratio)"* coby gesto úpění o modlitbu bratří, zůstalo v celém církevním pokání v praxi až do vrcholného středověku. Kající mnich měl setrvat ve svém usmiřovacím postoji tak dlouho, dokud nebude mít opat zadostiučinění za dostačující. Poté se má na opatův příkaz vrhnout opatovi a všem bratřím k nohám, aby se za něj modlili a tak poskytli odpuštění. Když to opat poručí, ať je poté opět přijat do chóru mnichů, avšak i to jen s omezeními, která opat nařídí, takže daný mnich nesmí přednést žalm, čtení nebo něco jiného, dokud mu i toto

opat výslovně nedovolí. Ačkoli se tedy daný mnich opět účastní chóru, nesmí ještě vystupovat jako zástupce komunity v jednotlivém přednesu. Patří tedy podle jazykového úzu východního řádu pro kajícníky ke čtvrtému a poslednímu „*stavu (statio) stojících (*řec. *systántes)*“, tedy těch, kteří sice stojí s komunitou, ale přesto se nesmí nijak aktivně účastnit bohoslužby. Na znamení ještě působícího pokání se mnich musí po ukončení každé hodinky vrhnout na zem na místě, na kterém stojí, dokud mu opat neuloží, aby i od této poslední praktiky pokání neupustil. Je zde tedy pozorovatelný jistý druh kajícnických stavů, i když jen dvou. Opat sám, a ne děkan či „*duchovní otec (senior spiritalis)*“, vyznačuje stupně cesty pokání až k opětnému přijetí do plného společenství.

Ti, kteří byli kvůli lehkému přečinu vyloučeni jen od společného stolu, kteří tedy měli účast na *bohoslužbě (Opus Dei)*, museli nicméně vykonat své pokání v *bohoslužbě (Opus Dei)*. Pravděpodobně ve formě naposled jmenovaného usmiřování tím, že se na konci hodinek vrhali na svém místě na zem. Byli tedy počítáni ke třídě „*stojících (*řec. *systántes)*“. O nich se také ve 24. kapitole výslovně praví, že nesmí přednést žalm, antifonu ani čtení. Připodobňují se tedy k poslednímu stavu veřejných kajícníků. Konec zadostiučinění se jim ukáže požehnáním od opata a jeho slovem *„stačí (sufficit)“*. Požehnání opata se bez pochyby udělovalo také plně vyloučeným a znamená omilostnění a opětovné přijetí do přízně duchovního otce a tím i do komunity. Zde nařízený „výkon trestu“, jako vykonání usmíření kajícím mnichem, je utvářen zcela „*Duchem Tvůrcem (Creator Spiritus)*“, který v duši pobloudilého dokonává nové stvoření. Kajícníkovo pokořování se je doprovázeno modlitbou celé klášterní rodiny, odstupňováno rostoucím přibližováním se komunitě a bude ukončeno odpouštějícím požehnáním od opata. I pokání má své hranice. Aby Benedikt dal opět prostor pozitivnímu budování z plnosti celistvosti, pronáší vysvobozující slovo: „S*tačí (sufficit)*“.

Kapitola 45

Chyby v oratoři

Každá nedbalost v bezprostřední službě Boží si žádá usmíření, a to též, když se udělá chyba při zpěvu žalmů, responsorií, antifon či čtení. Opět ho-

voří svatý Benedikt o jistém „*dostiučinění přede všemi (satisfactio coram omnibus)*“ a sice „*tam (ibi)*“, tedy na místě samém. Ten, kdo pochybil, se má pokořit před všemi přítomnými, poněvadž narušil společenství. Tomu, který toto uzdravující pokání opomine, protože nechce pokorou napravit to, v čem nedbalostí pochybil, se má uložit větší pokání. V tom Benedikt zjevně viděl výchovné opatření. Nařízení, aby chlapci dostávali za takové chyby rány prutem, odpovídalo tehdejší pedagogice. Zmínky o těchto všednodenních, malých případech se nacházejí již v literatuře raného mnišství. Její kodifikace ve svaté Řeholi ale znovu dokládá, jak velmi svatému Benediktovi záleželo na tom, aby se zbystřilo povědomí významu *bohoslužby (Opus Dei)* a nadpřirozeného společenství a aby se od mladosti vychovávalo k obnovenému usebrání a pozornosti.

Kapitola 46

Jiná provinění

Vykonání usmíření za poklesky mnichů při *bohoslužbě (Opus Dei)* a posvěceném společenství u stolu byla tedy upravena. V domě Božím však neexistuje žádná světská oblast a ne bez důvodu vypočítává Benedikt řadu pracovních míst, na nichž bývají zaměstnáni střídavě buď všichni bratři nebo alespoň většina z nich: kuchyně, zásobárna, servírovací místnost, pekárna, zahrada. Sice oratoř a refektář jsou těmi nejpřednějšími a nejslavnostnějšími prostorami v klášteře, ale také ty právě jmenované, málo vnímané pracovní prostory jsou organicky připojeny jak ke stavebnímu celku, tak i k duchovní sféře bratrského společenství. Cokoli se při práci na jmenovaných či jiných místech kláštera pokazí, rozbije či zmaří, to se má – jako kterékoli jiné odchylky od klášterních ustanovení – vyznat a usmířit před opatem samotným či před celou mnišskou pospolitostí. Nic tedy není tak nevýznamné v okruhu všednodenního výkonu práce, co by nestálo v úzkém styku s celou komunitou. Dvě zásady zde nacházejí své praktické uplatnění. Ta první zní: „Všechny předměty kláštera má celerář a tudíž i všichni spolubratři brát jako posvátné oltářní nádoby“ a dále jiný princip: „Všem je všechno společné“. Co člověk při práci pokazí, co rozbije či ztratí, poškozuje celou komunitu a dává usuzovat na nedostatek úcty ke klášterním před-

mětům, které jsou zasvěceny službě Boží. Jako druhá zásada dochází opět vyjádření starořímské pojetí „*veřejného blaha (salus publica)*“. Spása, blaho všech je prvním požadavkem. Co je jí na újmu, vyžaduje usmíření, a sice „*veřejného dostiučinění (publica satisfactio)*“, až po zjevně nejnepatrnější přehmaty či škody. Pokud by se některý bratr vyhýbal tomuto veřejnému pokání, a jestliže by se jeho poklesek stal známým skrze někoho jiného, pak ať podléhá tvrdšímu trestu. Zachování opravdového společenství znamená trvalou obětavou odevzdanost vlastního já. Zde je zvláště dobře vidět, jak důležitá byla pro svatého Benedikta 7. kapitola „O pokoře“.

V plnosti se to projevuje ve zvláštním oddíle o skrytém vnitřním hříchu. Nedotýká se znatelně *veřejného blaha (salus publica)*. Proto také nespadá pod *veřejné vyznání* a *dostiučinění (confessio* a *satisfactio publica)*. Zůstává skryt v tajemství opata a duchovních starších, tedy nositelů Ducha svatého, kteří zřejmě umí uzdravovat vlastní i cizí rány, avšak ne je odkrývat a *„zveřejňovat (publicare)*“. „*Veřejné záležitosti (res publica)*“ pak nemají žádný nárok tam, kde působí pouze uzdravující lékaři coby udělovatelé svatého pneumatu. Duch svatý sám je zde „*sladkým občerstvením, útěchou (dulce refrigerium)*“: *„Bez tvého působení v člověku nic dobré není, vše mu je jen ke škodě. Umyj, co je špinavé, zavlaž, co je vyschlé, uzdrav, co je zraněné (Sine tuo numine nihil est in homine, nihil est innoxium. Lava quod est sordidum, riga quod est aridum, sana quod est saucium).“*

Zde se nejedná o svátostnou zpověď. Nikoli knězi, nýbrž opatovi – který nebýval v době Benediktově povětšinou knězem – nebo některému *duchovnímu staršímu (senior spiritalis)* má mnich své hříchy vyznat. Není to tedy rozvazovací moc Církve, které podléhá toto vyznání, nýbrž je to charisma obzvláštního naplnění Duchem svatým. Z této plnosti dává nositel Ducha podíl tomu, kdo vlastní vinou utrpěl škodu na svém pneumatickém omilostnění, a dopomáhá mu tak k uzdravení jeho ran. Toto obzvláštní *pneuma* opata a duchovních otců je zřejmě tím *rozlišováním duchů (*řec. *diákrisis ton pneumáton)*, tak vysoce oceňovaným v raném mnišství, které uschopňuje k tomu, aby se poznal stav choré duše, aby se nasadily ty správné léčebné prostředky a aby se duše dovedla na cestu zotavení. To všechno se děje v láskyplné šetrnosti, mlčky a pomáháním a uzdravováním v tichu. Opat vykonává tuto *„péči o duše (regere animas)“* na *„ovečkách jemu svěřených (de creditis ovibus)*“ mocí svého pastýřského úřadu coby *duchovní otec*

(řec. *patér pneumatikós)* povolaný Bohem. Ostatní *duchovní otcové (patres spiritales)* vykonávají své dílo z moci pověření, které jim udělil opat.

Tato individuální péče o duše, charakterizovaná svatým Benediktem, nachází svou další kultivaci v otevření stavu svědomí, jímž si mnich vyprošuje od svého opata poučení a vedení osobního druhu. Ale vyznání oněch poklesků a ublížení, jimiž byla komunita dotčena také navenek, vedlo v průběhu času k takzvané kapitule vin, tzn. k veřejnému obvinění v kapitulní síni před opatem a bratřími, po kterém někde následovalo veřejné pokání v refektáři. Co bylo komunitě přivozeno na urážkách, ublížení a narušení, dozná svého uzdravení a uklidnění.

Konání pokání ve svaté Řeholi, jež znamená současně vykonání usmíření, péči o duše a výchovu jedince i komunity, tak dosahuje svého uceleného dovršení. V největší jednoduchosti se s pečlivostí bere zřetel na všechno, co se může stát nutným pro vyrovnání vnitřních a vnějších rušivých vlivů na cestě ke svatosti. Kajícné smýšlení chybujícího se setkává s milostí Ducha svatého, zprostředkovanou opatem a pastýřem komunity. I tato kapitola je výtěžkem raně křesťanské tradice, pro kterou bylo společenství v milosti skutečností žitou až do nejmenších projevů. Také dnes bude zárukou zachování mnišského života naplněného Duchem svatým otevření svědomí před opatem pro osobnost a obvinění a dostiučinění v kapitule vin pro komunitu. Obojí musí být pochopeno ve smyslu svatého Benedikta z hloubky pokorné víry.

Kapitola 47

Znamení k bohoslužbám

Poté, co trestní kodex došel svého doplnění upravením dostiučinění, jež mají mniši vykonat, vrací se Benedikt zpět k dalšímu určení časového pořádku, který přerušil 44. kapitolou. Ještě jednou jej zaměstnává *bohoslužba (Opus Dei)*, u níž mu zcela obzvláště leží na srdci i ty nejmenší okolnosti. Doby jednotlivých modlitebních hodinek byly stanoveny již dříve. Zde platí jeho péče dochvilnému dodržování těchto časů, aby se všechno splnilo v hodiny ustanovené a posvěcené již odedávna. To však závisí na signálech, které se po dvou dávají ke každé hodince (kap. 28, 30, 48). Od té

doby, co byly den a noc rozděleny na dvacet čtyři stejných hodin a tyto lze určit co nejpřesněji podle ručiček ciferníku hodin, není nic prostšího než počítání času. Za starých časů však, kdy byly denní a noční hodiny v létě a v zimě zcela rozdílně dlouhé a jejich plynutí se muselo poznávat přes den ze stavu slunce a v noci z běhu hvězd, bylo určování času obtížné. Vyžadovalo bedlivé pozorování a pečlivé počítání. Tak je třeba rozumět tomu, že Benedikt netrvá na tom, aby se odpovědnost za správné udání modlitebních hodinek uložila osobně opatovi, když tuto úlohu může přenést na spolehlivého bratra. Toto *znamení (signum)* (kap. 22, 48) se tehdy – stejně jako ještě dnes v klášterech Východu – dávalo údery kladivem na desku ze dřeva či kovu. Toto *„oznamování (nuntiare)*" je pro svatého Benedikta *„starostí (cura)"*, protože patří k prvkům řádu, jež zabezpečují nerušený průběh komunitního života. *Příslušnou hodinu (hora competens)* je třeba bezpodmínečně dodržet, ona má svou jedinečnou funkci. Pokud se zmešká, nenaplní se její smysl v celku běhu dne a pořádek, řád pak utrpěl narušení. *Řád (ordo)* je ze své podstaty jednoznačností a bez jisté tvrdosti jej nelze zachovat.

Stejný princip zachovávání pořádku je rozšířen i na provádění samotné *bohoslužby (Opus Dei)*. Přednes žalmů a antifon se má dít podle *„svého pořádku (ordine suo)*". Každý ať zpívá žalmy a antifony v pořadí jemu příslušejícím, a sice po opatovi. Kdo zpívá sólo, zastupuje komunitu. K tomu je z podstaty svého úřadu povolán v prvé řadě opat, který nese celé *officium* jako hlava obce oslavující Boha. Po něm jsou povoláni ti, jimž to opat uložil. Toto pověření se děje podle zásady, že jen ti jsou povoláni, kdo svou úlohu mohou naplnit k užitku posluchačů. Zamýšlené povznesení má dvojí stránku: Je vnitřním, duchovním budováním a Božím obohacením, omilostněním Duchem Svatým, které vychází ze smyslu slov svatých zpěvů a čtení. K tomu přistupuje povznesení stejně tak duchovní, které na posluchače přechází z vnější slavnostnosti, ze zpěvu, obřadů, oduševnělého tónu hlasu, z hluboce procítěného přednesu slova prostřednictvím zpívajícího. Svatý Benedikt měl pro tuto krásu, tuto *„nádheru řádu (splendor ordinis)*" hluboké porozumění. Povznesení, které očekává od zpívajícího, však není v žádném případě závislé na estetických dojmech. To, nakolik je jejím předpokladem vnitřní, čistě náboženská hodnota, dokládá jeho poslední věta: Zpěv se má přednášet *s pokorou (cum humilitate)* a *s důstojností (cum gravitate)* a *s duchovní uchváceností (cum tremore)*. Prvním požadavkem je i zde

pokora, oproštěnost od sebe, nesobeckost, pohroužená odevzdanost Bohu. Z toho plyne důstojná vážnost, zralost duše a konečně, coby nejvyšší pneumatické omilostnění, z toho plyne nejvnitřnější uchvácenost svatostí Boha ,která se dokonce dotýká i andělů: „*chvějí se mocnosti (tremunt Potestates)*."

Prapočáteční cit primitivního člověka vůči nadlidským – démonickým i božským – mocnostem byl u antických Řeků namířen na hněv a závist bohů. Ty musely být usmířeny smírnými obětmi, jejich hněv musel být *odvrácen kulticky (*řec. *apotrépein)*. V křesťanství se však tato *plachost (*řec. *eulábeia)* proměnila v bázeň před velikostí a vznešeností Boží a byla sdružena s láskou. Onen náboženský *třes (tremendum)* se stal *bázní před Pánem (timor Domini)*, stal se darem Ducha svatého. Jestliže však tento *strach (timor)* dospěje k vyjádření ve slovech a zpěvu, což Benedikt označuje jako *třes (tremor)*, pak se stane charismatická oduševnělost zpívajícího současně uchváceností poslouchající pospolitosti. Podobně jako modlitba v slzách, je i *třes (tremor)* nejhlubším rozechvěním před *velebností Páně (majestas Domini)*, která však nepůsobí děsivě, nýbrž oblažujícím způsobem. „Žádný jiný prvek náboženství nemá tak jako tento zapotřebí *živého hlasu (viva vox)* a živě si vedoucího společenství a osobního vztahu".

Slova selhávají před nadbytkem pocitů ve vnitřním na Boží velikost. *Třes (tremor)* je náboženským vědomím, které překračuje hranice lidských vyjadřovacích schopností. Jako zřídka kdy zde svatý Benedikt vykládá to, z jakého náboženského postoje musí ono slavení *bohoslužby (Opus Dei)* vycházet, jestliže má být opravdovým vnitřním povznesením pro přítomné. Zřetelně je poznatelné stupňování, jež připadá nosným silám povznesení. Základním postojem je pokora coby oproštění se od sebe samého v naplnění Boží služby. Vede k uměřené, důstojné slavnostnosti ve vědomí, že má zastupovat *církev (ecclesia)* před jejím ženichem. Této pohroužené odevzdanosti vůči *bohoslužbě (Opus Dei)* propůjčuje Duch svatý *třes (tremor)*, onu vše pronikající rozechvělost duše před bezbřehou vznešeností Boží. Povznesení posluchačů je tudíž tušící společné prožití spojení s Bohem, z něhož mniši zpívají a čtou. Tak se stanou tito „*zpívající, čtoucí (cantantes, legentes)*" i „*naslouchající (audientes)*" společenstvím sjednoceným v Duchu svatém. Zde Benedikt naznačuje svůj ideál slavení *bohoslužby (Opus Dei)*, jejíž vnější důstojnost vyzařuje z bohatství sjednocení s Bohem pod účinkem milosti.

Slova „ *komu opat přikázal (cui iusserit abbas)*“ se zprvu jeví, jako by byly připojeny teprve dodatečně, zejména když se již o pár řádků předtím praví „*jimž to bylo uloženo (quibus iussum fuerit)*“. Jestliže svatý Benedikt toto výslovné pověření od opata ještě jednou tak intenzivně zdůrazňuje, pak chce tím především odvrátit to, aby si někdo sám připisoval způsobilost, že může ostatní výše popsaným způsobem vzdělávat. Opat sám je tím, kdo může povolat někoho jako zástupce komunity, ať už je to jen pro jedno čtení. Hlavně tím však zřejmě má být řečeno, že povznášející působení jednotlivce staví na pověření od opata a že je zaručeno, pokud je mnich přijal se správným úmyslem. V některých klášterech se proto až dodnes udržel obyčej, že nejen vykonavatelé služeb v daném týdnu, nýbrž i ti, kdo zpívají čtení o větších svátcích, obdrží bezprostředně od opata své pověření prostřednictvím předložení svých jmen.

Tak i tato malá kapitola poskytuje hluboký vhled do pneumatického pojetí svatého Benedikta o mnišském životě. Začíná to u ohlašování modlitebních hodinek, až po uchvácenost duše Duchem svatým, která vychází z *bohoslužby (Opus Dei)* a dělá z něj právě tak důstojnou oslavu Boha, jako i zdroj svatosti pro mnichy.

Kapitola 48

Každodenní tělesná práce

Prvořadé dílo (Opus primarium) mnichů, před kterým se ničemu nemá dávat přednost, začlenil již svatý Benedikt podle obsahu, časového pořádku a ducha do své *Řehole (Regula)*; nyní zařazuje tělesnou a duševní práci do rámce své univerzální mnišské ideje. S kodifikací pracovní povinnosti činí svatý Benedikt krok, kterým viditelně římské mnišství odlučuje od východní tradice. Ne že by snad východní mnišské kláštery nedávaly prostor pro práci (dávají, a to ve velké míře); Benedikt však nalezl její samostatnou cenu a ocenění, neboť skrze její organizační začlenění do podstaty klášterního života daroval nejen svému dílu, Řeholi, nepomíjející základní prvek, ale i celému Západu dal silný kulturní impuls. Velký učitel latinského světa Augustinus, navázal svým dílem *„O práci mnichů (De opere monachorum)“* první významnou nit pro práci mnichů. Zůstalo však pouhou naukou. Be-

nedikt dovedl učení Augustinovo k praktickému naplnění. Augustinovo dílo mu bylo známé a on ho použil. Autorita Řehole vnesla Augustinovu teorii do klášterů Západu, vždy v konkrétním přizpůsobení podle způsobu, rozsahu a doby, a udělala z ní mnišskou povinnost, která stála jako *druhořadé dílo (opus secundarium)* vedle *bohoslužby (Opus Dei)*: tak se i práce stala druhou bohoslužbou. „Modli se a pracuj" je tak příslovečným vyjádřením Benediktovy celkové ideje mnišství.

Nadpis kapitoly buď širokému obsahu kapitoly neodpovídá nebo chce zdůraznit předmět, který představuje to nové: práci rukama. Zdůrazněno je také, že tato práce není konána jen tu a tam v nutných případech, nýbrž denně; je pro mnicha úkolem patřícím k řádu věcí. Tak by mohl již nadpis vyslovit nový Benediktův program.

Kdykoliv Benedikt líčí něco významného, začíná všeobecnou sentencí, která jakoby nese všechny další výpovědi. Tento zvyk římské literatury odpovídá citu pro velkolepost. Velká budova potřebuje široké základy: požadavky kladené na smysl pro povinnost potřebují etickou základnu. Benedikt si vypůjčuje vůdčí motiv z Bazilovy řehole (z překladu Rufina): *„Zahálka je nepřítel duše (otiositas inimica est animae)"*. *„Nezaměstnanost (otiositas)"*, poklasická odvozenina od *„prázdný čas (otium)"*, neznamená lenost, nýbrž klid od *veřejné, oficiální činnosti (res publica)*. Taková volná chvíle mohla se však asi mohla vztahovat na soukromou vědeckou práci: *„volno s důstojností (otium cum dignitate)"*. Svatý Jeroným praví o svém studiu písma: *Neoddal jsem se zahálčivé nečinnosti (nec me inerti tradidi otio*). Tento smysl slov zaznívá ještě u Benedikta, jak lze poznat z jeho následujícího výkladu. *„Otiositas"* znamená pro něho nečinnost, nezaměstnanost ve prospěch společenství. Zahálka je nepřítelem duše, neboť jí chybí soustředění duchovních sil na určitý cíl. Svatý Ambrož říká o mniších z Vercelli: Věnují se pilně *čtení* (*lectioni*) nebo pracím, které zaměstnávají mysl. Právě usilování o určitý cíl je potřebné pro společnou práci a pracovní výkon pro celek. Nečinnost ohrožuje duši, protože její síly nechává ležet ladem a působí, že těkají. Definice, která zdůrazňuje to škodlivé a nebezpečné, vede k positivnímu pojetí: Práce je přítelkyní duše. Svatému zákonodárci jde v první řadě o duši: *„vést duše (regere animas)"*. To, co duši škodí, musí od ní vzdálit, to, co jí prospívá, musí být pěstováno. Toto teologicko-asketické pravidlo určuje také pravidlo práce, nevylučuje ale v žádném případě její sociální a kulturní oceně-

ní. Dává spíše vlastní ceně práce její jistotu a naplnění. Vedle toho ustupuje hospodářský význam do pozadí, aniž by byl však zneuznán.

Bezprostředně z úvodního výroku Benedikt rozvíjí svůj všeobjímající program: „Proto mají být bratři v určité hodiny zaměstnáni tělesnou prací, v jiné hodiny zase svatým čtením." Tedy nejen manuální práce, jak by snad naznačoval nadpis, nýbrž také svaté čtení. Práce rukou a práce ducha tvoří v klášterním společenství organickou jednotu, které jako takové koná své dílo. Zde vidí Benedikt nejdříve obě činnosti z hlediska časového zařazení. Rozdělení pro léto od Velikonoc do 1. října je následující: bratři začnou ráno po primě a pracují až do 4. hodiny. Že byla práce rozdělována po primě, dosvědčuje ještě dnes modlitba k práci, která se koná po přečtení martyrologia v kapitulní síni. Od 4. hodiny až do sexty se věnují četbě (kap. 48, 4). Potom následuje *přesnídávka, oběd (prandium)* a potom polední klid až do nony. Volný čas po poledni, v Itálii v létě využívaný jako „siesta", se může využít i ke čtení. Toto dovolení dává tušit, že se mniši četbě věnovali rádi. Napomenutí druhé nerušit se vztahuje na antickou zvyklost číst hlasitě. Proto se také cení výslovnost a rytmus řeči. Nona se koná asi v polovině 8. hodiny. Na ni navazuje práce až do nešpor. Toto je – přerušováno konáním *bohoslužby (Opus Dei)* – pravidelným pracovním plánem pro letní období. V tomto ročním období se poukazuje také na možnost ještě většího nároku na práci a to dokonce tak, že *bohoslužbu (Opus Dei)* je dovoleno se modlit venku (kap. 50). Jedná se o případ sklizně plodin, kterou musejí bratři udělat sami. Připadá v úvahu tam, kde místní poměry nebo chudoba kláštera či nedostatek pracovních sil toto vyžadují. Je na to pohlíženo jako na výkon navíc, nad míru pravidelné denní práce. Vidíme zde podmíněnost mnišské práce v důsledku nouzové situace. To dává podnět svatému Benediktovi, aby v takovém případě své mnichy utěšil: *„ať se nermoutí (non contristentur)"*. Ať nejsou smutní, neuvyklí na těžkou práci, neboť nyní jsou pravými mnichy, když žijí z práce svých rukou jako naši Otcové a apoštolové. V žádném případě není výrazem *„jsou mnichy skutečně (vere monachi sunt)"* řečeno, že těžká práce patří k podstatě mnišství! Je poukázáno jen na skutečnost, že staří mniši takovou práci dělali a mohou být vzorem. Jestliže svatý Benedikt používá příkladu otců (především v klášteřích svatého Pachomia) a dokonce apoštolů, musíme obdivovat velký ohled, shovívavost, se kterou mírní zármutek svých mnichů nad množstvím a tíží prá-

ce. Namáhavé řemeslo rybářů na Genezaretském jezeře a výroba stanů svatým Pavlem uprostřed jeho vysilujícího apoštolátu by váhavé a nerozhodné mnichy jistě musely zahanbit. Svobodný Říman nebyl zvyklý na manuální práci, považoval ji za věc otroků. Benedikt měl jistě se svým úsilím zušlechtit práci a přivést k ní mnichy pocházející z vyšších vrstev své těžkosti. Nebylo jistě lehké přesvědčit římské mnichy, že práce není v křesťanství nic ponižujícího. Proto poukazuje dokonce na otce naší víry, na apoštoly. *Apoštolský život (vita apostolica)* zůstala vždy nejsilnějším motivem pro síly budící život v církvi. Při vší vážnosti svého pojetí práce zůstává Benedikt přece jen věrný *uvážlivosti (discretio)*: „Přesto ať se všecko děje z ohledu na malomyslné s mírou" (kap. 48, 9).

Jestliže je pro léto určeno sedm až osm hodin práce denně a jen dvě hodiny čtení, pak se v zimě tento poměr zásadně mění. Od začátku října (14. září) do začátku doby postní se bratři věnují četbě do konce druhé hodiny. O druhé hodině se modlí tercii a pak až do hodiny deváté všichni pracují, jak jim bylo uloženo. Jakmile se ozve první znamení k nóně, nechá každý svého díla a připraví se, než se ozve druhé znamení. Po jídle se pak mniši věnují opět četbě nebo žalmům. Podle Butlerova počítání – jestliže vezmeme jeho „rozjímání" podle doslovného znění Řehole za *četbu (lectio)* – připadá v zimě pět hodin na četbu a asi pět a půl hodiny na práci. Odpovídající krátkému dni a délce noci (hodinám bez světla) je stěsnání práce vůči četbě do krátkého dne, zatímco ranní a večerní úseky dne bez světla se vymezí pro četbu.

Ve třetím časovém úseku, který náleží sice ještě k zimě, ale má vlastní časový rozvrh, ve *svatopostní době (Quadragesima)*, je čas pro četbu prodloužen o další hodinu. V postní době se od rána až do konce třetí hodiny věnují své četbě. Musíme ale zohlednit, že od února do dubna se časový úsek mezi *vigiliemi* a *laudami* stále zmenšuje, hodina se prodlužuje. V neděli *„Vzývat mě bude (Invocabit)"*, tedy *na začátku doby svatopostní (in caput Quadragesimae),* obdrží každý mnich knihu z knihovny, kterou má řádným způsobem přečíst. Předpis *„popořádku celou přečíst (per ordinem ex integro legant)"* zde zdůrazňuje svatou vážnost, se kterou se má mnich oddat přidělené četbě. Svatý čas přípravy na Velikonoce vyžaduje hluboké proniknutí do četby. Mnich si má obsah knihy zcela osvojit. Pro takovou horlivost při čtení uvádí Palladius příklad jisté Silvanie, sestry Rufina z Aquileie, o které

vypráví: „Ne jednou, jak je to běžné, nýbrž sedmkrát či osmkrát takřka vysála každou knihu." Tento mnišský zvyk postní četby přešel později také do laických kruhů. Především ve středověku přijímali rádi králové a knížata od svých duchovních rádců a přátel k tomuto účelu knihy, především komentáře k Písmu svatému a díla církevních Otců. V duchu církevního starověku měla být *doba svatopostní (Quadragesima)* hlavně časem modlitby a rozjímavého čtení. Jestliže musel Benedikt při práci zohlednit malomyslnost mnichů, počítá nyní s jejich leností a lehkovážností při četbě. Pro mnohé, zvláště pro méně vzdělané, byla mnohahodinová koncentrace na čtení a rozjímání větší námahou než manuální práce. Proto mohl být někdo v pokušení se této duchovní námaze vyhnout. Z toho důvodu se vyžaduje pro hodiny četby dozor. Jeden či dva ze starších měli v čas četby procházet klášter, aby zjistili, zdali se snad nenajde líný bratr, který nic nedělá nebo se věnuje planému mluvení, a tak škodí nejen sobě, ale i druhým. Kdyby se – nedej Bůh – takový bratr našel, ať je napomenut jednou a pak podruhé. Kdyby se nepolepšil, ať je odevzdán způsobům řeholního trestání (srov. trestní kodex), aby ostatní byli zachváceni spasitelnou bázní.

Aby se vyhnul zbytečným hovorům, přidává Benedikt ještě všeobecné napomenutí, ať se bratr s bratrem nestýká mimo příslušnou dobu. Hodiny četby byly jistě pro hovor *„hodinami nepříslušnými (horae incompetentes)"*. Z Benediktových poznámek lze usuzovat, že pro rozmluvu mezi bratry byla stanovena pro tento účel *„hodina příslušná (hora competens)"*.

Zvláštní uspořádání platí pro činnosti mnichů v neděli. Už svatý Jeroným píše Eustochiovi: „V den Páně se věnuj výlučně modlitbě a četbě". Benedikt tak přijímá mnišské podání, když stanovuje: „V neděli se věnují četbě všichni kromě těch, kdo jsou pověřeni různými službami. Je-li někdo tak nedbalý a líný, že by rozjímat nebo číst nechtěl nebo nedokázal, uloží se mu vykonat nějakou práci, aby nezahálel." V den Páně se ustává od práce. Mnich se má ponořit do Božího slova. Avšak i v neděli zůstává zahálka nepřítelem duše. Našel-li by se tedy mnich, který je tak charakterově slabý či neduchovní nebo nevzdělaný, že nemůže vytrvat při četbě, pak se mu má, aby byl uchráněn před zahálkou, svěřit taková práce, která odpovídá jeho schopnostem. V dnešních podmínkách se při přijímání mezi chórové mnichy těžko vyskytne podobný případ. Je ale možné, že někdo svůj čas pro četbu věnuje dennímu tisku a povrchní literatuře; také to by byla zahálka.

Tím více, že dnešní mniši si přinášejí pro vážnou duchovní četbu mnohem lepší průpravu.

Churavým či slabším bratřím se uloží taková práce, aby ani nezaháleli, ani pod tíhou námahy neklesali nebo se jí nevyhýbali. Opat musí brát ohled na jejich slabost. I zde uzavírá svatý Benedikt své důležité nařízení ohledně tělesné i duševní práci napomenutím opata, správně odhadnout sílu svých mnichů. Slabí a útlocitní nemají být kvůli tíži práce zlomeni nebo donuceni k opuštění kláštera. Z této poznámky lze usoudit, jak napjatý byl ještě v 6. století poměr Římanů k tělesné práci, kterou považovali za službu sluhů. Ačkoliv Benedikt v této věci doporučuje velký ohled, přece však jeho Řehole razí cestu vysokému ocenění práce v jejím praktickém významu. Namísto tvrdé přísnosti nechal panovat umírněnost, neboť věděl, že příliš vysokými požadavky ochota podávat výkony klesá, a rozumnou vstřícností naopak stoupá.

Benedikt pojednává v této kapitole o dvou velkých oblastech, které byly rozhodující pro svébytné uspořádání západního mnišství: tělesná práce a svaté čtení. Augustinus práci „pokřtil" a Benedikt ji „posvětil". V jednom z nejranějších děl německých dějin, *Příběh svatého Havla (Casus Sancti Galli),* se objevuje práce jako *„posvátná práce rukama (sacer labor manuum)"*, která má podíl na pneumatickém životě mnichů prodchnutém milostí. Ona je nasměrována na dům Boží, v konečném důsledku tedy na *bohoslužbu (Opus Dei)*, pro které vytváří základní podmínky. Její účinek sahající přes sakrální okruh až na pracovní činnost rolníků a řemeslníků zde nemůže být popsán. Pro Německo neznamenala jen zprostředkování římského zemědělství a zahradnictví jakož i zkušenosti řemeslné, nýbrž vytvořila především nový pracovní étos, díky kterému se staly benediktinské kláštery vzorem, podnětem a školou nauky.

Zaslouží si naši pozornost, že tělesná práce i četba v nejužším spojení s postními pravidly byly včleněny do doby liturgického roku. Obzvláště se to ukazuje pro četbu *v době svatopostní (Quadragesima)*. Toto rozčlenění doplňuje celkový pohled, podle kterého naplánoval Benedikt své dílo: *bohoslužba, rozjímavá četba a tělesná práce (Opus Dei, lectio divina, labor manuum)* tvoří podle něho jednotu mnišství jako takového. Jedno latinské přísloví nazývá tuto trojici: *kříž, pisátko, pluh (crux, stilus, aratrum)*.

Jak vysoce si svatý Benedikt cenil četby, to prozrazuje samotná *Řehole (Regula)* jakožto literární dílo z jeho pera. O jeho znalosti Písma svatého byla již řeč. Jeho sečtělost v oblasti spisů svatých Otců je úžasná. I kdybychom se omezili na díla, která Benedikt cituje ve své Řeholi, dala by se z nich sestavit celá knihovna Otců. Počínaje Klementem Římským potkáváme Cypriana, Hilaria, Ambrože, Augustina, Jeronýma, Lva Velikého, Palladia, Cassiana, Cassiodora, Sulpicia Severa, *Životopisy Otců (Vitae Patrum)*, *Výroky starších (Verba Seniorum*) a skoro všechny na Západě známé mnišské řehole: Makariovu, první a druhou Řeholi Otců, Pachomiovu, *východních Otců (Patrum Orientalium)*, zpracování Bazilovy řehole Rufinem, Řeholi Cézariovu, jakož i akta mučedníků a koncilní akta. Zatímco my si na citáty autorů z našich školních let jen matně vzpomínáme, dá se předpokládat, že Benedikt všechna díla, která uvádí, zcela přečetl *(„popořádku celou – per ordinem ex integro“)*, což vyplývá z toho, jak je řadí za sebou. Rozumíme pak také tomu, že pro něho je klášterní knihovna samozřejmostí. Knihovna však znamená sbírku knih, řazenou podle autora i obsahu a použitelně umístěnou v jedné místnosti. Protože podle Benediktova názoru patří k vybavení kláštera, lze usuzovat, jak velký význam má pro něho duchovní rozjímavá četba. Svaté čtení bylo pro mnichy, jak vidíme u Benedikta, studiem svatých Písem podle základního pravidla svatého Jeronýma: *„Kdo nezná Písmo svaté, nezná Boží moc a jeho moudrost; neznalost Písma svatého je neznalostí Krista (Qui nescit scripturas, nescit Dei virtutem eiusque sapientiam; ignoratio scripturarum ignoratio Christi est)“*. Toto úsilí začíná u litery a vede k Duchu svatému: *„Něco jiného označuje litera, něco jiného mystická řeč (Aliud littera, aliud mysticus sermo significat)“*. Také mnich začíná s literou Písma svatého, především žalmů. To první je naučit se slova nazpaměť. Také k tomu nabádá svatý Jeroným: *„ať se naučí zpaměti Žaltář (discat memoriter Psalterium)“*. Tehdy byl přístup ke knihám obtížný a ne tak častý, a bylo nutné se co nejvíce z Písma svatého naučit zpaměti. Nehledě k této nutnosti, mělo být slovo Boží v noci i ve dne potravou, útěchou a radostí duše milující Boha. Kristus sám je Slovo: *„Chléb Kristův a jeho tělo jsou božskou řečí a nebeskou naukou (Panis Christi et caro eius sermo divinus est et doctrina caelestis)“*. Pro staré mnichy platí nejtěsnější souvislost mezi Eucharistií a slovy Písma svatého: *„Evangelium považuji za tělo Krista; Pís-*

mo svaté za jeho nauku (Corpus Iesu Evangelium puto; sanctas Scripturas puto doctrinam eius)".

Ačkoliv musí člověk elementárně začít literou a slovem, pak jen proto, aby pronikl k duchovnímu obsahu. Tak se z objektivní *četby (lectio)* stane subjektivní a osobně prováděné *rozjímání (meditatio)*. Cestu k duchovním výšinám ukazují Otcové: „*Po Písmu svatém čti pojednání lidí učených, jen těch, jejichž víra je známá (Post Scripturas sanctas doctorum hominum tractatus lege: eorum dumtaxat, quorum fides nota est)*". Spolu se soustředěnou četbou Písma svatého se věnuje Benedikt a jeho žáci s pílí a horlivostí i dílům svatých Otců. Čím více se mnich s pomocí velkých církevních učitelů ponoří do ducha božského slova, tím víc se stává jeho rozjímavé studium modlitbou. Tak se stává *četba (lectio)* a *hlasitá modlitba (oratio)* nutnou jednotou. Boží slovo k nám se stává naším slovem k Bohu: *„Nyní Boha slyší, zatímco pročítá božská slova, nyní s Bohem hovoří, když se na Něho obrací (Nunc Deum audit, dum divina relegit, nunc cum Deo loquitur, cum Dominum rogat)"*. *Četba, soustředění, rozjímání, modlitba (lectio, studium, meditatio, oratio)* jsou v základu toutéž *duchovní četbou (lectio divina)*, a to od jejího elementárního začátku až ke spojení duše s Kristem v modlitbě. Toto metnální proniknutí do Písma svatého a výkladů svatých Otců je ve vztahu k *tělesné práci (labor manuum)* tak jako *práce duševní (labor mentis)*: *„Jako se totiž cokoliv koná rukama či tělem, dokonává se prací rukou nebo těla: tak i to, co se vztahuje ke čtení, je více námahou mysli (Quomodo enim quidquid manu et corpore fit, manus et corporis labore completur: ita quod ad lectionem pertinet, magis mentis est labor)"*. Tak četba i manuální práce vyžaduje stejným způsobem námahu, jednou duševní, jednou tělesné síly mnicha. Obojí je nasměrováno na *bohoslužbu (Opus Dei)*, především *rozjímavou četbu (lectio divina)*, která vstupuje až do samotné *Boží služby (officium divinum)* a stává se tak podstatně spolunositelkou pneumatického života mnišství. V obojím hovoří a působí Duch svatý bezprostředně. Tělesná práce je pomocnicí obou a podílí se tak na proudu milostí, který, vycházeje od Ducha Božího, zaplavuje celý *organismus kláštera (corpus monasterii)*.

Vyplývá následující přehled:

Úvod: Mnich nesmí být zahálčivý.

Rozdělení manuální práce a čtení:

1. a) Od Velikonoc do začátku zimy.

b) Výjimka: práce při sklizni.
2. Od začátku zimy do *svatopostní doby (Quadragesima)*.
3. a) Ve *svatopostní době (Quadragesima)*,
b) Dozor při četbě.
4. a) Četba v neděli.
b) Výjimka: lehká tělesná práce.

Závěr: Zaměstnání méně výkonných mnichů.

Kapitola 49

Dodržování čtyřicetidenní doby svatopostní

Už v předcházející kapitole jsme se setkali se *svatopostní dobou (Quadragesima),* jakožto tou, která se vyznačuje zvláštním výběrem a nakládáním s četbou. Bylo třeba očekávat, že Benedikt nemohl uzavřít svůj časový pořádek, který začíná 43. kapitolou, aniž by se zvláště zmínil o časovém úseku 40 dní, které předcházejí Velikonoční slavnosti. Benedikt ji tak dává důstojný ráz svým vznešeným pojetím nábožensko-církevního života. Ať už zůstává jeho napojení na církevní a mnišskou tradici jakkoli těsným, přesto vtiskuje i tomuto úseku charakter své velké osobnosti.

Od prvního všeobecného koncilu v Niceji (r. 325) mělo slovo *Quadragesima* v liturgickém a disciplinárním životě Církve zvláště úctyhodný zvuk. Velikonoční půst vychází z velikonoční vigilie, rozprostírá se na celé *velikonoční triduum (Triduum Sacrum) Utrpení Páně (Passio Domini)* a pak na celý Svatý týden a tak zahrnuje čtyřicet dní předcházejících svátku kdysi jedinému a proto nejvyššímu. Tento svatý čas nebyl vymezen jen půstu coby přísnějšímu životnímu způsobu, nýbrž především bohoslužbě, modlitbě a čtení a byl zejména věnován přípravnému vyučování katechumenů na svatý křest. V něm zažil nový křesťan smrt a vzkříšení Páně ve svátostné formě a stal se tak údem mystického těla Kristova, svaté Církve. Pro každého křesťana bylo tudíž těchto 40 dní před Velikonocemi každoročně znovu dobou usebrání, kajícího smýšlení a přípravy na svatou slavnost Velikonoc, která osvěcovala celý církevní rok jako zářící slunce. To, v jak velké míře se má mnich zúčastňovat této svaté doby sebeposvěcování, vyslovuje Benedikt ve své první základní větě, v níž chce vidět celý mnišský život zformovaný

podle svaté *čtyřicetidenní doby svatopostní (Quadragesimy)*. Jeho pohled je zaměřen na *parusii* coby věčné Velikonoce, na nejvyšší proměnění s Kristem a v Kristu. Mnišský život je takřka katechumenátem pro tuto vigilii noci smrti a rána vzkříšení pro věčnost. Z této představy vyplývá samo od sebe, že život mnicha má být neustávající *dobou svatopostní (Quadragesima)*, odvrácený od světa a jeho statků a radostí, zaměřený úsilím jedině k věčnému, nejvnitřnějšímu sjednocení s Bohem. Co Lev Veliký konstatuje pro celé křesťanstvo, to Benedikt opakuje pro mnichy: *„Tato ctnost je u málokterých (paucorum est ista virtus)"*. Mužnost, zaměřenost na určitý cíl a neochabující koncentrace, které takový postoj vyžaduje, jsou vlastní jen nemnohým. Proto tedy se má v každém roce přinejmenším ve dnech *doby svatopostní (Quadragesima)* uskutečnit to, co nelze dodržet v průběhu života na stejné či dokonce stoupající výši. K tomu se vyžaduje základní postoj, který dává mnišství jeho smysl: ve vší čistotě uchovat svůj život. Čistota je zde *„čistotou srdce (puritas cordis)"*, o níž Kasián praví, že je co do své podstaty *caritas* – Boží láska. „*Čistota (puritas)*" podle něj spočívá ve vnitřní svobodě od všech závislostí na zlém: *„Od veškerých škodlivých utrpení můžeme naše srdce zachovat a přichystat neporušená a s podporou těchto kroků (asketických cvičení) vystoupat k dokonalosti lásky (ab universis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus et ad perfectionem caritatis istis gradibus innitendo conscendere)*". Proto ta identita „*čistota srdce, jež je Boží láskou (puritas cordis, quod est caritas)*". Jestliže se tedy „*čistota srdce (puritas cordis)*" stala základním postojem duše, pak zahlazuje již svou vlastní účinnou silou pobloudění a nedbalosti dřívější doby a utváří těch svatých čtyřicet dní pro zbavení viny, usmíření mnicha. Toto pročišťování se uskutečňuje z vnitřního zákona *čistoty (puritas)*. Podle své podstaty je – posuzováno, čím není – odklonem od každého dotyku se zlým *(„ode všech neřestí – ab omnibus vitiis")*, ale posuzováno, čím je, je toto očišťování odevzdaností veškerému úsilí, jež podporuje výstup k Bohu: modlitbě slz, svatému čtení, kajícímu usebrání ve vlastním srdci a sebeovládání vůči přirozeným potřebám. Benedikt se zabývá praktickým cvičením tím způsobem, že vyzdvihuje to, co jednotlivec může připojit k obvyklým požadavkům klášterní observance, aniž by vystoupil z linie komunitního života. Benedikt vyjmenovává: zvláštní modlitby, zdrženlivost od pokrmu a nápojů, od spánku a povídavosti, od každé povrchnosti a nevázané lehkomyslnosti. S rozmyslem

klade dopředu modlitbu, čtení, kající smýšlení, tedy duchovní usebrání a přípravu, pak teprve následuje zdrženlivost od toho, co se podbízí smyslům. Toto všechno jsou námahy a odřeknutí si vnějších, přirozených věcí a radostí, které jsou coby „obětní dary" *(„ať nabídne Bohu – offerat Deo")* bezvýznamné, ale co do obětujícího smýšlení jsou před Bohem drahocenné. Jsou přinášeny s milostí Ducha svatého, ve vlité duchovní touze po radostně očekávané Velikonoční slavnosti. Těchto čtyřicet dní přípravy tedy mnich prožívá ve slavnostním, charismatickém naladění. Jeho odříkání je jen výrazem svaté radosti, jíž Duch Boží dává duši přetékat ve výhledu na svatou Velikonoční noc. Tento základní rys realizace postu nachází v následujícím textu svou konkrétní aplikaci na mnišský život.

Z vlastního rozhodnutí *(„vlastní vůlí – propria voluntate")* přináší jednotlivý mnich svou postní oběť z vnuknutí Ducha svatého *(„s radostí Ducha svatého – cum gaudio Sancti Spiritus")*. Zde poprvé a jedinkrát nachází uznání vlastní vůle, jinak tak zapovězené. Ale i v tomto případě je ještě vázána na vyšší souhlas. Tento zvláštní skutek je nutno předložit opatovi a uskutečnit s jeho schválením. On je nositelem Ducha pro celou komunitu, on také musí vnuknutí Ducha, kterého se dostalo jeho učedníkům, potvrzovat, aby jim i komunitě bylo ke spáse. Co by snad mělo zůstat bez tohoto zpečetění duchovním otcem, nemá před Bohem žádnou hodnotu, je naopak domýšlivostí a marnou ctižádostí a nenajde před Bohem uznání. Bůh neodpovídá na oběti člověka svévolného, odpírá mu odměnu své milosti *(„není zásluhou – non mercedi")*. Jen když je vůle mnicha přijata do vůle opata a tím i do vůle celku, je milá také Bohu. Z toho Benedikt vyvozuje všeobecný požadavek, platný pro veškerý mnišský život: Všechno je třeba uskutečňovat v souladu s vůlí opata.

V tomto výkladu a vyvozeném závěru nalézá tudíž i Benediktův pojem poslušnosti významné rozšíření a prohloubení. Nejen to, co je přikázáno, se musí vykonat (kap. 5), nýbrž i to, co se děje z dobrého, ctnostného podnětu a z vnuknutí Ducha svatého, musí být opatovou rukou začleněno do jednoty celku. Platí-li poslušnost, prokazovaná autoritě na rozkaz, za základ a nositelku mnišské existence, pak můžeme zde požadovanou rovnocennost (souhlas) mezi úsilím o ctnost a jeho potvrzením od duchovního otce označit za pneumatickou poslušnost. V ní vchází pneuma mnicha do pneumatu otce, aby se tak zajistila opět jednota života milosti v komunitě,

jednota hlavy a údů. Pneumatická poslušnost se představuje jako duchovní prohloubení a obohacení autoritativní poslušnosti.

Přínos tohoto malého pojednání o *svatopostní době (Quadragesima)* jde tedy daleko za doporučení *(„radíme – suademus“)* několika cvičení v postu a ve ctnosti. Dává zazářit úchvatné velikosti liturgické slavnosti Velikonoc a zjevuje duševní naladění, s nímž prvotní Církev, zejména mnišství, toužebně očekávala svátek Zmrtvýchvstání. Na žádném místě svaté Řehole není tak jako zde zdůrazněno vlévání (působení) Ducha svatého do duší, nikde se tak hluboce nezjevuje pneumatický mnišský život Benediktovy vlastní duše. On, jemuž se v jeskyni Subiacca vytratilo spojení s liturgickým plynutím roku v Církvi tak dalece, že ani nepoznal den Velikonoc, zde dává tušit své soužití s liturgickým rokem a svou radostnou touhu po velké slavnosti Páně. To naplňuje celou jeho duši světlem a silou milosti. V jeho slovech zaslechneme, jak se domníváme, řeč *Sacramentarium Gelasianum*: *„Dej, Pane, prosíme, svým věřícím přijmout bez váhání Velikonoční tajemství, a toužebně očekávat budoucí (Da, quaesumus, Domine, fidelibus tuis et sine cessatione capere paschalia sacramenta, et desideranter expectare ventura).*“ Z této svaté touhy roste smírná příprava na svaté tajemství, mysterium. V této touze působí dohromady svobodné rozhodnutí mnicha *(„radíme – suademus“)* a vůle komunity, činná v opatovi *(„staň se – fiat“)*. Navzdory zdrženlivé řeči Římana je zde více než kde jinde v Řeholi vnímatelný charismatický prvek mnišství. Mnich je mocí svého mnišského zasvěcení nositelem Ducha. Ale ne všechno, co pochází z osobního pneumatu, je bez dalšího komunitě prospěšné. Rozhodnout o tom je věcí duchovního otce, který ve své opatské benedikci přijal vkládání rukou na nositele Ducha pro celou komunitu. Svatý Benedikt uznává pneumatický charakter jednotlivého mnicha tím, že zde dává volný prostor *vlastní vůli (voluntas propria)*. Aby však ochránil jednotlivce před omylem a komunitu před škodami, vyžaduje posouzení, souhlas a modlitbu opata. Touto cestou dává vztahu osobnosti a komunity řešení na výši. Žádná dílčí tendence, ani k dobrému, nesmí rozbíjet komunitu. Proto vyžaduje Benedikt přezkoušení i dílčích ctnostných snah. To slouží jednotlivé osobnosti nikoli k neprospěchu, nýbrž k užitku. Osobnost roste tím, že začleňuje své vlastní hodnoty do komunity prostřednictvím hlavy. Oč cennější jsou jednotlivé osobnosti, o to cennější je komunita. A naopak životaplná komunita stupňuje

a obohacuje osobnosti. A to o to více, oč více stojí pro jednotlivce v popředí všeho myšlení a úsilí komunita. Komunita je však formována prostřednictvím *vůle opata (voluntas abbatis)*, do níž musí každá *vlastní vůle (voluntas propria)* vyústit: „*Tudíž se vše má konat podle vůle opatovy (Ergo cum voluntate abbatis omnia agenda sunt)*".

Tato univerzální a absolutní formulace přivádí svatého Benedikta zpět k jeho uvozující zásadě: celý život mnicha má být vlastně *svatopostní dobou (Quadragesima)*. Pneumatickou poslušností se toho dosáhne. Této kapitole je tedy základem myšlenkový okruh, který sahá daleko za obsah čtyřiceti dní, v nich však chce nalézt své výstižné uskutečnění tak, že síla milosti této svaté doby formuje i další život mnicha a komunity. Jedná se o duchovní formování, jež se očekává jako soulad komunity a osobnosti v radosti Ducha svatého. Tak roste vnitřní jednota mnišského společenství – jak ji opat z Monte Cassina vidí coby prototyp – vstříc věčným Velikonocům nebeského proměnění.

Obsahová posloupnost vypadá takto:

Úvod: *Doba svatopostní* jako cíl smíření s Bohem.

1. Duchovní koncentrace.
2. Intenzivní odříkání podle vnuknutí Ducha svatého.
3. Jednotlivec ať podřídí své dílčí úsilí souhlasu opata.

Závěr: Vše se má dít v souladu s vůlí opata.

Kapitola 50

O bratřích, kteří pracují vzdáleni od oratoře či jsou na cestách

Lidské bytí je vetknuto do dvou kosmických pradimenzí: času a prostoru. Čas je plynoucím, proměnlivým a proměňujícím rozměrem. Prostor představuje pro jednotlivce, stejně jako místo pro semknuté společenství, stabilní, neproměnlivý rozměr. Dnešní člověk je zcela pod vládou prchavé časové míry. Moderní dopravní prostředky a množství zážitků každého dne však téměř anulují vnímání času. Člověk je strháván chvatným střídáním dojmů a senzací. Svatý Benedikt stojí ještě zcela v kosmické harmonii

věcí. Čas je pro něj měřítkem vznikání, určeným Stvořitelem celého světa, měřítkem zrání a pomíjení, v němž se smrtelný člověk musí dovršit. Proto jej má člověk prožít s bedlivostí. Svatý Benedikt tedy sestavil vedle prastarého tradovaného hieratického časového pořádku pro hodiny modlitby také rozvrh hodin pro duševní a tělesnou práci, který je ještě zcela začleněn do běhu slunce a jeho rytmu roku. Tak je i přirozeně v souladu s posvátnými údobími, jak jsme viděli. Jako poslední časový úsek, vlastnoručně zformovaný, pojednává Benedikt o *svatopostní době (Quadragesima)* a tím dovršuje v sedmi kapitolách časový řád. Nyní se obrací k druhému rozměru, který člověk zaujímá k prostoru, místu své existence. Základní jsou pro něj v tomto ohledu oba pojmy formulované ve 4. kapitole: „*odloučenost kláštera (claustra monasterii)*“ a „*stálost v komunitě (stabilitas in congregatione)*“. Místo zůstává klidným pólem ve fenoménech útěku. Čas letí, místo zůstává. Zdi kláštera a stálost jsou vzájemně podmiňující se pojmy. Dokud člověk žije v kosmické spojitosti s přírodou, je místo, na němž se jeho bytí odehrává, tím nejdůležitějším přirozeným prvkem jeho života. Oč víc je v novověku dimenze prostoru překonána koordinátou času, o to více propadá lidské bytí nestabilitě a pouze technicky provedeným systémem hodin a minut lze uměle dosáhnout určité jistoty. Stabilní místo se mu ztrácí. U Benedikta si vázanost na místo ještě uchovala svůj plný význam. V antice a i ve středověku existuje ve všech vztazích v životě pocit vyrovnanosti tehdy, když jsou správný čas a jemu odpovídající místo v souladu. Pokud tato shoda není k dispozici, pak vyvstává neuspořádanost, již je zapotřebí vpravit do zvláštního pořádku.

Mnišská komunita svatého Benedikta je ve své existenci a ve svém vnitřním a vnějším zdokonalování vázána na řád času a místa. Jestliže do tohoto dvojitého vztahu vstoupí neuspořádanost, pak se musí podniknout opatření, aby komunita neutrpěla na své stabilitě. Této péči slouží následující kapitoly 50. až 52.

Místem odpovídajícím *bohoslužbě (Opus Dei)* je oratoř. Jestliže tedy bratři pracují daleko od modlitebny, takže tam nemohou v odpovídající čas *(„v příslušnou hodinu – hora competenti“)* být, pak ať vykonají *bohoslužbu (Opus Dei)* na místě své práce: místo *díla jejich rukou (opus manuum) – („provádět – operari“)* – se nyní stává místem jejich *bohoslužby (Opus Dei)*. Nepřehlédněme, že Benedikt píše *„daleko od modlitebny (longe ab oratorio)“*,

a nikoli *daleko od kláštera (longe a monasterio)*. Klade vůči sobě modlitebnu a pracovní místo („*Opus Dei*" a „*opus laboris*"). Nutným předpokladem k této výjimce je posouzení a rozhodnutí opata coby hlavy komunity. Rozhodnutí, zda se člověk má vrátit k oratoři nebo ne, nelze přenechat posouzení bratří. Jedni by tam dorazili třeba včas, druzí nikoliv. Proto musí opat, zřejmě již před odchodem k práci, učinit rozhodnutí. Jeho nařízení působí, že hodinka modlitby na poli bude spojena s hodinkou modlitby komunity v oratoři. Modlitba ani neodpadá a ani se dodatečně nedohání, nýbrž se vykonává v *příslušnou hodinu (hora competens)* na místě práce. *Bohoslužba (Opus Dei)* nesmí být ukráceno kvůli *práci (opus laboris)*. Pole se stává oratoří. Modlitba samotná a rozpoložení duše, z něhož modlitba vystupuje, je k tomu posvěcují. „S bázní Boží ať pokleknou". Jak neobvyklý způsob vyjádření! Výraz „*s Božím třesem (cum tremore divino)*" vyjadřuje stejně tak subjektivní ohromení před Boží velebností, jako i objektivní pocit uctivé odevzdanosti Bohu, vnuknutý Duchem svatým. Benedikt zde vyžaduje co nejhlubší vroucnost při konání *bohoslužby (Opus Dei)*, což dojde vyjádření i prostřednictvím pokleknutí. Ani náhodou se nemyslí na to, že by se celá hodinka měla konat vkleče, to odporuje každé starokřesťanské zvyklosti a nad to by to bylo ztížením modlitby na poli. Spíše je míněno pokleknutí, které předcházelo v křesťanském starověku každé bohoslužbě a které se ve *svatopostní době (Quadragesima)* stávalo *prostřením se (prostratio)* tím, že se člověk vrhnul zcela na zem. Toto pokleknutí má na mysli Niceta z Remesiana, když napomíná pozdě příchozí k bohoslužbě čtení: „*Neboť i kdybys přišel tehdy, když se slaví čtení, poté co se pokloníš Pánu a označíš čelo, pozorně naslouchej (Nam etsi tunc superveneris, cum lectio celebratur, adorato Domino et praesignata fronte aurem sollicite commoda).*" Toto „*klanění se Pánu (adorare Dominum)*" se realizuje v klečení, úklonách nebo prostraci. Mimoto mohl mít Benedikt na mysli ještě prosebnou modlitbu následující po hodince, tedy „*poklekněme (flectamus genua)*" na závěr *bohoslužby (Opus Dei)*. Během denní práce se jednalo pouze o malé hodinky: tercii, sextu a nonu, které se zřejmě modlívaly v odpovídajících časových odstupech v *příslušnou hodinu (hora competens)* ve stoje a zpaměti. Poněvadž chybí posvěcení vlastní domu Božímu a snadno se vyskytlo odvedení pozornosti vnějšími okolnostmi, má se o to více usilovat o vnitřní usebrání a bohabojné pohroužení. Vnější postoj má přispívat k tomu, aby se vnitřní koncentrace prohloubila.

Svatá práce rukama a svatá služba před Bohem, svaté doby a místo posvěcené obzvláště vroucí modlitbou se tak slučují při vší neobvyklosti okolností k dokonalé jednotě.

Podobný stavu pracujících na poli je i stav mnichů na cestách: obojí jsou daleko od svatého místa a daleko od komunity bratří. Na cestách je mnich také daleko citelněji odtržen od těžiště svého života z povolání a ještě více je závislý na náhodných poměrech než při práci vně klášterních zdí. Je sám nebo ve společnosti nějakého průvodce: jakkoli slavnostní forma, jak je dokonce i při práci ve skupině na poli ještě možná, na silnici při cestování odpadá. Proto svatý Benedikt praví: „V mezích možností ať se je modlí sami *(„u sebe – sibi“)*.“ Mnich na cestách je vystaven tolika nevypočitatelným okolnostem, že mu posvátné hodiny mohou snadno uniknout. Má tedy být nikoli nedbalý, nýbrž pozorný ve službě jemu uložené. Tento *denní úloha služby (pensum servitutis)* je úkolem, dílem, jež je mu ve službě nejvyššího Pána přiděleno. Zde se to vztahuje na modlitbu, v předcházející kapitole na celkovou observanci mnišského života. *Denní úloha služby (pensum servitutis)* je čestnou službou celé mnišské komunity, na níž má každý jednotlivec účast. Dvojí pouto na Boha a na komunitu staví duchovním způsobem mnicha, který je oddělen od celku, o *„příslušné hodině (hora competens)“* či o *„stanovené hodině (hora constituta)“* na místo jemu přiměřené. Uprostřed cizího prostředí jej *bohoslužba (Opus Dei)* o posvěcených hodinách dne sjednocuje s komunitou.

Kapitola 51

Bratři na krátkých cestách

Společenství při modlitbě a společenství u stolu jsou v *cenobiu* těsně svázány. Bratři na cestách se musí obejít jak bez společného chóru, tak i společného stolování. Pokud se mnich – aby přinesl či vyzvedl *zprávu (responsum)* – musí vydat jen tak daleko, že se v den svého vyslání může opět vrátit do kláštera, pak si nesmí dovolit jíst venku, i kdyby byl – ať už kýmkoliv – zván sebenaléhavěji. Ve většině případů se bude jednat o pochůzku se vzkazem do jiného kláštera nebo do domu duchovního. Jen zřídka budou bratři muset vyhledat světské lidi. Ale ať už je to jakkoli, nesmí se venku

nechat pozvat ke stolu, jestliže se ještě mohou vrátit domů. *Klášter (monasterium)* a „*venku (foris)*“ jsou zde v protikladu. Klášter je místem stolování komunity. Kdo jí venku, vzdal se tohoto společenství, a nejen toho: vstoupil i do jiného *(„venku – foris“)* společenství. Žádný mnich však nemůže opustit z vlastního rozhodnutí své společenství a přijmout na naléhání druhých nové společenství. To by bylo neoprávněným egoismem a domýšlivostí. Mnich je vázán na společenství stolu bratří. Ne snad že by zde byla řeč o druhu pokrmů či o nějakém asketickém zřeteli, nýbrž o místě, kde mnich jí. Jedině možný případ přijmout pozvání mimo klášter nastává, když opat daného bratra k tomu pověří či dá k tomu povolení. Tím se mění celý stav věci. Souhlas opata zachovává pouto se společenstvím, kam mnich patří. Bratr duchovním způsobem zůstává v klášterní jednotě. Dává dokonce na něm účast svému hostiteli, jehož pozvání vděčně následuje. Svolení opata se vztahuje na hostitele stejně jako i na hosta. Oba už nejsou „vně“, jsou v opatovi spojeni s klášterem.

Při porušení zákazu neodkazuje tentokrát Benedikt tak jako jindy na trestní kodex *(„řeholní kázeň – disciplina regularis“)*, nýbrž hrozí ihned vyloučením. To zahrnuje zřejmě jen vyloučení od společného stolování, přináší tím však s sebou také už vykonání pokání při *bohoslužbě (Opus Dei)* (srov. kap. 24,4). Neposlušný mnich vyloučil sám sebe z bratrského společenství stolu. Vyloučení z něj je nyní také jeho trestem. Benedikt chce zbystřit vědomí pro spojení s místem, s *klášterem (monasteriem)*. Toto místo je nositelem a strážcem společenství. Kdo je vně svého příslušného místa, ten je také pro komunitu „vně“. Pouze slovo opata je s to pojmout do *kláštera (monasteria)* i vzdálené místo, které opat ve své osobě ztělesňuje a coby nositel Ducha spravuje. Kamkoliv dosahuje jeho vůle, je jen jedno duchovní „místo“. I v tomto smyslu platí: *„Kde je opat, tam je klášter (ubi Abbas, ibi monasterium)“*.

Kapitola 52

Klášterní oratoř

Benedikt opakovaně zmiňoval místo slavení modlitby – středobod celého klášterního života – před tím, než mu nyní zde věnoval vlastní kapitolu. Slovo, jímž zahajuje svůj výklad, je ryze římského rázu a předčí for-

mou výraz vybraný Augustinem pro tutéž myšlenku. Oratoř má být tím, co označuje její jméno: domem modlitby. Nemá se tam dít nic než slavení *bohoslužby (Opus Dei)* a tiché modlitby jednotlivců. Ale také nic, co není zapotřebí k modlitbě, se tam nemá odkládat nebo uchovávat. V Pachomiových klášterech se během modlitby vykonávala tělesná práce. Pletly se koše, rohože nebo něco jiného a při tom se modlilo. A ještě Cézarius doporučuje mniškám, že mají během čtení ve vigiliích dělat nějakou lehkou práci, aby neusínaly. Tak byla *modlitebna (oratorium)* a *pracovna (officina)* leckde jedna jediná prostora, v níž se uchovával i materiál a nářadí, jež bylo potřeba pro práci. Pro svatého Benedikta je však oratoř místem, které má být zcela zasvěceno jenom modlitbě. Od oratoře dostává celý klášter označení *dům Boží (domus Dei)*. Jakmile je slavnostní chvála Boží ukončena, mají všichni vyjít ven v nejhlubším mlčení. Oratoř je v první řadě komunitním prostorem. Zde se koná modlitební služba Bohu zasvěcené mnišské rodiny, uskutečnění jejího smyslu a podstaty. Jakmile chvalozpěv dozněl, nastupuje mlčení. Jiný zvuk než zvuk modlitby nesmí být v oratoři slyšet. Mlčící uctivost před Bohem naplňuje tento prostor. To, že se vzdání úcty při opouštění domu modlitby vyjadřovalo úklonou, pokleknutím či prostrací, je pravděpodobné. Poněvadž však každý jednotlivý mnich má plnou účast na komunitním úkonu *bohoslužby (Opus Dei)* a je jím duchovně pohnut a zasažen, může se ještě v oratoři zabývat vnitřní modlitbou vlastního srdce *(podle svého charakteru, osobitosti, zvlášť – peculiariter)*. Nikdo ať jej při tom neruší nepřístojným chováním. Proto se musí všichni mlčky vzdálit. A podobně, když se chce někdo i v jinou dobu modlit odděleně pro sebe v tichu, pak ať vstoupí prostě do oratoře a oddá se modlitbě. Jakkoli i vyhovuje tato jednotlivá modlitba osobnímu svérázu, přesto musí zůstávat pod kontrolou a být vyškolena objektivně konaným slavením liturgie. Nesmí vypuknout hlasitě a rozrušeně, nýbrž má zůstat ukryta v slzách a vnitřním zápase srdce. Pravá modlitba nespočívá ve slovech úst, nýbrž v myšlenkách srdce. Svatý Benedikt tedy klade u mnicha nejvyšší požadavky právě na modlitbu srdce. Pro kultivaci zbožnosti mělo velký výchovný význam jak napojení na slavení liturgie, tak i důraz na vnější mlčení a na nejhlubší vnitřní pohroužení. Tak byla soukromá modlitba výronem komunitní modlitby chvály Boží a získávala z něj objektivní charakter. Na druhé straně však byla přípravou k subjektivnímu prohloubení *bohoslužby (Opus Dei)*. Nakolik vnímá Be-

nedikt dílčí modlitbu v souvislosti s liturgií, to dokládá poslední věta. *Soukromé dílo (opus – simile – secretum)* a *Boží dílo (Opus divinum)* jsou navzájem sladěny. Co nepatří k jednomu ani ke druhému, nemá v oratoři žádné místo. Ve své modlitbě však nikdo nesmí trpět omezováním, poněvadž ona znamená výstup k těsnějšímu spojení s Bohem. Tichá modlitba srdce coby příprava a účinek slavnostní chvály Boží i *bohoslužby (Opus Dei)* samotné se konají v *oratoři (oratorium)*. Ona je zasvěceným místem, prameništěm a středem působení milosti Ducha svatého, který dělá z celého kláštera dům Boží.

Kapitola 53

Přijímání hostí

Ve všech dobách přitahovala svatá místa lidi. Poutě a poutnictví vděčí této přitažlivosti za svůj vznik. Pověst svatých poustevníků v poušti vedla jak jednotlivce, tak i celé zástupy do pustiny, aby zakusili od Božích mužů nauku a vedení. Poptávka po slově nositele Ducha zůstala zřejmě ve vztahu k mnišství živá i v pozdější době. Jakmile se však ten, kdo hledal Boha, už nemohl obrátit na jednotlivého pneumatika, nýbrž navštívil celou komunitu v cenobiu, pak nutně muselo poutnictví přijmout jiné formy. Sotva jaké jiné znamení je pro založení Monte Cassina tolik vlastní jako skutečnost, že Monte Cassino bylo již ve svých začátcích středobodem a cílem poutníků zblízka i zdaleka. Řehořovy Dialogy to barvitě líčí. Také v tomto ohledu přijalo Monte Cassino starou mnišskou tradici. Bylo jasné, že s hosty do kláštera zavítá kousek světa. Právě styk s hosty vyžadoval uspořádání, které respektovalo jak blaho návštěvníků, tak i nerušenou observanci bratří. Obojí bylo zaručeno, když bylo možno dát hostům účast na duchovním světě kláštera. Tomu prorazil cestu společný křesťanský základ, na nějž Benedikt ihned pozvedává pohostinnost nad čistě pozemsky lidský rozsah. „Všichni příchozí hosté se mají přijímat jako sám Kristus, který jednou řekne: ‚Byl jsem na cestě a ujali jste se mě‘.“ Již světská pohostinnost podléhala u Římanů nepsanému posvátnému právu. Původně spočívala jak pohostinnost obcí, tak i jednotlivců na jisté *smlouvě (sponsio, pactio, foedus)*. Host domu se stává účastníkem života rodiny, vstupuje do uctivého vztahu

k pánovi domu, který mu poskytuje ochranu a podporu v právních věcech. Tak hovoří svatý Ambrož o *„právu pohostinného vztahu, právu pro hosta neporušitelnému (hospitalis necessitudinis iura, inviolabilis hospiti iura)“*. Slovy evangelia pohostinnost přijímá nový, svatý charakter a stává se i v křesťanském smyslu *náboženským úkonem (religio)*. V hostu se mnichovi zjevuje Kristus. V jednom jako vybraný a bohatý Pán, ve druhém jako nepatrný poutník či chudý žebrák. Poněvadž se však ve všech vidí Kristus, má se každému prokazovat náležitá úcta. Ačkoli se ve všech uctívá jeden Kristus, přesto se má v každé konkrétní osobě uctít odpovídajícím způsobem. Žebrák by se domníval, že je zesměšňován, když by mu člověk chtěl prokázat knížecí pocty. Benedikt ani zde neztrácí správné měřítko řádu.

Jakmile je ohlášen nějaký host, ať mu představený či bratři – ve velké většině případů jen ti, kdo jsou pověření službou pro hosty – spěchá v ústrety se vší připraveností lásky. S obzvláštní úctou se mají přijímat spolubratři ve víře a mnišském povolání *(„domácí, vlastní – domestici“)*, stejně jako i poutníci. Ti přicházejí ke klášteru z náboženského popudu, hledají Krista. V Benediktově době, kdy v Itálii přebývali ariánští Gótové, získalo pavlovské slovo „*lidé vlastní víry (domestici fidei)*“ opět svůj původní význam. Příslušníci katolického vyznání se vykazovali *„skladebným kamínkem pohostinnosti (tessera hospitalis)“*, na níž byla napsána řecká počáteční písmena Otce, Syna a Ducha svatého: řec. P Y A P. Hlavním poznávacím znakem však byla modlitba, v níž došla vyjádření shoda víry. Ve společné modlitbě *(„zároveň – pariter“)* se má ukázat duch a povaha hosta, zda přichází skutečně s dobrým úmyslem. Zde je první a jediné místo svaté Řehole, na němž chce Benedikt držet dál ďábelské klamy od těch, kdo jsou mu svěřeni. Obává se, že by si ďábel mohl posloužit lidskou podobou, aby škodil klášteru. Toto je představa starých Otců. Zkušenost však učí, že i dnes je při přijímání hostí třeba největší obezřelosti. I když zřídka, přesto existují návštěvníci kláštera, kteří se pokoušejí svou světskostí a přímo démonickou záludností zneužít svaté právo pohostinnosti.

Teprve poté, co společná modlitba sjednotila před Bohem duši mnicha a duši hosta, se má nabídnout pozdravení pokoje jakožto výrazu společenství. Tím se událo přijetí hosta do zdí kláštera na dobu jeho ubytování. Úhrnem svatý Benedikt klade důraz na to, aby se celý úkon přijetí uskutečňoval se vší pokorou. Všem přicházejícím a odcházejícím se má udělit po-

zdravení a rozloučení, jak se to podle jejich hodnosti a stavu v tehdejší době vyžadovalo. Před jedním ať se ukloní hlava, před druhým ať se člověk vrhá v uctivosti na zem, ve všech ať se uctívá Kristus, jenž je v hostech přijímán. Toto uplatnění víry je vyzvednuto nad všechny světské ohledy. Projevy úcty prokazované hostům nejsou žádnými prázdnými formami zdvořilosti, jsou naplněny uznáním spojitosti s Kristem u každého, kdo zavítá pod pohostinnou střechu kláštera.

„Ten, kdo je přijatý (susceptus),“ nyní na základě *„úkonu přijetí (suscipitur)“* překračuje práh klášterní brány. Duch a smýšlení mnichů je i teď, ve vztahu k hostu, zaměřen na Krista.

Vstupující cizinec se zavede k modlitbě, tedy do oratoře. Nejedná se tedy o modlitbu jednotlivě na bráně, nýbrž o účast na společné modlitbě bratří v oratoři. Host nyní v určitých mezích patří ke komunitě. Představený či jím pověřený bratr o něj pečuje. Přečte se mu „Boží zákon“, aby jej uvedl vnitřním povznesením do ducha klášterního prostředí. Pak se mu nabídne občerstvení, kterého má host po svém putování zapotřebí. Modlitba, čtení a osvěžení se poskytnou srdci, duchu a přirozeným potřebám hosta. Host má najít u svých bratří ve víře plný pocit křesťanského domova. V návaznosti na péči o hosta Benedikt zmiňuje, že představený smí kvůli němu porušit normální půst, všeobecný církevní půst však nikoliv. Zachovávání půstu vůči hostu Kasián označuje přímo jako *„nelidskost (inhumanitas)“*.

Slavnostní uvedení hosta do bratrského společenství se dovršuje v liturgickém obřadu umývání rukou a nohou. Opat podá hostům vodu na ruce: jak on, tak i všichni bratři umyjí hostům nohy. Tato starodávná služba hostům přijímá svůj hluboký smysl prostřednictvím následujícího zpěvu: *„Přijali jsme, Bože, Tvé milosrdenství ve Tvém chrámě (Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui)“* (žalm 47,10), čímž se vděčně uzná přijetí Božího milosrdenství v osobě cizince uprostřed domu Božího. *„Mytí nohou (přikázání lásky – mandatum)“,* coby specifická liturgie pro hosty, slavnostně uzavírá přijetí a uvedení cizinců do intimního klášterního společenství. Styk s hosty od bratří vyžaduje velkou míru pozorného úsilí. Bylo by pochopitelné, kdyby se s obyčejnými lidmi zacházelo o něco jednodušeji. Tomu však svatý Benedikt čelí nabádáním: „Zvlášť usilovná péče ať se pak věnuje chudým a poutníkům bez domoviny“. U nich nevyvolává přitažlivost majetek a důstojnost, nýbrž jedině obraz Krista, který je vidět

očima víry. Vystupování bohatých, mocných a privilegovaných si naproti tomu vynucuje samo sebou pozornost a úslužnou snaživost. I když se tedy má v obou skupinách ctít Kristus, přesto především v chudých a potřebných, poněvadž oni představují nejryzeji lidskou podobu Spasitele putujícího po zemi. Zajisté mohou být i mezi žebráky nadutí a zlovolní lidé, mezi bohatými a vznešenými pak vskutku pokorní. Ale vždy je blízko pokušení přehlédnout bezvýznamné lidi a upřednostnit lidi vysoko postavené. Benedikt v každém případě staví v řadě svých hostů kláštera do popředí souvěrce, chudé a poutníky a zmiňuje bohaté bez lichocení tak, že jejich zjev spojuje s představou třesení se. Všichni hosté bez výjimky jsou však v duchu víry mnichů projevem milosrdenství Božího v jejich středu. Tím je dosaženo ideálu křesťanské pohostinnosti.

Poté, co se uskutečnilo začlenění hostí do komunitního života kláštera, je nyní nutno pamatovat na to, aby vnější pořádek klášterních observancí nedoznal újmy. Vedle mnišské obce bratří žije v klášteře společnost hostí neustále se měnící ve své skladbě, a kteří – jak praví Benedikt – klášteru nikdy nechybějí a kteří přicházejí a odcházejí v nejistou hodinu. To neznamená žádné malé nebezpečí pro vnitřní a vnější kázeň, jestliže se vnikání světa nebude držet dál od *odloučenosti (claustra)* mnichů pomocí zcela jasných hranic. Proto svatý Benedikt provádí ostré oddělení světských lidí od mnichů, aniž by však zrušil společenství hostí s *organismem kláštera (corpus monasterii)*.

Jelikož doby stolování jsou pro bratry upraveny zcela přesně, ale příchod hostí je nerovnoměrný, jsou kuchyně a stůl hostí odděleny od refektáře bratří. Zatímco služba v kuchyni pro bratry se po týdnu mění, nastupují mniši určení pro kuchyni hostí na celý rok a sice se tam zaměstnají jen tací, kteří umí vařit dobře. Aby se mohli věnovat svému úkolu bez reptání, má se jim poskytnout ulehčení prostřednictvím pomocníků. Jestliže vyhledá kuchyni jen málo hostí, pak si jdou pomocníci po jiné práci, jež se jim uloží. Tato zásada má mít všeobecnou platnost: Všude, kde správci úřadů potřebují podporu, má se jim poskytnout. Pokud už jí není zapotřebí, pak ať si pomocníci najdou jinačí zaměstnání. Při tomto rozdělení práce bude společné dílo radostné a lehce vyžadované, a jednotlivec nezůstane nikdy nečinný, zahálčivý. Stanovení tohoto pravidla v souvislosti se službou pro hosty vypovídá o tom, jak velmi svatému Benediktu záleží na tom, aby hos-

té byli obslouženi dobře a s radostnou laskavostí. Kuchyni a stůl mají hosté společnou s opatem (kap. 56). Tato okolnost má velký význam. Opat jakožto *otec rodu (pater familias)* je též hostitelem. On uctí hosty kláštera coby své hosty předsedáním jejich stolu. Tak to odpovídá římskému pojetí povinností pána domu. Tím ale také coby hlava sdružuje hosty duchovně s jednotou klášterní komunity. Svým uctivým poměrem k opatovi jsou hosté současně – ačkoli prostorově od bratří odděleni – s ním v intimním společenství také.

Nejen stůl, ale i obydlí hostí je od obydlí bratří odděleno. *Dům pro hosty (cella hospitum)* vykazuje dostačující množství lůžek, jež jsou vybavena vším příslušenstvím *(„povlečená lehátka – lecti strati")*. K obsluze je stanoven bratr naplněný bázní Boží, který ve svém konání může být pokládán za příklad pro každou službu v klášteře. Neboť dům Boží má být moudrými spravován moudře. Benedikt opět navazuje na styk s hosty zcela obecnou zásadou. Zjevně se má vůči hostům celkové uspořádání kláštera ukazovat jako co nedokonalejší plnění služby. Jen tak jim může být klášterní život k zušlechtění, a to prostřednictvím bezprostředního pozorování. *„Bázeň Boží (timor Dei)"* a *„moudrost (sapientia)"* se zde opět objevují v nejužším vztahu jeden k druhému i k *„domu Božímu (domus Dei)"*. Klášter coby dům Boží musí být spravován s bázní Boží a s moudrostí. Podle slov svatého Ambrože má pravá moudrost svůj původ v bázni Boží a neexistuje bez bázně Boží žádná moudrost přicházející od Ducha svatého. Tedy ani bázeň Boží nemůže být bez moudrosti. Benediktovo očekávání moudrého vedení domu Božího prostřednictvím bratří, jejichž duše jsou od Ducha svatého vyznamenány darem moudrosti, otevírá opět hluboký pohled do milostiplného, pneumatického světa, v němž je podle svatého Benedikta klášter umístěn. Dům Boží, bázeň Boží a Boží moudrost jsou pro něj jednotou jeho mnišství uskutečněnou ve společenství bratří. Třebaže hostům je vykázáno vlastní obydlí oddělené od cel bratří, musí se počítat s tím, že hledají kontakt s mnichy. Tím by však do kláštera vnikalo mnoho světského. Rozprava s hosty je tudíž zakázána. V tom *„že mu není dovoleno (sibi non licere)"* spočívá určité pokoření mnicha ale také přiznání se k dobrému duchu v klášteře, jehož strážcem se poslušný mnich stává. Jakkoli se tím rozhodně odvrací dotěrnost světa, přesto to nemá být v žádném případě na úkor zdvořilosti. Mniši mají naopak každého hosta v pokoře pozdravit a popro-

sit o jeho požehnání. Kontakt s hosty tedy pro mnicha zůstává zdvořilým počínáním, společenství modlitby a požehnání tak omezuje a zabezpečuje klauzuře pokojnou odloučenost proti vlivům škodlivým, cizím či přeci jen ne příznivým pro atmosféru kláštera.

Benedikt zde mistrovským způsobem spojil svět a klášter do jednoho celku. Cizinci se poskytne nejbohatší podíl na duchovních dobrech a na *lidskosti (humanitas)* mnišské obce. Mniši samotní však zůstávají nerušeni ve svém oddělení, vzdáleni všeho kontaktu se světem. I když tedy jejich pneumatický život zůstává takto skryt v klauzuře, přesto přechází jeho působení na hosty způsobem vyznačeným svatým zákonodárcem a doprovází hosty zpět do světa coby nepomíjející vlastnictví. Po staletí praktikovaly kláštery tento apoštolát pohostinnosti trvající až do dnešních dnů.

Vývoj myšlenek této kapitoly probíhá naprosto organicky:

Úvod: všeobecná předmluva pozdvihuje následující výklad na úroveň víry evangelia.

I. Pozdravení na vrátnici:
s prokázáním úcty,
s modlitbou
a s pozdravením pokoje.

II. Přijatý člověk má účast na:
modlitbě,
čtení,
jídlu pro hosty, při němž se nezachovává půst,
a na umývání rukou a nohou.

III. Kuchyně pro hosty,
péče o obydlí a obsluhu.
Žádné stýkání mezi hosty a mnichy.

Kapitola 54

Přijímání dopisů a darů

Celý předcházející oddíl se nese v Benediktově starosti chránit ty, kdo jsou mu svěřeni, před přílivem světského, které s sebou přináší styk s hosty. Jak by tedy mohl uvolnit písemnou cestu, po níž týž svět chce vniknout!

Žádným způsobem není tudíž mnichovi dovoleno přijímat ani od svých rodičů ani od jakéhokoli jiného člověka dopisy, eulogie či jakékoli dárky a ani je dávat bez dovolení opata. Předmětně bezvýznamné věci, které Benedikt vypočítává nikoli jako *dary (munera)* nýbrž jako *drobné pozornosti (munuscula)*, dávají poznat, že zde není ani tak zpochybňováno vlastnictví jako spíše spojení s vnějším světem. Dopisy nahrazují ústní rozprávění. I když jimi odpadá osobní přítomnost mluvčího, jsou zato slovy trvajícími, ne letmo odeznívajícími, v nichž zůstává osobnost pisatele přítomná. Ještě více než slova úst v sobě ukrývají něco z intimity osobnosti a uchovávají to. Dopisní písemnictví všech staletí je svědkem nepomíjejícího duchovního působení psaní od člověka ke člověku. Na člověka žijícího o samotě udělá přirozeně dopis hlubší dojem než na toho, kdo je uprostřed ruchu světa. Dopis mu zpřítomní pisatele s celým jeho prostředím a vnáší tím do kláštera pořádný kus světa. Není tudíž žádnou známkou nedůvěry, ale přívětivé pomoci pro příjemce a tím i pro komunitu, když je příchozí dopis předán nejprve do rukou opata a pak teprve mnichovi.

Eulogie, tedy posvěcené dárky, jsou samy o sobě neosobní: Jsou to upomínky na bohoslužebné slavnosti – jako třeba posvěcený chléb – nebo na pouť – jako například olej ze svítilny u hrobu mučedníka. Jsou to tedy malé posvátné dary, znamení památky na přítele ve světě. O takovém poutu mají svědčit i *drobné pozornosti (munuscula)*, jež jsou poslány některému mnichovi. Všechny tyto zásilky jsou posly ze světa, navazují a udržují naživu vztahy vně klášterních zdí. Stejně jako hosté budou tyto věci v každém okamžiku hledat vpuštění do kláštera, ale podobně jako příchozí cizinci musí i dopisy a dárky podléhat klášterní regulaci prostřednictvím opata. To, že si mniši nesmí vyměňovat mezi sebou žádné dárky tohoto druhu, je nabíledni, poněvadž takové předměty jsou vnášeny jen zvenku. Pouze se schválením opata je lze předat dál. Jinak by byly příčinou rozštěpení komunity do soukromých přátelských vztahů.

Dokonce i to, co je posláno mnichovi rodiči, patří komunitě podle zásady „*vše ať je všem společné (omnia omnibus communia)*“. Opat to dá ve prospěch těm, kteří ten předmět potřebují. Pokud by se bratr, pro nějž to bylo z domova určeno, rmoutil nad takovým použitím předmětu zamýšleného pro něj, bylo by to důkazem toho, jak málo žije v komunitě, jak velmi však ještě vede vlastní život. Zde by mohlo úspěšně nastoupit pokušení Zlého

a stát se mnichovu povolání nanejvýš nebezpečným. Kdo by v takovém případě nerad viděl, že opat činí svá ustanovení k blahu všech, ten by musel být posouzen jako arogantní a být podroben nařízením trestního kodexu.

Benedikt v žádném případě nechce přetínat všechny vztahy k rodičům, příbuzným a přátelům, umí dobře ocenit význam lásky a úcty projevované svým duchovním synům a klášteru, ale tyto se nesmí stát nebezpečím pro komunitu. Aby se nevyvolávaly vůbec žádné dílčí zájmy a rozdělení mezi bratry, ať opat všechno, co do kláštera vchází zvenku přezkoumá a zařadí do celku klášterní pospolitosti. Tak i tato kapitola slouží vyrovnání pnutí mezi světem a klášterem.

Kapitola 55

Oděv a obuv bratří

Předchozí kapitola náleží svým vymezením místa kláštera vůči světu ještě zcela do prostorového uspořádání, které Benedikt začíná 50. kapitolou. Také tento náš oddíl navazuje svým „*podle místního stavu (secundum locorum qualitatem)*“ na jisté představy o místě. „Oděv mají bratři dostat podle polohy a podnebí místa, kde žijí, protože v chladných krajích je ho potřeba více, v teplých méně. Uvážit to tedy musí opat“. Z této zásady by bylo nasnadě vyvodit, že Benedikt už myslel na další rozšíření, kterého Řehole jednou dojde. Ale Delatte poznamenává právem, že teplotní rozdíly mezi Monte Cassino v jeho výšce a Terracinou – Benediktovým druhým založením na břehu moře – jsou tak veliké, že tato úvodní věta by již tím našla své odůvodnění. Zatímco o specifických případech je třeba ještě pojednat zvlášť, stanovuje svatý Benedikt pro oděv bratří pravidlo, které odpovídá průměrným poměrům Itálie: „Domníváme se, že na mírnějších místech stačí každému mnichovi kukula a tunika. Kukula ať je v zimě z husté vlny, v létě tenká nebo obnošená, do práce škapulíř a na nohy punčochy. Mniši si nemají stěžovat na barvu nebo jakost věcí, ale mají je mít takové, jaké lze dostat v kraji, kde žijí, nebo jaké lze pořídit levněji“.

Prvním principem svatého Benedikta je *dostatečnost (sufficientia): „máme za dostačující (sufficere credimus)*“. Také oděv se má poskytnout v dostačující míře. Ne chudoba, nýbrž střídmost, skromnost je normou. Benedikt

zná mnišský šat coby stavovský oděv a totéž udává o jeho jednotlivých součástech. Charakteristickým kusem šatu mnicha je *kukule (cuculla)*. Ona je svrchním oděvem, zatímco tuniku ve starověku nosili coby spodní oděv všichni bez rozdílu, muži i ženy, chudí i bohatí. Kukule však nebyla žádným lehkým přehozem jako třeba *toga* nebo *paenula*, nýbrž těžkým šatem s kapucí. Kapuce je na kukuli charakteristická, od ní má kukule svůj název. Když si člověk kapuci nasadil, vyšel najevo obraz podobný hlavě kukačky. V Cézarových dobách nosili kukuli v Galii prostí lidé. Zde ji římští vojáci převzali. Tak přišel do Itálie tento kus oděvu, původně byl bez rukávů, později pak jej opatřili i rukávy. Od vojska se rozšířilo jeho používání na chudší obyvatelstvo rolníků, poslů a cestujících coby ochrana proti dešti. Jestliže tedy kukule původně nebyla žádným náboženským šatem, tak od Benediktovy doby se čím dál tím více stávala vlastním stavovským oděvem mnichů. Pozoruhodná je okolnost, že Benedikt zde nezmiňuje *roucho, hábit (melota)*, jak se v jeho době v Subiacu nazýval šat opata. Třeba se mu západní kukule stala náhradou za východní *melotu*. Naše znalosti mnišského oděvu v Monte Cassinu nesahají za Benediktovy údaje. Teprve o šatech mnichů v karolínské době nám podávají informaci miniatury kassinských rukopisů. Při konzervativním duchu mnišství mezi 6. a 9. stoletím bude existovat sotva podstatný rozdíl. Jedním kusem mnišské výbavy poprvé uvedeným svatým zákonodárcem je *škapulíř (scapulare)*, který se před Benediktem v mnišské literatuře neobjevuje. Navléká se jen při práci *(„kvůli dílu – propter opera“)*. Možná to byla zástěra připevněná přes ramena. Pravděpodobnější je však domněnka, že je škapulíř třeba chápat jen jako ramenní řemínky, jež byly spolu s „*pásem (cingulum)*“ – který se nosil okolo beder – určeny k tomu, aby tuniku stáhly dohromady či ji při práci vykasaly. Na galském venkově nosili rolníci mimo *kukuli (cucullus)* také ramenní řemínky, které se však použily teprve při práci. Jakým způsobem se tak dělo, to zůstává prozatím nevyjasněno. V každém případě je však škapulíř důkazem opravdovosti, s níž má být podle Benedikta konána tělesná práce. Také oblečení na nohy, které bylo stejné u rolníků i vojáků, se zdá, že bylo vybráno s ohledem na pracující mnichy. *Pedules* byly zřejmě kamaše (ovinovačky) nebo hrubé punčochy, *caligae* jsou poloviční holínky římského pěšáka. Obojí je pro lidi z venkova nutným obutím, protože museli denně chodit travou a houštím, zatímco obyvatelé ve městě se pohybovali jen na ulici nebo se

nechali nést v nosítkách. Jim stačily lehké sandály. Z toho vyplývá, že Benedikt počítal sebe i své mnichy k nedůležitým, pracujícím lidem.

Tak jako svatý Bazil přizpůsobuje stravu, tak Benedikt přizpůsobuje oděv svých mnichů – co do látky a barvy – zvyklostem daného bydliště. Nebarvená vlna z bílých, hnědých či černých ovcí určovala sama sebou barvu těchto šatů. Co se dá pořídit v nejbližším okolí a co slouží prostému člověku, to je povětšinou to nejtrvanlivější a tudíž i nejlevnější. Tato domácí pravidla starých Otců jsou u Benedikta v platnosti.

Opat se má starat o správnou míru šatů, aby tyto šaty těm, kdo je nosí, nebyly příliš krátké, nýbrž jim byly přizpůsobeny. Toto nařízení chce zřejmě zabránit příliš velké šetrnosti na úkor toho, co se sluší. *„Důstojnost (gravitas)“*, tak často zdůrazňovaná Benediktem, má zůstat zachována i při skromných šatech lidu. Jakmile mniši obdrží něco nového, ať ihned staré odevzdají, aby se to uschovalo pro chudé do skladu oděvů. Z tohoto předpisu si lze vzít to, že mnišské šaty se snadno daly použít pro upotřebení laiků. Vlastním rozlišovacím znakem mnichů od laiků nebyly ani tak šaty, nýbrž tonzura *(„věrně slouží světu a svou tonzurou zjevně obelhávají Boha – servantes saeculo fidem, mentiri Deo per tonsuram noscuntur“)*. Mělo se tím zabránit hromadění kusů oděvu a péče o chudé se měla udržovat stále přítomná. Každému mnichovi stačí dvě tuniky a dvě kukule k výměně na den a na noc a k vyprání. Toto je výslovně zdůrazněno zřejmě proto, že Benedikt se zde odchyluje od svého učitele Bazila, který svým mnichům přiděluje jen jednu tuniku. Vše nadbytečné se musí odstranit. Proto se znovu vyzdvihuje *dostatečnost (sufficientia)*. To, co je potřeba, má být každému mnichu k dispozici v dobrém stavu. Co však toto přesahuje, je nadbytkem a nesmí se trpět. Také punčochy a ostatní věci, které jsou obnošeny, se musí odevzdat, jakmile se za ně obdrží nové.

Coby neobvyklý kus oděvu určený jen pro mnichy na cestách, jsou zmíněny nohavice, kamaše. Také ty pocházejí z galské provincie a byly obvyklé u Germánů a jiných národů žijících severně od Alp. Odtamtud přešly opět nejprve k vojákům, pak teprve k řadovým obyvatelům. Bylo zřejmě na místě, při nevypočitatelných nahodilostech cestování, vybavit tímto i mnichy. Ještě v karolínské době se považovalo jejich používání v klášterech za změkčilost. Tak píše Hildemar: *„Kde všichni – všeobecně – dostávají a nosí nohavice, tyto kláštery nejsou chvályhodné (Ubi omnes generaliter – femoralia*

– *accipiunt et generaliter portant, ista monasteria non sunt laudabilia)"*. Po návratu domů z cesty mají bratři tyto kusy prádla odevzdat opět vyčištěné. Benedikt se však stará i o to, aby mniši na cestách byli zaopatřeni lepšími tunikami a kukulemi než doma. Žádá si to důstojnost jejich stavu a kláštera. Svatý Benedikt tedy chce vnitřní duchovní postoj mnicha udělat viditelným i v jeho vnějším zjevu. Mnich nemá dávat světským lidem oprávněnou příležitost k posměchu či k opovržlivému zacházení. Vše, co se říká o mnišském šatu, odhaluje smysl pro řád, čistotu, prostotu a důstojnost.

Až poté, co antický oděv Římanů s koncem stěhování národů ustoupil úborům nově nastupujícím na Západě, se mnišský oděv začal lišit coby stavovský šat, a to čím dál tím viditelněji. Ještě více než ve svých začátcích se tak stal ochranou proti světu, stal se takřka klauzurou doprovázející mnicha všude. Coby specifický oděv to však byl opět jednotný šat a tím i komunitní šat ve smyslu kroje či krajového úboru, jak je to v Alpách výrazem společenství a jednoty pro určitý lid, národ nebo pospolitost regionu. Jahn nazývá kroj přímo obranou proti zániku v davu. Poté, co se mnišství rozšířilo ve velkém množství specifických forem řádů a kongregací, stal se každý hábit ještě znakem specifických ideálů a observancí.

Coby nejdůležitější existenční hodnota zůstal mnišskému šatu symbolický charakter jako oděv křesťanského tajemství, který vyjadřuje proměnu křesťana prostřednictvím zasvěcení Bohu jakožto odumření světu a jako života pro Krista. Analogicky ke křestnímu šatu znázorňuje symbolicky druhý křest, jímž křesťan zakouší své posvěcování už nikoli zprostředkovaně prostřednictvím života ve světě, nýbrž bezprostředně ve *„škole služby Páně (schola dominici servitii)"*. Tak i tato kapitola spočívá svým věcným výčtem částí oděvu konec konců na pozadí pneumaticko-mystického myšlenkového světa, který je pro Benedikta ještě veskrze živoucí a je mlčky jeho předpokladem.

Strava, šaty a obydlí jsou přirozené požadavky k udržení lidského života. O stravě a šatech Benedikt vydal svá ustanovení. Ještě zbývá uspořádat obydlí. Na ně klade jižan ty nejmenší požadavky, poněvadž jeho existence se odehrává převážně na veřejnosti, na fóru a na ulici. Vlastní kulturu bydlení vypěstovaly národy severně od Alp odkázané mnohem intenzivněji na dům, a i ony tak učinily teprve pomalu, se stoupajícím rozvojem měst, v pozdním středověku. Není tedy příliš nápadné, když Benedikt hovoří

o vybavení postelí, protože jeho mniši ještě neznali žádné cely k bydlení. Denní činnost mnichů se realizovala v chóru, v dílnách, v písárně a venku. Jen pro noční odpočinek je každému vykázáno vlastní lože, a i to ve společné hale na spaní (srov. kap. 22). Jako výbava postele má *„dostačovat (sufficiant, sufficientia)“*: *matta*, tedy pletená rohož či slamník. Dále *sagum*, původně vojenský plášť, tedy čtyřcípá plachta, *lena (laena*, řec. *chlaína)*, velká těžká přikrývka, vlastně podšitý svrchník proti chladu. Calmet se domnívá, že pod „*sagum*“ je třeba rozumět lehkou přikrývku v létě a pod „*lena*“ těžkou přikrývku v zimě. „*Capitale*“ je pak polštář. Tato tak jednoduše vybavená postel byla jediným předmětem, který byl jednotlivému mnichovi určen k výlučnému použití. Byla tedy i jediným místem, na němž by se snad mohlo ukrývat troufalé soukromé vlastnictví. Proto svatý Benedikt předpisuje, aby opat čas od času prohledal lůžka, zda se tam snad nenalezne něco, co daný mnich neobdržel od opata. Viník ať propadne *nejpřísnějšímu* trestu *(gravissimae)* trestního kodexu, tedy vyloučení. Aby se však neřest soukromého majetku vymýtila s kořeny, má opat každému dávat všechno, co je potřeba. A nyní Benedikt dává výčet každého jednotlivého kusu, jenž je uznáván pro každého mnicha za potřebný v nejužším smyslu: kukule, tunika, punčochy, opasek, nůž, pisátko, jehla, kapesník, tabulky na psaní. Kdo je tímto vybaven, nemá žádný důvod omluvy pro případné soukromé vlastnictví. Je nápadné, že se nezmiňuje „škapulíř“. Pravděpodobně je identický s *ramenním řemínkem (bracile)* a byl zřejmě spojen s *pásem (cingulum, funis)* uvedeném ve 22. kapitole. Tak jako ve 33. kapitole se uvádějí kniha, tabulky a pisátko jako předměty, které se mohou nejspíše pro mnicha stát nebezpečím soukromého vlastnictví, tak se opět objevují i zde stejně tak potřebné věci jako boty a punčochy. Psaní a čtení patřilo tedy k tomu nejvšednějšímu v klášteře.

Jako byla nyní jasně určena každá jednotlivost oděvu a vybavení postele, tak i přesto bude v tomto nutné brát ohled na jednotlivce. Opět se zde Benedikt odvolává na Skutky apoštolů (srov. kap. 34). Opat má brát ohled jen na slabosti potřebných, ne však na zlovolnost závistivých spolubratří. Ve všem ať neustále myslí na Boží odplatu. Jakkoli je daná věc nevýznamná, ať se jedná o něco ve skladu šatů, ve skladu obuvi či v hale na spaní, je to komplexní chápání věci, které i zde svatého Benedikta vede v jeho nařízeních. Benedikt píše svůj zákon a vychází přitom ze společenství *prvotní Církve*

(ecclesia primitiva), ze společenství prvního a příkladného pro všechna staletí, a přitom neustále vše zvažuje a poměřuje podle definitivního Zjevení Páně, Parusie. Chce, aby to jeho následovníci uměli se stejně širokým rozhledem vykládat a provádět. Ať už by tedy byly oblasti života, které má Benedikt uspořádat, jakkoli rozličné, dva podstatné momenty zůstávají neměnitelně stejné: pneumaticko-eschatologická perspektiva mnišského povolání a úloha opata.

Kapitola 56

Opatův stůl

Mnišská obec svatého Benedikta je po všem, co o ní Řehole vypovídá, úzkým společenstvím jako rodina. Tak by se věta: „Opat má vždycky stolovat s hosty a poutníky", mohla jevit jako rozpor, protože hostům se zjevně poskytuje přednost před domácími příslušníky. Už samo další ustanovení, že opat může ke svému stolu přesunout libovolný počet bratří, jakmile je přítomno méně hostí, ukazuje, že svatému Benediktovi neuniká ani stůl společenství opata a mnichů. Stůl hostí se hned proměňuje v rodinný stůl, jakmile v klášteře nepobývají žádní či jen nemnozí hosté. Již dříve (kap. 53) bylo vyloženo, že společenství stolu s hosty bylo ve starověku povinností pána domu. Hostovské právo se udrželo až do vrcholného středověku se všemi doprovodnými jevy a žije v klášterech i nadále až do našich dnů coby pohostinnost. Ztratilo však o to více na závazném nároku, oč více se povznesla existence hostinců. Tím také čím dál tím více ubývalo povinností opata vůči cizím cestujícím a v klášteře se mohla bez větších obtíží realizovat transformace ruchu spojeného s hosty a realizovat odlehčení opatovi. Hosté kláštera jsou tedy od nynějška už jen příbuzní a přátelé mnišské pospolitosti nebo takoví příchozí, kteří vyhledávají klášter z náboženských motivů. Co se dávným mnichům jevilo jako zcela vyloučené, to je možné za nových poměrů: účast na společném stolování bratří u zvláštního stolu hostí. Tak může opat věnovat svou přítomnost zároveň stolu domácích i stolu hostí. Kláštery se starou nepřerušenou tradicí, například ve Švýcarsku, které neznají připuštění laiků do refektáře, si podržely vyčleněnou tabuli hostí pod předsednictvím opata ve smyslu svaté Řehole. Do takové „stolovací

místnosti“ zve o nedělích a svátcích opat také určitý počet mnichů. V refektáři jej pak zastupuje, taktéž podle Řehole, jeden ze starších, převor nebo podpřevor. Jak Řehole tak i její dějinná realizace dává ohledně *„stolu opata (mensa abbatis)“* poznat úsilí udržet povinnosti pohostinnosti v souladu s povinnostmi domácího společenství. Dokud se nedostávalo útulků pro cestující a poutníky a pohostinnost byla spojena s právy a povinnostmi, jak pro pána domu tak pro hosty, cítil se opat zavázán především vůči hostím jako přítel a ochránce. Oč více bylo ale ubytovávání a zaopatřování cizinců přebíráno hostinci, o to více vystupovaly do popředí i jeho povinnosti vůči mnišské pospolitosti. Z tohoto hlediska je třeba posuzovat rozdíly, které se projevovaly v praktické realizaci této kapitoly. Zcela obecně lze snad říci, že kláštery svatého Benedikta vynakládaly ve všech dobách velkou námahu a pozornost na péči o své hosty, a že bylo vždy především opatovou starostí dávat jim podíl nejen na stole, nýbrž i na duchovních dobrech mnišské komunity. Rodinné pouto, které sjednocuje opata s bratry, se přitom nemělo nikdy uvolnit.

Kapitola 57

Odborníci v klášteře

Poslední příležitost ke styku se světem – tentokrát také v hospodářských souvislostech – je dána řemeslnými a odbornými aktivitami mnichů. Zatímco Řekové spojovali se slovem *techné* v první řadě pojem umění a dále jej rozšířili na řemeslo, znamenalo slovo *„ars (umění, dovednost)“* pro Římana především řemeslnou činnost, která však zahrnovala i umělecká řemesla a čistě uměleckou praxi. Tak jsou *„vykonavatelé dovedností (artifices)“* jak řemeslníky tak i umělci, a obě činnosti má také zde svatý Benedikt na mysli. Bylo přirozené, že mnich, který se vyučil řemeslu, je vykonával i v klášteře, aby sloužil především odpovídajícím potřebám bratrského společenství. Na posouzení a schválení opata závisí, které umělecké či řemeslné práce přicházejí pro potřebu kláštera do úvahy a které jsou vyloučeny. Na něm také bude rozhodnout, jaké osobní vlastnosti mimo odborných schopností se musí stát předpokladem. Především je to pokora, s níž je i umělec povolán k tomu, aby se skromně a radostně začlenil do celku

klášterní komunity. Tento umělec ani nesmí přehlížet to, že jeho zařazení do komunity, do jejího myšlenkového světa a ideálů, znamená povznesení a oplodnění jeho umělecké tvorby. Pokud by se v ješitnosti na své úspěchy, jimiž klášteru zjednal užitek, stal namyšleným, pak musí své činnosti zanechat, smí se navrátit k praktikování své dovednosti teprve po pokorném polepšení svého smýšlení a svého chování, pokud to opat povolí. Benedikt tedy nezná žádné násilné odtržení od všeho toho, co patřilo k životu mnicha před jeho vstupem do kláštera. Přináší si s sebou jak svou duševní výbavu, tak i své řemeslo a své dovednosti, kterým se ve světě věnoval. Přesto stejná činnost získává v klášteře nový charakter. Musí na sobě nést dva bytostné znaky: pokoru a poslušnost. Místo řemeslnické mzdy či uměleckého jména bude nyní určující pro práci v dílně pokorné začlenění do chodu komunity a poslušná závislost na příkazech hlavy pospolitosti, která všechno řídí. Tento prostý postoj mnicha mohou ohrozit dvě nebezpečí: povýšenost kvůli svým schopnostem a vědomí svého vlivu na vnější prospěch kláštera. Kolem neúnavné pilné práce obyčejných dělníků, bez níž by komunita nemohla vůbec obstát, vyvstává málo pozdvižení. Považuje se za samozřejmou. „Neznámý bratr“ může však být jmenován vedle „neznámého vojáka“: oba se nepozorovaně obětovali v plnění povinností svého povolání. Odborníci, umělci na sebe přitahují stejně jako muži vědy pozornost a sklízí obdiv. Nejen sobě, ale i svému klášteru dělají jméno a přinášejí mu občas i hmotný užitek. V obojím spočívá nebezpečí. Čestné vyčnívání vlastní osoby snadno svádí k aroganci a výdělek k ziskuchtivosti a k namyšlenosti vůči spolubratřím, jimž se za práci neplatí. Benedikt vidí zřetelně a možná to již zažil, že umělec v klášterním společenství, a také společenství prostřednictvím tohoto umělce, je ohroženo, když umělec v něm není celým svým konáním a snažením. Učenec nalezne u veřejnosti mnohem méně zájmu než umělec. Jeho pracovní oblast je věcnější a vzdálenější světu pocitů než tvorba umělce, u něhož je všechno postaveno intenzivněji na osobnosti. Proto také Benedikt vyžaduje jen u *umělce, vykonavatele zvláštní dovednosti (artifex)*, aby byl vymaněn ze svého přesto nenahraditelného úkolu, dokud se opět zcela nezačlení pokorou do celkového řádu. Hodnota komunity stojí pro svatého Benedikta výše než samotná obdivovaná osobnost umělce a jeho dílo. Mnišství se nezakládá na umění a vědě, nýbrž na pokoře a jen ona zajišťuje jeho trvání.

Řemeslo a především umělecká tvorba vytvářejí při všech objednávkách, jež může mít církev a klášter, přesto také leccos, co přesahuje potřeby domu. Především se církevní obce z okolí rády obracely ve svých uměleckých požadavcích na klášter. Tak právě na poli kostelní výzdoby, a rovněž i v podobných přáních soukromých osob, spočíval čilý styk mezi klášterním společenstvím a vnějším světem. Tento styk má v první řadě význam kulturní, je však také ve svém průběhu doprovázen obchodními transakcemi.

V této souvislosti hovoří Řehole poprvé o produkci a odbytu, o prodeji a zisku. Práce tedy není – a to vychází z Benediktových úvah – jen asketickým prostředkem posvěcování, nýbrž i výkonem, který poskytuje materiální hodnoty. Jakmile se však člověk zabývá penězi a peněžními hodnotami, je vystaven nebezpečí nepoctivosti. Z toho nejsou vyňati ani mniši. Poněvadž neusilují o peněžní zisk pro sebe samotné, nýbrž pro komunitu, podléhají příliš snadno sebeklamu, jako by si směli k blahu celku počínat velkoryse také v hospodářských záležitostech. Řemeslníci a umělci se zřejmě vylučují z těchto úvah: vytváří hodnoty. Zde ale jde o jejich odbyt a obrat v penězích, tedy o hospodářské zhodnocení. Benediktovo nabádání se proto týká celeráře a všech, jejichž rukama při „obchodování" klášterní výrobky prochází. Benedikt připomíná Ananiáše a Safiru, kteří pod záminkou, že udělají něco dobrého pro společenství, jednali nepoctivě a propadli smrti usvědčujícím slovem apoštola Petra. Obdobně k tomuto strašnému soudu hrozí svatý Benedikt smrtí duše všem, kdo by zacházeli s klášterním majetkem podvodně. Zdůraznění slova *„všichni (omnes)"* dává vycítit, že jsou myšleni nejen mniši ale i lidé ze světa, kteří venku sjednávají prodeje. Také zde se zdá, že Benedikta přiměla k napomenutí špatná zkušenost, kterou by ale člověk zpravidla neměl očekávat, poněvadž se může týkat přece jen řídkých jednotlivých případů.

Jinak se to má se závěrečnou větou, která nastoluje všeobecnou zásadu, jež přináší dalekosáhlé důsledky. Udává normu pro tvorbu cen u prodávaných klášterních výrobků a vyžaduje, že se mají poskytovat vždy o něco levněji, než je mohou nabídnout světští lidé. Podle dnešního ekonomického pojetí by se zde hovořilo o cenovém podbízení a tudíž o nekalé soutěži a poškozování světských obchodníků. V komunitě a z ní vyplývajícího velkopodniku – toto slovo berme ve smyslu skromných měřítek antiky – bylo možno zboží vyrábět s menšími náklady než v malé soukromé živ-

nosti. Dokonce i při stejné ceně by tedy již byla zisková přirážka komunity větší. Může tedy provádět pokles cen beze ztráty. Pokud by Benediktova opatření byla myšlena moderně, pak by byla málo poctivá. Tato opatření však vycházejí z opačné pohnutky: „Nesmí se projevovat neřest lakoty." Tím se Benediktovo opatření pozvedá na vysoký stupeň ekonomického myšlení. Jeho ekonomická tendence tedy nesměřuje k zisku, nýbrž vychází z čistě nábožensko-mnišského smýšlení zdržení se zisku ve prospěch kupujícího. To, že tím chce současně vyloučit každou konkurenci, je dáno jeho úmyslem. Nakolik jen toto pojetí v něm bylo živé, to dokládá slovy Písma svatého: „Aby tak byl ve všem oslavován Bůh." Ke cti Boží a nikoli k pozemskému obohacení má sloužit i odbyt produktů práce kláštera. Biblické slovo, které se stalo ve své všeobecné platnosti symbolickým výrazem celého benediktinství (U.I.O.G.D. – aby byl ve všem oslaven Bůh), se zde jeví tak, že stojí na vskutku podřadném místě. Nejvyšší formou benediktinské oslavy Boha je *bohoslužba (Opus Dei)*: zde se však jedná o čistě hmotnou záležitost. Tato *bohoslužba (Opus Dei)* je co do svého celého bytí a podstaty oslavou Boha a také ostatní mnišský život vyplývající z povolání k práci a studiu v sobě bytostně nese tento vysoký duchovní postoj. Ale na takovém místě, kde mnich přichází do styku nejen se světskými lidmi nýbrž i s jejich peněžními obchody, je nutno říci takové slovo, které vtáhne i ty nejzazší periferie klášterního provozu do celkového pneumatického nasměrování. Zde vpravdě vyplňuje velkou úlohu dávat najevo to, že v mnišském životě neexistuje nic, co by nemuselo být zaměřeno k Bohu bez podmínek.

Benedikt tedy přidělil řemeslníkům a umělcům ve svém klášteře prostor a činnost. V návaznosti na řeč o uměleckých výrobcích a jejich prodeji dokonce formuloval ekonomickou etiku, jaká je mnišství hodna. Korunování celkového sociálního etosu, který chce svatý Benedikt ve vší práci a výkonech uskutečnit, se realizuje slovy Písma svatého: „Ve všem ať je oslavován Bůh." Celý mnišský život se vším, co tvoří jeho smysl a obsah, počínajíc *bohoslužbou (Opus Dei)* až po zhodnocení klášterní práce, má být jedním jediným velebením Boha. Touto velkolepou syntézou celého vnitřního i vnějšího klášterního života jakožto *„oslavováním Boha (glorificatio Dei)"* uzavírá Benedikt široký okruh správy, která zahrnuje klášterní majetek, stravu i šaty, práci i čtení a styk s vnějším světem. Všechno to pozvedá monumentál-

ním slovem svatého Petra do pneumatického světa tím, že i to přízemní vymaňuje ze sféry pozemského a otiskuje do něj pečeť zasvěcení Bohu.

Kapitola 58

Způsob přijímání bratří

Klášter je zbudován na základním kameni své ústavy (kap. 1.–3.). Nachází své nejvyšší komunitní vyjádření v *bohoslužbě (Opus Dei)*, která je předepsána až do detailu (kap. 8.–20.). Případné odchylky od daného řádu se urovnávají a odpykávají v trestním kodexu (kap. 21.–30.). A nakonec se vytyčuje celý chod života co do času a místa, s duchovní i tělesnou prací, uvnitř i navenek, jednotně prostřednictvím velkolepého systému řízení (kap. 31.–57.). Nyní se jedná o to zajistit toto organické společenství věcně i duchovně. Dorost musí doplňovat to, co smrt bere pryč. Poněvadž však klášterní komunita žije svůj zcela vlastní život, je zapotřebí pro toho, kdo se chce do ní začlenit, přezkoušení a výcvik, který umožňuje jak mnišské komunitě, tak i nově příchozímu se přesvědčit, že obě části jsou zaměřeny jedna na druhou k vzájemnému doplňování. Základní podmínkou je k tomu – pro komunitu shromážděnou milostí – povolání Duchem svatým.

Takto pak také Benedikt uvozuje důležitou kapitolu o začlenění nováčka do *organismu kláštera (corpus monasterii)* lapidárními slovy: „Zkoumejte duchy, zda jsou od Boha“.

Nově příchozí hledá *conversatio*, tedy pojem, který v Benediktově době znamenal v dané souvislosti mnišský život. Vstup se neměl nováčkovi ulehčovat. *Vstupující (ingressus)* předpokládá nějakého *vystupujícího (egressus)*. Vychází ze svého dosavadního světa, aby vstoupil do nového světa. Příchozí člověk tedy stojí před velkým rozhodnutím. Je pochopitelné, že takový krok se nesmí uspěchat. Benedikt není první mnišský otec, který tu ukládá *zpomalit, zvolnit (ritardando)*, aby se předešlo pozdějším zklamáním. Kritériem připuštění ke vstupu je otázka: *„Zda jsou z Boha (Si ex Deo sunt)“*. Tato zde uvedená slova jsou v souvislosti s 1. listem Janovým (4,1) také slovy rozhodnutí mezi *duchem pravdy (spiritus veritatis)* a *duchem omylu (spiritus erroris)*. Jan vydává své obci svědectví o tom, že je z Boha: „*Vy však jste z Boha, děti, a zvítězili jste nad falešnými proroky, protože ten, který je ve vás,*

je větší než ten, který je ve světě (Vos ex Deo estis, filioli, et vicistis eum – Antichristum – quoniam maior est qui in vobis est, quam qui in mundo)" (tamtéž 4,4). Dělá se tedy rozhodnutí mezi Duchem svatým a duchem světa. Tak je též myšlena Benediktova otázka: Je příchozí člověk veden Bohem nebo řízen nějakými světskými a pozemskými ohledy a úmysly? Jediné kritérium přijetí je tedy duchovní, povolání Duchem svatým. Povolání je volání Boží. Kdo je následuje, dává tím již najevo, že se odříká ducha světa a hledá Boha. Zkoušení začátečníka má tedy za cíl zjištění jeho smýšlení. Již to, že se mu hned ochotně neotevře brána kláštera, je prvním zklamáním. On přece nepřichází, aby si vyžebral milodar, nýbrž aby se sám daroval. Neponechá se však jen stát na bráně a uložit se s chudými a žebráky do útulku, působí se mu dokonce urážky a jedná se s ním s nedůvěrou: Kdo ví, co jej žene do kláštera! V nouzovém stavu zbídačení, jaký tehdy nastal gótským obsazením a osídlením Itálie, v němž mnozí ztratili svou obživu a sloužili nezřídka jako služebníci na týchž statcích, kde byli kdysi pány, by leckdo mohl pomýšlet na útěk ze světa do pokoje kláštera. Snadno by se mohly vkrást nepovolané živly. I při příznivých ekonomických a sociálních poměrech bude trvat úmysl opustit život ve světě a zvolit si klášterní odloučenost a odříkání, a skutečnou nosnost tohoto úmyslu je třeba odzkoušet. Odmítavý postoj, jenž se příchozímu staví na odpor, jej může předem zbavit odvahy. Kdo však skutečně následuje Boží volání, ten se nenechá tak brzy odstrašit. Po čtyři až pět dní je zde snaha zdržet prosebníka od jeho prosby, ale právě tak dlouho ten prosící vydrží při své touze. Když snese s trpělivostí a zdrženlivostí všechny zraňující projevy nesouhlasu a všechno zahanbující zpochybňování svého úmyslu a neomylně trvá na své prosbě, pak se mu dopřeje vstoupit. Příchozí dělá rozhodný krok přes klášterní práh, ale ne bez nového pozdržení. Ještě bude držen v domě zřízeném pro hosty, stojí tedy stále ještě před klauzurou bratří. Po více dní opět setrvá v přechodném stadiu mezi světem a klášterem jako host. Když byl takto blíže poznán, pak konečně nalezne přijetí do domu noviců. Novicové mají zřejmě vytvářet vlastní společenství, poněvadž ve svém domě vedou normální život podle pravidel *(„připravují se, učí se – meditent")*, jí a spí. Tak také ještě plány Sankt Gallenu předkládají dům noviců, který vykazuje vlastní kostel s chórovými lavicemi *(„formulae")*, vlastní dormitář, refektář, kuchyni a celu novicmistra. Všechny tyto prostory jsou seskupeny okolo křížo-

vé chodby. Tato část plánů je označena veršem: „*V tomto klauzurovaném prostoru se obláti přidruží k novicům (Hoc claustro oblati pulsantibus associantur)*“. Tvůrce této stavební skupiny se dokázal na základě tradice dobře sladit se svatou Řeholí. Směrodatným pro komunitní život noviců je slovo „*meditent*“, což zde v žádném případě neznamená „rozjímat“. Slovo *medito (meditor)* přijalo především skrze vojenskou mluvu význam cvičit se, cvičit, vyzkoušet, tedy nejen duchovní, nýbrž praktickou přípravu. Tak říká Vegetius o odvedencích: „*Nováčkovi prospělo … vše předem poznat zkoušením na cvičišti (Tironem profuit … omnia in campestri meditatione praenoscere)*“. Totéž skýtá později vysvětlení: „…*stará a rozumná je myšlenka postavit veškeré dovednosti na procvičování (…antiqua sit prudensque sententia omnes artes in meditatione consistere)*“. To znamená – cvičit se ve všem, co povolání vyžaduje. Tak zde *„učí se (meditent)“* zahrnuje konání celkového mnišského povolání uvnitř i navenek pod vedením učitele, coby průpravu pro povinnou službu mnicha. Noviciát je tedy ve zvláštním smyslu *škola služby Páně (schola dominici servitii)*, vpravením se do komunitního života ke službě Boží. Jeho hlava, učitel a vůdce je senior, ke kterému je třeba přistupovat jako k *„duchovnímu starci (senior spiritalis)“*, poněvadž jeho úlohou je *„získávat duše (lucrare animas)“*, úkol pro nositele Ducha svatého, tedy naprosto pneumatického charakteru. „*Přidělen (deputetur)*“ pak znamená, že tento mnich, který je oddělen od komunity bratří, „odvelen“ ke společenství *nováčků (tirones)*, je pro nováčky zcela uvolněn. Jeho přínosem k velké práci komunity mnichů je výchova dorostu pro *cenobium*. Starostlivě a horlivě se jim má věnovat a jeho nejdůležitější vlohou pro jeho funkci musí být schopnost získávat duše. Ani náhodou je nemá získávat pro sebe, nýbrž pro Boha a pro mnišský životní ideál, který se jim má stát cestou k Bohu. Získávat duše znamená: odpoutávat je od sebe samých a všech svévolných snah a přivádět je k Bohu, což je hluboký a dalekosáhlý úkol. Vedle všeobecné nauky, jež platí společně pro všechny novice, je pro novicmistra důležité znát duchovní svébytnost jednotlivce, aby věděl, kterého specifického poučení a pomoci je pro každého třeba. Prvotní zásadou pro povolání novice je to, aby opravdu hledal Boha. Tím je vyřčeno celé nasměrování mnišského života na nejvyšší cíl, jenž je společný všem křesťanům. Mnich má být dokonalým křesťanem, proto je věcí novicmistra pečlivě stanovit, zda daný novic má – s vyloučením či podřízením všech ostatních zájmů – na zřeteli

jedině tento cíl. Známkou toho je, zda je novic horlivý v *bohoslužbě (Opus Dei)*, v poslušnosti a ve snášení ubližujícího kárání.

Po právu se označuje jako prvotní poznávací znamení pravého povolání horlivost ke chvále Boží, k nezprostředkovanému velebení v radostném chvalozpěvu žalmů a hymnů o všech svatých hodinkách dne i noci. Vskutku je hnán Boží láskou ten novic, pro kterého *bohoslužba (Opus Dei)* není jen povinností a službou, nýbrž vnitřní potřebou. Benedikt nevyžaduje jen horlivost k modlitbě, nýbrž výslovně ke společně slavené *bohoslužbě (Opus Dei)*. Kdo však chce být hoden společně zpívat tuto chválu Boží, která je nejvyšším komunitním projevem cenobity, ten musí také setrvávat dokonale v poslušnosti pod vedením a v následování svého opata. Právě tento *společný život (vita communis)* je tím, v němž chtěně či nechtěně vyvstávají *„zkoušky, protivenství (obprobria)"*, jež přinášejí hned takové, hned jiné trápení a obtíže. Už ta různorodost charakterů a povah, různost předpokladů co do vzdělání a původu, mohou dospět k harmonické jednotě jen prostřednictvím vzájemného vyrovnávání, jehož nelze dosáhnout bez oběti. Již z tohoto hlediska ať novic pamatuje horlivě na to, aby snášel pokořování a odstrkování v zájmu nastávající celistvosti.

Hledání Boha zažívá v projevech vyjmenovaných Benediktem zjevně jisté stupňování námahy, již má mnich vyložit. *Bohoslužba (Opus Dei)* je přímé směřování do Boží blízkosti. Je to již spíše nalézání než hledání. Poslušnost si žádá vydat všanc sebeurčení ve prospěch lidského zástupce Boha. Při tom se budou klást vysoké požadavky na víru. Opustit vše lidské v odevzdání se Božímu bude citelné. Přesto se mnohem obtížnějším jeví požadavek, aby mnich pamatoval také horlivě na to zakoušet ostrá pokárání, výčitky, pokořování, třeba dokonce nespravedlivé zacházení. V *protivenstvích (obprobria)* se lidská přirozenost setkává nejen s obtížnými věcmi, nýbrž i nepřátelskými. Ale také v tom se má vlastní Já ochotně vzdát sebe, aby hledalo to, co je Boží. Tak tedy spočívá hledání Boha – poznávací znak povolání u novice – v odumření toho, co je přirozeně lidské, a v tíhnutí k Boží vůli.

Opravdový hledač Boha se osvědčuje jako horlivý, poslušný, obětavý nositel komunitního života: přímo před tváří Boží vznešenosti, v radostném vzestupu chvály Boha: zprostředkovaně v poslušnosti vůči opatovi jako Božímu zástupci a hlavě komunity: vůči bratřím však jako úd komunity ve snášení a zdolávání napětí a rozmíšek. Tak je třeba mu právě s ohledem na

komunitní život vyložit předem všechny tvrdosti a drsnosti, jimiž se musí projít na cestě k Bohu. Benedikt nenařídil – jak říká v Prologu – *„nic tvrdého ani těžkého (nihil asperum, nihil grave)“*, už sám život přináší dost tvrdosti s sebou. Ono *„hledat Boha (quaerere Deum)“* je chtěním, předsevzetím, *„jít k Bohu (ire ad Deum)“* je pak jeho skutečným uskutečňováním. Chtěný ideál a uchopitelná skutečnost však jsou vždy v napjatém vztahu: nic není větším nebezpečím zklamání než pojetí, že skutečnost musí bezpodmínečně odpovídat ideálu. Proto ať je právě tento mladicky nadšený novic, na nějž dělá tak silný dojem duchovně spatřovaná velikost ideálu, od počátku poučen o tom, že skutečnost i tohoto ideálně myšleného života má své trpkosti a tvrdosti. Samotná skutečnost, že ne vždy všichni a za všech okolností mají tento ideál před očima a snaží se o něj, je pro mnišské mládí *„zkouškou (obprobrium)“*. Novic musí vědět, že požadavky svatého Benedikta mají na mysli nejen *„zápal novice (fervor novicius)“*, nýbrž horlivost, která vydrží po celý život v radostném konání svaté služby, v poslušnosti a strastech. Musí snášet nejen to, co je člověku proti srsti a dotýká se ho, nýbrž musí to na sebe brát s pokornou *„ochotností (sollicitus)“*.

Benedikt nezůstává při tomto všeobecném základu, ale předává novicmistrovi systematický plán výuky pro celé trvání noviciátu. Jestliže příchozí po prvotním dvouměsíčním uvedení do vazeb a podstaty mnišství slíbí setrvat ve stálosti, pak ať je mu daná *Řehole (Regula)* ve svém celém obsahu přečtena a ať se mu řekne: „Pohleď, to je zákon, pod nímž chceš konat vojenskou službu. Pokud ji můžeš následovat, vstup, pokud však ne, odejdi svobodně odtud.“ Tento proslov k novicům označuje jeden obřadní úkon, který se v *žádosti (petitio)* uchoval doslovně až dodnes. Jak se zdá, prováděl se před celou mnišskou komunitou nebo jen před opatem a děkany, neboť novic k tomuto dotázání opouští *dům noviců (cella novitiorum)*, do něhož se poté opět zavede zpět. *Řehole (Regula)* se zde vyhlašuje za zákon, a sice zákon boje, který zavazuje obzvlášť přísným, absolutním způsobem, poněvadž na jeho dodržování závisí bytí či nebytí vojenského útvaru ohrožovaného smrtí. Benedikt tedy staví – v tomto pro novice vážném a slavnostním okamžiku jeho prvního příslibu stálosti – do popředí *„zachovávání (observare)“* Řehole. V žádném případě tím není myšlena vnější forma života jedné určité observance, nýbrž naplnění zákona z povinnosti. Jakkoli se tedy předpokládala také teoretická výuka noviců, přesto byl vlastní vý-

chovnou metodou, zcela ve smyslu antiky, samotný život. Konkrétní realizace mnišského života se všemi jeho požadavky přináší také pozvolné důvěrné seznámení se s jeho duchem. Tak se tedy i novicmistrovi ukládá, aby po prvním předběžném příslibu novice pokračoval v jeho výchově a zkoušení se vší trpělivostí. Po prvotním dvouměsíčním zkoušení nyní nastupuje delší úsek v délce půl roku, v němž se vede dál klášterní život v naprostém klidu. Po jeho uplynutí se novicovi opět přečte Řehole a znova se na něj obrátí se slavnostním dotazováním. Vyplývá to z poznámky *„a zůstává-li i potom (si adhuc stat)“*, což se vztahuje na jeho odpověď. Nyní následuje poslední zkušební období v délce čtyř měsíců a na to poslední předčítání Řehole. A jestliže pak po uvážení sám u sebe slíbí, že bude vše jemu poručené dodržovat a činit, pak ať je přijat do mnišské pospolitosti. Ať ale ví, že podle zákona Řehole mu už od tohoto dne není dovoleno opustit klášter nebo setřást ze sebe jho řehole, kterou po tak dlouhém uvažování mohl odmítnout nebo přijmout. Trojí dotazování nás upomíná na *zkoumání (scrutinia)*, jež museli podstoupit katechumeni ve svém výukovém a zkušebním období před křtem.

Jedno je v celém tomto ustanovení o novicích silně nápadné. Je naprosto pod vládou slova a pojmu *Řehole (Regula)*. Okolo ní krouží jako okolo absolutna „ano“ a „ne“ novice, přijetí či odmítnutí ze strany komunity: *vstup – odejdi (ingredere – discede)*. V tom by bylo možno vidět jisté zúžení univerzality křesťanství, jež se má smrštit na kodex řehole jednoho mnišského kláštera. Opak je pravdou. Velikost křesťanství se ve svém uskutečňování ukazuje vždy jako následování Krista. Jako takovou však Benedikt svou Řeholi chce umět pojímat: *pod vedením evangelia vykročme vpřed po jeho cestách (per ducatum evangelii pergamus itinera eius)*. Obsah Řehole je pro mnicha životní formou evangelia. Protože Řeholi nenaplňuje individuálně jednotlivec, nýbrž komunita, proto je závazným *zákonem – lex (jho – iugum*), kterému jednotlivec propůjčuje duši a život svobodným odevzdáním. Proto také ono svérázné rozdělení časových úseků pro dotazování novice: nejprve dva, pak šest a nakonec čtyři měsíce. Nejprve se sleduje působení nové a ještě cizí oblasti života na učedníka, pak poklidný účinek a očišťování, a nakonec nastupující upevnění rozhodnutí. Každý úsek prověřuje sám sebe v zrcadle Řehole. Benedikt projevuje jako opravdový učitel a vychovatel psychologický jemnocit a pedagogický vhled na rozhodujícím místě.

Závěrečné *uvážení (deliberatio)* vede ke *slibu (promissio) („jestliže slíbí – si promiserit“)*: „*všechno zachovávat (omnia custodire)*“, zachovávat celou Řeholi, ukazuje na *způsob života (conversatio)*; „*držet se přikázaného (imperata servare)*“, vykonávat jednotlivé příkazy ukazuje na *poslušnost (oboedientia)*; a závěrečná věta: „*společenství a klášter (congregatio et monasterium)*“ ukazuje na *stálost (stabilitas)*. Celá zkušební doba novice tedy ústí jakoby přirozeně do trojího závazku, který se objevuje jako výsledek novicova uvážení. Tímto ukončením přípravné doby potvrzuje Benedikt vnitřní vyzrálost novice, který logicky vyvozuje závěry ze svého důkladného zvážení *(„po tak dlouhém rozvažování – sub tam morosam deliberationem“)*. Novic vstupuje do mnišství z nejvnitřnějšího přesvědčení a se svatým rozhodnutím vůle.

Toto svobodné rozhodnutí představuje novice jako toho, kdo na sebe *bere (suscipere)* jho Řehole, a přesto je daleko méně „*přijímající (suscipiens)*“ než ten, „*kdo má být přijat (suscipiendus)*“. Tato skutečnost se nyní se silným důrazem vyzdvihuje v definitivním úkonu přijetí. Tak jako celý noviciát je i závěrečné rozhodnutí novice k převzetí mnišských závazků pouze předpokladem pro jeho přijetí do komunity. Při tom je ale mnišská pospolitost zcela aktivní součástí: „*Kdo má být přijat, ať slíbí před celou komunitou (suscipiendus coram omnibus promittat).*“ Novice přijímají všichni: „*jestliže slíbí (si promiserit)*“ (kap. 58,30) – „*ať slíbí (promittat)*“. Sám od sebe složil dobrovolně slib. Nyní musí dát před celou komunitou slib právně závazný, který má přesný právně formulovaný obsah. Tento právní charakter vysvětluje sankce, kterou se vymáhá vyplnění: „*Jestliže by jednal jinak, ať ví, že bude zavržen (Si aliter fecerit, se damnandum sciat).*“

Slavnostní přijímací úkon je předepsán až do detailu:

Ten, kdo má být přijat, ať v oratoři před celou komunitou slíbí svou stálost, změnu mravů a poslušnost. Takže kdyby někdy jednal jinak, ví že bude tím, komu se vysmívá, zavržen. O svém slibu sepíše listinu se jmény svatých, jejichž ostatky tam jsou, a jménem přítomného opata. Tu listinu napíše vlastní rukou. Neumí-li psát, ať poprosí jiného. Připojí své znamení a položí ji vlastní rukou na oltář. Když ji tam položí, zazpívá novic ihned verš: „*Přijmi mě, Hospodine, podle svého slibu, abych byl živ, mou naději nezklam (suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum et vivam: et ne confundas me ab expectatione mea)*“ (žalm 118,116). Tento verš po něm celá komunita třikrát opakuje a přidává *Sláva Otci (Gloria Patri)*. Tehdy se nový

bratr vrhne každému k nohám s prosbou, aby se za něho modlili. Od té doby je považován za člena komunity."

Slavnostní přijetí novice do klášterního společenství se zřetelně člení do řady jednotlivých činů, které ve svém celku představují jeden jediný velký právně-sakrální úkon.

Přijímaný stojí na svatém místě společné *bohoslužby (Opus Dei)* před opatem a shromážděnou komunitou. Tam, kde stoupá vzhůru chvála Boha *před tváří Boží a jeho andělů (in conspectu Divinitatis et angelorum eius)* (kap. 19,10 a násl.), se nyní novic *před Bohem a Jeho svatými (coram Deo et sanctis eius)* zavazuje ke stálosti, klášternímu způsobu života a poslušnosti. Tato trojakost závazků, kterou Benedikt mnichovi ukládá, je vlastním výtvorem Patriarchy z Monte Cassina a nese naprosto římské rysy. Zdá se, že je paralelou k trojakosti závazků římské přísahy na vlajku. Obsahově i formálně se jeví věrnostní přísaha legionáře typem závazku, jenž na Benedikta zapůsobil. Římská přísaha na vlajku se nám kupodivu doslovně nezachovala. Známe jen její trojitý obsah z Vegetia: *„Vojáci tedy slibují, že budou horlivě konat to, co vojevůdce přikáže, nikdy neopustí armádu ani se nebudou zdráhat položit život za římskou republiku (Iurant autem milites omnia se strenue facturos, quae praeceperit imperator, numquam deserturos militiam nec mortem recusaturos pro Romana republica)*".

„Budou horlivě konat vše (omnia se strenue facturos)" označuje poslušnost. *„Nikdy neopustí armádu (nunquam deserturos militiam)"* odpovídá benediktinské *stálosti (stabilitas)*. *„Nebudou se zdráhat položit život za republiku (nec mortem recusaturos pro republica)"* je bojovým nasazením až k smrti, které mnich uskutečňuje prostřednictvím *ctnostného způsobu života (conversatio morum)*, je zápasem trvajícím až do smrti, a to pro Krista proti silám nepřátelským duši. I když ideou pro Benediktovo zformování mnišských slibů byly povinnosti římského vojáka k válečnému znaku, pak přesto, co do svého vnitřního obsahu, byly v nejužším vztahu ke svatému křtu, jenž dal do analogie s římskou přísahou na vlajku již Tertulián. Již záhy býval vstup do mnišství hodnocen jako druhý křest. Jako *homología* bývalo označováno nejen trojité *odřeknutí se (abrenuntiatio)* předcházející křtu, nýbrž i stejně trojmo rozčleněné slavnostní vyznání víry *(řec. homología)*.

Následující sestava tuto analogii snad ozřejmí:

		odřeknutí se		věřím
		(abrenuntatio)		*(credo)*
stálost	být	Ďábla		v Boha Otce
(stabilitas)	*(esse)*	*(Satanae)*		*(in Deum Patrem)*
ctnostný život	agere	jeho děl		v Jeho Syna J. Kr.
(conversatio morum)	*(agere)*	*(operibus suis)*		*(in Filium eius J.C.)*
poslušnost		chtít	jeho pozlátka	v Ducha svatého
(oboedientia)		*(velle)*	*(pompis eius)*	*(in Spiritum Sanc.)*

Stálost (stabilitas) v povolání a v komunitě a tím v *odloučenosti kláštera (claustris monasterii)* nese klášterní existenci, jež se absolutně staví proti existenci odporující Bohu (tedy „ne-existenci“) a jež je založena ve víře v Boha, v původu všeho bytí.

Ctnostný způsob života (conversatio morum) je projevem mnišského bytí v životě ctnosti, v úsilí o svatost a stojí tak v protikladu ke skutkům Zlého, představuje pozitivně následování Ježíše Krista.

Poslušnost podřizuje svévoli Boží vůli. Odříká se lesku a vnějškové nádhery Zlého, neusiluje o to panovat, nýbrž sloužit „ze síly lásky Boží, která byla vylita do našich srdcí skrze Ducha svatého, který nám byl dán“ (list Řím. 5,5). Na základě těchto tří závazků, které na sebe bere, bude novic přijat do řad mnichů prostřednictvím opata, na jehož jméno vystavuje svou listinu. O obsahu každého závazku podává Řehole vysvětlení, nejdůkladněji o poslušnosti. V raně francké době se ke slibu poslušnosti připojovaly omezující klauzule, které proměnily pojem *poslušnost (oboedientia)* do pojmu vazalské *„věrnosti, loajality (fides, fidelitas)“*. Při karolínské reformě za Ludvíka Zbožného však opati Benedikt z Aniánu a Smaragdus ze St. Mihiel na Máse obnovili pojem poslušnosti dle Řehole.

Stálost (stabilitas), která se u Benedikta objevuje poprvé v dějinách mnišství coby výslovný slib, je zmíněna jen příležitostně. Tak například v Prologu: „*Nikdy se nerozcházíme s jeho naukou, zůstáváme v jeho učení až do smrti v klášteře a trpělivostí získáváme podíl v Kristových utrpeních (Ut ab ipsius numquam magisterio discidentes, in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes passionibus Christi per patientiam participemur).*“ Dále je ve svém bytostném významu vymezena ve 4. kapitole: „*Dílnou, kde to všechno máme svědomitě konat, jsou prostory kláštera a stálost v komunitě (Of-*

ficina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione).“ Stálost v komunitě a tím v povolání – tedy původní smysl *stálosti (stabilitas)*, který je v platnosti i pro poustevníky – se u cenobity spojuje s ustavičným vytrváním ve zdech kláštera, tedy na místě, na němž se povolání praktikuje *(„dílna – officina“)*. Tak je *stálost (stabilitas)* půdou, na níž se uskutečňuje *ctnostný způsob života (conversatio morum)*, účinek povolání na život ctnosti.

Pojem *ctnostný způsob života (conversatio morum)* je jediným, jehož slovní vyjádření působí dnešnímu čtenáři Řehole obtíž. Pro Benediktovy současníky byl tento pojem očividně zcela běžný. Pro Římana by bylo nemyslitelné zavést do právně závazného textu pojem, který by nebyl pro každého, i pro nevzdělaného mnicha, naprosto jasný. Následovníci již neznali význam pojmu *conversatio morum* v důsledku přerušení tradice zničením Monte Cassina (r. 577) až do opětného zavedení Benediktovy Řehole svatým Willibaldem za Petronaxe (r. 729) a dali mu jiný význam jednoduššího pojmu o*brácení mravů (conversio morum)*, tedy obratu, jenž později přešel i do textu Řehole. S uznáním *conversatio morum* coby autentického čtení původního exempláře svaté Řehole nastoupilo i usilovné zkoumání významu tohoto termínu. Filologickou stránku a výklad z kontextu Řehole prozkoumává M. Rothenhäusler především ve druhé části své knihy „Ke způsobu přijímání dle Řehole svatého Benedikta“, zatímco já jsem se pokusil odhalit historické proměny a pojetí ve svých „Dějinách benediktinských řeholních slibů“. Tím ale otázky ještě neumlkly. Shrnující studii předložil konečně nyní Otec Fidelis Friedrich. Její výsledek pro význam pojmu *conversatio morum* vyznívá tím směrem, že zavazuje vést mnišský život v úsilí o svatost. Jeho obsah lze podle mého soudu označit přímo za *vojenskou službu (militia Christi)* pro Krista, kterou mnich vykonává zbraněmi poslušnosti při ustavičném vytrvání v komunitě a klášteře. Předpokladem pro *vojenskou službu (militia) ctnostného způsobu života (conversatio morum)* je *stálost (stabilitas)* v klášterním svazku, prostředkem pro konání *vojenské služby /militia)* jsou zbraně poslušnosti stejně jako řídit se Řeholí a opatem. Ale podstatným úkolem a naplněním mnišského života je *conversatio morum*, využití života na cestě k Bohu.

Trojakost slibů je v zásadě pouze jedním jediným *slibem (votum)*: totiž setrváním v mnišském úsilí o ctnost, a to v poslušnosti. Jestliže Benedikt

člení tento jeden celek do tří závazků, čelí tím jeho cenobitské mnišství gyrovágům *(stálost – stabilitas)*, sarabaitům *(ctnostný způsob života – conversatio morum)* a eremitům *(poslušnost – oboedientia)*. Ve prospěch strohé právnické přesnosti zde Benedikt obětuje úplnost syntézy, které propůjčil v první kapitole klasické vyjádření: *„Zaprvé jsou to cenobité, kteří žijí v klášteře – stálost – a bojují – ctnostný způsob života – pod Řeholí a opatem – poslušnost) (Primum genus coenobitarum, hoc est monasteriale – stabilitas –, militans – conversatio morum – sub regula vel abbate – oboedientia)*". Tak jako z této věty vyznívá přesto i z té tak skoupě formulované trojakosti bezpodmínečná absolutnost: vskutku imponující zavázání sebe sama.

Mnišské sliby se pronášejí před Bohem a jeho svatými. Tento slib je určen Bohu. Bůh není jen svědkem jako svatí a andělé, nýbrž je příjemcem slibu. Tím se slib mnicha stane *přísežným slibem (promissio iurata),* v plném smyslu závazným slibem. Proto se také smlouvě uzavřené s Bohem dostává nejvyšší sankce pomocí trestní formule: *„Kdyby někdy jednal jinak, ví, že bude tím, komu se vysmívá, zavržen (ut, si aliquando aliter fecerit, ab eo se damnandum sciat, quem inridit)*". Bůh je to tedy, komu se slib přináší, on je to, kterému přináleží rozsudek a vykonání trestu v případě nevěrnosti.

Poněvadž je však se složením slibů učiněných Bohu spojeno i přijetí do klášterní komunity, a tím uložen závazek činný mezi lidmi, musí být i podle lidského práva pouto uzavřeno, dosvědčeno a vynutitelné ve svém vyplnění. Proto ať novic vystaví o svém *„slibu (promissio)"* určitou *„žádost (petitio)"*, tedy prosebnou listinu o přijetí, a sice na jméno svatých, jejichž ostatky odpočívají v oratoři, a na jméno přítomného opata. Tak jako je *slib (promissio)* směřován přímo k Bohu a jeho svatým v nebi, tak je *žádost (petitio)* směřována ke svatým na zemi a k zástupci Božímu v klášteře. Svatý, který nalezl svůj hrob ve *vyznání (confessio)* pod oltářem některé baziliky, byl domácím pánem dotyčného kostela: *chrám sv. Petra, Pavla, Vavřince (domus S. Petri, Pauli, Laurentii)*. Oratoř svatého Benedikta na Monte Cassinu byla zasvěcena svatému Martinu, a lze mít za to, že se tam také uchovávaly ostatky tohoto prvního vyznavače, ne-mučedníka uctívaného na Západě. *Patron (patronus)* měl jako domácí pán a ochránce jistý druh osobní přítomnosti ve svém kostele, která byla viditelná prostřednictvím jeho těla odpočívajícího tam zcela nebo zčásti. Poněvadž světci náleželo sdružení kleriků či mnichů sloužící u kostela, ba takřka bylo v jeho osobní službě, obrací se

nastávající mnich také na něj se svou přijímací žádostí o zařazení do tohoto sdružení. Jakožto nositel práv sdružení, jakožto hlava mnišské pospolitosti a jakožto zástupce Krista může pouze opat sám uskutečnit přijetí. Proto se *žádost (petitio)* obrací vedle svatého či svatých kostela i na lidského zástupce jak Boha tak i svatého patrona, totiž na opata. Poněvadž se ale jedná o *ústní závazek (verborum obligatio)* ve formě *ruky dání (stipulatio)*, které spočívá v otázce a odpovědi, musí být opat přítomen. On klade otázky: *„slibuješ svou stálost… (promittis de stabilitate tua…)?“*, a novic odpovídá: *„slibuji (promitto)“*. Jediný příklad této původní formy benediktinských slibů se nám zachoval v ustáleném znění z Albi. Listina má možná pro ústní slib završující charakter, ale v každém případě je před svatými a opatem coby hlavou komunity důkazní listinou o faktu *slibu (promissio)*. Tento dokument rozhodující o celém životě mnicha má novic napsat vlastní rukou k projevení neomezené dobrovolnosti, nebo jestliže neumí psát, ať ji napíše někdo jiný, koho o to novic poprosí. Ne že by opat určoval písaře, nýbrž mnich si jej zvolí sám, a to opět proto, aby zůstala vyloučena každá možnost ovlivňování. Aby však měl novic osobní účast na vytvoření listiny, připojí na písemnost vystavenou cizí rukou své znamení, kterým byl téměř vždy křížek.

Písemnou prosbu je nutno předat adresátovi a svědečnou listinu doručit důkazním účastníkům. *Podání žádosti (oblatio petitionis)* či *předání listiny (traditio chartae)* je tudíž závěrečným počinem právního úkonu. V našem případě se položí podle Benediktova pokynu na oltář, a sice novic realizuje toto předání opět *vlastní rukou (manu sua)*. Oltář je v prvé řadě symbolem Krista podle slov svatého Ambrože: *„Vždyť co je oltář, ne-li forma Kristova těla (Quid est enim altare, nisi forma corporis Christi)?“* On je obětištěm eucharistického tajemství, a lze mít za to, že analogicky k obřadům *odevzdání chlapce (oblatio pueri)* popsaným v následující kapitole, kladl také mnich svou *žádost (petitio)* při obětování na oltář jako obětní dar ve sjednocení s obětí Kristovou. Mimoto byl ale oltář také hrobem svatého patrona kostela, který takto přijal listinu takřka tělesně, aby ji předal Kristu. Závěrečná poznámka kapitoly dává nadto také poznat, že *odevzdání (oblatio)* listiny na oltáři představuje také poskytnutí listiny opatovi, který ji z oltáře vezme k sobě.

Nakolik jen toto přinesení *žádosti (petitio)* na oltář vyjadřuje definitivní, k Bohu obrácený smysl *slibu (promissio),* to potvrzuje verš žalmu, který

zanotuje novic: *„Přijmi mě, Hospodine, podle svého slibu, abych byl živ, mou naději nezklam (Suscipe me, Domine, secundum eloquium tuum, et vivam: et ne confundas me ab expectatione mea)*“ (žalm 118,116).

Pro Římany prvotním významem slova *„suscipere“* je pozvednutí právě narozeného dítěte otcem ze země a tím výslovné uznání vlastního dítěte. Tak je i zde prosba *„přijmi mě (suscipe me)“* jako začátek nového života, znovuzrození, nového křtu. Svatý Ambrož klade tento verš také do souvislosti s listinou: „Mohlo by se zdát jako neúnosná opovážlivost hovořit k Bohu: ‚*Přijmi mě (Suscipe me)*‘, kdybychom nepřipojili jeho vlastní slib, a sice: Odvažujeme něčeho, co Ty sám působíš. Usvědčujeme Tě Tvou *listinou (chirographum)*, které jsi odňal náš rukopis. Sepsali jsme listinu smrti, Ty však jsi napsal listinu života.“ Lze mít za to, že svatému Benediktovi byl znám výklad žalmů od svatého Ambrože. Zda Benedikt sám tento verš žalmu vybral nebo zda jej již nalezl v příbuzné souvislosti, je nevyjasněné. Setkáváme se s ním v jeho první polovině u *zasvěcení panen (Consecratio Virginum)* v *Pontificale Romanum*. Zde je druhá polovina: *„Dej, ať žádná ničemnost mě neovládne (ut non dominetur mei omnis iniustitia)“* (žalm 118,133). To, že se zde verš zazpívá jen jednou a nepřevezme komunitou, že chybí i *Sláva Otci (Gloria Patri)*, naznačuje zřejmě to, že byl již spojen s *„udělením závoje pannám (velatio virginum)“*, když většina *panen (virgines)* žila ještě převážně ve svých rodinách. Bylo by tudíž myslitelné, že Benedikt již toto znění nalezl a zapojil jej do svého skládání slibů, ponechávajíc jej v textu zaznívajícího verše žalmu. Přece jen zůstává myslitelným i impuls od Ambrože. Spojení slov *„přijmi (suscipe)“* s *„vlastnoruční listinou (chirographum)“* mohlo při svobodě textového výkladu, kterou u Benedikta opakovaně nalézáme, podstoupit snadno změnu významu do smyslu Benediktem zamýšleného. Verš tedy prosí o přijetí do nového života dokonalé odevzdanosti Bohu, která je přinášena na oltáři jako celoživotní obětní dar a která se uskutečňuje v klášterní komunitě. Proto také komunita bratří třikrát přijímá stejnou modlitbu za vlastní a potvrzuje jednotu s novým bratrem prostřednictvím *„Sláva Otci (Gloria Patri)“*. Zařazení do společenství se děje prosbou o modlitbu ze strany novice a skrze pozdravení pokoje – symbol společenství – ze strany bratří. *Políbení pokoje (osculum pacis)* je doloženo již v *Řeholi mistrově (Regula Magistri)* a u Hildemara. „A od té doby je nový mnich považován za člena komunity.“ Těmito slovy Benedikt uzavírá posvátný právní úkon

skládání slibů a připojuje druhý právní úkon ohledně případného majetku. Jestliže má mnich majetek, ať jej rozdělí již před svými sliby mezi chudé, nebo ať učiní slavnostní, tj. právoplatné darování klášteru s tím, že si neponechá nic ze všeho svého jmění pro sebe, poněvadž přece od toho dne ví, že nemůže volně nakládat už ani se svým vlastním tělem: všechny sliby jím vyslovené a písemně potvrzené mu ukládají na jakoukoli stranu omezení v jeho svobodě pohybu. Zde se úplně vzdává jmění a věcí, aby od nynějška „očekával všechno potřebné od otce kláštera" (kap. 33,9). Tento převod vlastnictví, jenž je místy současně se sliby zdokumentován v *„v listině řeholních slibů (charta professionis)"*, je jen mezihrou uprostřed průběhu přijetí do společenství.

Za trvalé symbolické vyjádření příslušnosti ke klášterní komunitě musí platit obřad obláčky, který předepisuje Řehole: „Proto se hned v oratoři svlékne z vlastních šatů, které má na sobě, a obleče se do šatů klášterních. Šaty, které svlékl, se uloží v šatně. Kdyby snad – nedej Bůh – podlehl ďáblovým pokušením a odešel z kláštera, bude vysvlečen z klášterního šatu a vyhnán." Tato obláčka nebyla v žádném případě podružným úkonem.

Již mezi *„Výroky starců (Verba seniorum)"* se objevuje výrok: *„Sílu, kterou jsem viděl spočívat nad křtem, viděl jsem také nad duchovním oděvem, když ho mnich přijímal (Virtutem quam vidi stare super baptisma, vidi etiam super vestimentum monachi, quando accipit habitum spiritalem)"*. Kasián vidí v kukuli roucho nevinnosti a prostoty dětí a uvádí tuto myšlenku do souvislosti se druhým křtem řeholních slibů. Tak jako se zakryla hlava křtěnce, tak se také pokrývala hlava mnicha kukulí. Stejně tak přirovnává Dionysius kolem roku 500 mnišské zasvěcení ke křtu. Dále praví Pavel Diaconus: *„Hlava novice se po slibu zahalí a osmého dne se odkryje, neboť obláčka do hábitu je jako křest (Caput eius – novitii – in promissione veletur et in die octavo develetur, quia vice baptismi est melota)"*. Nakolik jen tato myšlenka zůstala živá také v liturgické symbolice, to dokazuje kánon Theodora z Canterbury, v němž se říká: *„Sedm dní zakrývá svou hlavu (kukulí) a sedmého dne ať opat pokrývku sejme. Tak jako kněz při křtu odnáší sedmého dne roušku nemluvněte, stejně tak učiní i opat mnichovi, protože je to druhý křest a při soudu Otce se mu odpouštějí veškeré hříchy tak jako ve skutečném křtu (Septem dies velet caput suum – cuculla sua – et septimo die abbas tollat velamen. Sicut in baptismo presbyter – septimo – die velamen infantum tollit, ita et abbas monacho*

debet, quia secundus baptismus est et iuxta iudicium Patrum ei omnia peccata dimittuntur sicut in vero baptismo)". Benedikt předpokládá to, co je známé, a vyjadřuje se tak krátce a klade opět důraz na právní charakter celého obřadu skládání slibů, na němž se podílí mnišský oděv jako stavovský šat. Jen ten, kdo plní své sliby, jej smí nosit. Kdo svoje sliby poruší, ztrácí jej. Oblečení tohoto oděvu původně postačovalo k převzetí mnišských závazků, jak to dokládá samotný „*Životopis svatého Benedikta (Vita Sancti Benedicti)*". Také se výslovně poznamenává, že tato obláčka se koná „v oratoři", a proto platí za sakrální úkon. Nadto již Kasián poznamenává, že mnich bude oděn klášterním šatem *rukou opatovou (per manu Abbatis)*. Ve zcela stejném smyslu přijímá svatý Benedikt ustanovení ohledně možnosti porušit věrnost mnichem, totiž že listina s řeholními sliby, kterou bere opat jako zástupce Kristův a hlava komunity z oltáře, se ani náhodou nevrátí mnichovi, nýbrž se uchová v klášteře. Tato listina se má moci vůči tomu, kdo popírá své slovo dané za tak veliké slavnostnosti, stát nevyvratitelným důkazem jeho nevěrnosti.

Tak se bude na celý přijímací počin svatého Benedikta pohlížet jako na právní úkon, při kterém „nabývá významu vedle slavnostních právních forem také vřelost náboženského konání". Jedná se o sakrálně právní úkon, který se uskuteční v oratoři na oltáři. Nyní ale vyvstává otázka, zda se zde také neopakuje postřeh učiněný na mnoha místech Řehole, totiž že Benedikt pouze výslovně stanovuje to, co přesahuje soudobou živou tradici a co zavedl jako novinku pro Monte Cassino.

Pokud jde o právní pouto mnicha ke klášterní pospolitosti, představuje Benediktův přijímací řád kompaktní celek bez mezer, nikoli však když jej budeme vnímat jako liturgický úkon. Měla by snad ta jediná modlitba, kterou Benedikt udává, stavět skládání řeholních slibů do jedné řady s požehnáním pro službu v kuchyni či pro čtenáře u stolu? Tomu naprosto odporuje liturgický jemnocit svatého Benedikta. Zda a jak dalece nabyla na Monte Cassinu významu myšlenka mnišského zasvěcení převládající v předbenediktinském mnišství, není doložitelné. Jak jsme již výše naznačili, je však nutno v analogii k 59. kapitole mít za jisté, že právní úkon byl zasazen do slavení eucharistie a tudíž *slib (promissio)*, podpis *žádosti (petitio)* a její přinesení na oltář se konaly při *přinášení darů (offertorium)*. Jako přímo podstatné by bylo zřejmě možno označit to, že skládání slibů předkládá

Bohu ve svaté oběti opat či kněz jím pověřený, jak coby závazek vůči Bohu, tak i coby pouto ke komunitě. To lze vyrozumět také z jednoho místa, které opat Molitor uvádí jako slova Řehoře Velikého: *„Neboť to, co před námi slibují, přinášíme Bohu, aby On z našich rukou obdržel, co vyžaduje. A toto dovolení představeného je vskutku závazkem pověřeného: poněvadž je poddán tím přísnějšímu rozsudku, čím více může vědět, neboť z toho, co odpovídá, musí složit všemohoucímu Bohu účet. Když tedy to, co novicové slibují, přinášíme Bohu, jako bychom mu dávali listinu, kterou nám vyhotovili. (Nam quod coram nobis promittunt, Deo offerimus, ut ipse iam de manibus nostris teneat, quod exquirat. Quae profecto libertas rectoris est obligatio subditi: quia tanto districtiori sententiae subditur, quanto apertius scire potest: quia de eo quod respondet, omnipotenti Deo reddere rationem debet. Cum ergo ea quae novitii promittunt, Deo offerimus, quasi chirographum quod nobis faciunt, illi damus)“*. Tento text však náleží, stejně jako celé dílo, z něhož je vzat, k pseudo-gregorianu a nemůže přicházet do úvahy pro náš kontext. Ale i prosté předložení řeholních slibů v eucharistické oběti jí ještě nepropůjčí charakter svěcení. Svěcení je udělením milosti Bohem prostřednictvím Církve. Působí tudíž dohromady dva faktory: sebeodevzdání profitenta a propůjčení milosti Kristovy prostřednictvím Církve. Sebeodevzdání novice přivedl Benedikt ve všech detailech do jisté sakrálně-právní formy, aby zajistil závaznost slibů. Udělení milosti nebo zasvěcení přenechává Benedikt Církvi v podobě, jaká byla pro mnišství jeho doby v římské Církvi, ke které Monte Cassino patřilo, obvyklá. Byly to zvláštní modlitby, byl to nějaký obřad, třeba vkládání rukou? To nevíme. V každém případě nelze odvozovat z Benediktova mlčení argument ani pro ani proti mnišskému zasvěcení.

Nebylo by vyloučeno, že by svatý Benedikt uvažoval ve stejné linii, které se drží Ambrož při svém výkladu *„suscipe“* tím, že tedy prosbu: *„nezahanbuj mě v mých nadějích (non confundas me ab expectatione mea)“* opisuje takto *„Naše naděje je život věčný. Naše naděje, království Boží, společenství andělů, jsou požehnáním duchovním. Doufej každodenně. Tato záležitost nemá konce, nezná příměří. Doufej i v protivenstvích. Jestliže ti snad někdo říká, když jsi zasažen ztrátou blízkého: co ti prospěla tvá spravedlnost? Ty přece doufej, neopouštěj svou víru. Jestliže ti někdo říká: K čemu je ti každodenní půst, k čemu čistota těla, cudnost mysli? Hle, byl jsi raněn jako nespravedlivý a bezbožný. Neztrácej svou víru. Neboť ačkoli jsi slabý, Kristus je věrný ve své starosti*

o tebe. Řekl svým učedníkům: Dejte vy jim jíst (Mt 14, 16), nemusejí odcházet. Máš pokrm apoštolů, požívej ho a neochabuj. Požívej ho napřed, abys poté přišel k pokrmu Kristovu, k pokrmu Těla Kristova, k svátostné hostině, k tomuto poháru, kterým je opojen cit věřícího, aby se oděl do radosti z odpuštění hříchů a odložil světské starosti, strach ze smrti a znepokojení. V tomto opojení tělo nezakolísá, ale povznese se: duše není zahanbena, ale posvěcena. (Exspectatio nostra vita aeterna est. Exspectatio nostra, regnum Dei, Angelorum consortium, benedictiones sunt spiritales. Spera quotidie. Finem ista res non habet, nescit inducias. Spera etiam positus in adversis. Si quis dicat tibi aliqua forte necessitudinum amissione percusso: Quod tibi prodest iustitia tua; tu tamen spera, non deficiat fides tua. Si quis dicat tibi: Quid tibi quotidiana profuere ieiunia; quid castitas corporis, pudor mentis? Ecce sicut iniustus et impius vulneratus es. Non deficiat fides tua. Nam etsiamsi infirmus es, fidelis tamen sollicitius est pro te Christus. Dicit ad discipulos suos: Date illis vos manducare, ne deficiant in via. Habes apostolicum cibum, manduca illum, et non deficies. Illum ante manduca, ut postea venias ad cibum Christi, ad cibum corporis Dominici, ad epulas sacramenti, ad illud puculum quo fidelium inebriatur affectus, ut leatitiam induat de remissione peccatorum, curas saeculi huius, metum mortis, sollicitudinesque deponat. Hac ergo ebrietate corpus non titubat, sed resurgit: animus non confunditur, sed consecratur)".

V každém případě se myšlenka zasvěcení při mnišském skládání řeholních slibů udržela až do vrcholného středověku. *„Mnišské zasvěcení (Ordinatio monachi)"*, mnou objevené v Engelbergském kodexu 54 a poprvé zveřejněné Otcem Odo Caselem, to ukazuje dokonalým způsobem. Tohoto textu je třeba si všímat o to více, že „ve své jednoduchosti a hloubce nese otisky a ráz šťastných benediktinských raných časů, v nichž duch mnišství uzavřel těsné spojenectví s římským duchem střízlivé, vznešené a hluboké jasnosti". Jako nikoli nepodstatná se objevuje ona skutečnost, že toto mnišské zasvěcení se nachází také ve starých rukopisech z Monte Cassina. Poněvadž zde se celý úkon řeholních slibů koná po mešní kolektě a před epištolou, přibližuje se tento úkon udílení nižšího svěcení. Retrospektivně se nám jeví toto *zasvěcení (ordinatio)* jako klasické vyzrání základů položených Benediktem.

V každém případě zůstáváme v textu Řehole výlučně odkázáni na právní úkon skládání řeholních slibů. Ale právě v tom se odhaluje takové bo-

hatství pneumatického života, že se mohla vyskytnout myšlenka, že právě v tom bohatství je již obsažen vedle právního pouta také charakter zasvěcení. Poněvadž však svatý Benedikt ani jednou nezmiňuje slavení mše a svaté příjímání, které jmenuje při jiných méně významných příležitostech, zůstává stále ještě ta možnost, že se eucharistická slavnost ještě obzvláště profitenta ujala. Co však Benedikt uskutečňuje příkladným způsobem, je proniknutí sakrálně-církevního právního úkonu mnišským pneumatem. Slovo a jednání jsou tak naplněny Duchem svatým, že si nelze představit přijetí křesťana do nějakého církevního svazku posvátněji. O to méně je představitelné, že by se patriarcha z Monte Cassina vzdal liturgického vyjádření zprostředkování milosti mnichovi přinášejícímu sebe Bohu.

Soudobý rozkvět benediktinského mnišství nutká k obnovení obřadu mnišského zasvěcení. Otto Casel poukazuje na *Mnišské zasvěcení (Ordinatio monachi)* zavedené do Bavorské kongregace roku 1920, k němuž se od roku 1931 přidružuje Beuronský rituál. V obou obřadech je skládání řeholních slibů ze strany mnicha a posvěcení ze strany Boží skrze Církev zřetelně odlišeno. „Opětné přijetí mnišského zasvěcení mezi obřady sakrálního klášterního života promlouvá naléhavou řečí. Zde je znovu skládání řeholních slibů coby obětní odevzdání se člověka (řec. *homología*) spojeno a korunováno posvěcením Církví slovem a rukou opata jakožto nositele úřadu a zároveň vyššího nositele Ducha svatého. ‚*Upevni ho posvěcením svého nejhojnějšího požehnání (Eum uberrimae benedictionis tuae consecratione confirmare digneris)*‘, se opat modlí v prefaci posvěcení. Tento zásvětný úkon je novým dokumentem *„mnišství v Církvi (ekklésiastikós monáchein)“*, zároveň však také zárukou sdílení Ducha svatého mnichovi, které nyní spočívá na jeho celém životě a vzdaluje jej intenzivněji soukolí světa, více než jsou toho schopny samotné zdi kláštera.“

Tato kapitola nabízí v logickém rozvíjení přijímací řád pro mnicha od jeho příchodu k bráně kláštera až po definitivní zařazení do komunity:

Všeobecná zásada pro duchovní povolání: „*Zkoumejte duchy (Probate spiritus)!*“

I. Přijímání novice

1. Zkoušení na bráně,
2. Zkoušení v domě noviců,
3. Trojí dotazování a čtení Řehole.

II. Přijetí do svazku:
1. *Slib (promissio)*,
2. *Žádost (petitio)*,
3. Přijetí,
4. Opatření ohledně majetku,
5. Obláčka.
6. *Žádost (petitio)* se uchová v klášteře.

Kapitola 59

Přijímání synů lidí urozených a chudých

Svatý Benedikt právě vyložil průběh úkonu tak hluboce zasahujícího do duše a přetvářejícího celý život, jakým je sebeodevzdání Bohu v mnišství. Nutným předpokladem k tomu je svobodné rozhodnutí zralého muže, který „ví, co na sebe při svém vstupu bere“, a který teprve „po *zdrženlivě váhavém (morosa)* uvážení“ učiní své rozhodnutí. Naproti tomu zde budou na oltáři zavazovány ke klášternímu životu nezletilé děti, a sice ne na základě osobní volby, nýbrž rozhodnutím rodičů. Oba postupy se musí jevit jako neslučitelné protiklady, jestliže by se již záhy nestalo přinášení dětí k životu zasvěcenému Bohu součástí náboženských obyčejů v církevním životě. Již svatý Bazil přijal tuto praxi do své řehole a 5. koncil orleánský (r. 549) – soudobý s Benediktem – klade na roveň *„požádat z vlastní vůle (propria voluntate expetere)“* a *„být obětován rodiči (a parentibus offeri)“* coby odůvodnění závazků klášterního života. Svatý patriarcha z Monte Cassina stojí svým ustanovením tudíž ve staré církevní a mnišské tradici, která pro jeho dobu neznamenala nic zarážejícího. Jeho úmyslem v Řeholi je pouze formulovat a právně zajistit stávající věci.

Doslovné znění této kapitoly se zaobírá výhradně rodiči, kteří obětují své dítě. Chlapci samými se zde Benedikt vůbec nezabývá. Rodiče jsou nositeli vůle v daném úkonu. To jediné, čím se Benedikt odlišuje od svého mistra Bazila, je pojetí *žádosti (petitio)*, a sice oné žádosti, o níž byla řeč v předcházející kapitole. Poznámka *„jak jsme řekli výše (quam supra diximus)“* nemusí mít však vůbec na mysli doslovně stejnou listinu, poněvadž úkon, který se zachycuje listinou, je jiný. Zde se nejedná o sebeodevzdání,

nýbrž o obětování rodiči. *Žádost (petitio)* může být tedy stejná jako u skládání řeholních slibů jen v analogickém smyslu. Potud Benediktův předpis nevylučuje, že Benedikt si přivlastňuje zásady Řehole svatého Bazila ohledně pozdějšího svobodného rozhodnutí chlapce.

Benedikt pouze zamýšlí nechat zdokumentovat rozhodnutí vůle rodičů písemně. Tuto listinu mají rodiče zavinout s rukou chlapce a s obětními dary, chlebem a vínem, do oltářního plátna a tak jej přinést darem. Chlapec tedy bude obětován současně s obětními dary určenými ke konsekraci jako rovněž obětní dar určený ke konsekraci. Tak jako mnich pokládá *„svou rukou (manu sua)“ žádost (petitio)* na oltář, tak je tomu i s chlapcem, ovšem *rukama rodičů (manibus parentum)*, protože se výslovně říká: *„tak jej obětují (sic eum offerant)“*. Jakkoli těsně je tedy také *obětování (oblatio)* příbuzné *řeholním slibům (professio)*, přesto to není stejný úkon. Uskutečňující vůle není rozhodnutím chlapce, nýbrž rozhodnutím rodičů. Zde spolupůsobí – ačkoli naplněna ryzím duchem víry – ještě myšlenka *otcovské pravomoci (patria potestas)*, a to u Římana Benedikta možná silněji než u Řeka Bazila. To je zřejmě třeba vzít do úvahy, když se má uznat závazek, který vůle rodičů ukládá chlapci na celý život. Samo o sobě nestojí nic v cestě předpokladu, že Benedikt stejně jako svatý Bazil nechává oblátovi na vůli k nějakému určitému okamžiku, třeba ve věku 15 let (srov. kap. 70), dobrovolné přijetí či odmítnutí vůle rodičů. Zdá se to být o to pravděpodobnější, že nám zde Benedikt nedává seznat jakoukoli odchylku od Řehole svatého Bazila. Na druhé straně je třeba připustit, že *žádost (petitio)* vyžadovaná Benediktem dává závazku rodičů obzvláštní sílu, která již čistě psychologicky váže chlapce intenzivněji. Při tom všem je ale třeba trvat na tom, že vlastní závazek činí především pouze rodiče. To platí také o důkladně stanovené právní úpravě ohledně jmění: „Ohledně jeho majetku pak buď ve zmíněné listině pod přísahou slíbí, že mu nikdy nic nedají ani oni sami, ani skrze prostředníka, ani jakýmkoliv jiným způsobem, ani mu nedají příležitost něco vlastnit. Anebo jestliže tak učinit nechtějí a raději by něco chtěli dát klášteru jako záslužnou almužnu (kvůli spáse svých duší), pořídí o tom, co chtějí dát, pro klášter darovací smlouvu. Přejí-li si to, ať si tam vyhradí užívání výnosu.“

Benedikt tedy přenechává rodičům na rozhodnutí dvojí způsob: Buď praktické vydědění chlapce cestou přísežného ujištění, že mu nikdy nene-

chají něco připadnout, nebo darování klášteru, ne však chlapci. Tím není ani náhodou oblátovi uložena nějaká nová vázanost, nýbrž pouze ztíženo utváření vůle odchylující se od vůle rodičů. Takto se Benedikt sám vyslovuje: „Tak se všechno zajistí a chlapci nezůstane žádná vyhlídka, kterou by se – nedej Bůh – dal oklamat a tak zahynul. To známe ze zkušenosti." Hořká zkušenost tedy dovedla svatého Benedikta k tomu, odříznout oblátovi všemi myslitelnými právními doložkami nejen každý majetek, nýbrž i perspektivu na budoucí vlastnictví. Co tudíž bylo tím, co svedlo Benediktem zmiňované obláty, kteří se ocitli v záhubě, byly peníze a jmění. Toto nebezpečí svatý Benedikt odstraňuje. O možnosti právoplatné změny vůle nevypovídá toto vydědění nic.

Tím je to podstatné o řádu přinášení v oběť určeno. Jedná se v něm tedy o dvě čistě právní nařízení: vystavení a předložení *žádosti (petitio),* a vyvlastnění každého majetku oblátovi.

Ještě dva požadavky se vyvozují z předešlého textu: Ti, kdo se nepočítají ke vznešeným boháčům, naloží stejným způsobem se svým drobným majetkem. Ani skromným majetkem nemá být chlapec v budoucnu mámen.

„Ti, kteří nemají vůbec nic, prostě jen sepíší listinu a s obětním darem obětují svého syna před svědky." Oběť rodičů nespočívá v majetku a věcech, nýbrž v tom nejcennějším, co mají, v jejich synu. Jejich dar tedy stojí rovnocenně vedle daru bohatých. Ale ať také přinesou své dítě před svědky, aby byla jejich vůle k oběti kdykoli dokazatelná. U Bazila se vyžadují i pro bohaté a urozené rodiče svědkové. To je pro Benedikta tak přirozené, že zmiňuje dosvědčení jen u chudých. Ve středověkých oblačních listinách se zachovaly vedle podpisů rodičů i podpisy svědků.

Tak je naprosto jednoznačné, jaké závazky Benedikt ukládá rodičům, kteří obětují svého syna. Toho, jaká vazba vzniká jemu, se nedotýká ani slovem. Svatý Benedikt stojí v tradici všem známé. Není důležité, jestli to byla tradice mnišská od svatého Bazila nebo církevní – jak se objevuje pro dívky v 19. kánonu 5. orléanského koncilu (r. 549) – nebo jestli zde měl vliv na Benedikta Augustin, který svým shrnutím mnišské a církevní tradice nechává stejně jako Bazil otevřenu možnost pozdějšího svobodného rozhodnutí. Jestliže by Benedikt obětování chlapce rodiči bral jako absolutně závazné, pak by se mohl ocitnout v rozporu se sebou samým, poněvadž volá v 58. kapitole na novice: „*Dokážeš-li to zachovávat, vstup, nemůžeš-li,*

svobodně odejdi! (Si potes observare, ingredere, si vero non potes, liber discede!)". Na to lze nicméně opět odvětit, že novic ještě nepoložil na oltář svou *žádost (petitio)*, ale oblát ano. Ten ji tedy už nesmí vzít zpátky. Ta mnoho diskutovaná otázka závaznosti instituce oblátství se zřejmě nikdy definitivně nevyřeší. Výzkumy předložené nám do dneška vedly k protichůdným výsledkům. V rámci svaté Řehole mají důležitost dva postřehy: především skutečnost, že Benedikt přijímá za vlastní tradici vyjádření víry rané Církve, které může vyjít jen z nejniternějšího spojení s Bohem – abychom odhlédli od některých nešvarů. Rodiče přinášejí Bohu to, co je jim nejmilejší, v přesvědčení, že svému dítěti zároveň zpřístupní nejvyšší štěstí. Jen tak lze oblaci správně psychologicky ohodnotit. Předpokládá sílu víry a církevní život, jaký dnes nalézáme již jen zřídka. Kromě toho se od křesťanských raných dob proměnil ideál osobnosti tím směrem, že se tento ideál již nevidí v prvé řadě ve svém významu pro Boha, pro věčnost a společenství, nýbrž v jednotlivém člověku, v jeho osobním rozvoji v pozemském světě. Proto je nezávislé sebeurčení považováno za prvotní předpoklad osobnosti. Staří Otcové si byli vědomi, že společenství coby úkol a cíl utváří a podporuje osobnost. Služba před Bohem a pro Církev se tudíž považovala za nejvyšší povolání, kterému je člověk povinován bezpodmínečnou věrností. Nemálo přispěl k uvolnění této vnitřní vázanosti individuální, germánský pojem svobody. To se ukazuje například v krizi obláta Gottschalka. Jakmile se může lidská vůle vzepřít Božímu volání, nemá se již ukládat definitivní pouto vůlí cizí. Pouze ten se musí cítit vázán, komu se odhalila v obětním zasvěcení skrze rodiče Boží vůle coby volání milosti.

Z tohoto přesvědčení se odvozuje druhá skutečnost, charakteristická pro Benedikta, totiž že nechává žádací listinu a ruku chlapce zabalit spolu s obětními dary do oltářního plátna a spojit je s eucharistickou obětí. Zde vstupuje právní úkon rodičů do myslitelně nejvnitřnějšího ztotožnění s eucharistickým tajemstvím. Slavnostní právní symbolika a svátostné obětní konání vystupuje jako jedna jednota. Jakkoliv tedy právě v této kapitole zabírají právní myšlenky nejširší prostor, tak se přesto při podstatném úkonu přinášení v oběť ukazuje, že všechny právní činnosti mají sloužit jen k zabezpečení a ochraně náboženského konání. Pneumatický smysl oblace se tedy v žádném případě právní ideou nezatemňuje, nýbrž vyzdvihuje. Z pneumatického pohledu vlastního mnišství vyplývá možná intenzivněji

než z právnických úvah to pouto, které se ukládá chlapci zasvěcenému na oltáři jako obětní dar. V každém případě se od něj očekává, že bude souhlasit z celé duše s milostí mu nabídnutou, a to i tehdy, když by se mu již neměla vyskytnout žádná příležitost učinit toto rozhodnutí.

Spoluúčast chlapců proniká již do počátků Subiaca a Monte Cassina. V obou římských patricijských synech Maurovi a Placidovi nalezli chlapci své typické znázornění. Ale také ve svaté Řeholi se s nimi potkáváme v různých souvislostech. S něhou a přísností budou vychováváni a budou dospívat jakoby od přírody směrem k plnému mnišství. Celý život v Boží službě má být „ano" každého chlapce k bohabojné vůli jeho rodičů jako realizace jejich oběti.

Kapitola 60

O kněžích, kteří by snad chtěli žít v klášteře

Již nadpis dává poznat, že předmět kapitoly je vnímán jako nejistá možnost, ale že se přesto musí uvážit a uspořádat s obezřelostí, právě proto, že představuje výjimku. Mnišské pospolitosti se skládaly v Benediktových dobách čistě z dospělých mužů, kteří se odřekli světa, a z dětí, které obětovali jejich rodiče. Byly laickými komunitami, jejichž úsilí o ctnost bylo posvěceno mnišským oděvem ve druhém křtu a zasvěceno k Boží službě modlitbou a požehnáním opata, jim ustanoveného nositele Ducha.

Jestliže však nějaký kněz dospěl k rozhodnutí se začlenit do takové komunity, převyšoval od počátku celek svým *kněžským svěcením (ordo sacerdotum)*, které v Církvi spravoval jako spolupracovník biskupa. Hierarchický hodnostní rozdíl takového novice vyžaduje výslovný postoj zákonodárce. V žádném případě se nemá žádost o vstup od prosícího kněze vyslyšet rychleji než u laika. Odmítavá zdrženlivost na bráně kláštera, zkoušky a dotazování v noviciátu jsou stejné jako u každého jiného novice. Když však na své prosbě pevně trvá, musí vědět, že bude povinen zachovávat veškerou řeholní kázeň. Nic mu nebude ulehčeno, aby platilo, co je psáno: „Příteli, k čemu jsi přišel?"

Tato biblická otázka v tomto kontextu musí překvapovat. Není zajisté pouze vybídnutím k opětnému sebezpytování. Je slovem Páně vysloveným

v okamžiku, když započal své vykupitelské utrpení, bezprostředně po smrtelném zápase probojovaném v modlitbě zaměřené na zrádce, kterým byl jeden z Dvanácti. Celý ten neslýchaný zločin Jidáše se ukázal v této otázce: *K čemu, proč (Ad quod)?* Na první pohled aby prokázal lásku Kristovi, ve skutečnosti aby zjednal sám sobě užitek. Tuto otázku o svých pohnutkách si má tedy položit kněz, který náleží k užším následovníkům Pána než laik. Je již v určitém *řádu (ordo)* Boží služby a musí si dobře rozmyslet, proč chce vstoupit do jiného, daleko přísnějšího řádu, stavu. Zde smí být rozhodující nikoliv svévole, nýbrž jen vnitřní příkaz Ducha svatého. Nakolik přísně zde Benedikt přistupuje k otázce povolání kněze, natolik dalece uznává kněžskou důstojnost. „Je mu dovoleno stát hned za opatem", který třeba kněz není. Také smí dávat požehnání a slavit mši svatou. Všechno to však pouze s výslovným schválením opata. Pokud mu nebude uděleno, „ať si vůbec nic neosobuje: vždyť ví, že je podřízen řeholní kázni, spíše má všem dávat příklad pokory." Pokora je to, čím se má vyznačovat mnich-kněz. Pokora je u něj v prostředí, které on přesahuje církevní hodností a důstojností úřadu, nejvíce ohrožena. Ať tedy nejen praktikuje pokoru jako každý jiný mnich, nýbrž ať je v tom vzorem všem. Tak kněz dojde svého pravého zařazení do komunity pouze podřízeností. Pokud by s tím nebyl srozuměn, pak by byl podobný Jidášovi, který stál duchovně mimo sbor apoštolů už dávno, před tím než „vyšel ven" (Jan 13,30). Zůstával by cizím tělesem uvnitř mnišské pospolitosti, a sice většinou asi proto, že by musel být shledáván povýšeným a nadutým.

Aby však jeho církevní postavení nevykonávalo na ostatní žádný nátlak při dalekosáhlých rozhodnutích, jež se dotýkají celé komunity, ať mnich-kněz zaujímá například při ustanovení opata či v podobných případech ono místo v klášterní rodině, které mu přísluší podle jeho vstupu, nikoliv však to, které mu bylo vykázáno z úcty k jeho kněžské důstojnosti. Tímto pro nás cizím ustanovením se má snad říci to, že kněz nesmí na poradě bratří uplatňovat žádnou převahu. Ať je dotazován a ať mluví podle pořadí, které mu přináleží snad jako jednomu z nejmladších. Toto je třeba dodržovat obzvláště tehdy, když v klášteře pobývá biskup nebo nějaký církevní nadřízený *(„projednává-li se obsazení úřadu – si ordinationis causa fuerit")* a kněz by snad mohl vykonávat nenáležitý vliv svou vysokou hodností

hned po opatovi. Takto ale zmizí v posledních řadách, aniž by se mu něco vzalo z jeho práv jakožto mnicha.

Také klerikovi nižší hodnosti se má prokazovat náležitá úcta. Také on má zaujmout vyšší místo, než mu přísluší podle vstupu, avšak ne na nejvyšším místě, nýbrž někde uprostřed řady mnichů. Také klerik musí jako každý mnich slíbit dodržování Řehole – v širším smyslu *ctnostný způsob života (conversatio morum)* – a stálost jak v povolání tak i v komunitě.

Pro svatého Benedikta bylo toto vymezení přijímání kněží obtížné, zejména když on sám údajně nebyl knězem. Pojímá však svá ustanovení se suverénní jasností tím, že spojuje klerické svěcení a pneumatické zasvěcení do harmonického jednoty. Při vší uctivosti před pneumatem hierarchického úřadu, uchovává Benedikt pneuma mnišství v naplnění jeho smyslu nedotčeno. Kněz se musí bezpodmínečně hlásit k bytostnému obsahu mnišství a své mnišské povolání osvědčovat obzvláštní pokorou. Mnišství přijímá kněžství zcela do sebe. Ba dokonce jeho nejsvětější úkony, žehnání a obětování, jsou závislé na opatovi. Pokud chce takový kněz být „přítelem" Kristovým, pak musí vědět, že přišel k tomuto životu závislosti a podřízenosti. Jestliže by to mělo být jinak, pak by se stal pro komunitu mnichů-laiků a tím pro Krista falešným přítelem ve stopách Jidáše. Benedikt udělal v Subiacu svou zkušenost s jedním knězem, umí tedy rozlišit svěcení od osobnosti. Svěcení prokazuje pocty, od osobnosti vyžaduje pokoru, jež má být příkladná i pro samotné mnichy. Tím, že staví kněze na tento základ vší ctnosti, vyzdvihuje zároveň kněžstvím mnišství a kněžství vyzdvihuje mnišstvím.

Kapitola 61

Přijímání cizích mnichů

„Přijde-li cizí mnich ze vzdáleného kraje a chce zůstat v klášteře jako host a je-li spokojen s klášterními zvyklostmi, jak je najde, a neuvádí-li svými přílišnými nároky klášter ve zmatek, nýbrž se prostě spokojí s tím, co najde, ať je přijat, na jak dlouho chce."

Jak se brzy ukáže, napsal Benedikt tuto kapitolu s výhledem na doplňující přírůstek svého mnišského společenství. Vedle kněze a klerika může

prosit o přijetí i mnich z jiného kláštera, což je specifický případ, který tu svatý Benedikt pečlivě probírá. Především však vidí v putujícím mnichovi hosta, který se uchyluje ke spolubratrům. Klášter mu byl otevřen a byl připraven ochotně jej přijmout na neomezenou dobu. Vůbec nemá bydlet jen vedle kolemjdoucích poutníků a cizinců v domě pro hosty, nýbrž jako mnich s mnichy, kteří jej mohou poznat z užšího styku. Hostem je ale v tom smyslu, že se ani při dlouhotrvajícím pobytu nemůže považovat za člena klášterní pospolitosti, ačkoli se s ní řídí *místními zvyklostmi (consuetudo loci)*. V době, v níž existovalo jen jedno mnišství a byla ještě neznámá různorodost řádů, představovaly místní zvyklosti *„řád (ordo)“*, podle něhož mnišství žilo v jednotlivých klášterech. Na Východě jsou ještě dnes klášterní zvyklosti, které se týkají většinou jen vnějších observancí, jedinou rozdílností v cenobitském mnišství. Na Západě měl pojem *řád kasinský (ordo Cassinensis)*, *zvyklosti dle Farfy (consuetudines Farfenses)* atd. ještě dlouho stejný význam. Teprve mezi *řádem clunyjským (ordo Cluniacensis)* a *řádem cisterciáckým (ordo Cisterciensis)* se objevily zásadní rozdíly, jež vedly k protikladu a k vytváření nového pojmu řádu, který v průběhu středověku prošel církevněprávním vývojem. Benedikt tedy před sebou vidí jednotné mnišství, které je diferencováno pouze místními zvyklostmi (consuetudo loci). Mnich, který souhlasí s místními zvyklostmi Monte Cassina, je pro Benedikta vítaným hostem, i kdyby přišel z „daleko vzdálené provincie“ Východu. Poněvadž putující cizinec je mnichem jako jeho vlastní duchovní synové, vnímá Benedikt i jej jako povolaného a omilostněného Duchem svatým. Co nepřiznává žádnému ani kněžskému hostu, to svatý Benedikt předpokládá u mnicha, tedy svobodu vyjadřovat se kriticky ke způsobu života, ba dokonce *„kárat (repraehendit)“* a navrhovat zlepšení *(„poukáže – ostendit“)*. Nicméně výtky cizího mnicha se musí přednášet *„rozumně (rationabiliter)“* a s pokorou v opravdovém zájmu hostitele. Tak se to sluší na mnicha. Opat ať uváží jemu přednesené postřehy s prozíravostí a promyslí, zdali Pán neposlal cestujícího mnicha právě kvůli tomu, aby dal impuls k dokonalejšímu životu. Toto pokorné Benediktovo stanovisko – zcela pramenící z víry v Boží vedení a řízení – znovu odhaluje jeho přesvědčení o pneumatické podstatě mnišství. Duch Boží je tím, kdo dává i pocestnému mnichu cíl a úkol, a to jemu samotnému nevědomky. Jestliže putující mnich – sám oduševněn úsilím o vysoký ideál mnišství – naplní Boží úmysl

s moudrostí a pokorou, pak je pro své bratry poslem Páně. Bude-li se chtít připojit ke komunitě hostitelského kláštera slibem stálosti, pak se mu takové přání nemá odmítnout, poněvadž se jeho životní způsoby mohly poznat během jeho pobytu coby hosta. Pro komunitní život je důležitější mravní pokrok ve ctnostech – zde označený jako *„život (vita)"* – než samotné pneumaticko-charismatické omilostnění. A to tím více, když dlouhé putování z daleka a klášterní poměry, z nichž mnich pochází, by možná nedostačovaly Benediktovým požadavkům. Mohlo by to být tak, že potulný mnich, který na své cestě zchoulostivěl a stal se náročným díky častému využívání pohostinnosti, našel zalíbení v určitém nadbytku nebo je stižen jinými chybami. V tomto případě se nejen nesmí začlenit do klášterní komunity, nýbrž se mu musí zdvořile naznačit, že má raději cestovat dále, aby se ostatní skrze něho nezkazili. Pokud není takovým mužem, jenž si zasluhuje být vykázán, pak ať není přijat za člena komunity teprve až na základě jeho prosby, nýbrž má se dokonce přemlouvat, aby slavnostně prohlásil svou stálost, aby se tak ostatní vzdělávali jeho příkladem, poněvadž na každém místě se slouží jednomu Pánu a bojuje se pod jedním Králem. Pro Benedikta je rozhodující *„aby setrval (ut stet)"*. *Setrvat (stare, stabilitas)* je rozhodující pro cenobitské povolání. Tím se nejen ruší všechno potulné mnišství, nýbrž se především cenobitství zaručuje pevnost a síla. To lze však očekávat jen tehdy, když je jednotlivý mnich svým povoláním zcela proniknut. Kde nemnišská podstata nutká k životu v nadbytku, k těkavé vyprázdněnosti, kde vystupují navenek chyby, proti nimž nestojí žádné úsilí o sebeovládání, tam nelze pro komunitu očekávat žádný růst. Takové charaktery je nutno naopak co nejdříve odstranit, avšak bez újmy na křesťanské lásce a dobrém chování. Takoví mohou ostatním jen uškodit. I nepříjemné a trapné věci vykoná ušlechtilý člověk jemně. Příkladné mnichy, kteří hledají dobrý klášter, se má opat snažit získat. *„Aby se jedni jimi nenakazili, druzí aby byli jimi vychováváni (ne alii vitientur, alii erudiantur)"* – obě možnosti se v klášteře mohou objevit. Podle tohoto hlediska svatý Benedikt rozhoduje o přijetí nebo rozloučení, tedy se zřetelem na komunitu. *Organismus kláštera (corpus monasterii)*, označení použité již Bazilem, je pro Benedikta souhrnem cenobitismu. *Organismus kláštera (corpus monasterii)* a *stálost (stabilitas)* se vzájemně podmiňují. Kdo chce být včleněn do organické jednoty klášterní společnosti, musí nejprve slíbit *stálost (stabilitas)*. V ní je určen *ctnostný*

způsob života (conversatio morum) coby zachovávání *místních zvyklostí (consuetudo locis)* a poslušnost jako podřízenost opatovi, *hlavě organismu kláštera (caput corporis monasterii)*. Začlenění se děje, aby se *druzí povznesli (ut alii erudiantur)*, aby se komunita povznesla a podpořila, k posvěcení celku. Protože byl v hostujícím mnichu rozpoznán pravý nositel Ducha svatého, lze při jeho přijetí do společenství doufat v rozmnožení svatosti. Nikdo tím neutrpí škodu, ani klášter ještě neupevněný *stálostí (stabilitas)*, který potulný mnich opustil. „Vždyť na každém místě se slouží jednomu Pánu a koná se válečná služba pod jedním Králem." Vůči *Pánu (Dominus)* je mnich *služebník (servus)*, vůči Králi *vojákem (miles)*. Pánu mnich obětoval v poslušnosti svou svobodu a pro Krále se nasazuje v boji o *ctnostný způsob života (conversatio morum)*. V tomto vztahu lze stát při Kristu všude, protože Kristus je všude. Dokonale se však povinnosti této služby budou vykonávat jen tam, kde je člověk postaven do pevného řádu, *„v bratrském šiku (in acie fraterna)"*, který je zajišťován *stálostí (stabilitas)*. Mnich neslouží klášteru nebo opatovi, nýbrž jednomu Pánu a Králi Kristu, ať už naplňuje své povolání kdekoliv. To je nejvyšší naplnění smyslu jak mnišství tak i křesťanství vůbec. Klášter, opat a řehole jsou pomocí, vedením a normou k dosažení tohoto cíle. Ale právě tato šíře pojetí smyslu a ideálu mnišství vede Benedikta k zajištění pneumatické velikosti mnišského povolání až tak daleko, že jejich realizaci propojuje se *stálostí (stabilitas)* v *organismu kláštera (corpus monasterii)*, a dokonce toto uskutečnění činí pro své mnichy závislým na stálosti. Jednotlivec, ať už je jakkoliv obdařený Duchem svatým, nebyl nikdy s to komunitu vyvážit či dokonce nahradit. Na druhé straně je komunita nevyrovnaným, nehotovým *organismem (corpus)*, když ji nepředstavují jednotlivci v co nejvyšší dokonalosti a svatosti. Tato harmonie komunity a osobnosti je to, co je vidět jakožto Benediktova myšlenka na pozadí projednávaného výjimečného případu přijetí potulného mnicha.

Pokud opat v cizím mnichovi rozpoznal muže, který pro komunitu znamená podporu, pak mu také může vykázat o *„něco (aliquantum)"* vyšší místo, než jaké by mu přináleželo podle jeho vstupu.

Tato nyní následující vložená poznámka o hodnostech kněží a kleriků, které může opat rovněž povýšit, je o to nápadnější, když se zdá, že o tom bylo už všechno potřebné řečeno v předcházející kapitole. Jenže zde ukládá svatý Benedikt v téže věci jiné měřítko. Výše se praví, že se knězi přidě-

lí vyšší místo *„z úcty ke kněžství (pro reverentia sacerdotii)“*, zde slouží jako míra *„takový život (talis vita)“*, tedy takový způsob života ve ctnosti a svatosti, který ospravedlňuje vyšší zařazení kněží a kleriků i v rámci stupně svěcení. Důvodem k tomu je příklad coby výchovný faktor pro ostatní.

K velkorysému posouzení začlenění cizích mnichů do vlastního společenství však nyní svatý zákonodárce přece jen připojuje důležité omezení. Dosavadní pokyn platí pro přijímání takových putujících mnichů, kteří přišli *„z dalekých krajů (de longinquis provinciis)“*, jejichž domácí klášter je plně neznámý, o nichž se tedy má za to, že hledají dokonalý život. Toto pojetí ale nemůže nalézt žádné použití na takové mnichy, kteří prosí o přijetí ze známého, tedy v blízkosti ležícího kláštera, s nímž se udržují bratrské styky. Tím by se přímo odporovalo pojmu *stálosti (stabilitas)*. V žádném případě nemůže dojít k takovému přijetí bez souhlasu příslušného opata ústní dohodou nebo bez jeho písemného doporučení. Zde je diktován správný postoj již zohledněním přirozené zdvořilosti a bratrského přátelství: „Co nechceš, aby se dělo tobě, to také nedělej druhým.“

Opět vidíme svatého Benedikta zcela na výši jeho vidění z víry ve světle Ducha svatého. Jednotná, vznešená linie jeho myšlení, rozhodování a jednání podstupuje nové objasnění. Jednotlivý mnich, upevněný trvalou vazbou na klášterní komunitu, a posvěcování celku ve službě nejvyššího Krále – to je novým vyjádřením životního programu, v němž je obsaženo celé Benediktovo chtění a jeho přínos pro Západ.

O různých kategoriích těch, kdo hledají Boha, kteří klepou u Benediktovy brány kláštera, bylo tedy nyní pojednáno v jejich mnohotvárnosti. Představují dorost a přírůstek mnišské komunity, jak je znala Itálie 6. století. Skupina mladých laiků, kteří vystupují jako obvyklý kontingent noviců, je následována nezletilými dětmi, které jsou přinášeny v oběť pro Boha jako plody života z víry zbožnými rodiči. Také ony netvoří žádný neobvyklý fenomén, naopak patří k obrazu tehdejší mnišské pospolitosti. Výjimkami zůstávají kněží, klerici a cizí potulní mniši, kteří však rovněž nebyli zřídkaví. Pro každou z těchto skupin Benedikt předepisuje určitý přijímací řád, který je uzpůsoben jejich specifičnosti. Ať už by i byly typy povolání jakkoli různé, společné je jim jedno povolání od Boha, které chce všechny spojit do jednoho *organismu kláštera (corpus monasterii)*. Společnou je jim tudíž i jedna péče a úsilí hlavy tohoto pneumatického sboru – svatého Be-

nedikta samotného a každého jeho následovníka – v jemu vykázané *odloučenosti* kláštera *(claustrum)*. Po všechna staletí benediktinského života bylo neustále velkým úkolem nechávat vždy nově vzejít následovníky patriarchy z Monte Cassina podle tohoto duchovního principu výběru: *„Zkoumejte duchy, zdali jsou z Boha (probate spiritus, si ex Deo sunt)"*.

Kapitola 62

Kněží kláštera

Tak jako se *organismus kláštera (corpus monasterii)* může udržovat a růst jen doplňováním svých členů zvenku, tak také může prospívat jen tehdy, když vnitřní chod života se realizuje tak, jak si to žádá zdravý organismus. Pramenem života a dechem života pro náboženské společenství je slavení svatých tajemství. K tomu je zapotřebí kněze a jáhna.

„Chce-li některý opat, aby byl někdo vysvěcen na kněze nebo jáhna, ať si ze svých mnichů vybere toho, kdo by byl hoden kněžský úřad vykonávat." Tato věta obsahuje téměř tolik problémů jako slov. *„Chce-li, aby byl vysvěcen (ordinari petierit)"*: přání opata mít v klášteře kněze vystupuje v podobě *žádosti (petitio)*, obrácení se s prosbou na biskupa, jedině z jehož rukou může opat kněze stejně jako jáhna obdržet. A sice jde o opatovu žádost *„nechat si vysvětit (sibi ordinari)"*. Tento kandidát nebude vysvěcen pro diecézi, nýbrž k výlučné dispozici opata pro mnišskou komunitu. *„Ze svých ať vybere (de suis elegat)"*: opat a ne biskup vybírá mnicha a činí jej *vyvoleným (electus)* ve jménu Boha, který jej vyvolil ke kněžskému úřadu. Na tohoto vyvoleného vkládá biskup své ruce: *„Abys uznal za hodna tohoto vyvoleného požehnat, posvětit a zasvětit (ut hunc electum benedicere, sanctificare et consecrare digneris)"*. Opat přejímá také záruku za to, že je toho hoden, což musí před biskupem dosvědčit: *„Vím a dosvědčuji, že tento je hoden nést břímě tohoto úřadu (scio et testificor ipsum dignum esse ad huius onus officii)"*. Opat uskutečňuje svůj výběr mezi mnichy. Nepřijímá žádného světského kněze k provádění kněžských funkcí, nýbrž spojuje kněžství s mnišstvím. Po právu začíná Benedikt tuto kapitolu důrazně slovy *„Jestliže opat chce (si quis abbas)"*, neboť vložil disponování s osobou a úlohou kněze v klášteře zcela do domácí moci opata, tedy skutečnost, která oznamuje definitivní ukončení mno-

hasetletého zápasu o vyváženost mezi mnišstvím a kněžstvím. Snad nikdy nebyl výsledek tak dlouho odmítaného a hledaného sjednocení *táborů (*řec. *tágmata)* úřadu a pneumatu formulován s takovou precizností jako v této větě. Stojí tu jako samozřejmost a přece měla tato věta pohnuté dějiny. V podstatě se ani tak nejedná o protiklad a boj mezi mnišstvím a kněžstvím jako spíše o zařazení mnišství do svazku Církve a pod řízení biskupů. Odmítání, s nímž se tak často u mnichů setkáváme, či útěk před svěcením na biskupa, kněze či jáhna, nepramení z nějakým způsobem nepřátelského odporu ke kněžství, nýbrž naopak z pokorného vědomí nehodnosti a z bázně před *strašným tajemstvím (mysterium tremendum)*. V každém případě přetrvával ještě dlouho po Benediktovi na mnišské straně pocit neslučitelnosti mnišství a kněžství, zvláště proto, že mnich jako kněz musel opět vstupovat do vztahů se „světskou" církví. Staří mniši byli raději připraveni vzdát se toho nejvyššího a nejsvětějšího, než se vrátit opět ke „světu" cestou zdánlivě opodstatněnou. Byli tak silně proniknuti myšlenkou „pobývání o samotě", že opomíjeli i hodnoty, které my dnes považujeme za nejbezpečněji ukryté právě v mnišství. Kněžství přivádí mnicha zajisté do větší blízkosti světa, ale také do větší blízkosti Kristu. Dobrý mnich bude vždy také dobrým knězem, právě tak jako mnišství bude coby instituce vždy pramenem síly a ochranou pro kněžství ve světě. Mnišství a Církev, Řehole a evangelium jsou jedno, když jsou v mnichu-knězi spojeny do jednoho naplnění života. Dílem velkých církevních otců bylo – především na Východě – provést zahrnutí mnišství do celocírkevního života. Přesto trvalo ještě dlouho, a byl to zřejmě případ i u Benedikta v Subiacu, že pro mnišskou komunitu vykonával svátostné funkce světský kněz. Naše kapitola vyžaduje, aby knězem pro klášter byl mnich *(„ať vybere ze svých – de suis elegat")*, *mnišství v Církvi (*řec. *ekklesiastikós monáchein)* tímto dosáhlo určitého dovršení. V této formě ho bylo možno dosáhnout teprve poté, co Benedikt *stálostí (stabilitas)* vytvořil svůj *organismus kláštera (corpus monasterii)*. Teprve zde byla dána pevná základna pro mnišské kněžství. Dokonce i když *mnišství v Církvi (*řec. *ekklesiastikós monáchein)* navzájem spojuje dva rozdílné způsoby života, bylo by přesto mylné vidět v tomto pojmu vnitřní rozpor. Rozhodující není dějinný vývoj, nýbrž sjednocení církevního a mnišského života, ke kterému skutečně došlo a kterému mnišství děkuje za své přežití až dodnes. Pro západní mnišství stanovil Benedikt harmonickou rovnováhu

mezi mnišstvím a kněžstvím právě předpisem, že opat má nechat mnicha vysvětit na kněze. Kněžskou činnost přesahující zdi kláštera zahájil nicméně teprve Řehoř Veliký tím, že poslal mnichy jako věrozvěsty do Británie. Avšak s tím související zakládání klášterů až po kláštery svatého Bonifáce v Německu dokazuje také, jak intenzivně bylo benediktinské kněžské hlásání víry neseno a ovládáno *stálostí (stabilitas)*.

Opat tedy vybírá kněze a jáhny ze svých mnichů, jež nechává vysvětit pro *sebe („sibi")*, tj. pro zájmy kláštera. On posuzuje vhodnost. V této naprosto „církevní" záležitosti tedy Benedikt jedná úplně nezávisle a určuje toto počínání zákonem Řehole. Tím byl učiněn významný krok k přípravě pozdějšího *vynětí (exempce)*, který podle přesvědčení svatého Benedikta podpořil nejen vnitřní rozvoj mnišského společenství, ale právě proto i všeobecný život Církve.

O vlastnostech *kandidáta svěcení (ordinandus)* se nemluví. Je vybrán jako „hoden" a tím splňuje všechny předpoklady. „*Kandidáta svěcení (ordinandus)*" však Benedikt varuje před nadutostí a pýchou. Každé upřednostnění, a to i svaté, se sebestřednému člověku lehce stane důvodem k povýšenosti. Je nutno si opět připomenout, jak vysoko byl vybraný vyzdvižen kněžským svěcením nad laické mnichy, abychom také pochopili nabádání, že vysvěcený se nemá opovažovat konat nic, co by mu nebylo uloženo opatem. Naopak ať ví, že je zavázán ještě mnohem více než před svým vysvěcením k dodržování klášterního životního pořádku. Kněžství se mu v žádném případě nemá stát podnětem k tomu, aby opomíjel poslušnost vůči Řeholi a mnišskou kázeň. Spíše musí nastoupit opak: kněžství, které má spravovat pro mnišskou rodinu jako *rozdělovatel Božích tajemství (dispensator mysteriorum Dei)* (1 Kor 4,1), jej musí pohánět k tomu, aby více a více dělal pokroky na cestě ctnosti k Bohu. Jako každý mnich, ba více než kterýkoliv jiný, musí kněz, jemuž jsou svěřena ta nejsvětější dobra vykupitelského díla Kristova, usilovat o svatost: *„Ale naopak ať jde stále víc a víc k Bohu (magis ac magis in Deum proficiat)"*, to je Benediktovým úkolem pro mnicha-kněze.

Knězi vstupujícímu ze světa do kláštera vyhradil svatý Benedikt vyšší místo v pořadí bratří, dokonce nad děkany a nad převorem, bezprostředně po opatovi (kap. 60). Mnich vysvěcený v klášteře má ale zachovávat to místo, které zaujímá podle svého vstupu. Světský kněz již vedl nějakou obec. Již si získal zásluhy o Církev; mnich však, který převzal kněžský úřad pro

bratry v poslušnosti vůči opatovi, si má ponechat stejné pořadí, jaké měl předtím, aby nevyvstalo zdání, jako by nyní byl nadřízeným ostatních. Při službě u oltáře je jako zástupce opata a prostředník mezi Bohem a komunitou. K tomu byl omilostněn důstojností kněžství, je to jeho *úřad oltáře (officium altaris)*. Mimoto existují ještě dvě možnosti, jak mu přiznat vyšší postavení: *„volba komunity (electio congregationis)"* a *„vůle opata (voluntas abbatis)"*. Volba mnišského společenství je myšlena zřejmě jako iniciativa spolubratří vůči opatovi a potvrzuje mu důvěru, kterou vkládá celá komunita do *zvoleného (electus)*, a přání jej vidět poctěného.

Ale také z vlastního rozhodnutí může opat mnichu-knězi vykázat čestné místo, protože se osvědčil a jeho zásluhy o komunitu jsou všem zřejmé. *„Zásluhy života (vitae meritum)"* jsou výsledkem ctnostného života ve starořímském smyslu *„ctnosti (virtus)"* coby práce ve *„veřejných záležitostech (res publica)"*. Takto vyznamenaný kněz má však vědět, že je vázán zásadami, které jsou stanoveny pro děkany a *starší, představené (seniores)* (kap. 21). Nejdůležitější z těchto principů zní: Ať ve všem spravují svůj úřad *„podle přikázání Božích a příkazů svého opata (secundum mandata Dei et praecepta abbatis sui)"*.

Ačkoli byl vysvěcen na kněze jen ten mnich, který byl shledán toho hoden, tak přesto i zde počítá svatý Benedikt s možností nevěrnosti. Ta spočívá v tom, že mnich-kněz si nevšímá normy předepsané pro děkany a osobuje si rozkazovací moc, jež mu nepřísluší. Takové chování musí v komunitě, v níž asi nalezne i přívržence, vyvolávat ty nejhorší účinky. Proto ať je potom považován ne za kněze, za prostředníka mezi Bohem a mnišskou pospolitostí, nýbrž za zosobněnou vzpouru (*„vzpouru – rebellio"* a ne *„vzbouřence – rebellis"*). Jemu nebyla předána dekanie či jakýkoliv podíl na řízení či správě kláštera, který by mohl arogantně rozšiřovat, nýbrž jemu bylo svěřeno slavení a rozdělování svatých tajemství, které patří k té nejsvětější oblasti křesťanského života. Zneužití toho nejsvětějšího k sobecké chtivosti moci by bylo svedením celé komunity na scestí, které převrací smysl kněžství do jeho protikladu. Když se takový člověk po opakovaném napomenutí opata nepolepší, pak ať se zavolá biskup na svědectví. Toto *svědectví (testimonium)* je třeba chápat jako osobní svědčení toho, kdo vkládal na nyní provinivšího se světící ruce, a tím vůči němu získal ohledně kněžství otcovskou autoritu. Zde poprvé je v klášteře svatého Benedikta viditel-

ný biskup, aby povolal mnicha zpátky k jeho povinnostem, které byly ještě přijetím kněžského svěcení zvýšeny. Tím se ale také stává zřetelným, v čem spočíval problém mnišského kněžství ještě v Benediktových dobách. Opat sice mnicha vybral a představil biskupovi coby hodného vysvěcení. Za svěcení však a tím za přijetí do církevní hierarchie mnich vděčí biskupovi. Jestliže je kněz-mnich skutečně úplně mnichem, pak se plně podřizuje svému opatovi. Jestliže je však domýšlivý na své kněžství vůči svému mnišství, zejména když opat není knězem, pak se vymaňuje hlavě klášterní společnosti třeba tím tvrzením, že od biskupa přijal vyšší hodnost než opat. Proto se zavolá biskup, aby pobloudilce odkázal zpět do správného pořádku a připomenul mu, že jej vysvětil jako mnicha pro mnišství a že tudíž má závaznou odpovědnost právě vůči mnišské komunitě a obzvláště vůči svému opatovi. Zavolat jej zpět k autoritě opata je úlohou biskupa. Zde se tedy odhaluje *mnišství v Církvi (ekklesiastikós monáchein) ve* svém nejhlubším obsahu podstaty.

Pokud kněz nepřistoupí ani na napomenutí od biskupa, pak je jeho vina nabíledni, a bude z kláštera vykázán. To však pouze tehdy, když se nechce podřídit a prokazovat poslušnost.

Výslovné zdůraznění okolnosti všem zřejmé viny a vědomého odepření podřízení se a poslušnosti dokazuje, jak zatěžko a bolestně přijde svatému Benediktovi definitivní rozsudek vyloučení z klášterního svazku. Vzpouru a odboj však opat nemůže a nesmí trpět, tím by byla jednota vydána rozkladu, dobře strukturovaná komunita despotické zvůli. A všechno to jen proto, že jeden pyšný kněz chce vládnout nad laickými mnichy. Proto se také nezmiňuje ani vyloučení ani jiný těžký trest. Vzepření kněze zasahuje celek. Poté, co pohrdl pokáráním svého biskupa, neuzná ani žádnou trestní pravomoc laického opata. Postavil se natolik mimo klášterní řád, že jeho odstranění je jediným lékem k záchraně komunity. Ta musí být chráněna před rozbitím, dokonce i s nebezpečím, že viník zahyne. Tato vyhlídka přijaté možnosti překročit zákon, jak se podle římského právního vnímání přiděluje každé právní normě jakožto sankce, nesmí zakalovat radostné Benediktovo pojetí vysoké důstojnosti mnišského kněžství. *„Ale naopak ať jde stále víc a víc k Bohu (magis ac magis in Deum proficiat)“* zůstává heslem pro mnicha vybraného na kněze. Tím se kněžství a mnišství slévá do jednoho úsilí. Pneuma a úřad zde nalézají svou harmonickou jednotu, která je dnes

mnichům uložena Církví jako závazný ideál. Mnišské kněžství má být dnes opět zdrojem energie pro světské kněžství. Díky svatému Řehoři Velikému, *„zrcadlu mnichů (speculum monachorum)“*, zpívá svatá liturgie: *„Pastýř výtečný předal vzor života pastýřského a Řeholi (Pastor eximius pastoralis vitae specimen traditit et Regulam!)“*. Třebaže se mnišské kněžství věnuje pastoraci pouze výjimečně a dočasně, má přesto kněžská existence projevující se v mnišském životě svým způsobem uskutečňovat *posvěcování světa (consecratio mundi)*, jak je vykonává světský kněz svým pastoračním působením. Kněžský život oběti mnicha je zcela skrytý v Bohu a rozprostírá neviditelně požehnání milosti Ducha svatého nad Církví a světem.

Kapitola 63

Pořadí v komunitě

Stále znovu se v mnohých kapitolách setkáváme s myšlenkou pořádku s nejrůznějšími důsledky. Nejen četnost a téměř úzkostlivá svědomitost v jejím zdůrazňování je tím, co nás, lidi dneška, překvapuje, ale především je to velký význam, jenž je kladen na hodnost a pořadí při osobním zařazení do celkového řádu. A je to o to nápadnější, že se jedná o mnichy, kteří podle zásad svého zákonodárce o pokoře nemají přikládat takovým vnějškovostem žádný význam. Při bližším pohledu ale zpozorujeme, že se nejedná o pouze osobní záležitost a ještě méně o čistě vnějškovou věc. Antický člověk, který viděl celý svět jako dokonalý celek, jako jeden kosmos, se snažil ve všem zachovávat zákonitosti celku, a to i ve své adaptaci na neklidný, mnohotvárný život. Kosmos se nesmí narušit, to by vedlo k chaosu. Myšlenka *řádu (ordo)* byla tedy všem středomořským národům společná, nejintenzívněji se však projevila u Římanů. Celé jejich myšlení se týkalo v první řadě společenství, *věcí veřejných (res publica)*. Jedinec získává svůj význam ze své platnosti pro společenství. Tato platnost vyrůstá ze ctnosti. Po *ctnosti (virtus)* však následuje *proslulost, čest, sláva (fama, honor, gloria)*. *Ctnost (virtus)* a *čest (honor)* jsou nerozlučným párem, tudíž naleží *zásluze (virtus)* v komunitě *čestné místo (honos)*. Tak spočívá i *pořádek komunity („ordo congregationis“)* na pořádku bratří *(„ať zachovávají svá pořadí – ordines suos conservent“)*. Proto musí bratři své pořadí zachovávat a nemohou je svévolně

měnit bez škody pro celek. Toto *„zachovávat (conservare)"* je příznačné. Pořádek je strážkyní tradice, posvěcených obyčejů předků. Proto také nelze nikdy *ctnost (virtus)* namířit proti *mravům starších (mores maiorum)*. Ale konzervativní charakter mnišské komunity není identický s ustrnutím, protože její uspořádání je uspořádáním živoucího organismu. Také v tomto ohledu se zde usiluje o vyváženost mezi komunitou a individuem: *řád* celku *(„ordo")* v uspořádané mnohosti osobností *(„pořadí – ordines")*.

Svatý Benedikt uznává pro systém uspořádání svého mnišského společenství tři zásady. Všeobecně platný princip pro pořadí, který také vždy zůstává klíčovým principem, je doba vstupu. Ta je datem narození pro mnišský život, jakýsi *řád přirozený (ordo naturalis)*. Z tohoto základního pořádku mohou být dvě výjimky, z nichž o první se rozhoduje pomocí *zásluh života (vitae meritum)*. *Zásluhy života (vitae meritum)* jsou stejného významu jako *zásluhy ctnosti (virtutis meritum)*. V řeckém myšlení označuje *ušlechtilost, ctnost* (řec. *areté*) charakterovou vlastnost: *ušlechtilé smýšlení* (řec. *aristokratía*). Naproti tomu římská *ctnost (virtus)* označuje *způsob jednání („mores")*. Jako způsob jednání odpovídá *ctnost (virtus)* konání, ale ne vždy úspěchu. Také poraženému lze přiřknout *ctnost (virtus)*. *Zásluhy života (vitae meritum)* jsou tedy zásluhou, jež se získává konáním pro komunitu. Jí musí odpovídat *čestné místo (honos)* uvnitř komunity. Toto uspořádání představuje v jistém smyslu *řád morální (ordo moralis)*.

Druhou výjimku tvoří *constitutio abbatis*, tedy *rozhodnutí opata*, které může hlava společenství jako nositel vlády a odpovědnosti vydat pro celek. Ono ustavuje tedy *řád zákonný (ordo legalis)*. Poněvadž odůvodnění této druhé výjimky vždy závisí na individuálních okolnostech, je opat výslovně varován, aby stádo sobě svěřené nepřiváděl do zmatku svévolnými opatřeními. Naopak ať myslí při všem svém posuzování a jednání na skládání účtů, které jednou v budoucnu bude muset složit před Bohem.

Podle uvedených pořádků přistupují bratři k pozdravení pokoje, k přijímání, k sólovému přednesu žalmů a k místu, na němž v chóru stojí. Tyto slavnostní momenty liturgie, které jsou zde uvedeny, je třeba chápat jako vzor pro hierarchické postavení, jež je třeba zachovávat i při stole a při všech ostatních komunitních úkonech. Na žádném místě nepodmiňuje přirozené pořadí dle stáří pořadí v klášteře či dokonce přednost. Životní postoj mnicha, který se odloučil od světa, je řádem naprosto pneumatickým, utvoře-

ným Duchem svatým, odůvodněným jeho voláním a vybaveným jeho řízením milosti. Tento postoj nebude hodnocen z hlediska přirozených let života, přirozeného vědění nebo schopností, ale podle norem Božího povolání a vedení a podle míry věrného odpovídání a následování. Lze jej srovnávat jen s průběhem života proroků, závislým na Božím volání a impulsu, života takového Samuela a Daniela, kteří byli ustanovení již v létech mládí za soudce nad starci. Tak čteme v Septuagintě v 63. verši vyprávění o Zuzaně z knihy Daniel: „Proto jsou mladí miláčky Jákoba ve své prostotě, a my chceme v bázni vzhlížet na mocné syny, na mladé. A v nich bude duch vědění a chápání navěky."

Benedikt zde nechce v žádném případě dávat přednost přirozenému mládí před stářím. Pouze z omilostnění Duchem svatým je mládí s to předčit stáří, jehož přirozená vážnost a ohled zůstává pro svatého Benedikta nedotknutelná. Povolání samotné je směrodatné pro pořadí, nehledě ke zvláštním osobním opatovým nařízením ohledně vyššího či nižšího postavení. Nerozhoduje věk ani důstojnost úřadu ve světě, nýbrž rozhoduje jedině hodina vstupu do komunity, jež se vnímá jako začátek nového života, začátek předvídaný Bohem.

Také chlapci obětovaní svými rodiči mají nárok na tuto duchovní hodinu zrodu, i když jsou přechodně pod jim přiměřenou *kázní (disciplina)*, dokud jejich právo vstupu neožije ve zralém věku.

Podle tohoto pneumatického věkového pořadí ať mladší ctí své předchůdce, starší však ať milují mladší, kteří po nich následují. Tato vzájemná uctivost se má prokazovat také tím, že nikdo neoslovuje druhého pouhým jménem. Starší ať oslovují mladší titulem „bratr", mladší však starší titulem *„nonnus"*, což znamená asi tolik co *„ctihodný otec"*. Oslovení *„nonnus"* pochází ještě z egyptské pravlasti mnišství, což je důkazem toho, jak silně se v klášterech držela tradice starých Otců. Svatý zákonodárce dokládá svým pokynem to, jak velmi byl přesvědčen o tom, že k zachování odpovídající úrovně vzájemných vztahů se musí udržovat osobní odstup. Nejen dobré chování, dokonce vnitřní hodnota komunitního života pro lidi, kteří jsou po celý život navzájem spojeni, závisí z velké části na společenských způsobech jakožto vyjádření společenské ukázněnosti. Kolegiální, kamarádské či přátelské chování nedostačuje pro duchovní společenství. Slovo a postoj ve vzájemném styku musí mít náboženské ladění – musí být utvářeno takřka

liturgicky – k zabezpečení duchovní osobnosti, jež je zařazena Duchem svatým do mnišského svazku. Ani krev ani stav ani odborná činnost zde nevytvořili rodinu či pracovní kolektiv, nýbrž volání Boží, které bylo vysláno ke každému jednotlivě, to sjednocuje bratrské společenství v těch, kteří se setkali v Kristu. Proto je také nutno společenský styk formovat a posvěcovat Kristem. Tím více to dojde vyjádření vzhledem k opatovi, který zastupuje v komunitě Kristovo místo. Jemu je přiznáno dvojité oslovení „pán a opat", a to ne snad z vlastního požadavku, nýbrž jako důkaz úcty a lásky ke Kristu. Kristus je tedy oslovován v každém mnichu: jako *ctihodný otec (nonnus)* ve starších, jako *bratr (frater)* v mladších, jako pán a opat v hlavě celého *organismu kláštera (corpus monasterii)*. Z oslovení „pán" promlouvá uctivost před Kristem, z titulu „opat" pak láska ke Kristu. *Pán (Kyrios)* vyzařuje božství Krista vyvýšeného v nebi. *Opat (abbas)* je odhalením Spasitelovy lásky skrze Ducha svatého. Tím se má opat nechat vnitřně proniknout *(ať sám uváží – ipse cogitet)* a tak si počínat, aby byl hoden takové úcty, být vyznamenán oslovením, které zahrnuje Boží tajemství.

Slovu odpovídá vnější chování jako výraz vnitřního smýšlení. Kdekoli se bratři potkají, ať mladší poprosí staršího o jeho požehnání. Formy pozdravu antického světa měly všechny – i ty pohanské – náboženský smysl, který někdy časem zpovrchněl. Křesťanství chápalo každý pozdrav jako prosbu o požehnání či udělení požehnání. Mladší si vyprošuje, starší uděluje požehnání. Odtud je ten benediktinský pozdrav ze staré tradice: *„Požehnej mi! (Benedicite!)"* a *„Bůh ať ti požehná! (Deus, benedicat te!)"*. Benedikt očekává od svých mnichů při styku vybrané chování. Pokud prochází někdo starší, pak ať se mladší zvedne ze svého sedadla a nabídne mu své místo. Žádný mladý mnich nesmí sedět současně se starším, jestliže jej ten starší k tomu nepozve. Ne světská společenská forma chování, nýbrž Písmo svaté, jež právě římské křesťany vybízí, aby se navzájem předcházeli v uctivosti (Řím 12.10), je má k tomu přidržovat. Z každého slova člověk cítí, jak Benedikt chce ve svém klášteře rozšířit bratrsky vybranou, jakoby rodinně příjemnou atmosféru. Šlechtický křesťanský rodičovský dům z Nursie zde projevuje pozdější účinky. Svatý Benedikt chce mnišství vidět v celém jeho vnějším projevu, v oděvu, životní úrovni a formách společenského styku jako odraz vysokého povolání být společenstvím ve službě nejvyššího Pána a Krále.

Tohoto harmonického dovršení celého vnitřního a vnějšího života může vědomě dosáhnout jen vyzrálý mnich. Chlapce a mladíky, kteří ještě nechápou závažnost takového požadavku, nýbrž se chtějí pohybovat bezprostředně přirozeně, tj. nespoutaně, je nutno k tomuto vyššímu postoji vychovat. Mají být vázáni na svůj pořádek v komunitě, ať už v chóru, ať už v refektáři. Ale mimo tyto prostory a kdekoli se zdržují, mají být pod dohledem a v kázni, dokud nedospějí ke zralosti vlastního úsudku. V těchto pár slovech je vysloven celý cíl výchovy klášterní mládeže. Dozor a kázeň musí stanovit a zlepšovat to, co mladý člověk sám od sebe nechápe a také nekoná, protože ho to obtěžuje. Veškeré vyučování tedy musí zprostředkovat nejen vědění, ale i utváření charakteru. Mladý člověk má jednoho dne sám pochopit smysl forem společného života a naplňovat je z vnitřního přesvědčení. K tomu mu má napomáhat poučení a výchova. Takové vzdělání přivede mnišské komunitě členy, kteří se cítí zavázáni k velké úloze svého povolání z nejvnitřnějšího přesvědčení.

Římskou myšlenku řádu, která je bytostně obrácena směrem k udržování státu, k *užitečnému, ke správnému a počestnému (utile, rectum, honestum)* pro *věci veřejné (res publica)*, dovedl Benedikt pro své společenství na výšiny křesťanské dokonalosti prostřednictvím zařazení jednotlivců k posvěcování celku. Tak jako Cicero postavil na roveň *ctnost (virtus)* jakožto jednání s *ušlechtilostí* (řec. *areté)* jakožto smýšlením, tak je pro svatého Benedikta vnější zjev odrazem nitra. Vybranost, uctivost, ohleduplnost, laskavost mají mnicha formovat jak navenek tak i uvnitř. Tak jako jsou pro něj jedno *čest Kristova (honor Christi)* a *láska Kristova (caritas Christi)*, tak je pro něj *čest bratří (honor fratrum)* zároveň *bratrskou láskou (caritas fraterna)*. Láska, jež všechny spojuje do uctivé jednoty, je láskou ke Kristu, která jediná uschopňuje k následování Krista. Vývody této kapitoly dosvědčují Benediktovu duchovní ušlechtilost novým způsobem. Byly však také odkazem jeho duchovně-aristokratického postoje, jenž vtiskl středověku svůj charakter apoštolátu jeho mnichů.

Kapitola 64

Ustanovení opata

K zachování klášterního společenství je zapotřebí vedle právní úpravy o dorostu (kap. 58.–61.), vedle starosti o sakrální funkce kněze a jáhna (kap. 62) a vedle uspořádaného rozčlenění a harmonického zasazení jednotlivých osobností různého druhu do celku všechny spojujícího (kap. 63), zabezpečit nástupce opata jakožto ta nejdůležitější úloha. *Organismus kláštera (corpus monasterii)* může čas od času snášet nedostačující dorost co do počtu a kvality, bez hlavy je však jeho trvání nanejvýš ohroženo, dokonce i při zastoupení hodném uznání. Mnišská komunita je rozvětveným organismem, jehož členové jsou natolik orientováni na jednotné spolupůsobení, že shrnutí a řízení všech sil, určení cíle a duchovní podnět musí nutně vycházet z jedné hlavy. Z ní proudí do těla duše vše oživující a formující. Nikoli bez záměru tudíž Benedikt umisťuje své pokyny o dosazení nového opata – tedy nejprve svého vlastního nástupce – na závěr celého systému správy poté, co bylo možno všechno znovu přehlédnout a zhodnotit význam a požadavky nejvyššího vedení.

Benediktovo líčení, které představuje zároveň osobní závěť jak pro jeho mnichy, tak i pro jeho následovníka, se člení do dvou oddílů. Ten první se obrací na voliče toho, kdo *má být ustanoven (qui ordinandus est)*, ten druhý na *ustanoveného opata (ordinatus abbas)*. První část, a zejména první věta, nás staví před rozličné problémy, ale jen proto, že svatý Benedikt se i zde drží již tehdy ustálené zvyklosti, kterou pouze chce v jejích důsledcích uchránit před možnými nebezpečími a škodami. První věta obsahuje vše podstatné, co je nutné k povolání nového opata: „Při ustanovení opata platí vždy zásada, aby to byl ten, koho si v bázni Boží zvolila buď celá komunita, nebo i její sebemenší část podle zdravějšího úsudku."

Celá komunita je tedy činná při volbě, která pak ukáže toho, který má být dosazen při ustanovení opata. Proces vyznačují tři právní výrazy: *ustanovení, zřízení, zvolení (ordinatio, constituere, eligere)*. Všechny slouží pojmu *ustanovit (ordinare) („O ustanovení opata – De ordinando abbate")*. První úkon provede klášterní společenství, a to svou volbou kandidáta na úřad *(jenž má být ustanoven – ordinandus)*, a sice volba má být jednomyslná, ba

dokonce i jednohlasná. Jednomyslný úsudek o osobě kandidáta na úřad *(jenž má být ustanoven – ordinandus)* je po tom všem, co Řehole dosud vyžadovala a ukazovala, tím bezpodmínečně očekávaným výsledkem porady mnišské komunity uskutečněné v bázni Boží, tedy ve vzhlédnutí ve víře k Božímu Duchu pravdy. Jestliže tato jednomyslnost bude chybět, pak má platit za zvoleného kandidáta na úřad *(jenž má být ustanoven – ordinandus)* a má být ustanoven za opata nikoli ten označený většinou, nýbrž ten, kdo byl sice zvolen menšinou bratří, ale těmi, kteří se drželi lepšího úsudku. A podle čeho se tento lepší úsudek má poměřovat, to svatý Benedikt hned připojuje: *zásluhy života (vitae meritum)* a *učitelská moudrost (sapientiae doctrina)* mají rozhodnout, dokonce i kdyby ten takto vyznamenaný byl posledním v pořadí bratří. Co už mělo platnost při výběru děkanů, kteří se neměli vybírat podle pořadí, nýbrž podle zásluh svého života a učitelské moudrosti (kap. 21), to se musí ovšem vyžadovat také při volbě opata. Dosavadní ctnostný způsob života toho, kdo má být zvolen, a jeho nadání na učitele Boží moudrosti jej musí spolubratřím doporučit. Označit za *„zdravější část (pars sanior)"* lze pouze ty, kteří se při volbě řídili uvedenými kritérii. Jak se však má prosadit menšina proti většině? Již tato otázka dokazuje, že volba kandidáta na úřad *(jenž má být ustanoven – ordinandus)* není totožná s jeho ustanovením. Může vést jen k tomu, že buď celá komunita v úplné shodě doporučí jednoho kandidáta k *ustanovení (ordinatio)*, nebo že při nejednotné volbě navrhne jak většina tak i menšina jednoho kandidáta úřadu *(jenž má být ustanoven – ordinandus)*. V každém případě provede pak ustanovení opata třetí strana, a sice biskup dané oblasti nebo sousední opati. To se dozvídáme z další kapitoly, v níž se praví, že převor by si mohl namlouvat: byl *ustanoven (ordinatur)* tímtéž biskupem či týmiž opaty, kteří *ustanovili* opata (*ordinant*). Tedy volba komunity vybrala kandidáta na úřad *(jenž má být ustanoven – ordinandus)*, který je nyní biskupovi či opatům předložen. První věta naší kapitoly se tedy obrací na biskupa nebo na opaty, kteří jsou ve zvláštním vztahu k Monte Cassinu. Jim je uloženo za povinnost předat úřad opata tomu, který je nabízen jednotnou vůlí celku všech bratří, nebo jmenovat toho, kterého vyhlédla správně smýšlející menšina proti většině vedené pohnutkami světskými, sobeckými či jinak zavádějícími.

Tak jako existuje shoda celé komunity v dobrém, tak by se jednou mohla projevit i ve zlém: „Kdyby však – nedej Bůh – celá komunita jednomyslně zvolila někoho, kdo by souhlasil s jejími špatnostmi, a ty špatnosti kdyby vešly ve známost biskupa, do jehož diecéze to místo patří, nebo kdyby se o nich dozvěděli okolní opatové nebo křesťané, ať zabrání tomu, aby společný názor zkažených převládl. Ať ustanoví správce hodného pro dům Boží. Ať vědí, že za to dostanou dobrou odměnu, učiní-li to s čistým úmyslem a z horlivosti pro Boha, a naopak trest za hřích, kdyby to zanedbali." Benedikt se neostýchá představit zde příšerný obraz mnišské pospolitosti sjednocené ve zlém – takové druhé *Vicovaro*. Zevnitř nelze očekávat žádnou změnu smýšlení. Dokonce i člověk navržený na opata je *„souhlasící osoba (consentiens persona)"*, je s celkem zajedno. Nechá tedy zlo existovat a ještě je rozmnožovat. Takové komunitě svatý Benedikt upírá právo, aby si sama dala představeného. Jen prostřednictvím zásahu zvenku, ustanovením „správce toho hodného" lze doufat v proměnu k lepšímu. Jako první je k zákroku povolán biskup diecéze, který má opata uvést do jeho úřadu. Tak jako biskup mají i opati vystoupit proti nehodnému počínání neřestných mnichů. S nimi a s biskupem má křesťanský lid z okolí protestovat a tak podpořit zákrok duchovní vrchnosti proti pohoršlivému chování špatných mnichů. Nábožensko-mravní stav kláštera tedy není jen vnitřní záležitostí mnichů, ale tento stav si v Benediktových očích žádá nejvyšší zájem diecézního biskupa, spřátelených opatů a dokonce věřícího lidu. Je to ryzí starokřesťanská myšlenka, že oni všichni mají spolupůsobit, aby se tak významná náboženská společnost, jakou představuje klášter, zachránila před vnitřním rozkladem a aby byla přivedena zpět na příkladnou výši. Biskup je v tomto případě zodpovědnou autoritou. Sousední opati, na které svatý Bazil ve své řeholi přenesl volbu nového opata, tvořili před založením právních sdružení klášterů jistý druh bratrské záštity jednoho kláštera nad druhým, aniž by s tím byl spojen nějaký právní nárok. Je snadno pochopitelné, že přitom také otcovství zakládajícího opata či *dceřinnost (filiatio)* fundace z mateřského kláštera podmiňovalo přirozený vztah přičlenění. A konečně křesťanský lid, který se tehdy ještě účastnil volby biskupa, měl z lásky k Církvi na dobru a bědách sousedícího kláštera nejvroucnější účast. Pro všechny je povinností starost o údy jedné Církve, i když ne pro všechny ve stejné míře. Zanedbání této povinnosti je hříchem. Ctnostný a moudrý

opat není jen důstojným správcem klášterního domu Božího, nýbrž také požehnáním pro celou oblast a pro všechny sousední křesťanské obce. Kdo se nasadí pro dobrého pastýře s ryzím smýšlením a z horlivosti pro Boha, ten si smí být jist i svou odměnou v Božím omilostnění. Jestliže by to bylo údům Kristovým lhostejné, tak by se prohřešili na těle Kristově.

Celé Benediktovo úsilí tedy směřuje k jednomu cíli – a to i za těch nejhorších myslitelných okolností, totiž při jednomyslné shodě zlých – zabezpečit klášteru vhodného opata. Jeho ideálem je, aby komunita jednomyslně volila svého nového opata v bázni Boží. To je tím nejkrásnějším potvrzením, jež může předchůdcovo působení doznat. Současně je tím nejpůsobivějším zážitkem pro komunitu samotnou, když se totiž umí v té nejdůležitější otázce beze zbytku shodnout. O formě volby se zákonodárce nevyjadřuje, poněvadž ta byla v tradici ustanovena. Prováděla se bezpochyby v podobě *porady (podle zdravějšího úsudku – saniore consilio)*, zcela podle zásad, které svatý Benedikt stanovil ve 3. kapitole své Řehole. Kandidáta na úřad *(ordinandus)* neurčuje tajná volba na lístcích, nýbrž živé slovo ve vzájemném sdílení bratří jakožto *vnuknutí (inspiratio)* Ducha svatého *(„Pán zjevuje – Dominus revelat“)*, jež všem vložilo na jazyk jméno toho, kdo má být zvolen. Ještě více než při dnešním právně normovaném procesu voleb pociťoval člověk vanutí nového dne letnic. Vedle tohoto ideálního obrazu, k jehož dosažení celá Řehole připravuje a přivádí, nebylo jistě pro svatého Benedikta lehké pojednat o dalších možnostech selhání a zlovůle. Ale jako Říman čelí tvrdým skutečnostem života jasnozřivě, ba dokonce jako realista. Záleží mu na tom zvládat je v bázni Boží, v ryzí vůli a v horlivosti pro Boží čest.

Ať už se důležitý úkon volby „správce hodného pro dům Boží“ utváří jakkoli, po *„zvolit (eligere)“* následuje *„zřídit (constituere)“*. Zvoleného neustanoví komunita voličů, nýbrž vnější autorita podle již zmíněného návodu následující kapitoly. Biskup nebo sousední opati provádějí ustanovení. Proto se celá první část této naší kapitoly obrací přímo na tyto autority a pouze nepřímo na mnichy. Uvedení do úřadu se označuje jako *ustanovení (ordinatio)*, začlenění hlavy do *organismu kláštera (corpus monasterii)*. Také o formě druhého úkonu Benedikt předpokládá, že je všeobecně známá. Přirozeně si zde musíme položit otázku, zda toto *ustanovení (ordinatio)* je třeba chápat také ve smyslu svěcení. Nejen pouze z posvěcení opata existujícího od

nejranějšího středověku, ale z celé základní myšlenky svaté Řehole musíme vyvodit nutnost, že ten, *„v němž víra vidí působit Kristova náměstka (qui vices Christi creditur agere)“*, a je nazýván pán a opat z bázně a lásky ke Kristu (kap. 63), ten tedy přijal prostřednictvím biskupa či opatů obzvláštní milosti. Jestliže se již mnichovi ve druhém křtu dostalo za podíl svaté pneuma, oč více muselo být uděleno *nositeli Ducha svatého (*řec. *pneumatophoros)* pro všechny jeho mnichy. Modlitba požehnání pro opata a abatyši, jež se nachází v *Sacramentarium Gregorianum*, je nepochybně starší než toto *Sacramentarium*, poněvadž do sakramentáře se přijímaly vždy jen takové modlitební součásti, které byly již dlouho předtím v užívání. Dva dopisy Řehoře Velikého prokazují, že posvěcení opata tehdy, a zřejmě také již půl století předtím v době Benediktově, se udílelo slavnostním způsobem. Ani když nebudeme moci chápat s Chapmanem *„zřídit (constituere)“* jako vymezený termín pro právní konání a *„ustanovit (ordinare)“* termín pro světící konání, pak přesto může jak „*constituere*“ tak i „*ordinare“* označovat úkon ustanovení, ale spojený s nějakým sakrálním světícím úkonem. Že tomu tak bylo, to přibližuje zvláště druhá část naší kapitoly. Upozorněn svým spolubratrem F. Ramerem, poukazuje H. S. Brechter na to, že co do obsahu a stylu tento úsek připomíná klasické liturgické promluvy, jež se obracejí v *Pontificale Romanum* na kandidáty svěcení a jež v sobě nesou pečeť prvokřesťanské liturgie. Klade si dokonce otázku, zda zde svatému Benediktovi nebyly předlohou obřady posvěcení opata.

Jestliže v první části byla řeč jen o *kandidátu na úřad (ordinandus)*, pak zde je řeč o *ustanoveném do úřadu (ordinatus)*. Zdá se, jako by Benedikt chtěl opata právě uvedeného do úřadu poučit o jeho činnosti slovy, jež mu biskup dal věnem jakožto program pro jeho provádění úřadu. Poněvadž Benedikt nemůže sám promlouvat ke svému nástupci tak jako v Prologu k přicházejícím novicům, podává své výklady nepřímou řečí. Formují se jako promluva světícího biskupa nejen co do stylu, ale i co do obsahu.

„Ať má na mysli (cogitet)“ začíná úvod. Nově jmenovaný opat ať vždy myslí na to, jaké břemeno úřadu převzal, a ať ví, že je pro něj naléhavou povinností více předvídat než předsedat. Teď je sice slavnostně ustanoven jakožto představený a nadřízený celé klášterní rodiny, ale tato důstojnost získá teprve pak svůj obsah, když jím bude přijata jako břemeno nepřetržité starostlivé služby těm, kdo jsou mu svěřeni.

Z tohoto postoje vyplývá požadavek *(„je tudíž třeba – oportet ergo“)* určitých vlastností: má být zběhlý v Božím zákoně, aby mohl čerpat z Písma svatého nové i staré. Tato moudrost, kterou požaduje již evangelium od učitele v Božím království (Mt 13,52), musí být opatu k dispozici jako základ pro vedení duše jednotlivce a pro řízení komunity. Svaté vědění však bude plodné pouze v učiteli, který je mravně čistý, rozvážný a soucitný s druhými. Jakkoli tyto vlastnosti připomínají katalog ctností, který je uváděn od dob svatého Pavla pro biskupa a pro každého církevního představeného, přesto se v žádném případě nesmí hodnotit schématicky. Jsou to právě ony ctnosti sebeovládání, jež člověka uschopňují se nesobecky dát druhým. Proto také důraz spočívá na *milosrdenství (misericordia)*, jež za druhého ručí, dokonce i když by bylo nutno jej odsoudit *(ať má přednost před soudem – superexaltet iudicio)*. Chyby má nenávidět, ale chybující bratry milovat. Proto jej také při napravování a trestání povede neustále milosrdenství a nikdy nepřekročí míru, aby se nádoba nerozbila tím, že by ji přespříliš chtěl očistit od rzi. Ať má nedůvěru vůči své vlastní nedostatečnosti a připomíná si slova Izaiášova, že člověk nesmí nalomenou třtinu zcela zlomit. „Tím nechceme říci, aby nechal bujet špatnosti, ale aby je vytrhával moudře a s láskou, jak to podle něho komu prospívá, jak jsme o tom už mluvili *(„ať jedná moudře, prozíravě – prudenter agat“)*. A má se snažit být více milován než obáván.“

Zatímco si takto moudře a vlídně počíná vůči těm, kdo jsou mu svěřeni, ať usiluje o utváření vlastního charakteru. „Ať není prudký ani úzkostlivý, ať nepřehání a není neústupný, ať není žárlivý a příliš podezřívavý, protože by nikdy nespočinul v pokoji.“ Má však být klidný, mít v sobě pokoj, aby mohl pokoj dávat.

Vedle negativních ctností sebezáporu, které má opat mít, stojí pozitivní ctnosti: „Ve svých rozkazech má být prozíravý a rozvážný. Ať už rozhoduje o věcech Božích nebo světských, v tom co poroučí, musí rozlišovat míru *(„ať se mírní – temperet“)* a musí vše řídit s myšlenkou na rozlišování patriarchy Jákoba, který řekl: ‚Budu-li svá stáda hnát příliš, za den mi všechna zhynou‘. Opat si tedy osvojí tento výrok i jiné příklady rozlišování, matky ctností, a řídí vše tak, aby silní měli, po čem touží, a slabí aby neutekli. Hlavně však musí ve všem zachovávat tuto Řeholi.“

Ještě dnes tvoří předání svaté Řehole biskupem novému opatovi hlavní úkon žehnacích obřadů. Osobitá slova *„předloženou Řeholi (praesentem Regulam)"* mohou objasnit myšlenku, že jakoby chtěl svatý Benedikt dát podnět k tomu, aby byl jeho zákoník slavnostně předán jeho nástupci při uvedení do úřadu, poněvadž tehdy byla kniha Řehole zřejmě jen v rukou opata a mála představených. Později byl tento úkon pro posvěcování na Monte Cassinu doložen následujícími slovy: *„Přijmi řád daný vnuknutím Ducha svatého a sepsaný svatou rukou Otce Benedikta k vedení a ochraně stáda Bohem tobě svěřeného (Accipe regulam Spiritu sancto inspirante dictatam, et sacratissimis manibus Patris Benedicti descriptam, ad regendum custodiendumque gregem tibi a Deo creditum)".*

V onom *„zachovávat Řeholi (conservare Regulam)"* spočívá ono *zachovávat mnišský život (conservare vitam monasticam)* i ono *uchovat klášter (conservare monasterium)*. Pro opata samého to však v sobě zahrnuje naplnění jeho celoživotní práce, jež je shrnuta do slova „sloužit". Dokonce i nadřízený úřad opata vůči mnichům je diakonátem. Tak je vzýván v posvěcovací prefaci i první jáhen Štěpán jako vzor opata stejně jako při jáhenském svěcení: *„Když Ty dáš, Pane, takový vytrvá v této službě, jako si zasloužil vydržet (odolat) služebník vyvolený apoštoly svatý Štěpán (Te tribuente, Domine, talis in hoc ministerio perseveret, qualis levita electus ab Apostolis sanctus Stephanus meruit perdurare)".* Naplnění jeho úlohy poskytovat jako věrný služebník svým spolubratřím chléb v pravý čas – což se zase týká především slov nauky – znamená pro opata také jeho dokonalost na věčnosti. Uslyší z úst Páně: „Amen, pravím vám, ustanoví ho nad celým svým majetkem". Ono *„ustanovit (constituere)"*, ustanovení nového opata, je tedy ve svém Božím konečném cíli *ustanovením (constituere)* nad nebeskými dobry.

Byla zde domněnka, že lze prokázat jistý protiklad mezi přísností 2. kapitoly Řehole a mírností 2. části této naší kapitoly. Opat Capelle dokonce hovořil o opravování sebe sama u svatého Benedikta v druhém vydání jeho zákoníku. K tomuto pojetí se nemohu připojit. Obsahově se mi jeví, že ve 2. kapitole je vyloženo hlavně ono *„co (quid)"* opatského úřadu a v 64. kapitole ono *„jakým způsobem (quomodo)"*. Kapitola 2. klade opatovi před oči velikost úkolu, jenž se od něj očekává:

„coby učitele: *nauka slovy i skutky (doctrina, verbis et factis)*,

coby vychovatele: *láska pro všechny stejná, učitel a otec (caritas omnibus aequalis, magister et pater)*,
coby duchovního vůdce: *vedení duší (regere animas)*,
a konečně ohromná zodpovědnost: *budoucí skládání účtů pastýře (futura discussio pastoris)*."

Naproti tomu 64. kapitola vykládá nově zvolenému opatovi způsoby vedení jeho úřadu a vyzdvihuje dva momenty, které mají být určující: *milosrdenství a rozlišování vhodného (misericordia et discretio)*. Poněvadž i milosrdenství naznačuje zachovávání míry, tak se mně jeví celá promluva při posvěcení opata nabádáním k *rozlišování vhodného (discretio)*, *matce ctností (mater virtutum)*, tedy překrásným uvedením nového otce do kruhu svých synů, jejichž bratrem ještě právě teď byl.

Toto vybídnutí v sobě nese tak zřetelně stylovou zákonitost promluv při svěcení v *Pontificale Romanum*, že jsme téměř nuceni jako podklad pro posvěcení opata přijmout určité podobné schéma. Tím se stává udělení posvěcení – i když v nejjednodušší formě – biskupem či opatem nově zvolenému také pro dobu svatého Benedikta vysoce pravděpodobným. Také zde musíme ještě jednou zopakovat, co jsme zmínili při příležitosti skládání řeholních slibů: Jak by Benedikt, který zavedl pro službu v kuchyni a pro předčítajícího při stole vlastní žehnací modlitbu, mohl opata nechat nastoupit do jeho odpovědného úřadu bez něčeho takového! To, že Benedikt připojil ještě vlastní myšlenky, když vycházel z promluvy ke svěcení a byl jí inspirován, je možné a pravděpodobné. Pro muže s takovou energií, jak se Benedikt ukazuje ve 2. kapitole, muselo být potřebou klást novému opatovi na srdce shovívavost a zachovávání míry. V obou kapitolách se ukazuje plně otcovská, pedagogická moudrost, s níž Benedikt vidí opata vždy v celistvosti jeho vysoké odpovědnosti, od toho okamžiku, kdy přijal jméno duchovního otce, až po dovršení jeho služby při zavolání Pánem.

Kapitola 65

Převor kláštera

Následující výklad je v nejužší souvislosti k předcházející kapitole a lze jej vnímat jako doplněk k ní. Pojednává o prvním pomocníku a zástupci

opata s tím, že vztah opata a převora nově objasňuje. Žádná kapitola svaté Řehole nevykazuje tak důkladné, ba dokonce rozvláčné odůvodnění svého právního obsahu, ani žádná tak rozsáhlé trestní sankce jako tato kapitola. Také jazykově se odlišuje od běžného způsobu řeči Řehole. Opouští poklidný, věcný způsob výkladu, na nějž jsme u Benedikta zvyklí. Vyznívá jako reakce na osobní zážitek ve vlastním nebo pravděpodobněji v sousedních *„klášteřích (in monasteriis)“*. Již první věta načrtává děsivý obraz vystupování převora v mnišském společenství. „Příliš často se stává, že ustanovení převora vyvolává v klášteřích pohoršlivé spory. Někteří totiž, nadmuti zlým duchem pýchy, se považují za druhé opaty a osobují si neomezenou moc. Tím se v komunitách živí pohoršlivé spory a roztržky, hlavně tam, kde převora ustanovuje stejný biskup nebo ti opatové, kteří ustanovují i opata. Jak je to nesmyslné, se snadno pozná z toho, že se mu hned od začátku při ustanovení dává důvod k pýše. Jeho myšlenky ho totiž přesvědčují, že je vyňat z moci svého opata, protože ho ustanovili stejní lidé jako opata. Z toho vznikají závist, hádky, pomluvy, žárlivost, roztržky a nepořádky, neboť když se opat a převor rozcházejí v názorech, nutně jsou touto roztržkou v nebezpečí jejich duše i bratři, kteří jsou pod nimi. Ti se totiž řítí do záhuby, když pochlebují jednotlivým stranám. Za toto nebezpečí jsou odpovědní ti, kdo se stali příčinou tak velkého nepořádku.“

Celý tento úsek vrcholí v posledním slově a je prudkým obviněním proti autoritě, jež používá tak nesmyslnou metodu vládnutí, která mimo opata ustavuje v klášteře také i převora. Převor, jehož funkce se tak zhoubně v klášteře projevuje, je potud obětí této metody, pokud mu ona nabízí zdánlivý důvod pro jeho svévolné chování. Systém je sám o sobě chybný a dává podnět přímo k *záhubě (perditio)* duší, jež přece mají být v klášteře zachraňovány a posvěcovány. Poněvadž opat sám nemá žádný vliv na jmenování svého převora – naopak se do vlády v jeho klášteře míchá cizí moc a ustanovuje mu po bok nejdůležitějšího z vykonavatelů klášterních úřadů – je odpočátku vyvoláváno nebezpečí vzájemné nedůvěry mezi opatem a převorem. Převor se domnívá, že může prosazovat svůj úsudek a svou vůli, protože byl ustanoven nezávisle na opatovi biskupem či sousedními opaty. V nich má snad i oporu proti opatovi. Tak stojí autorita proti autoritě. Odtud plyne pohoršlivý stav sváru a stranictví. Poněvadž vyšší moc spočívá u opata, může převor na sebe strhnout jen protiprávní tyranii. Ale zatím-

co opat má své věrné, pokouší se také převor – a zajisté nikoli bez úspěchu – získat si přívržence mezi nespokojenci. Dům Boží, jenž má být domovem pneumatické komunity v Duchu svatém, je nyní uveden zlým duchem povýšenosti, prostřednictvím převora do zmatku a nepokoje. Opat, který sám jmenuje svého převora, může tomu všemu předejít tím, že převora sesadí, když se už nesrovnává se svým úkolem. Pokud je však převor ustanoven vnější autoritou, pak se nenechá odstranit ze svého úřadu, dokud se jej nezřeknou ti, kdo jej povolali. To, k jakým komplikacím takový proces vede, nepotřebuje žádného dalšího vysvětlení. Kořeny tohoto zlořádu spočívají v *původu ustanovení (initium ordinationis)*. Uplatnění tak dalekosáhlého vládního úkonu, jakým je jmenování převora církevním představeným odjinud, bez spolupůsobení vlastního opata a možná i proti jeho lepšímu úsudku, musí v sobě nutně zahrnovat vážné nebezpečí. Tento systém – ne vždy jednotlivý případ – není tudíž pro pokojný vývoj klášterního života vhodný. Takové *ustanovení (ordinatio)* je ve skutečnosti *rozbitím (inordinatio)*. Místo pořádku v komunitě vzniknou skrze něj nepořádky.

Naproti tomu nastupuje svatý Benedikt na novou cestu v plném vědomí zrušení tradice, která je nadto právně vytyčenou institucí. „Proto jsme přesvědčeni, že pro zachování pokoje a lásky je vhodné, aby uspořádání kláštera záviselo na rozhodnutí opata samotného." S nábožensko-etickým odůvodněním zde Benedikt nahrazuje stávající církevně-právní normu vnitřním klášterním zákonem Řehole. Z vlastní autority *„jsme přesvědčeni (nos vidimus expedire)"* odtrhává svatý Benedikt působení biskupa a opatů na vnitřní klášterní záležitosti od výhradní řídící moci opata a činí jej tak *„ustanovitelem (ordinarius)*", jemuž jedinému přináleží *„ustanovování (ordinatio)*" jeho kláštera. Autonomní samostatnost kláštera je tímto energickým skutkem svatého Benedikta pro Západ zajištěna, což je definitivním dovršením myšlenky *stálosti (stabilitas)*. Odtud nyní dopadá světlo také na jmenování opata, jež bylo upraveno v předchozí kapitole. Tam poskytnutý vliv biskupa, opatů nebo dokonce sousedících křesťanů má za předpoklad pouze možnost volby člověka toho nehodného, kterou dala najevo většina či dokonce jednohlasnost komunity odchýlené od ideálu. Zde může celek zachránit jen zásah vnější autority. Ale i když bratři zvolili v jednomyslnosti člověka toho hodného, nemohou svou vlastní volbu sami potvrdit ustanovením, a ještě méně nemohou propůjčit zvolenému vyšší pneuma. Zde je

zapotřebí úkonu autority a světícího požehnání vyššího nositele Ducha svatého, biskupa či opata. U převora, kterému bylo zajisté také uděleno zvláštní požehnání pro jeho úřad, který však byl poddán svému opatovi, nepřicházela nezbytně mimoklášterní autorita v úvahu. Proto zde Benedikt naléhá na to, aby vlastní opat kláštera sám obsazoval potřebné funkce.

Svatý Benedikt přenechává na opatově rozhodnutí dvě rozdílné možnosti jak rozdělit břemena svého úřadu na pomocníky. „Jak už jsme řekli, všechny potřeby kláštera mají podle opatových pokynů vyřizovat děkani." Tím se Benedikt odvolává na své vysvětlení ve 21. kapitole. Tento starý mnišský a již starořímský systém správy dekanií odpovídá svatému Benediktu osobně nejvíce a platí pro něj jako všeobecně platný klášterní řád vedení. Především proto, že jeden se nemůže pyšně vyvyšovat a opovažovat se tyranie, když samostatné vykonání opatova pokynu a tím podíl na jeho autoritě je přenesen na více lidí, z nichž každý má působit jen na malou část celku.

„Jestliže to však vyžadují místní poměry, nebo požádá-li o to rozumně (např. kvůli příliš vysokému věku opata) a pokorně komunita, a opat to považuje za vhodné, ať *„si (sibi)"* opat sám ustanoví převorem toho, koho si vybral po poradě s bohabojnými bratry." Řídící systém převorství tedy tvoří podle Benediktova pojetí výjimku, jež je ospravedlněna místními či osobními poměry. Rada od bratří, jež se dává v duchu 3. kapitoly v bázni Boží, je při tomto důležitém rozhodnutí pro opata podstatnou pomocí. On sám ale jmenuje převora *„vybral (elegerit)"* a ustanovuje jej *„on sám ať ustanoví (ipse ordinet)"* ke své dispozici *„sobě (sibi)"*, zajisté nikoli bez modlitby a požehnání.

Úkol převora spočívá v tom konat v bázni to, co mu jeho opat uloží. Nic nesmí proti vůli či nařízení opata podnikat. Musí o to více dodržovat předpisy Řehole, oč výše je postaven nad ostatní. Tak si to žádá základní princip antické pedagogiky – výchovy příkladem. Pokud vůbec kde pak by mohl v této kapitole vzniknout dojem, jako by Benedikt byl přespříliš ustaraný o nedotknutelnost opatské autority. Ve skutečnosti však celé jeho úsilí směřuje k tomu, aby komunitu uchránil před otřesem nebo dokonce před vnitřní zkázou, kterou úvodem tak živě vylíčil.

Jestliže svatý Benedikt k zabezpečení komunity připojuje ke každému ze svých nařízení, které se vztahují na spravování celku, sankci pro případ

odporu, pak je pochopitelné, že zde přikládá celý procesní řád. Trojím způsobem se převor může stát nehodným svého úřadu: buď ukazuje při své mnohostranné činnosti představeného, že má všelijaké nectnosti a chyby, jež se dříve neobjevovaly, nebo se nyní ukazuje základní zlo pýchy poté, co byl povýšen nad ostatní. A konečně by se mohl z dodržování svaté Řehole nejen vymaňovat, nýbrž se dokonce ukázat jako opovrhovatel mnišským zákonem, jenž mu musí být svatý v obzvláštním stupni. Na obou místech, na nichž Benedikt označuje svou vlastní Řeholi jako *„svatou (sancta)“*, se jedná o opozici ke klášternímu zákonu: Buď se *„vzpouzí svaté řeholi (contrarius existens sanctae Regulae)“* (kap. 23, 3) všeobecně, nebo zde dokonce jako první představený po opatovi, který je usvědčen jako *„opovrhovatel svatou Řeholí (contemptor sanctae Regulae)“*. A přece se i od opata samého vyžaduje: *ať opat sám vše koná při dodržování řehole (ipse abba cum observatione Regulae omnia faciat)* (kap. 3, 23) a *ať ve všem zachovává řeholi (Regulam in omnibus conservet)* (kap. 64, 51*)*. Tak jako pohrdavé odmítání svaté Řehole má již u každého mnicha za následek vyloučení (kap. 23, 3), oč více se u převora vyžaduje těžké zadostiučinění. Převor musí přece přede všemi ostatními ukazovat, jak svatý je mnichovi základ klášterní komunity a jak úctyhodná je mu životní norma Božího domu. Jak destruktivně musí naproti tomu působit, když strážce zákona vystupuje jako opovrhovatel zákonem. Takový převor má být čtyřikrát pokárán slovy. Tím již Benedikt dává najevo velkou výjimku ze svých dosavadních trestních ustanovení. Zcela všeobecně stanovil dvakrát se opakující tajné a jedno veřejné napomenutí podle slov Páně v evangeliu (kap. 23). Pro děkana stanovuje třikrát se opakující pokárání (kap. 21). Kněze nechává *„často napomenout (saepe ammonitus)“* (kap. 62, 18). Převorovi dává rozsáhlou možnost k polepšení tím, že na něj působí čtyřikrát slovy. Svatý Benedikt se tedy neváže na žádné schéma, nýbrž přihlíží vždy ke specifickým okolnostem. Jestliže by však převor přesto arogantně setrvával ve svém odmítání, pak ať se na něj aplikuje *„řeholní kázeň (disciplina regularis)“*, jak je uvedena v trestním kodexu. Pokud ani vyloučení nevede k polepšení, bude zbaven úřadu a jiný, který je toho hoden, bude ustanoven jeho nástupcem. Kdyby se viník nechoval klidně a poslušně ani po svém sesazení, musí být dokonce vyhnán z kláštera. Toto nejkrajnější pravidlo je žádoucí proto, že neklidný, vzpurný mnich je stá-

lým podněcovatelem nepokoje, stranickosti a svárů vůči opatovi a novému převorovi. Mír v domě si žádá jeho odstranění.

Protože ale právě v tomto případě osobní moment projevu důvěry ze strany opata a zklamání důvěry ze strany převora dělá opata soudcem ve vlastní při, má si opat znovu být vědom své zodpovědnosti před Bohem a zkoumat se, zda jeho duši nestravuje plamen závisti nebo žárlivosti. Opat tedy má být připraven přinést jakoukoliv oběť a s trpělivostí snášet pokoření a umenšení, se kterým se setká. Jen pokud je ohrožen a rušen mír celého společenství, má přistoupit k poslednímu, definitivnímu rozhodnutí o vyhnání mnicha, kterého si dříve tak cenil a udělal ho svým prvním spolupracovníkem.

Se zřetelem na církevní právo a na vnitroklášterní vývoj získala tato kapitola Řehole v průběhu dějin zvláštní význam. Vymanění ustanovování převora z biskupské pravomoci a z vlivu sousedních opatů provedl Benedikt z vlastní autority a tím podstatně posílil opatskou pravomoc v prostoru vlastního kláštera. Právně formulovaná teze: aby *„uspořádání kláštera záviselo na opatově rozhodnutí (in abbatis pendere arbitrio ordinationem monasterii sui)“*, je *listinou svobod (charta libertatis)* pro autonomii opatství. Teprve tímto se stává na vnějších vlivech nezávislým *organismem kláštera (corpus monasterii)*. I když během dějin docházelo často ze strany biskupa k zásahům do vnitřní správy opatství, přece jen existoval právní výrok v Církví uznávané mnišské řeholi, na který se bylo možno na svou obranu odvolat. Dějiny St. Gallen, Reichenau, Prüm a jiných opatství učí, že zvenku prováděná opatření mocných biskupů nevedla k požehnání, ale velmi často k úplnému zničení. Bezprostřední podřízenost Stolci svatého Petra, exempce, byla jediná ochrana, která se nabízela a které mnišství vděčí za své přetrvání. K tomuto vývoji v klášterech na Západě mohlo dojít na základě principu nezávislé samosprávy opatem, jak ji popisuje naše kapitola.

Benediktova obliba patří systému dekanií, ale i on sám přece jen prakticky přiznal oprávněnost převora, když při zakládání Terracina jmenoval nejen opata, ale i toho, který má být první po opatovi. V dějinách západních opatství se prosadil pouze úřad převora. Asi převážně z toho důvodu, že opati v prostoru německé říše byli často pověřeni úkoly v politickém životě a proto museli vložit řízení vnitroklášterního života do jedněch rukou. Tak se stalo, že v mnoha opatstvích spočívalo duchovní vedení na převorovi,

zatímco opat měl zřejmě na starosti celkovou péči, ale v první řadě měl na zřeteli zastupování kláštera navenek.

Jakkoli se předmětem této kapitoly zdá být právní technika správy, je přece jen třeba si povšimnout, že i zde je duší dalekosáhlých nařízení pneumatický moment. Toto důkladné opatření o ustanovení převora je působeno skrze vlastního opata v důsledku nebezpečí pro duše, které spočívá v tradičním pojetí *(„vystavovat duše nebezpečí – periclitari animas“).* Jeho účel a cíl je *„zachování vnitřního pokoje a bratrské lásky (propter pacis caritatisque custodiam)“*. Opat s bratry vybere v bázni Boží převora a i při největším zklamání, při naprostém selhání zvoleného, si má opat být vždy vědom své zodpovědnosti tváří v tvář Parusii Páně. Vnitřní podnět, vytčený cíl, úspěch nebo neúspěch vyšly od Ducha Božího, jsou jím určovány a neseny. Ačkoliv je všechna činnost, řízení a správa v klášteře poznamenána lidsky pozemskou nedostatečností, přece se nepohybují pouze na rovině tohoto světa. Jejich vnitřní skutečnost patří oné sféře Božího domu, kterou bude jednou soudit sám Pán. A tak i Benedikt ustanovil svá nařízení jen s výhledem na tento poslední soud k uskutečnění říše pokoje a lásky v tomto čase.

Kapitola 66

Vrátný kláštera

Zřízení, správa a duchovní řízení kláštera, doplňování jeho mnišské pospolitosti a jmenování opata a jeho zástupce byly zformovány do kompaktní jednoty a vyloženy se závaznou silou. Okolo takto dovršeného domu Božího nyní Benedikt klade ochranou zeď klauzury, jejímž strážcem je vrátný *(dveřník, vrátný – ostiarius, portarius)*. Vrátnice je jediným přístupem světa do kláštera a jediným východem z kláštera do světa. Na ní se tedy stýkají dva světy, jež nejsou odděleny absolutní odloučením, nýbrž – jak ukazují kapitoly o vyslaných mniších a o hostech – jsou ve vztahu výměnou ducha. Přesto je klášter světem pro sebe a má jako takový také mít svou odloučenost navenek. Vchod a východ je svěřen dozoru vrátného, který má být starcem zešedivělým v moudrosti. Tím se zde nemá ani tak zdůraznit jeho věk jako spíše jeho moudrost, prozíravost, soudnost a znalost lidí získaná jeho léty. Podle řeckého pojetí mudrc má veškeré *ctnosti (aretaí)*, všechny

ctnosti ve smyslu dokonalého charakteru. Proto je mudrc podle učení stoiků dokonalým člověkem. Totéž chce Benedikt vyjádřit označením *„moudrý stařec (senex sapiens)“*, v čemž však současně zaznívá prvek křesťanské moudrosti jakožto spojení vědění a lásky. Vrátný má být mnichem, jenž dospěl k plné *zralosti (maturitas)*, který umí správně pochopit záležitosti klepajících a předat je dále, který však zároveň umí také podat informace. Když tak zcela slouží svému úkolu, nepomýšlí na to, že by zneužil svobodu jemu danou na nejzazším konci oblasti kláštera k vycházkám ven. Vrátný má svou celu u brány, tak jako *dveřník (ostiarius)* v římském domě u *vchodu (ad ostium)*, aby příchozí nalezli okamžitě nějakého bratra, od něhož se jim dostane odpovědi na jejich otázky.

Jakmile někdo zabuší na bránu nebo nějaký chudý, který nechce vstoupit, venku žádá o almužnu, odpoví vrátný ihned: „Bohu díky“ nebo „Požehnej mi“. Toto *„Bohu díky (Deo gratias)“* je zřejmě určeno chudým: Bohu dík, že mohu konat něco dobrého, že mohu prokázat svatou lásku. Prosba o požehnání je zaměřena patrně především na kněze a mnichy. S dobrotivou laskavostí, kterou mu vlévá bázeň Boží, a v horlivosti lásky podá rychle ochotně informaci. *Laskavost, bázeň Boží, horlivost, láska, spěšně (mansuetudo, timor Dei, fervor, caritas, festinanter)*, kolik slov, tolik ctností. Ve skutečnosti se kladou na vrátného ty nejvyšší požadavky s ohledem na jeho mnišskou zralost, jež je mu propůjčena Duchem svatým mnohonásobným omilostněním. Zdvořilost a vstřícnost se coby vnější forma vůbec nezmiňují. Vyplývají nutně z vnitřního ctnostného smýšlení, které samotné se tak silně zdůrazňuje. Každý příchozí získá od vrátného, který jej přijímá, ihned výborný první dojem o celé mnišské pospolitosti. Tam, kde jsou strádající přijímáni s díkuvzdáním a kde mnich prosí člověka přicházejícího ze shonu světa o jeho požehnání, tam musí přebývat duch lásky a pokory. Tehdy stejně jako dnes se na klášterní bráně odehrává čilý společenský styk, takže se staršímu vrátnému přidává mladší pomocník, aby se všechny požadavky mohly rychle zařídit. Svatý Benedikt přikládá velký význam tomu, aby se na bráně nehromadily žádné nevyřízené věci, všechno se má dobře a rychle realizovat.

Ochranné hrazení by pro odloučenost kláštera nedostačovalo, když by je mniši museli kvůli obstarávání požadavků života všedního dne znovu a znovu překračovat. Proto Benedikt vyžaduje, aby uvnitř klášterních zdí

– jestliže je to možné – bylo k dispozici všechno potřebné pro život, jako je studna, mlýn, zeleninová zahrada a dílny potřebné pro různá řemesla, aby se mniši nemuseli zdržovat venku, protože to pro jejich duše není v žádném případě prospěšné.

Toto stejně tak prosté jako pochopitelné nařízení formovalo nejen vnější areál kláštera, ale i celý životní řád, pracovní činnost a správu. Benediktinské kláštery se staly na tomto nárysu své dispozice současně hospodářskými tělesy, která příkladně působila ve velmi širokém okruhu zejména v germánských zemích. Benedikt vypočítává jen ty nejnutnější součásti vlastního hospodářství, jak je ukazuje římský *statek (villa)*. Voda, ať už je to pramen, potok či uměle zřízená studna, byla považována za první místní předpoklad pro založení kláštera. Mlýn, většinou poháněný oslem u žentouru, se nacházel často pod jednou střechou s *pekárnou (pistrinum*, kap. 46), jak je to ještě vidět v Pompejích. *Zahrada (hortus)* byla oploceným polem, na němž byla vysázena zelenina a koření pro kuchyni. Výraz *„artes diversae (různé druhy)"* ukazuje, že se potřebné provozy mohly vyvinout podle polohy místa a jí danými specifickými činnostmi často velmi různorodě. Zemědělství, dobytkářství, vinařství, pěstování oliv, les, rybářství atd. určovaly samy od sebe potřebné stavební objekty pro stáje, sklepy a dílny. Tak podává již plán St. Gallenu v 9. století se svými zemědělskými a řemeslnými provozy obraz malého města uvnitř klášterních zdí. Z tohoto jádra vzešlo město St. Gallen a konečně i kanton St. Gallen coby stát. Kláštery v Mönchen-Gladbachu, Hersfeldu a jiné se staly zároveň východisky textilního podnikání a jiných manufaktur. Zdi klauzury nebyly tudíž – aniž by přestaly být ochranou pro mnichy – překážkou pro rozsáhlou kulturní činnost, jejichž plodů užívá ještě současnost. Pro Benediktova ustanovení byly daleko méně určující ulehčení a soustředění práce, úspora času či jiná hospodářská hlediska než naopak spása duší. Rozptýlení a dotyk se světem, jež z vnější činnosti téměř nezbytně vyplývají, nejsou pro život duší mnichů spásonosné. Proto musí být všechna práce soustředěna pokud možno uvnitř zdí. Tak je tedy areál kláštera zcela určován i co do své hospodářské stránky pneumatickou perspektivou mnišství a slouží uchování duší v nerušeném spojení s Bohem.

Jak se dnes všeobecně předpokládá, byla závěrečná věta naší kapitoly původně i závěrečnou větou celé svaté Řehole v prvotní úpravě. Tato do-

mněnka je o to pravděpodobnější, že stávající kapitolou se uzavírá jednotný celek *Řehole (Regula)*. Okolo celého života mnichů, okolo místa jejich modlitby a jejich duševní a tělesné práce je vedena okružní zeď, jejíž klíč je dán do rukou vrátného. Vše je v tomto obvodu uzavřeno, i *Řehole (Regula)* coby vládnoucí zákon. Aby však každý právo platné v oblasti kláštera znal a nikdo se nemohl vymlouvat na neznalost, má se tato Řehole *čas od času (saepius)* před shromážděnou pospolitostí předčítat. Při vzácnosti rukopisů byla Řehole jako kniha zřejmě pouze v rukou představených. Jak odpovídalo antickému obyčeji, čerpalo se vědění z živého slova nauky a z předčítání knih. To byla také metoda celého starokřesťanského poučování, o níž vydává až dodnes působivý důkaz tzv. mše katechumenů, tj. bohoslužba slova. Předčítání svaté Řehole je třeba pravděpodobně zařadit do hodinky četby mezi večeři a kompletář (kap. 42). V souvislosti s karolínskou reformou mnišství se začal předčítat jeden úryvek ze svaté Řehole zrána v návaznosti na primu před začátkem prací daného dne. Poněvadž se z delších kapitol nepřednášela celá *hlava (caput)*, nýbrž jen *úryvek kapitoly (capitulum)*, dostal také prostor, v němž se předčítání konalo, název *kapitula (capitulum)*, jenž se později přenesl i na komunitu, která se v tomto prostoru shromažďovala. Takto zanechal i tento předpis svatého Benedikta zřetelné stopy v církevním životě až do dnešního dne. Předčítání svaté Řehole ve shromáždění mnichů získalo slavnostní liturgický charakter, který dodal i slovu *Řehole (Regula)* velebného lesku a učinil tuto knihu úctyhodnou nejen pro mnichy, ale i pro celou Církev. To dosvědčují koncily a synody, při nichž Řehole zaujímala často vedle svatého evangelia čestné místo.

Na konci svaté Řehole stojí tedy *Řehole (Regula)* samotná. Nemá být mrtvou literou, nýbrž zákonem žijícím v duších. Její slova a vůle je mnichovi nestále přítomná jakožto *přikázání učitele (praeceptum magistri)*, jakožto *nabádání laskavého otce (admonitio pii patris)*. Není pro něj jen naukou a nabádáním, ale také staví před jeho duši nádherný příklad patriarchy z Monte Cassina, kdykoli její slovo vstoupí do „uší jeho srdce“.

Kapitola 67

Bratři vyslaní na cesty

V dosud probraných kapitolách byl Benediktův zákoník v podobě, jak poprvé našel cestu do jiných mnišských komunit ven za okruh působnosti Monte Cassina. Dnes se má za to, že toto „první vydání" dorazilo do jižní Galie a tam bylo přepsáno a rozšířeno v *Mistrově řeholi (Regula Magistri)* způsobem odpovídajícím tamějším předpisům. Možná s tímto putováním prvního znění Řehole do Franské říše souvisí legenda o svatém Maurovi, který snad mohl být jejím doručitelem. Ať už jsou tyto ještě nevyjasněné problémy jakékoli, text Řehole samotný staví skutečnost tak, že svatý Benedikt ke svému prvnímu znění ještě přidal řadu dodatkových kapitol, které byly vynuceny zkušenostmi praktického života. Duch, řeč a styl prokazují, že tyto dodatky jsou naprosto autentickým dílem svatého Benedikta. Jeho zřetel je přitom zaměřen především na komunitní život, jehož cenobitská specifika musel tehdejším mnichům ozřejmit do všech detailů. Proto se v následujících kapitolách pojednává téměř pouze o zvláštních případech, takže i v tomto ohledu je patrné, že jde o dodatek k *Řeholi (Regula)*.

První nařízení se týká mnichů, kteří jsou vysíláni na cestu, tedy těch, kteří opouštějí oblast klauzury. Ochraňující a chráněná brána se otevírá a mnich je *„na cestách (in via)"*. Již v 51. kapitole bylo zmíněno vyslání mnicha jako posla, který se však vzdaluje *„ne dosti daleko (non longe satis)"* od kláštera, zůstává tedy přesto do jisté míry v místě. Zde je však zjevně míněna delší cesta. Ani v tomto případě nepropouští *Řehole (Regula)* putujícího bratra z duchovního prostoru komunity. „Bratři, kteří se mají vydat na cestu, se svěří do modlitby všech bratří a opata. Na všechny nepřítomné se vzpomíná vždy při poslední modlitbě každé služby Boží." Tím jsou nepřítomní bratři zpřítomňováni, zůstávají tedy především v modlitebním společenství bratří, a přesto se jejich nepřítomnost současně vždy znovu pociťuje. Jak velice se jejich vzdálení pociťuje jako pobývání v jiném světě, se ukazuje zvláště při jejich návratu domů. V den svého návratu se vrhnou na konci každé kanonické hodinky na zem oratoře a prosí prostrací o modlitbu bratří kvůli pochybením, jimiž se snad provinili díváním či posloucháním něčeho špatného či planým tlacháním. Ochrana klášterního hlídání jim venku

chyběla. Oči a uši se nabídly světskému shonu lidí a matoucí dojmy možná ulpěly v nitru. Oni sami se nedostatečně přičiňovali o mlčenlivé ústraní tak, jak by se na mnichy patřilo. Všechny tyto nedostatky z nich mají být sňaty modlitbou. Jejich vlastní pokoření se a přímluva bratří jsou jako nové přijetí do komunity. V žádném případě nemá navrátivší se mnich vyprávět, co mimo klášter slyšel a viděl, protože většina z toho je zhoubná. Pokud by se toho někdo opovážil, bude podléhat trestnímu řádu. Ano, i tehdy se jistě směly vyprávět zušlechťující a poučné zážitky z cest, pouze neměly do kláštera pronikat ani jediným slovem věci čistě světské či dokonce mravní zkaženost a bezbožnost, protože by mohly zkalit pokoj duší mnichů.

K zostření zákona klauzury se připojuje, že nikdo nesmí zdi kláštera opustit, vyjít ven či vůbec něco podniknout bez opatova pověření. Jednota a semknutost, která je garantována opatovým řízením, je ohrožována či narušována vším, co se děje bez opatova nařízení. Ačkoli se zmiňuje pouze opat, míní se přesto celá komunita. Je tudíž zřejmé, že záměrem celé této kapitoly je charakterizovat jakoukoliv nepřítomnost z kláštera jako výjimku, která pouze proto neodděluje od komunity, protože byla přijata z poslušnosti vůči opatovi a s modlitbou jeho i spolubratří.

Kapitola 68

Příliš náročné úkoly

Bez vnitřní souvislosti s předcházejícím výkladem zde nastupuje otázka, jejíž zodpovězení si vynucuje život. „Uloží-li se snad bratru něco těžkého nebo nemožného, ať přesto přijme rozkaz svého představeného ve vší mírnosti a poslušnosti. Kdyby viděl, že tíha uloženého břemene úplně přesahuje jeho síly, pak ať přednese svému představenému důvody, proč nemůže, trpělivě a vhodně, ne pyšně nebo se vzdorem a odmlouváním.“

Z připuštění toho, že mnich smí objasnit před představeným příčinu svého odepření, již vyplývá to, že se nemůže jednat o objektivní nemožnost, která spočívá v povaze příkazu, nýbrž že jde o subjektivní úsudek bratra o tom, že jeho prováděcí schopnost ještě nedorostla do tohoto úkolu. Protože je to však subjektivní, osobní měřítko, které klade mnich, je třeba se obávat, že by mohl přednést své důvody proti příkazu představeného prch-

livě a vzdorovitě. Ale tak jako svatý Benedikt ochotně poskytuje blahovolné přezkoumání úkolu, tak vyžaduje ze strany mnicha naprosto uměřené, pokorné jednání, které přistupuje s uctivostí k autoritě představeného. Když představený i po vyložení všech obtíží trvá na svém příkazu, má žák vědět, že je to tak pro něj dobré a má z lásky a důvěry v Boží pomoc poslechnout. Láska k Bohu dává nárok na jeho obzvláštní pomoc. Láska a důvěra přinášejí duši uklidnění a umožňují provést práce, jež člověk v prvním okamžiku rozrušení zcela mylně odhadl, s uvážením a energií. Ale nehledě na tuto přirozenou, psychologickou zkušenost má mnich vědět, že poslouchá nikoli člověka, nýbrž Boha. O svatém Maurovi, který si v poslušnosti pospíšil přes vodu, se praví: „*který byl nesen Duchem Božím nad vodami (qui Spiritu Dei ferebatur super aquas)*". Duch svatý je to, kdo osvěcuje rozum poslušného mnicha a kdo propůjčuje jeho vůli sílu, jež ho pozvedává nad schopnosti jeho přirozeného výkonu. *„Muž poslušný vypráví o vítězstvích (vir oboediens loquetur victorias).* " Je to postoj zaměřený na Boží milost, který chce Benedikt zdůraznit: *„v důvěře v Boží pomoc ať poslechne (confidens de adiutorio Dei oboediat)"*. Svatý Bazil, jak se zdá, se s přirozeným uvážením spokojil. Praví: „Jestliže má mnich důvod, který se mu zdá být dostatečnou omluvou proti převzetí nějaké práce, pak ať jej vyloží svému představenému a přenechá jej jeho úsudku." Kasián naproti tomu nabádá: „Čas od času mají vzít na sebe i to nemožné, co se jim ukládá, s takovou vírou a obětavou odevzdaností, že se to snaží vykonat a dokončit s celou silou ctnosti a beze vší malomyslnosti, a tak přemohou to nemožné z úcty vůči představenému." Benedikt ale vyžaduje přesvědčení plné víry, že příkaz je pro mnicha ke spáse *(se očekává – sibi expedire)*, a vyžaduje lásku k Bohu plnou důvěry, která doufá v dosažení nikoli z vlastních sil, nýbrž z přispění Božího. Toto je novým dokladem zcela pneumatického pojetí a svatý Benedikt chce, aby se z tohoto hlediska posuzovaly všechny děje mnišského života.

Kapitola 69

Zákaz hájit jeden druhého

Vyhnutí se obtížnému úkolu není jen selháním ducha víry vůči představenému, je i podstatným narušením ducha společenství. Člověk se pokouší

vyhnout námaze, aby ji nechal naložit jinému. Slova svatého Pavla: *„Neste břemena jeden druhého (alter alterius onera portate)"* (Gal 6, 2), jsou obrácena do svého protikladu a tím i „zákon Kristův". Vlastní já se staví nad službu bratřím. Ještě intenzivněji se však pravému společenství vyhýbá nebo obrací se proti němu ten, který obhajuje druhého nebo ho bere pod svou ochranu, ať je se svým chráněncem spřízněn jakkoli těsným příbuzenstvím. Toto poručníkování se obrací buď proti opatovi nebo proti jím pověřenému představenému anebo proti celé komunitě. Toto poručníkování dává najevo, že v neprávu jsou ti, kvůli nimž je ochrana druhého zdánlivě nutná. Chránící pomocník se však cítí být v právu proti všem ostatním. Zde je tedy povalena soudní a tím i otcovská autorita. Na její místo nastupuje svévolně opovážlivá moc vyplývající z příbuzenských či přátelských citů, tedy vzpoura proti pořádku, který je rodinnému pořádku přirozeně dán. Tím je nejen otřesena důvěra vůči představeným, ale dána i příležitost k rozpolcení uvnitř komunity. Tak byl tedy otevřen zdroj pohoršení a jednota mnišské pospolitosti je velmi vážně ohrožena. A toto všechno proto, že mnich vnucující se za ochránce a jeho chráněnec opustili prvotní věrnost. Slíbili, že obětují lásku k příbuzným a přátelům lásce ke Kristu nebo spíše, že sloučí veškerou přirozenou lásku s láskou ke Kristu do jedné jednoty. Místo toho oddělují svou přirozenou lásku od Krista, hlavy komunity, obrací se proti ní a popírají tím svou spoluúčast na *organismu kláštera (corpus monasterii)*. Jejich vlastní spojenectví je jim důležitější a cennější než spojenectví, které je z lásky ke Kristu spojuje s jejich komunitou. A přece pravá bratrská láska se utváří jen tam, kde je obohacována a zušlechťována láskou Kristovou. Jestliže se nebude dbát na tento základní zákon veškeré lásky mezi křesťany – vždy podle jejich různých vazeb v rodině, manželství, přátelství či duchovním společenství – a když se bude porušovat, pak se i nejvroucnější lásce odnímá to nejcennější, její hodnota věčnosti. V klášteře je takový separatismus a individualistické duchovní oddělené vlastnictví nejen ochuzením duchovního života, ale zároveň i ohrožením komunity. Proto je nutno postupovat s neostřejšími tresty proti těm, kdo soukromým upřednostňováním jednotlivců vytvářejí oddělené skupiny a kazí obraz *prvotní církve (ecclesia primitiva)*. *„Zástup věřících pak byl jednoho srdce a jedné duše (multitudinis autem credentium erat cor unum, et anima una)"* (Sk 4, 32).

Kapitola 70

Zákaz svévolného trestání druhých

Soudržnost cenobitské mnišské komunity spočívá na nadpřirozené lásce založené v Kristu. Jestliže v jednotlivých případech poklesne na čistě přirozenou úroveň přátelství spočívajícího na osobní sympatii či na stejných duchovních zájmech, pak nejenže je pro celek bezcennou, nýbrž působí jako rozkladný prvek likvidace. Oč více musí škodit nepřátelství, jež mnichovi vtiskuje Kainovo znamení bratrské nenávisti! Každá příležitost k opovážlivosti, svévoli a k sebeprosazení, ať už je to v lásce či v nenávisti, je v klášteře co nejpřísněji pod trestem zakázána. Proto ustanovujeme, praví svatý Benedikt, že nikomu není dovoleno některého ze svých bratří vylučovat či bít, pokud k tomu není zmocněn opatem. Svatý Benedikt vydává tento předpis s naléhavostí autority zřizující právo: *„ustanovujeme (constituimus)“*, aby co nejrozhodněji vyloučil násilné zacházení vůči spolubratrovi.

Oba tresty – vyloučení a tělesné tresty – se, jak jsme viděli, došly v klášteře uplatnění. Ale pouze opat je smí uvalit a pouze ten je smí vykonat, komu to opat uložil. Nikdy však nesmí mnich z osobního odporu či z pocitu odplaty přikročit k nějakému přímému zacházení se svým spolubratrem, jež je i v klášterním vykonávání spravedlnosti pouze tím posledním a nejzazším stadiem dlouhého procesu, v němž selhaly všechny mírnější prostředky. Jistý druh vyloučení by bylo třeba spatřovat i v chování, které některého spolubratra delší dobu přehlíží a které se straní každého hovoru s ním. Motiv k tak opovážlivému vystupování vůči jednotlivému spolubratru nemusí být nutně čistě osobní. Některý mnich by se mohl také domnívat, že je v zájmu komunity povolán a oprávněn k tomu, aby ostatní volal k pořádku krajními prostředky. Svatý Benedikt toto chce co nejpřísněji znemožnit. Výkonná moc je výlučně a jedině v rukou opata. Jen ten, kdo je jím pověřen, ji smí vykonávat. Kdo jedná v opačném smyslu, má dostat přede všemi důtku, aby ostatní byli odstrašeni. Tato slova napsal Pavel Timoteovi (1Tim 5, 20) v kontextu, jenž upravuje biskupskou disciplínu prvotní Církve. Benedikt chtěl zjevně učinit pojetí prvotní Církve i ve své komunitě normou pro udržení právního pořádku. Ten se nesmí překračovat falešnou horlivostí o kázeň.

To platí i v následujícím oddílu, který se zaobírá chlapci vyrůstajícími v klášteře. Jim se má ode všech dostávat starostlivého úsilí o disciplinovaný pořádek a dozoru, dokud nedospějí do věku 15 let, ale s dodržením míry a s rozumností. Neboť kdo si něco dovolí proti zralejšímu stáří opatova pověření či se nepřiměřeně rozčílí proti chlapcům, má podléhat trestu stanovenému v trestním kodexu, protože slovo Písma říká: „Co nechceš, aby se dělo tobě, to také nečiň druhému."

Věk 15 let byl u Římanů zlomem od chlapce k plnoletému mladíkovi. Takový chlapec odkládal poté *přehoz (bulla)*, jejž nosil jako dítě, a byl oblečen do *tógy muže (toga virilis)*. Byl zapsán do seznamu občanů a vstoupil tak politicky a soukromoprávně do občanského života. Současně se mohl ihned věnovat vojenské službě. V 15 letech byl svatý Martin donucen vstoupit do vojska. Zde tedy začíná ten *„věk zdatnější (aetas fortior)"*. Předtím měl každý mnich dozírat na chlapce, aby se drželi klášterního pořádku. Mělo se na ně působit s vychovatelským pochopením a jejich dětinské hlouposti a přestupky se neměly stíhat bez ohledu na jejich neuváženost a jejich rozpustilost. Co tedy svatý zákonodárce požaduje, je zaprvé respekt k výhradní trestní pravomoci opata při sebevětší horlivosti pro zájmy celku ohledně řádu a kázně, pak ale tento respekt také tam, kde je dovoleno či uloženo zacházet s klášterní kázní: *dodržování správné míry, uvážlivost, láskyplný ohled na poměry (mensura, ratio, discretio)*. Před sebou nemáme zralé muže, nýbrž děti, které ještě nechápou vážnost mnišství v celém jeho dosahu. Benedikt končí i zde tzv. *zlatým pravidlem (Regula aurea)*, které je sice připojeno jakožto slova Písma svatého, které však obsahuje čistě přirozené poznání o tom, že s ostatními se má zacházet tak, jak si člověk sám přeje, aby se zacházelo s ním.

Tyto tři doplňky dosud uvedené zamítají ty nároky, jež mnich klade při jednostranném zdůrazňování svého „Já" na újmu komunity. Takový mnich trvá na svém úsudku o své schopnosti konat (kap. 68.) nebo se staví nad celek tím, že přebírá obhajování jednotlivce – jistý druh vrchnostenské role ochránce (kap. 69.) – nebo naopak vystupuje vůči ostatním s krajní tvrdostí trestání, jež mu nepřísluší (kap. 70). Lze mít za to, že svatého Benedikta donutily konkrétní zkušenosti, aby zaujal postoj k těmto možným případům. Jestliže se v těchto kapitolách silně zdůrazňuje autorita opata, pak je

to proto, že se v něm ztělesňuje nejen komunita, nýbrž i zastupování Krista.

Po bok projevům individualismu a osobní domýšlivosti, které jsou pro život ve společenství tak nebezpečné, a proto jsou co nejdůrazněji odmítnuty, klade Benedikt nyní ještě tři další dodatky, které nejsou kasuistické, ale zásadní povahy. Mají pozitivním způsobem dovést jeho učení o cenobitském mnišství k jeho vrcholu.

Kapitola 71

Vzájemná poslušnost bratří

Jestliže je něco vhodné k tomu, aby se vyloučily přehmaty osobního rázu v oblasti komunitního života, pak je to vysoké pojetí poslušnosti, které v ní vidí více než nějaké nezbytné, povinné pouto, totiž dobrovolnou oddanost, oběť osoby komunitě a všem jejím údům. V tomto smyslu je poslušnost *dobrem (bonum)*, darem, důkazem lásky. Tuto lásku nemají všichni prokazovat jen opatovi, ale i bratři se mají navzájem v tomto pojetí *(„takto – ita")* poslouchat a mají vědět, že takovou cestou poslušnosti jdou k Bohu. Tento ideál poslušnosti je tudíž cestou dokonalosti par excellence, naplněním nadřazené Boží vůle jakožto výrazu Boží lásky. V tomto ideálu se volání Boží setkává s odpovídajícím odevzdáním mnichů prostřednictvím *dobra poslušnosti (bonum oboedientiae)*. Zde se nemluví ani tak o odpovědi jednotlivce jako o vyhovění celé komunity. Celý *organismus kláštera (corpus monasterii)* se vzájemnou poslušností člena ke členu formuje v těleso, které je naplňován duchem vzájemné služby. V tomto smýšlení činorodé, obětavé lásky se celek sjednocuje jak v sobě samém, tak s Bohem, neustále je na cestě k Bohu.

Ale i tato poslušnost, prostupující celou klášterní pospolitost, má svůj řád: „Nedovolujeme však, aby se soukromým příkazům dávala přednost před nařízením opatovým nebo před příkazy převorů, které opat ustanovil. Jinak ať všichni mladší se vší láskou a ochotou poslouchají své starší bratry. Shledá-li se, že je někdo tvrdohlavý, bude pokárán." Vzájemnost tedy není žádnou libovůlí. Právě v poslušnosti dochází autorita nejvyššího uznání. Na prvním místě stojí rozkaz opata, který vždy zastupuje celek a má jej

na zřeteli. Po něm následují příkazy představených, které opat povolal ke svému zastupování v jejich obvodu působnosti. A konečně přicházejí přání bratří mezi sebou navzájem, a i tam má starší vždy přednost před mladším. Toto stupňování je nezbytně zahrnuto do cesty k Bohu, protože jinak by se snad mohlo hovořit o ochotě sloužit, ale ne o poslušnosti. Jestliže se tato nauka v klášteře stane skutkem, pak se prostřednictvím vnitřního působení a vnějšího úspěchu pozná, jak vynikajícím proniknutím do vedení pneumatické komunity byl svatý Benedikt omilostněn.

Všichni se podílejí na díle celku konaném pro Boha, když vedou a následují, osvědčují skutkem s láskou a péčí svou oddanost při vzdání se sebe sama, a tak společně spřádají pouto jednoty, které spojuje komunitu. Kdo se tomuto velkému ideovému úkolu vyhýbá či dokonce se mu protiví, musí být potrestán, poněvadž se stává překážkou na cestě, po níž mají všichni jít jednomyslně k Bohu.

Nemůže nedojít k tomu, že se při tak vysoce vytyčeném pojetí života tu a tam objeví selhání a že chybujícího musí opat či jiný představený napomenout, ukázat mu cestu. Jestliže si při tom bratr povšimne, „že kterýkoliv starší je na něho poněkud rozhněván nebo je i jen málo rozrušen, ihned bez váhání padne k zemi a tak dlouho kajícně čeká u jeho nohou, dokud mu představený nedá požehnání na znamení, že se to rozrušení utišilo."

Tento předpis vychází z přesvědčení, že každý nedostatek poslušnosti je nedostatkem pokory podle dříve vytyčené zásady: „Prvním stupněm pokory je poslušnost bez váhání" (kap. 5). Tak jako poslušnost, tak se musí uskutečnit „bez váhání" i usmíření za její narušení. Neposlušného je podle toho nutno pokořit pokáráním. Neposlušný má tudíž přijímat i výtku a poučení s pokorou. I představený je jen člověk. Ten, kdo jedná proti jeho nařízením a proti duchu, který určuje jednotlivé předpisy a příkazy, musí jeho mysl pobouřit, ne snad z osobní podrážděnosti, nýbrž proto, že je v zájmu komunity proniknut nezbytností poslušnosti a vidí následky i malé nevěrnosti mnohem zřetelněji než chybující člověk sám. Z jeho rozčilení hovoří proto především nevole komunity nad újmou, jež komunita trpí na uskutečňování svého ideálu. I když by byla nevůle představeného sebeméně vnímatelná, má se provinilec hluboce pokořit a tím poprosit o odpuštění nejen představeného, ale i komunitu. Požehnání představeného nejenže zhází rozčilení, nejenže proměňuje hněv v milost, ale nahrazuje i duchovní ško-

dy způsobené celku. Tak se pokoření stane požehnáním pro celou klášterní pospolitost.

Pokud však mnich odpírá pokoření a nechává tedy ránu, kterou způsobil, otevřenou, má být tělesně potrestán nebo – pokud zůstává zatvrzelým – být vypuzen z kláštera. Zde je zcela zřejmé, že v úvahu přichází nejen vzepření se proti představeným, ale proti celku. Neposlušný člověk, který setrvává ve své osobní domýšlivosti a ve svém pohrdání komunitou, se staví mimo jednotu a musí ji tudíž opustit, aby nedošlo k větší pohromě.

Benedikt jde v tomto dodatku nad svou dosavadní nauku o poslušnosti. Zatímco v 5. kapitole je řeč o prokazování poslušnosti, zde je v popředí duch poslušnosti. Tím je bezpochyby rozšířen i prostor pro úkon poslušnosti. Vedle poslušnosti jednotlivce vůči představenému coby zástupci Kristovu staví svatý Benedikt vzájemnou poslušnost všech členů komunity a nechává tak celý *organismus kláštera (corpus monasterii)* takříkajíc prokrvit poslušností. To znamená právě tak prohloubení pojmu poslušnosti jako i komunitní myšlenky. Idea poslušnosti se zde stává ztělesněním cesty k Bohu a rozepětím Božího zavolání až k úkolům a přáním vycházejícím od spolubratří. Prohloubení komunitní myšlenky však spočívá v uznání podílu všech bratří na vyjádření Boží vůle ke spáse celku a tím zhodnocení vzájemné úcty a lásky. Z toho plyne neobyčejný jemnocit vůči impulsům od Ducha svatého stejně jako i bdělý, radostný ohled na spolubratry a horlivý, činný společný život s komunitou. To, že při tom všem zůstává zachována hierarchie hodnot coby struktura plná síly, struktura tohoto společenství hlavy a údů, dosvědčuje řád realizace poslušnosti a životodárnou pokoru coby zdroj poslušnosti.

Kapitola 72

Dobrá horlivost mnichů

Předcházející kapitola se obrací proti prvnímu dodatku se záporným vymezením (kap. 68.) potud, že nepřipouští vůbec žádné omezování poslušnosti. Ze všeho nejméně se smí mnich na základě svého vlastního úsudku vyhnout poslušnosti, na niž má každý spolubratr , a tudíž i komunita, nárok. Stávající kapitola se zaměřuje proti oběma negativním dodatkům (kap.

69. a 70.), jež pojednávají o nesprávné horlivosti lásky a hněvu. Zde se vykazuje míra a řád horlivosti mnicha pro způsob života v klášterní pospolitosti. Zde se mnichově horlivosti pro způsob života v klášterní pospolitosti vykazuje míra a řád.

„Jako existuje horlivost hořká a zlá, která vzdaluje od Boha a vede do pekla, tak existuje i horlivost dobrá, která vzdaluje od špatností a vede k Bohu a k životu věčnému." Tento tématický úvod ihned navozuje základní eschatologickou myšlenku, do níž vyznívá toto malé pojednání. Svatý Benedikt shlíží na rozpětí života, jež je každému vyměřeno, a vidí je naplněno horlivou prací pro Boha. Špatnou horlivost vylíčil a odmítl v kapitole 69. a 70. Dobrou horlivost mají však mniši proměňovat v skutky s navýsost vroucí láskou. Horlivost je vždy záležitostí planoucích duší, a přesto zde Benedikt užívá superlativ, který je u něj řídký: *s vroucí láskou (ferventissimo amore)*. Se *zapáleným novicem* (*fervor novicius*) zde nepočítá, kterého má za přirozenou nováčkovskou horlivost. Nyní na konci své Řehole hovoří k vyzrálým mnichům, které je třeba spíš podnítit než krotit. Mniši mají svou horlivost pro Boha přeměňovat ve skutek *(ať vykonávají – exerceant)* s navýsost vroucí láskou. Jak se to má dít, udává tento moudrý učitel ve svém výstupu po osmi stupních pokory.

„V uctivosti mají předcházet jeden druhého." Toto nabádání svatého Pavla (Řím 12,10) poukazuje ihned na komunitu a ukazuje, že horlivost lásky se má věnovat jí. K tomu patří v prvé řadě vzájemná úcta, v níž se mniši snaží předstihovat. Dále pokračuje tímto požadavkem: „Své tělesné a mravní slabosti ať snášejí s největší trpělivostí." Neexistuje žádný společný život, v němž tělesné a morálně psychické nedostatky jednoho člověka neukládají oběť druhému. Každý má své, a to vyžaduje nejen trpělivost, ale i mnoho shovívavosti a schopnost mnohé přehlédnout, aby se neublížilo. Stařecká slabost, nemohoucnost, nervozita, duchovní úzkoprsost, neústupnost, hovornost a podobné nedostatky, které si ten, kdo je má, sotva uvědomuje, vystavují bratry často tvrdé zkoušce. Proto svatý Benedikt vybízí k co největší trpělivosti *(co nejtrpělivěji – patientissime)*. Zde se nyní přidružuje i nabádání ke vzájemné poslušnosti, jíž byla již věnována vlastní kapitola (kap. 71.). Zajisté je to plodem živoucí horlivosti, když je člověk ochoten v každém ze svých spolubratří vidět svého představeného. V tomto smýšlení a konání poslušnosti mezi bratřími má takřka existovat závodění *(o pře-*

kot – certatim). Z toho vyplývá samo sebou, že nikdo neusiluje o to, co je k užitku jemu samotnému, nýbrž o to, v čem rozeznává prospěch spolubratra. Tento pokyn svatého Pavla prvním křesťanům (1 Kor 10, 24.33) je ve své realizaci pravou známkou opravdového společenství. Po rekapitulaci všeho předchozího očekává otcovský učitel, že si mniši budou prokazovat svou bratrskou přízeň čistě ve vzájemné lásce. Tři nosné termíny označují každý jistou vlastní úplnost: *láska Boží (caritas,* řec. *agapé)*, *touha po lásce (amor,* řec. *erós)* a *mravní čistota (čistě – caste)*. *Caritas* je láskou darovanou Bohem, jež vlévá nadpřirozenou horlivost pro každého a pro všechny v komunitě. Je Duchem svatým působícím v duši, je bytostně božskou láskou. *Amor* je přirozenou lidskou láskou. Musí existovat a být činorodá, pokud nemá nadpřirozená láska zůstat nějakou ideou, teoretickou abstrakcí. Lidé mohou projevovat svou lásku jen lidským způsobem. Tedy také *láska Boží (*řec. *agapé)* má na sebe vzít lidskou podobu ve vší úslužnosti, zdvořilosti, ohleduplnosti, v trpělivém snášení a v přátelském poskytování pomoci tak, jak to bylo vysloveno v předcházejících pokynech. Ale tento *erós* má být ve své lidskosti pročištěn pomocí *agapé*, má být zušlechtěn, projasněn a posvěcen. Slabošskou sentimentalitu svatý Benedikt nestrpí. *Mravní čistota (castitas)* je vzdáním se všeho sobeckého v uctívající, služebné a obětavé lásce. Bez ní by i bratrská láska byla přirozeným egoismem a byla by zbavena své nejušlechtilejší hodnoty. *Agapé* ovšem ráda užívá ušlechtile lidské lásky jakožto výrazu své nesrovnatelné hloubky. Proto v liturgii opravdová *Boží láska (caritas)* na sebe vzala tolik forem uctivé, zdvořilé, pozorné a účastné lásky až po pozdravení pokoje. *Kde je Boží láska a touha po lásce, tam je i Bůh (Ubi caritas et amor, Deus ibi est).* Oba nejušlechtilejší duchovní dary Boží milosti a lidské dispozice, jichž je lidské srdce schopno, se mají v Bohu sjednotit do jedné lásky k vzájemnému obšťastnění ve společenství.

Po dosažení této výše vnitřního komunitního života překvapuje to, když jsou bratři teprve nyní vybízeni: „Ať setrvávají v bázni Boží." Když se však podíváme blíže, poznáme, že se všechny dosavadní nároky svatého Benedikta drží v rámci společnosti ovládané velikou úctou, vstřícností, zřeknutím se sebe sama, ohleduplnou velkodušností a ideální duchovností. Vše dosud vyslovené mohlo být vyřčeno i v anticko-pohanské etice nejušlechtilejšího rázu třeba u Platona či Aristotela. Je to to nejryzejší lidství. Dokonce i pnutí mezi *agapé* a *erós* Řekové poznali a oceňovali, třebaže ovšem ne

ve smyslu dle křesťanství, ve smyslu, který jsme museli ihned dát našemu výkladu. Ale při bázni Boží, která je zároveň počátkem moudrosti, staví Benedikt celou stupnici svých společenských ctností na půdu nadpřirozenosti a pozvedá ji k působení milosti od Ducha svatého, jež jediné je s to posvěcovat pneumatickou komunitu mnichů.

Podobně je tomu se zmínkou o opatovi, která přichází až nyní, a kterou bychom očekávali na prvním místě. Ale teprve poté, co došlo k takovému proniknutí *organismu kláštera (corpus monasterii)* pneumatem božské a bratrské lásky tak, jak to zde vidíme dovršené, najde celá komunita dokonalé postavení vůči své hlavě. „Svého opata ať milují upřímně a pokorně." Bratři mu mají přinášet dar pneumatické *lásky* (*caritas*) přicházející od Ducha svatého. Lásku bratří k opatovi nemá určovat pouze lidská náklonnost či oceňování osobních předností, ale má ji určovat jeho povolání milostí za Kristova zástupce *(upřímně – sincera)*. Pak bude i jejich úcta pokorná a naplněna srdečnou oddaností *(pokorně – humili)*. Tato úcta je takřka jejich neustále se opakujícím rozhodnutím *(milovat, milování – di-legere, dilectio)*. V jeho osobě budou mniši vždy znovu poznávat toho, jehož z komunity vybrali a jenž jim byl dán posvěcením za *duchovního otce (pater spiritalis)*. Toto neustálé uznávání opata coby člověka poslaného od Boha je pro něj samého ta nejvzácnější, pro celou komunitu nejcennější láska, již mu lze projevit.

Tak tedy nyní celá mnišská komunita dospěla v hlavě i údech k plné vnitřní zralosti, v níž může stát důstojně před Bohem. Proto také svatý Benedikt formuluje svá poslední slova jako modlitbu: „Ničemu nedávat přednost před Kristem a on kéž nás *společně* (*pariter*) dovede do života věčného." Opat a bratři, Církev a svět, vše je na svém místě a je svým způsobem obrazem a podobenstvím Krista, Božího Slova, skrze něž vše bylo učiněno. On je tím, k němuž vše stvořené směřuje jako ke svému pravzoru a prazdroji, před ním nelze ničemu dávat přednost. Bůh je však cílem, k němuž ta dobrá horlivost vede: *„k Bohu a k životu věčnému (ad Deum et ad vitam aeternam)"*. Tak nechť Kristus vede k věčnému životu a tam i sjednocuje do věčnému společenství ty, kdo jsou v tomto životě povoláním, vůlí a láskou v Kristu jedno. Tento verš modlitby – v některých rukopisech s dodatkem „Amen" – byl před připojením 73. kapitoly závěrem celé Řehole. Co bylo již v Prologu ukázáno jako definitivní cíl: *„Následovat jej ke slávě, být uznáni za hodny se stát účastníky jeho království (Eum sequi ad gloriam, regno eius*

mereamur esse consortes)“, to zde vyprošuje svatý zákonodárce pro všechny, kdo jsou mu svěřeni, jakožto věčnou žeň, úrodu své *Řehole (Regula)*.

Kapitola 73

Tato řehole jako začátek cesty k plné spravedlnosti

Tato poslední kapitola *Řehole (Regula)* neobsahuje už žádné předpisy. Tvoří doslov knihy Řehole. Tak jako Prolog připravuje a uvozuje to, co má být vysloveno v Řeholi jako zákon, tak podává tento doslov velkorysou perspektivu toho, co sice patří k širšímu okruhu mnišské dokonalosti *(vší spravedlnosti – omnis iustitia)*, co však nelze zachytit právně závazně *(ustanoveno – constituta)*, nýbrž co se musí přenechat osobní iniciativě a omilostnění. Benedikt měl ohledně určení a cíle svého díla zcela jasno. Do své *Řehole (Regula)* přijal jen to, co se muselo prostředky práva a zákona stanovit k formování, výchově a posvěcování mnišského společenství a co se muselo k hlubšímu pochopení částečně podložit i teoreticky. Zákoník dává vždy jen základy a vnější hranice pro existenci, ochranu a činnost právního svazku. Benedikt nechce narýsovat žádnou učebnici dokonalosti, nýbrž jasné linie pro komunitu usilující o dokonalost, které však zároveň vedou i k dosažení nejvyšší svatosti.

„Tuto Řeholi jsme napsali, abychom ji v klášteřích zachovávali a tím ukázali, že máme alespoň trochu důstojné mravy a začínáme žít řeholním životem.“

Benedikt tedy napsal řeholi, kterou dodržovat lze a která se v cenobitské formě mnišství *(v klášteřích – in monasteriis)* v komunitě dodržovat má. Řehole chce svou právní formou posvěcovat svazek a jím jednotlivce. *Řehole (Regula)* proto nepřistupuje k jednotlivému mnichovi bezprostředně, nýbrž jen zprostředkovaně. Formováním a přetvářením svazku se usiluje zprvu o *počestnost mravů (honestas morum)*. Tím Říman rozumí občanskou čest, tedy onu mravní výši, která se u *římského občana (civis Romanus)* předpokládá, u občana, který žije podle tradovaných mravů předků k užitku a prospěchu *římské republiky (res publica Romana)*. Při aplikaci na církevní společenství *Boží obce (civitas Dei)* znamená tato *počestnost mravů (honestas morum)* řádný křesťanský život podle Božích přikázání a podle nauky Círk-

ve. Jak velmi církevní Otcové ctili i přirozenou *počestnost (honestas)*, ukazuje Ambrož: „*Totiž tomu chvályhodnému přátelství, které dbá na počestnost, má být moudře dána přednost před silou, poctami a mocí. Nic nemá být vskutku upřednostňováno před počestností, ale počestnost má být následována (Ea enim amicitia probabilis, quae honestatem tuetur, praeferenda sane opibus, honoribus, potestatibus. Honestati vero praeferri non solet, sed honestatem sequi)*“, a „„*Ničemu ať se nedává přednost před počestností (Nihil igitur praeferendum honestati)*“. Nad *přikázání (mandata)* a *předpisy (praecepta)*, jež si v *Řeholi (Regula)* udržují základní význam, podává počestnost Řehole též začátek klášterního života ctností: *Kdo přijde nově, aby vedl řeholní život (noviter veniens quis ad conversationem)* (kap. 58, 1) – to označuje toho, kdo na sebe bere mnišství praktikované v klášteře jako začátečník. Při zpětném pohledu na celkový obsah *Řehole (Regula)*, víme, co se od něj požaduje, jak velmi jej *způsob života (conversatio)* vtahuje dovnitř komunity a jak harmonickou celistvost *škola služby Páně (schola dominici servitii)* představuje. Když se zde hovoří o *počátku klášterního života (initium conversationis)*, pak nelze brát měřítko z Řehole samotné, nýbrž pouze ze *způsobu života (conversatio)*, který se realizuje samostatně uvnitř nebo vně ní.

Po tomto krátkém úvodu je začínající hlavní část kapitoly rozdělena do tří velkých řečnických otázek a tím získává charakter řeči odpovídající doslovu. Právě forma otázek zesiluje dojem výzvy, k postupu na cestě k dokonalosti. Ve třech skupinách jsou doporučeni jako ukazatelé cesty k dokonalému životu Písmo svaté, Otcové církve a Otcové mnišství s učením, které se odrazilo v těchto knihách.

„Ostatně pro toho, kdo spěchá k dokonalému řeholnímu životu, jsou tu ostatně nauky svatých Otců, jejichž zachovávání vede člověka až k vrcholu dokonalosti. Vždyť která stránka nebo který výrok Bohem inspirovaného Starého a Nového zákona není nejpřímějším ukazatelem na cestě lidského života?“ *„Ostatně (ceterum)“*, tím se Benedikt, jak se zdá, od *Řehole (Regula)* odděluje: ostatně, tedy mimo Řeholi, která je pouze *počátkem (initium)*, existují ještě jiné nauky. Tomuto oddílu porozumíme správně jen tehdy, když si povšimneme, že se neobrací na mnišskou obec, nýbrž na jednotlivce, *„který spěchá (qui festinat)“*, a dále, že nemá na zřeteli mnišství, nýbrž „lidský život“. Svatí Otcové, o nichž je zde řeč, jsou patriarchové a proroci, apoštolové a evangelisté, kteří zaznamenali biblické knihy, poněvadž ty jsou

určeny celému lidstvu. Písmo svaté je však zjevením Božím lidem, a tudíž je normou života platnou pro všechny. Nakolik je mnich členem lidské společnosti, natolik je zde odkazován na nejvšeobecnější a přesto současně nejvyšší ustanovení, v němž každé slovo přichází od Boha, a tudíž vede k dokonalosti. Člověk, který usiluje o život podle slov Božích, je člověkem zformovaným v Kristu, člověkem, jenž má podíl na onom lidství, které se objevilo na Zemi v *lidství Spasitele (humanitas Salvatoris)*.

„Nebo která kniha svatých katolických Otců nehlásá, jak dojdeme přímou cestou ke svému Stvořiteli?". Tato druhá otázka obsahuje subjektivně-osobní aplikaci zjevení na život, zjevení poskytnutého v Písmu svatém. Církevní Otcové usilovali nejen o to, aby odkryli smysl svatých knih, nýbrž aby z nich odvodili i cestu ctnosti k Bohu. Také zde stojí mniši ještě se všemi křesťany vůči svému Stvořiteli. Již jednou postavil svatý Benedikt mnichy před tvář Stvořitelovu: *„V tyto doby tedy vzdávejme svému Stvořiteli i my chválu (Ergo his temporibus referamus laudes Creatori nostro)"* (kap. 16). Časový kruh dne a noci poměřovaný během Slunce je velkolepé stvoření Boží. Do tohoto kruhu hodin je chvála Boha rozdělena coby velebení Stvořitele, *„Pána, Boha všehomíra (Dominus Deus universorum)"* (kap. 20.). Zařazení člověka jakožto koruny celého stvoření do všehomíra mu dává i v jeho vykoupeném lidství stále znovu vstupovat před svého Stvořitele, do jehož ruky se navrátí jako do prapříčiny všeho bytí tak, jako vše učiněné neustále spěje ke svému původu. Odtud je zde definitivní tendence vší moudrosti Otců: vyučovat, jak se navrátíme přímým během domů k našemu Stvořiteli.

Teprve třetí Benediktova otázka se obrací k slovům a příkladu mnišského dávnověku: „A co *Rozmluvy* Otců, jejich *Ustanovení* a *Životopisy* a také *Řehole* našeho svatého Otce Bazila? Co je to jiného než nástroje ctností pro dobře žijící a poslušné mnichy? My zahálčiví, špatně žijící a nedbalí se zde však musíme rdít studem."

Po Písmu svatém coby Božím zjevení, po jeho výkladu a aplikaci Otci nyní nastupuje nauka starého mnišství: *Rozpravy (Collationes)* a *Ustanovení (Instituta)* od Kasiána, *Životopisy Otců (Vitae Patrum)*, jež také zároveň zahrnují *Výroky starců (Verba Seniorum)* neboli *Apoftegmata*, Řehole svatého Bazila, jenž je zde s uctivým důrazem označován jako Benediktův i náš svatý otec.

Již bylo zmíněno, že panuje přesvědčení, že se Benedikt snad ve své mnišské kolonii v Subiacu držel řehole svatého Pachomia v lokálně podmíněné formě. Z Jeronýmova latinského překladu této řehole převzal Benedikt 26 citátů, zatímco se na Řeholi svatého Bazila podle Rufinova latinského přepracování odvolává jen na 18 místech. Přesto Benedikt nenazývá „naším Otcem" Pachomia, ale Bazila. Jestliže kdy Benedikt údajně žil podle Řehole svatého Pachomia, pak se jí zřekl coby formy života, když psal svůj vlastní mnišský zákon. Egyptský řád pro kláštery mu nemohl postačit pro západně-římský komunitní život na Monte Cassinu. Některé pokyny však, jež se osvědčily, převzal Benedikt i pro své mnichy. Pachomius mohl svou řeholí poskytnout jen observance, jež nebyly všechny a ve stejné míře přenositelné na Západ. Pachomius mohl být považován snad za inspirátora, ne však za otce nového římského mnišství. Jinak je tomu s Bazilem. Jeho řehole nevystupuje ani tak ve formě zákoníku jako spíše učebnice. Předkládá nauku pronikající do kontemplativních hlubin o tom, co se pomocí zákona stane mnišskou observancí. Vede tedy nad zákon. Celému mnišství dává svou pneumatickou atmosféru. Bazil je pro Benedikta „Otcem" mnichů a zůstává jím ještě i po něm. Slova jeho nauky nejsou místně vázaná, nýbrž mají všeobecně platný význam, a to i pro Západ. Bazil nabízí pokrok k *vrcholu dokonalosti (culmen perfectionis)* tím, jak prohlubuje a oduševňuje *počátek klášterního způsobu života (initium conversationis)*, observanci.

Počínaje První knihou Mojžíšovou až po Bazila, který byl ještě v Benediktově době pro Itálii působivým učitelem cenobitů, dovolává se tedy patriarcha z Monte Cassina všech nositelů Božího učení a moudrosti, kteří by byli schopni uvést jeho mnichy do křesťanské dokonalosti. Již jsme se při čteních v noční bohoslužbě (kap. 9.) a před kompletářem (kap. 42.) seznámili s celým katalogem knih mimo Řeholi Bazilovu. Nezmiňuje se tedy nic, co by již nebylo obsaženo v *Řeholi (Regula)*, *počátku klášterního způsobu života (initium conversationis)*. Tudíž může jít jen o to, že obsah svaté Řehole se pochopí z hloubky Písma svatého a jeho autentického výkladu a že se bude žít podle slov a příkladu starých Otců mnišství. To zřetelně vyplývá ze závěrečné věty. Připomínka Kasiánových spisů a úchvatných *Životů Otců (Vitae Patrum)* dává svatému Benediktovi pocítit celý ten odstup, jenž existuje mezi tímto ideálem a skutečností konkrétního života jeho mnišské obce. Může na to pomyslet jen s uzarděním. Tento nedostatek se v žádném

případě nezakládá na nepostačující úpravě života ve svaté Řeholi, nýbrž na lenivosti, nesprávném způsobu života a nedbalosti mnichů. Řehole obsahuje vše potřebné, ale na každém jednotlivci záleží, zda se bude obsah a duch *Řehole (Regula)* pojímat a uskutečňovat v životě až do nejzazších možností. Nejde o to vylepšit svatou Řeholi, obohatit ji či prohloubit, nýbrž udělat to s mnichy. Absorpční schopnost, vnímavost mnichů pro milost Ducha svatého a věrné spolupůsobení s ní každý den, každou hodinu podle Písma svatého, svatých Otců a starých mistrů mnišství, to je rozšíření a prohloubení klášterního života od *počátku (initium)* až po *výšiny dokonalosti (celsitudo perfectionis)*. Nikoli proto se Benedikt vrací k Otcům pouště, aby snad „opatství" – dokonalé společenství Monte Cassina – opustil a vrátil se zpět do jeskyně Subiaca či dokonce do pustiny Théb. Ne, všechna moudrost nauky Písma svatého, její velcí vykladatelé a mnišští nositelé Ducha svatého až po Bazila jsou pojati do svaté Řehole. Ale ani nějaká nauka ani zákon ani rytmus životního řádu nejsou s to dát vnitřní podnět, zápas a úsilí. Toto vše je jen předpokladem, sice dokonalým, ale pro skutečnou realizaci ve svatosti přesto jen začátkem. Podmínkou k dosažení vysokého cíle je *pospíšit si k dokonalosti klášterního způsobu života (festinare ad perfectionem conversationis)*. K tomu se může vzchopit každý jen za sebe sama. Ani řehole ani opat, ani bratři to nemohou za něho vykonat. Oni všichni mu jsou pomocníky a podporovateli, to konečné však zůstává přenecháno pochopení, horlivosti, obětavosti jednotlivce a především velikosti milosti Ducha svatého, která je mu poskytnuta.

Když si Benedikt uvědomuje tento vážný, zodpovědný požadavek, pak může ovšem hovořit o lenivých, povrchně žijících a nedbalých, mezi něž ve své pokoře zahrnuje sám sebe *(nám však – nobis autem)*. Nikoli *Řehole (Regula)* je nekvalitní, ale ti mniši, kteří nežijí podle ní řádně.

Proto pak i ta výzva na závěr: „Kdo tedy spěcháš do nebeské vlasti, uveď tuto skromnou Řeholi napsanou pro začátečníky s Kristovou pomocí ve skutek a pak teprve pod Boží ochranou dospěješ k těm vznešeným výšinám nauky a ctností, o nichž jsme mluvili výše." Svatý Benedikt dává tím zřetelně najevo, že jak to aktivní *pospíšit si (festinare)*, tak i to pasivnější *dojít někam (pervenire)* jsou dílem milosti. *S Kristovou pomocí, pod Boží ochranou (adiuvante Christo, Deo protegente)* jsou určeny mnichu naplněnému a vedenému Duchem svatým. Takový mnich spěchá vpřed na dráze jiného

věku (řec. aion), nebeské otčiny, zcela včleněn do Krista, který s ním koná své dílo. Poměřováno tímto pneumatickým světem je slovo i té nejdokonalejší řehole ubohým začátečnickým pravidlem. A přesto – protože je začátkem, obsahuje Řehole v zárodku definitivní a nejvyšší dovršení. Proto zůstává ještě i pro toho nejsvětějšího mnicha zákonem a formou života, ale on ji vnitřně naplňuje vydatněji a hlouběji než někdo jiný, kdo teprve začíná chápat její vznešený smysl. Je to duch Kristův, jenž podpírá a nese mnicha mířícího vzhůru, protože tento mnich nedává ničemu přednost před Kristem (kap. 72). A protože tento mnich tak „spěchá po cestě Božích přikázání s rozšířeným srdcem" (Prolog), dospěje také pod Boží ochranou, pod křídly Ducha svatého ke svatým vrcholkům, jež jsou vyznačeny v Písmu svatém, u Otců a ve *výrocích (logion)* starých mnišských Otců coby vrcholy dokonalosti. Znamenají pro něj moudrost *nauky (doctrinae)* a *ctnostný život (virtutes)*, znamenají pro něj proniknutí do velkých souvislostí Božího zjevení a vedení života z tohoto pochopení, v němž se moudrost stává skutkem.

Doslov ukazuje ve stoupající míře stylisticky propracovanou formu řeči. Od prostého konstatování *(napsali jsme – descripsimus)* přechází k řečnické otázce: *„Vždyť která stránka (quae enim pagina)"* a na závěr končí přímým oslovením jednotlivého mnicha: *„Kdo tedy spěcháš … dospěješ (quisquis ergo festinas… ad maiora pervenies)"*. Tak není tento doslov snad kritikou Řehole, nýbrž předmluvou pro celý mnišský život. Řehole je uzavřena a sama o sobě dovršena. Nemá a nechce být ničím více, než je. Benedikt žádá absolutně: *tuto řeholi uveď ve skutek (hanc regulam perfice)!* Teprve pro toho, kdo se jí drží dokonale, je *Řeholí začátečníka: tehdy dospěješ k výšinám (Regula inchoationis: tunc ad culmina pervenies)*. Teprve pak – jestliže ses držel Řehole –, dospěješ k nejvyšší moudrosti a svatosti, jež obě mají svůj životní zdroj v *Řeholi (Regula)*.

Oba poslední dodatky vytyčují pro komunitu vysoký ideál dokonalosti a zároveň ukazují, že jeho naplnění lze nalézt pouze v úsilí o dokonalost jednotlivců. Poněvadž však pojem křesťanské dokonalosti naznačuje jinými slovy přetvoření křesťanského obrazu duše podle prototypu Krista, tedy poněvadž v sobě zahrnuje všechnu lidskou dokonalost, tak rozumíme otázce, zda pak všechna dokonalost je v této Řeholi obsažena, a jejímu zodpovězení.

„Počátek“ mnišského života ctnosti vyznačil Benedikt již v Prologu slovy: *pod vedením evangelia se vydejme po jeho stezkách (per ducatum evangelii pergamus itinera eius)*. Proto tedy poukazuje nyní na celé Písmo svaté, na každé slovo, jež Bůh zjevil o sobě samém, když jej dal jako předobraz ve Starém Zákoně, dovršil pak v evangeliu a ostatních knihách Nového Zákona. Z toho plyne vše, co Otcové Církve učili a co staří mniši pouště dávali svým učedníkům za příklad. Poněvadž individualita jednotlivce v žádném případě ve společenství nebere za své, ale naopak společenství ji spíše oživuje, obohacuje a naplňuje, tak si musí také jednotlivec z uvedených zdrojů dokonalosti vzít a představovat svým životem to, co odpovídá jeho dispozici a osvícení Duchem svatým, které je mu darováno. Svatý Benedikt chce tudíž říci, že není ani v jeho úmyslu ani v jeho možnosti vypočítat všechnu dokonalost. Ale stejně jasně dává na srozuměnou, že *Řehole (Regula)* jakožto *počátek klášterního způsobu života (initium conversationis)* poskytuje všechno, co mnichovi umožňuje, aby nastoupil na horské stezky dokonalosti. Tato perspektiva je nutná, neboť který mnich, jenž se kdy vydal na cestu svaté Řehole, by nechtěl také dospět k výšinám mnišství a tím i křesťanství! Takto je závěrečná kapitola skutečným doslovem celé Řehole. Od prvého slova: *„Naslouchej, synu, učení mistrovu (obsculta, o fili, praecepta magistri)“* až po to poslední: *„dospěješ k výšinám (ad culmen pervenies)“,* nelze v Řeholi číst nic, co by neleželo v linii tohoto výstupu a jej přímo naléhavě nežádalo. Právě proto je Benediktovo poukázání na zdroje dokonalosti v jejich postupu od všeobecného ke dílčímu tak důležité a cenné, protože ukazuje cenobitovi žijícímu v komunitě, jak každý komunitní úkon musí být naplněn životem a snahou jednotlivce. Takto jsou v tomto závěru burcovány jednotlivé energie, protože z jejich angažovanosti vyrůstá vnitřní život komunity a ona je zase schopna vést jednotlivce na výšiny jeho dovršení.

Benedikt vidí svého učedníka, jak je na cestě k „nebeské otčině“. Tam se mu pravzor vší dokonalosti odhalí. K některým rukopisům, jež sahají až k předlohám z Monte Cassina, přidal zbožný opisovač z ducha velkého patriarchy jako požehnání na rozloučení tato závěrečná slova:

Těm, kteří toto činí, (Facientibus haec)
se otevře království nebeské (regna patebunt superna)
a budou mít život věčný (vita erit aeterna).

Doslov

Nástin člověka v Řeholi Benediktově

Vyústění *Řehole pro kláštery (Regula monasteriorum)*, jež se neustále obrací na komunitu, k jednotlivé osobnosti, od níž Benedikt očekává dosažení nejvyšší dokonalosti, nás nutí k otázce, nakolik měl svatý Benedikt jasně vykrystalizovaný obraz lidské osobnosti, kterou chce utvářet. Této otázce by se dalo čelit námitkou, že Benedikt pouze charakterizuje mnicha, jenž jako typ nemá pro veřejnost žádnou platnost. To by bylo možno snad připustit, kdyby se jednalo o poustevníka. Naproti tomu cenobita, který žije v uspořádaném společenství s ostatními, stojí také ve společenském okruhu povinností, takže na sobě musí nést všechny podstatné rysy osobní seberealizace. Benedikt tudíž vštípil svému mnišskému sdružení charakter rodinného společenství, v němž vztahy otce a synů rozvíjejí všeobecně lidské vlastnosti velmi intenzivní měrou.

I.

Moderní psychologie se pokusila stanovit na cestě dějinného vývoje řadu lidských typů, z nichž každý podává zvláštní obraz člověka.

Za prototyp lidské osobnosti se pokládá rolník.

Zcela oddán plodivým silám země se cítí být co nejtěsněji spjat se Stvořitelem. Ještě více než jeho práce jej jeho závislost odkazuje na toho, kdo stvořil nebe i zemi a kdo je udržuje v jejich plodnosti: rolník je *člověk uctívající, vzdělávající (homo colens, vzdělavatel pole – agri-cola)*. Ve všem je odkázán na Stvořitele: roční období, slunce, déšť, horko i chlad jsou pro jeho konání a pro jeho úspěch rozhodující. Jeho celá domácnost je uspořádána s ohledem na tuto vázanost na přírodu. Proto využívá patriarchální plnosti moci coby otec a pán nad rodinou a čeledí.

Vedle něj je *člověk dělný (homo faber)*, jenž vyrábí a používá nářadí k obdělávání pole a pro všechny potřeby lidské existence. Tím je přechodem k *člověku sídelnímu (homo urbanus)*, jenž uvolnil své spojení s plodící hroudou, vytváří společenské stavy a povolání a ze vzájemného působení jednotlivých skupin jedné na druhou odvozuje vyšší kulturní život společenství. Tím však také ze soutěžení rozdmychává boj o prosazení dílčích zájmů.

Tento *člověk vzdělávající (homo colens)* dozrává ze své niterné přirozenosti *v člověka moudrého (homo sapiens)*. Spolu s ním ztělesňují *člověk dělný (homo faber)* i *člověk sídelní (homo urbanus)* – pokud ovšem udržují vázanost na Stvořitele – *člověka náboženského (homo religiosus)*. Teprve *člověk rozumový (homo rationalis)* a *člověk technický (homo technicus)* se stávají *člověkem světským (homo profanus)*, když se stavějí mimo svatyni (*pro-fanum*) a jakožto moderní formalisté podrobují svět své lidské racionální vůli coby surovinu připravenou k použití. Oproti světskému *člověku vezdejšímu (homo terrestris)* bude *člověk náboženský (homo religiosus)* uznávat dokonalost a důstojnost všeho lidského vždy ve vázanosti na Boha.

Pohled na tuto typologii umožní ihned rozpoznat, jaké linie se rýsují v nástinu člověka svaté Řehole.

Stvořitel a stvoření – co do své podstaty tak dalece vzdáleni jeden od druhého jako ruka od svého díla a přesto tak blízce spojeni jako působící síla se svým účinkem – jsou počátkem vší lidské existence. Do tohoto kruhu staví Benedikt i svého mnicha. Jeho život modlitby a práce je velmi těsně propojen s kosmickým rytmem dne a noci, léta a zimy. Běh slunce ve dne a souhvězdí v noci je mu důvěrně znám, poněvadž ony určují délku a krátkost hodinek a vigilií. Dlouhé letní dny jsou přiděleny především tělesné práci, i shromáždění úrody z pole. Naproti tomu časné zimní večery jsou věnovány převážně svatému čtení a studiu. Benediktovo rozdělení četby a tělesné práce je v překvapivém souladu s nejmodernějšími výsledky bádání o lidském rytmu života. Podrobné výzkumy ukázaly, že výsledky duševní práce jsou nejlepší od října do ledna, a pak, s pomalým poklesem jsou nejnižší v létě. Naopak od ledna stoupá výkon svalů a dosahuje v červenci svého vrcholu. Styk s přírodou se podle *Řehole (Regula)* uskutečňuje ještě nezprostředkovaně a získává s vázaností na půdu slibem stálosti trvání pro celý život. I v tom je mnišství spřízněno se starým hospodářským pořádkem rolnictví, že opat má pro ty, kdo jsou mu svěřeni, coby „pán a otec" dalekosáhlé dispoziční právo, při jehož aplikaci je veden skládáním účtů před Božím soudem. Svaté hodinky *služby Boží (Opus Dei)* při svitu hvězd za noci a při slunečním světle dne se pohybují v kruhu okolo Stvořitele: *V tyto doby vzdávejme svému Stvořiteli i my chválu (his temporibus referamus laudes Creatori nostro)*. A tento chvalozpěv zaznívá *„pro jeho spravedlivá rozhodnutí (super iudicia iustitiae suae)"*, tedy v perspektivě Posledního soudu

a jeho definitivního rozsudku, jímž se uzavírá pozemský koloběh stvořených věcí. Stvořitel je definitivním cílem všeho lidského snažení *(abychom přímou cestou dospěli k našemu Stvořiteli – ut recto cursu perveniamus ad Creatorem nostrum)*. On je *Pán a Bůh všehomíra (Dominus Deus universorum)*. Před ním mnich stojí v pokoře a ryzí odevzdanosti. Vznešená velikost Stvořitele osvěcuje a zastiňuje mnicha při první noční hlídce v modlitbě, v horku dne, při práci a až do večera zapadajícího života, když mnich dovršuje svůj běh před tváří Boží. Mnich je tedy v čistě lidském smyslu člověkem *obdělávajícím zemi a Boha (homo colens terram et Deum)*.

Právě proto je mnich povolán k různorodé práci. Denní tělesná práce patří k jeho životnímu programu a dělá z něj *člověka dělného (homo faber)*. Tak jako musí být všichni bratři připraveni k práci na poli, tak také ke službě v kuchyni. Plody sklízet a připravovat je k jídlu je nejbezprostřednějším přechodem od polních prací k řemeslné činnosti. Vyžaduje obsluhu mlýna a pekárny, sklepa i lisovny oleje a mnoho dílčích pomocných prací. Mimo zahradu, jež slouží téměř jen kuchyni, vyžaduje práce v dílnách síly. *Různé obory (artes diversae)* mají mít své pracovní prostory uvnitř klášterních zdí. Nářadí se věnuje obzvláštní péče: vypočítává se v inventáři a spravuje je celerář. Přesný roční a denní rozvrh začleňuje míru rukodělné práce do kosmického průběhu roku. Jestliže má tedy mnich svůj podíl na spodobnění *člověka dělného (homo faber)*, tak o nic méně na realizaci *člověka sídelního (homo urbanus)*.

Každému mnichovi klade Benedikt mimo tělesné práce za povinnost i duševní práci ve formě svatého čtení. Tím mnich sice není sociologicky zařazován do pojmu *člověka sídelního (homo urbanus)*, ale přece se podílí na kultuře, jež vyšla ze založení měst a jež je rolníkovi vzdálena.

V základním pojetí Benediktova nástinu člověka se tedy sjednocují typy určující pro celý život antického světa, typy *člověka vzdělávajícího (homo colens)*, *člověka dělného (homo faber)* a *člověka sídelního (homo urbanus)*. Není tomu však pouze tak, že by se mnišská obec skládala ze zástupců jednoho nebo druhého typu, jak je tomu dnes, nýbrž se každý jednotlivý mnich podílel – a ještě dnes v zásadě také – na všech uvedených typech. Dozvuky tohoto postoje se uplatňovaly vždy zvláště při pokusech o reformu. Uchovaly duchovní a kulturní životní sílu v mnišství či ji po úpadku opět obnovily.

Řehole (Regula) takto podává ve vyváženosti těla a ducha a začleněním vší činnosti do rytmu všehomíra zcela zdravý a harmonický ideál osobnosti. Avšak tento humanistický nástin člověka nemohl svatému Benediktu postačit. Tvoří pouze substrát pro vyšší křesťanskou osobnost, jíž je určeno celé jeho dílo. I v tomto ohledu má před očima již na počátku prologu ucelený, celistvý nástin člověka: *voják Kristův, hodlající bojovat pro Pána Krista, pravého krále (miles Christi, Domino Christo vero Regi militaturus)*. Tím je označen *člověk statečný (homo audax)*, který nasazuje své nejzazší síly a celou svou existenci pro úlohu a cíl, jež mu předepisuje nejvyšší Pán a král. Mnich skládá slavnostní přísahu, jež obepíná celé jeho konání počínajíc jeho existencí ve stálosti, přecházejíc ke konání *ctnostného způsobu života (conversatio morum)* vyplňujícího všechny oblasti života, podřízen v poslušnosti autoritě ustanovené Bohem. Typem válečníka vstupuje do benediktinského nástinu člověka hrdinský prvek. Stává se dokonce zákonem celého života: *hle, to je zákon, pod nímž chceš bojovat (ecce lex sub qua militare vis)*. Provedení rozkazu musí jít až k vybojování zdánlivě nemožného. Přitom se vyslovuje heslo: Ničemu nedávat přednost před láskou ke Kristu, nic nemít dražšího nad Krista, vůbec nic neupřednostňovat před Kristem, který kéž nás dovede do života věčného. Úkol a poslední cíl tedy stojí jasně před očima mnicha. Formují jeho život. Proto se mnich v pokoře a poslušnosti odpoutává od sebe a odevzdává se Kristovi v *organismu kláštera (corpus monasterii)*, v jednotě opata a bratří.

Za nejvyšší výraz tohoto života a úsilí spojení s Bohem pokládá *bohoslužbu (Opus Dei)*, slavnostní modlitební kult dnem i nocí. Tento charakteristický účinek klášterního ducha dělá z mnicha onen typ člověka, který byl označen jako *člověk hrající si (homo ludens)*. Slaví liturgii jako „hru“ před tváří Boží. Podle Platona je hra zasvěcená božství tím nejvyšším, čemu má člověk věnovat svou horlivost. Chceme-li však člověka v této svaté sféře charakterizovat především v křesťanském smyslu, pak jej smíme nazvat *člověkem modlícím se (homo orans)*. Svaté dílo chvály Boží, před níž se nemá ničemu dávat přednost, určuje celý komunitní život dnem i nocí, v průběhu ročních období i každé hodiny. Tělesná i duševní práce, stolování i odpočinek jsou uspořádány podle *bohoslužby (Opus Dei)*. Tím získává Benediktův nástin člověka svou charakteristiku. Představuje člověka žijícího na zemi, jehož způsob života je v nebi. Jeho místem a obsahem *způsobu života (con-*

versatio) není ani tak Země jako spíše království Kristovo na Zemi. Tím je charakterizován pneumatický a zároveň eschatologický charakter mnišství. Omilostnění Ducha svatého pozvedá mnichův způsob života nad pouhou pozemskou existenci tím, že ji obrací na Krista coby cestu i cíl *pod vedením evangelia (per ducatum evangelii)*. Mnich je tedy křesťanem usilujícím o dokonalost. Všechny přirozené životní vztahy podřizuje milosti a tudíž je řízen a formován vírou. Tělesná práce, věda a umělecká činnost jsou zaměřeny na Boha, slouží bezprostředně jeho službě a vyzařují do širokého okruhu Boží říše. Spojitost mnicha se zemí ve *stálosti (stabilitas)* stejně jako i práce jeho rukou a jeho mysli, to vše je pro něj bohoslužbou. Uplatněním jeho *vojenské služby pro Krista (militia Christi)* v *proměněném způsobu života (conversatio morum)* při vítězných zbraních poslušnosti, to vše je pro něj modlitbou. Je v nejobsažnějším slova smyslu člověkem *modlícím se (homo orans)* a tudíž naplněn pneumatem, neboť „nikdo nemůže říci: Ježíš je Pán, vyjma v Duchu svatém“ (1Kor 12, 3). Duch svatý spojuje v modlitbě duši s Bohem. Kde se všechen život a konání stává modlitbou, tam je celý člověk pozdvihován do vyšší sféry božského. Mniši mají být *pravými uctívači (veri adoratores)*, již uctívají Otce v duchu a v pravdě (Jan 4, 23). Jejich modlitba pramení ze Svatého Ducha v posvátných hodinkách Boží služby a zaplavuje celý jejich život, jejich práci, jejich snažení, jejich praktikování umění a zušlechťuje toto všechno do jediné modlitby, do jediné oslavy Boha, *aby byl ve všem oslaven Bůh (ut in omnibus glorificetur Deus)*. Takto snad lze nástin člověka, jak Benedikt vidí své mnichy a jejich společenství, označit za typ *Církve modlící se (Ecclesia orans)*.

II.

Nakolik je naplněn tento typ, jaké duchovní bohatství znamená ve svém dokonalém spodobnění, to se odhaluje pozorně naslouchajícímu čtenáři *Řehole (Regula)*, a tím více mnichovi, který podle ní žije. Již od prvních řádek prologu je patrné, že člověk, který tam promlouvá, stejně jako člověk, k němuž se mluví, je člověkem vnitřně bystrým a přístupným, vědomým si svých dobrých a špatných možností, optimistický v životě, mířící vysoko. Rozhodnost, vyjasněnost cíle, bojovnost, vůle k vnitřní opravdovosti a zralosti, to vše zaznívá z prologu a je – i když poněkud tlumeným – základním tónem Řehole samotné. Blouznivá, snílkovská, hravá povaha je od počátku vyloučena a odsouzena. Už sama řeč je tak mužná, tak blízká skuteč-

nosti, tak cílená na jádro a podstatu, že povrchní mysl vůbec neosloví. Ani mudrující, vše rozmělňující člověk zde nepochodí. Zde je stavitel, který ví, co může, co má a co chce. Něco se musí stát zde a teď, skrze tebe a mne, silami, jež jsou k dispozici. Jeho veškeré přemýšlení a rozvažování stojí v radostné službě rozhodování na povel a poslušnost. I to je rozhodnutí, které si uvědomuje zodpovědnost, a rozhodnutí svobodné. Učedník je povolán k uvážlivosti opanovávající skutečnost, a to již osobností svatého Benedikta samého. Jak často se praví: *ať má stále na mysli, ať stále zvažuje (cogitet semper)!* Jestliže celou Řeholi prostupuje velká vášeň, pak je to pro vůli k bezpodmínečné opravdovosti a ryzosti. Má se postavit žebřík. Ten má dosahovat až k nebi. Povede k vrcholu? Rozlomí se, smekne se? Pouze bázeň Boží z nás sejme všechny jiné obavy. Musí tedy být základem a oporou pro celek, musí člověka na duši i na těle prostupovat a formovat. Toto *ležení na zemi (iacere humi)* není samoúčelné, tato ustavičná duchovní prostrace *pokory (humilitas)* se všemi dvanácti stupni. Je nutným předpokladem, není jen přechodným stádiem, nýbrž je trvalou protiváhou pro vnitřní sílu, *statečnost (fortitudo)* a pro *sladkost lásky (dulcedo caritatis)*, jež rozšiřuje srdce, osvobozuje je a uschopňuje je k velkým myšlenkám a hodnotám.

Tento ustavičný styk s Bohem ve *službě Boží (Opus Dei)* uctivým velebením, děkováním a prosbami dává mnichovi živoucí smysl pro čest a *důstojnost (gravitas)*. Tento smysl v něm uhází vše malicherné, marnivé, přecitlivělé, budí v něm smysl pro velké, opravdové, věkovité.

Všechna neomalenost, hrubost, nejapnost toho, co je vlastní jen mužům, se zjemňuje láskou ke Kristu v opatovi a v bratřích, bdělostí vůči Duchu svatému, vzájemnou poslušností, ohledem na slabosti druhých.

Jestliže má tento nástin člověka, jež Benediktovi tane na mysli, získat formu, pak musí mnich, který má být formován, přispět schopností být utvářen. Musí mít neohraničenou vůli dát se formovat, růst a zrát poslušností a službou směrem k Bohu uvnitř komunity. Má být zároveň učenlivý i činorodý, zároveň *syn (filius)* i *voják (miles)*, probuzen až do nejhlubšího nitra k Bohu a třesoucí se před Bohem a přesto *opásav svá bedra (succinctis lumbis)* pohotový k boji, pohotový k nasazení, zaměřen na činnost. Nesmí lpět na vnějškovém nebo se opírat o příznivé zdání, jinak bude odrazen počátečními těžkostmi, jež se budou úmyslně stupňovat: *snáší příkoří (inlatas sibi iniurias)*. Musí tedy přispět pořádným kusem opravdové od-

vahy a houževnaté vůle. Má pocházet „z Boha". Pohled na Boha mu musí pomoci , aby vším prošel. Tímto pohledem na Boha je modlitba. Ve všem jde o jedno jediné: *jít k Bohu (ire ad Deum)*. To jej uschopňuje ke chvále Boží, činí jej zdatným k poslušnosti, vnímavým pro požehnání *zkoušek, těžkostí (obprobria)*. A vůbec se musí naučit „stát" ve všech protivenstvích, jež se na něho vrhají: *zůstává-li i potom (si adhuc stat)*. Také musí mít odvahu odpoutat se od všech spojení se světem, všechny *příležitosti vlastnit (occasio habendi)* odstřihnout navždy. Musí být ochoten podřídit všechny své dovednosti, dokonce kněžskou důstojnost a úřad poslušnosti, avšak takové poslušnosti, která ze všeho činí svatou bohoslužbu. Tato odvaha není každému dána. Doba zkoušky musí přinést odpověď na otázku povolání: *dokážeš-li to zachovávat, vstup (si potes observare, ingredere)*. Pouze kdo je skutečně vzbuzen k velikosti a svatosti Boží, kdo je jat bázní Boží a láskou Boží a tím posilněn a puzen k definitivní vážnosti odevzdání se Bohu, jen ten smí učinit onen krok, jímž současně vstupuje do služby Boží, ale i do okruhu povinností komunity.

Jestliže je tímto charakterizována mentální připravenost novice, pak je nyní třeba ukázat i podstatné vlastnosti, jež má člověk zformovaný *Řeholí (Regula)* projevovat coby *člověk modlící se (homo orans)*. Je naplněn žhnoucí horlivostí k oslavě Boha, je energicky mužný a zároveň něžný, uctivý. Všechno, i to nejnepatrnější, zahrnuje mezi *posvátné oltářní nádoby (altaris vasa sacrata)*. Krouží kolem Krista a jeho oběti, sám sebe obětuje s ní. Veškeré jeho myšlení, mluvení a konání je určováno křížem coby znamením lásky a vítězství.

Vše lidské pokládá za prozářené světlem vtělení, opata, spolubratry, nemocné i hosty: *slouží se jim tak, jak by se sloužilo Kristu (sicut revera Christo, ita eis serviatur)*. Každý člověk je pro něj vyzařováním Krista, jeho požehnáním a jeho chválou: *ať odpoví ‚Bohu díky' nebo ‚Požehnej' (Deo gratias respondeat, aut Benedic)*.

Vše pozemské vnáší do totální oběti vlastního bytí a zachází s tím jako se *způsobou pro proměňování (materia consecrationis)* vlastního života. Proto je tedy zcela odpoután, svobodný vůči všemu pozemskému, spokojený a vděčný za to nejnepatrnější. Proto je vyrovnaný a radostně připravený ke všemu dobrému. Není jednostranně duchovní, nýbrž věnuje pohled a srdce skutečnému životu a stará se o to společné. Živě se vznáší společně s cel-

kem komunity, a přece je hluboce ponořen do zvláštního vedení milosti: *jeden pro to, druhý pro ono (alius sic, alius vero sic), každému, jak kdo potřeboval (prout singulis opus erat), Duch Svatý uděluje každému zvlášť, jak sám chce (tribuit Spiritus Sanctus singulis prout vult)*. Pro budování tělesa musí rozličné údy zůstat ve své rozdílnosti, ale ve společenství: *jednomyslně (unanimes)*. *Člověk modlící se (homo orans)* je *mužem Božím (vir Dei)*, má své těžiště zcela v Bohu, v jeho přítomnosti, v jeho vůli. Naplněn Bohem je v poklidném pohybu od Boha směrem k Bohu, od práce k modlitbě, od chvály Boží k mlčenlivému čtení a k mlčení. Vše lidské a pozemské je pro něj ponořeno do Boha. *Muž Boží (vir Dei)* je proto také opravdový *muž moudrý (vir sapiens)*, jenž zakouší věci tak, jak jsou, jak jsou před Bohem, jenž jejich souzvuk předem slyší a přivádí k libě znějící chvále Boží všeho stvoření. Tak je *mudrc (sapiens)* dokonalým.

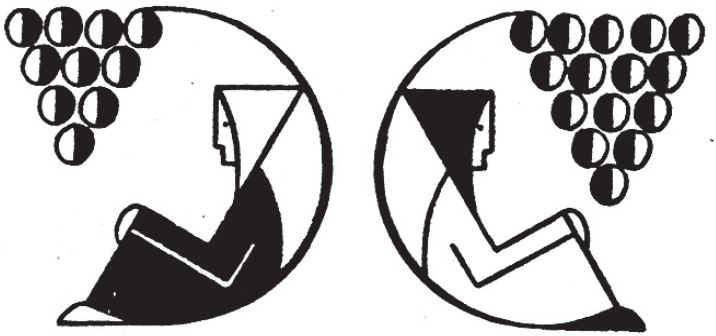
Vše spojující základní prvek, téměř coby styl svého nástinu člověka, dává Benedikt rozpoznat již ve své vlastní osobnosti uctivost, bázeň. Tomuto energickému, činorodému muži je vlastní jistý svatý ostych před individuální zvláštností: *a podle povahy a chápavosti jednoho každého se musí umět všem přizpůsobit (secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam, ita se omnibus conformet), každý má od Boha svůj vlastní dar (unusquisque proprium habet donum ex Deo), jestliže něco rozumně vytkne (si qua sane rationabiliter repraehendit), ať opat moudře uváží (tractet abbas prudenter), zda ho Pán neposlal právě proto (ne forte pro hoc ipsud eum Dominus direxerit), ctít všechny lidi (honorare omnes homines), v uctivosti mají předcházet jeden druhého (honore se invicem praeveniat)*. *Řehole (Regula)* dává návod k tomu pokládat člověka za bytost s neomezenými možnostmi k dobrému a lepšímu, ale stejně tak i ke zlému a horšímu: *jsou cesty, které nakonec vyústí ve smrt (sunt viae, quarum finis usque ad profundum inferni demergit)*. Nesmiřitelný boj je vypovězen všemu, co poškozuje ušlechtilost lidské přirozenosti. Přesto platí: *ať nenávidí neřesti, miluje bratry (oderit vitia, diligat fratres)*. Chybující jsou zajisté pojmenováni správnými jmény: *neukáznění (indisciplinati), neklidní (inquieti), nedbalí (neglentes), vzpurní (contemnentes), nepoctiví (improbi), tvrdohlaví (duri), pyšní (superbi), neposlušní (inoboedientes)*. Ale za tím stojí pevná víra v dobrou vůli k polepšení a ve schopnosti obrácení, i když třeba prostřednictvím tvrdosti. Pouze *počestní (honestiores)* a *vnímaví (intelligibiles)* nemají zapotřebí žádných ran. *Pyšní (superbi)* mají chorobný

cit pro čest, počestní naproti tomu ukryli svou čest do pokory a tudíž do Boha. Zvlášť dobře patrná je úcta k ušlechtilému jádru v člověku při zacházení/nakládání s vyloučenými. Benedikt připouští pouze s velkou bolestí, že mohou existovat lidé, u nichž zůstává jeho vůle pomoci a milovat neúčinná. U nich buď nebyl zavčas rozpoznán nedostatek povolání nebo povolání sami ztratili kvůli své nevěrnosti. Jednu kategorii vyřazuje zcela: sarabaity a gyrovágy. S velkým smutkem se od nich odvrací: *lépe je o nich mlčet než mluvit (melius est silere quam loqui)*. Zříká se jich nikoli proto, že by pochyboval o jejich lidství, nýbrž protože oni zneužívají a pokřivují to nejsvětější. Neodsuzuje lidi, ale jejich zásady. A sám se ještě z jejich zvráceností naučil vysoce oceňovat *ctnostný způsob života (conversatio morum)* a stálosti.

Uctivá bázeň před Bohem, před opatem, před bratřími, před domem Božím a před svatou Řeholí je přímo životní atmosférou mnicha. Pochází z modlitebního pneumatu prvotní Církve. Kéž dává modlitba ve zde podaném smyslu ducha a díla vždy ráz osobnosti mnicha! Každé opatství však ať je uprostřed světa *Církví modlící se (ecclesia orans)*!

U.I.O.G.D.

„…aby by ve všem oslaven Bůh.“



Věcný rejstřík

agapé (Boží láska) 136, 155, 186, 208, 209, 318
aleluja 115, 120, 135
almužna 63, 271
ambon 113, 119
Ambrož (svatý) 218, 236, 264, 267, 321
ambrožský 110, 111
amor (vroucí láska) 105, 318
andělský 134
antifona 126, 211, 215
Apoftegmata (Výroky otců) 102, 322
Apoštolské konstituce 116, 164
apoštolský život 220
architektura 30, 40, 206
arianismus 110, 111, 114, 115, 236
askeze 22, 106, 138, 195, 208
autorita 1, 3, 4, 10, 13, 19, 27, 36, 39, 43, 46, 49, 51, 54, 56 – 58, 73, 75, 80, 82, 91, 96, 115, 142, 152, 154, 173, 177, 185, 188, 192, 198, 218, 227, 228, 284, 293, 294, 299, 300, 301, 303, 310 – 314, 330
bázeň 9, 11, 14, 17, 25, 55, 57, 65, 66, 70, 76, 77, 88, 91 – 93, 102 – 105, 119, 134, 140, 171, 172, 190, 216, 221, 231, 239, 282, 288, 291, 292, 294, 295, 301, 304, 305, 318, 319, 332, 333, – 335
Bazil (svatý) 40, 43, 59, 121, 174, 192, 244, 270 – 272, 293, 310, 323
Benedictus (kantikum) 122
bezpráví 64, 94, 95, 104, 159
biskup 48, 74, 75, 80, 107, 118, 119, 125, 153, 274, 275, 281, 282, 284, 285, 292, 293, 295, 296 – 299, 300, 301, 303
boty 246
bratr 46, 78, 86, 152, 153, 155, 158 – 160, 163, 165, 166, 175, 188 – 190, 213, 215, 221, 233, 237, 239, 241, 249, 259, 264, 288, 289, 298, 305, 308, 309, 315
bratrský 40, 124, 151, 155, 156, 158, 160, 164, 176, 178, 182, 183, 185, 186, 188, 193, 209, 212, 233, 237, 248, 279, 280, 289, 290, 293, 304, 311, 312, 318, 319
bratři 12, 18, 28, 35, 47, 52 – 54, 56, 58, 62, 72, 73, 75, 78, 85, 86, 92, 93, 95, 105, 113, 114, 121, 140, 146, 148, 151, 152, 154 – 160, 163, 164, 165, 168, 171, 173, 174, 180, 185 – 190, 193 – 196, 198, 200, 207, 210, 212, 219, 220, 222, 230 – 232, 235, 236 – 239, 242, 245, 247, 252, 254, 255, 264, 275, 283, 286, 287, 289, 290, 292, 294, 299, 300, 301, 308, 309, 311, 312, 314 – 316, 318, 319, 324, 329, 330
byzantský 121, 135
caritas (Boží láska) 104, 139, 186, 226, 290, 298, 305, 318, 319
cela 36, 37, 41, 102, 146, 246, 253, 305
celerář 31, 92, 168, 169, 170 – 180, 185 – 189, 191, 196, 212, 250, 329
cenobité 32, 33, 34, 39, 40, 41, 54, 58, 82, 98, 129, 141, 146, 181, 208, 209, 255, 261, 262, 277, 278, 308, 312, 314, 320, 323, 326, 327
Cézarius (svatý) 110, 112, 117, 120, 126, 130, 132, 223, 234
cingulum 243, 246
církev 11, 15, 33, 34, 39, 46, 48, 58, 59 – 61, 73, 86, 89, 93, 106, 107, 109, 110, 114, 115, 118, 121, 123, 125, 126, 129, 132, 136, 137, 138, 140, 150, 152, 153, 156, 157, 165, 167, 173, 178, 182, 183, 194, 200, 201, 203, 205, 206, 208, 210, 213, 216, 220, 225, 228, 246, 250, 267, 269, 273, 274, 282, 283, 285, 286, 293, 303, 307, 311, 312, 319, 320, 321, 326, 331, 335
Cluny 184, 277
Collationes (Rozpravy) 72, 111, 203, 322
conversatio morum (ctnostný způsob života) 27, 33, 37, 39, 73, 182, 259, 260, 261,

262, 276, 279, 330, 331, 335
ctnost 2, 13, 15, 18, 22, 24, 31, 33, 40, 46, 49, 59, 61, 62, 66 – 69, 71, 72, 75, 76, 88, 92, 94, 102, 103, 104, 105, 106, 141, 169, 175, 182, 186, 203, 205, 226, 227, 228, 260, 261, 274, 276, 278, 280, 283, 284, 286, 287, 290, 296, 298, 304, 305, 310, 319, 321, 322, 324, 326
četba 10, 108, 109, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 307, 328
čistota 70, 77, 91, 92, 115, 137, 138, 139, 146, 175, 180, 226, 267, 318
člověk 4, 5, 9, 12, 13, 15, 19, 20, 24, 25, 26, 30, 34, 35 – 38, 40, 47, 60 – 63, 67, 68, 70, 72, 75, 78 – 80, 85, 87 – 92, 97, 101, 102, 104, 108, 110 – 112, 133 – 135, 137 – 139, 143, 147, 148, 151, 155 – 157, 166, 168, 170, 177, 181, 189, 192, 199, 205, 212, 213, 216, 224, 227, 229, 230, 231, 236, 237, 240, 241, 243, 244, 250, 252, 253, 256, 269, 273, 278, 279, 283, 284, 286, 289, 290, 293, 294, 296, 300, 305, 310, 313, 315 – 317, 319, 321, 322, 327 – 335
čtení (lectio) 29, 67, 68, 112 – 124, 126, 129, 135, 155, 156, 169, 192 – 194, 203, 204, 210, 211, 215, 217 – 227, 231, 234, 237, 240, 246, 251, 261, 269, 328, 329, 334
čtyřicetidenní doba svatopostní 58, 225, 226, 227, 228
dar 6, 7, 19, 26, 63, 66, 70, 72, 96, 97, 136, 139, 145, 163, 171, 181, 190, 194, 198, 206, 209, 216 – 218, 227, 239 – 241, 253, 263 – 266, 271, 272, 274, 318, 319, 326, 334
děkan 141 – 143, 152, 167, 169, 211, 301, 302
démon 16, 34, 100
denní hodinky 122, 127, 129, 130, 207
denní řád 150, 169
Desatero 59, 60, 61, 71
děti 6, 8, 89, 166 – 168, 173, 174, 176, 177, 179, 189, 192, 197, 208, 252, 265, 270, 274, 280, 313
devotio (odevzdanost, zbožnost) 138, 139
Didaché 124, 164, 208
Didaskalie 164
dílna 9, 20, 73, 97, 234, 246, 249, 260, 261, 306, 329
dopis 156, 162, 240, 241, 295
dormitář 129, 145, 146, 148, 253
dorost 252, 254, 280, 291
doslov 29, 32, 85, 92, 102, 103, 104, 320, 321, 325 – 335
doxa (sláva, mínění) 17, 136
doxologie 110, 117, 118, 122
duchovní otec 4, 49, 55, 96, 154, 211, 213
dům 4, 7, 10, 17, 18, 22, 27, 30, 44 – 48, 53, 55, 56, 73, 86, 130, 169, 170, 172, 174, 175, 177, 178, 179, 188 – 191, 208, 212, 222, 231, 232, 234, 235, 239, 245, 247, 248, 250, 253, 256, 269, 277, 289, 293, 294, 302 – 305, 335
duše 7, 8, 17, 18, 19, 24, 40, 45, 49, 50, 52, 56, 58, 60, 63, 67, 68, 70, 71, 79, 80, 81, 86 – 90, 92, 96, 99, 101, 103, 121, 125, 128, 129, 131, 132, 137 – 141, 150, 156 – 158, 160, 161, 164, 166 – 168, 172, 173, 176, 177, 179, 188, 190, 191, 194, 200, 205, 211, 213, 214, 216 – 218, 221, 223, 224, 226, 227, 228, 231, 236, 239, 250, 254, 257, 259, 268, 270, 271, 274, 291, 296, 298, 299, 303, 304, 306, 307, 309, 310, 311, 317, 318, 325, 331, 332
eucharistie 14, 124, 174, 187, 188, 266
Evagrius 14, 25, 60
evangelium 9, 10, 11, 13, 14, 17, 25, 41, 44, 54, 82, 89, 101, 113, 114, 117 – 121, 129, 148, 152, 159, 176, 190, 197, 236, 240, 257, 282, 296, 302, 307, 326
exempce (vynětí z pravomoci) 283, 303

Ezau 86
feria (všední den) 117
Flavigny 152
formace 81
fortitudo (vnitřní pevnost) 40, 332
Fulda 73
Gelasianum (dekret) 115, 125, 228
Gótové 71, 114, 147, 236, 253
gravitas (vážnost, důstojnost) 100, 205, 206, 244, 332
Gregorianum (dekret) 295
gyrovagové 37, 38, 39, 262, 335
hemina 198
hlava 58, 158, 208, 215, 237, 239, 254, 263, 265, 266, 287, 307
hodinky (chórové) 109 – 112, 116, 120, 122, 124, 128 – 130, 206, 207, 211, 231, 255, 307, 308, 328, 331
honor (čest) 286, 290
horlivost 34, 47, 63, 92, 132, 186, 220, 224, 255, 256, 293, 294, 305, 312, 313, 316 – 319, 324, 330, 333
horské kázání 17
hosté 37, 38, 92, 114, 173, 174, 179, 204, 233, 235 – 241, 247, 248, 253, 276 – 278, 304, 333
humanitas (lidskost) 240, 322
hymnus 110 – 112, 118, 120, 122, 128 – 130, 132, 135, 137, 156, 255
chlapci 31, 167, 168, 186, 191, 197, 212, 263, 270, 271, 274, 288, 290, 313
chléb 175, 186, 187, 194, 196, 223, 241, 271, 297, 299
chór 113, 124, 129, 134, 135, 137, 155, 188, 189, 193, 194, 210, 211, 232, 246, 287, 290
chování 17, 23, 67, 71, 80, 91, 93, 101, 133, 145, 146, 149, 151, 159, 171, 204, 234, 249, 278, 284, 288, 289, 293, 299, 312
chudoba 175, 181, 195, 197, 219, 242
chudý 174, 198, 236, 237, 238, 243, 253, 270, 272, 305
individualismus 81, 314
infirmárium 192
infirmář 92, 191
invitatorium 11, 207
jáhen 119, 140, 173, 176, 281, 282, 291, 297
Jákob (praotec) 86, 89, 103, 105, 288, 296
Jeruzalém 115, 116, 118 – 120, 130, 132, 133
kající 120, 121, 139, 156, 200, 210, 211, 225, 226, 227
kajícnost 164
kantika (biblické chvalozpěvy) 112, 117, 118, 120, 122, 123, 126, 129, 132
kapitula 29, 107, 214, 219, 307, 318
Kasián 25, 32, 60, 139, 142, 174, 226, 237, 265, 266, 310
katechumen 58, 125, 225, 257, 307
kázeň 46, 47, 48, 55, 62, 87, 125, 133, 147, 149, 150, 175, 180, 199, 202, 233, 238, 274, 275, 283, 288, 290, 302, 312, 313
klauzura 74, 84, 173, 245, 253, 254, 304, 306, 308, 309
kněz 48, 58, 119, 125, 213, 265, 267, 274 – 276, 279, 281 – 286, 291, 302, 305
knihovna 170, 220, 223
kniha 27, 83, 113, 114, 116, 119, 122, 123, 150, 182, 194, 195, 203, 204, 220, 221, 223, 246, 261, 288, 297, 307, 320 – 323, 326
koupel 190, 191
Kristus 3, 6 – 9, 14, 16 – 18, 27, 38, 42, 43, 46, 49, 59, 60, 62, 66, 67, 76, 77, 82, 89, 94, 98, 105, 109, 110, 119, 120, 127, 135, 156, 157, 159, 161, 162, 177, 189, 190, 203, 205, 223, 224, 226, 235 – 238, 245, 257, 259, 260, 261, 263, 267, 275, 276, 279, 282, 289, 290, 295, 311, 312, 314, 319, 322, 325, 330 – 333
kritika 33, 65, 76 – 78, 151, 192, 277, 325

kuchař 186, 187, 193
kuchyně 171, 178, 185 – 190, 192 – 196, 199, 204, 208, 212, 224, 225, 238 – 240, 253, 266, 298, 306, 329
kukule 102, 243, 244, 246, 265
kultura 19, 30, 36, 38, 50, 101, 206, 217, 218, 245, 250, 306, 327, 329
lékař 159, 163, 164, 189
levně 242, 244, 250
listina 77, 152, 258, 260, 262 – 267, 270, 272, 273, 303
litanie 116, 122, 124, 128, 129
liturgie 22, 101, 109, 111, 115, 118, 120, 122, 123, 131, 132, 134, 188, 199, 234, 235, 237, 286, 287, 295, 318, 330
logion (výrok) 51, 70, 80, 81, 84, 99, 325
lůžko 146, 147, 148, 246
majetek 97, 170, 171, 174, 179, 180, 181, 182, 183, 237, 246, 250, 251, 265, 270 – 272, 297
manželství 164, 166, 198, 311
maso 197
milosrdenství 38, 63, 66, 68, 70, 71, 159, 160, 165, 184, 190, 237, 238, 296, 298
milost 6, 7, 11, 17, 19, 28, 30, 35, 43, 47, 50, 54, 58, 66, 68, 79, 97, 101, 103, 106, 110, 130, 133, 136, 137, 139, 140, 150, 157, 158, 160, 164, 171, 179, 186, 188 – 190, 194, 195, 202, 205, 214, 216, 222, 224, 227, 229, 235, 252, 267, 269, 273, 274, 286, 288, 295, 310, 315, 318, 319, 324, 331, 334
mistr 3, 4, 21, 41, 48, 81 – 85, 98, 131, 153, 182, 190, 191, 270
mlčení 79, 80, 83, 84, 99, 100, 125, 141, 192, 193, 202 – 205, 234, 267, 334
mluvení 68, 80, 84, 99, 100, 104, 141, 202, 203, 221, 333
mnišství 2 – 4, 7, 8, 12, 14 – 16, 19, 20, 23, 26, 27, 32, 33, 36 – 41, 43, 51 – 53, 57, 59, 60, 61, 68, 70, 72, 73, 79, 80 – 84, 87, 93, 97 – 99, 102, 105, 106, 109, 111, 112, 132, 135, 139 – 142, 144, 150, 156, 157, 167, 174, 181, 188, 192, 195, 199, 203, 205, 206, 209, 212, 213, 217 – 219, 222, 224, 226, 228, 235, 239, 243, 245, 251, 256, 258 – 260, 262, 266 – 270, 273, 274, 276 – 279, 281, 282, 283, 285, 288, 289, 303, 306, 307, 313, 314, 320 – 324, 326, 328, 329, 331
modlitba 6, 8, 10, 19, 28, 31, 56, 67, 68, 75, 80, 90, 91, 95, 101, 105 – 110, 112, 113, 116, 117, 119, 122 – 124, 127 – 129, 131 – 134, 136 – 141, 153, 155, 160, 161, 163, 164, 187 – 189, 193, 202, 203, 205, 206, 208, 211, 216, 219, 221, 224 – 226, 230 – 237, 240, 255, 266, 267, 274, 275, 301, 307 – 309, 319, 328, 329, 331, 333 – 335
modlitba Páně 91, 124
mravní 14, 38, 48, 59, 60, 80, 91, 98, 103, 124, 146, 168, 171, 180, 278, 293, 296, 309, 317, 318, 320
mravy 124, 171, 180, 258, 261, 278, 287, 320
náboženství 16, 107, 189, 216
nadutost 283
nápoj 65, 194, 195, 197, 198, 199, 208, 226
následování Krista 8, 14, 98, 104, 257, 260, 290
nástroje 31, 58, 60, 62, 67, 70, 72, 74, 133, 203, 322
nauka 1, 2, 15, 17, 18, 25 – 27, 30, 41, 43, 44 – 52, 59, 60, 62, 69, 71, 72, 81, 82, 103, 106, 111, 114 – 116, 140, 169, 203, 217, 222 – 224, 235, 254, 260, 297, 307, 315, 316, 320 – 325
neděle 116, 117, 120 – 122, 124, 126, 128, 130, 188, 193, 220, 225
nemocný 45, 62, 151, 159, 161, 173, 174, 179, 185, 189, 190, 191, 197, 204, 208, 333
nepřátelství 312

noc 58, 72, 87, 93, 107 – 109, 112, 113, 116, 117, 119, 126 – 128, 131, 133, 141, 145, 147, 148, 168, 202, 203, 205, 215, 220, 223, 244, 255, 322, 328, 330
nositel Ducha 78, 131, 213, 233, 279
novic 95, 186, 253 – 260, 262 – 265, 267, 269, 272 – 274, 280, 295, 317, 333
novicmistr 253, 254, 256, 257
Nursie 289
oběd 196, 202, 203, 219
obláčka 265, 266
oblát 254, 271 – 273
observance 106, 169, 184, 192, 226, 232, 235, 238, 245, 256, 277, 323
obuv 242, 246
odpovědnost 35, 56, 91, 99, 174, 177, 191, 215, 285
odřeknutí 227, 259, 260
omývání 194
opasek 147, 246
opat 4, 33, 39, 41 – 51, 53 – 56, 68, 69, 71, 77, 80 – 83, 94, 96, 113, 118, 124, 140 – 143, 147, 152, 154, 158, 159, 161 – 165, 168, 170, 172, 174, 176, 177, 180 – 182, 188, 190, 193, 198, 203, 204, 206 – 211, 214, 215, 217, 229, 231, 233, 242, 246, 247 – 249, 263, 265 – 267, 269, 278, 279, 281, 283 – 285, 287, 289, 294 – 296, 299, 300 – 304, 309, 312 – 315, 324, 328, 334
opatství 41, 51, 73, 74, 173, 303, 324, 335
Opus Dei (bohoslužba) 15, 22, 31, 101, 105 – 108, 110, 127, 131 – 134, 136 – 140, 146, 148, 149, 155, 156, 174, 193, 206 – 212, 214 – 219, 222, 224, 230 – 235, 251, 252, 255, 259, 328, 330, 332
oratoř (modlitebna, kostel) 101, 114, 120, 139, 146, 155, 156, 188, 190, 194, 202, 207, 210 – 212, 229 – 231, 233 – 235, 237, 258, 262, 265, 266, 308
ordo (řád, pořádek, uspořádání) 47, 117, 187, 215, 274, 275, 277, 286, 287
organismus 59, 60, 82, 106, 184, 188, 209, 224, 238, 252, 279, 280, 281, 282, 287, 289, 291, 294, 303, 311, 314, 316, 319, 330
Otcové, otec 3, 4, 9, 15, 16, 23, 34, 36, 39, 43, 68, 81, 89, 99, 100, 105, 115, 119, 132, 146, 149, 152, 155, 161, 162, 187, 197, 203, 213, 219, 224, 282, 321, 322, 326
Pachomius 43, 112, 132, 182, 208, 219, 223, 234, 323
panny 125, 264
parusie 66, 102, 119, 127, 148, 157, 162, 174, 196, 203, 226, 247, 304
pastýř 37, 44, 50, 96
patření (kontemplace) 14, 15, 16, 38, 89, 216
pekárna 212, 306, 329
peklo 19, 20, 65, 66, 76, 88, 102, 317
počestnost 146, 171, 320, 321
pohostinnost 38, 235, 236, 238, 240, 247, 248, 278
pohrdání 88, 152, 316
pokání 79, 149, 153 – 156, 160, 163, 164, 168, 207, 208, 210 – 214, 233
pokoj 12, 13, 25, 40, 46, 63, 68, 73, 101, 153, 178, 179, 184, 185, 187, 236, 240, 253, 264, 287, 296, 300, 304, 309, 318
pokora 17, 47, 54, 59, 75, 76, 79, 83, 84, 86, 87 – 89, 91 – 94, 96 – 106, 133, 134, 137 – 141, 143, 149, 160, 171, 172, 175, 179, 212, 215, 216, 236, 248, 249, 275 – 278, 305, 315, 317, 332, 335
pokrm 65, 155, 157, 176, 190, 192, 194 – 196, 197 – 199, 201, 208, 226, 233, 268
pomoc 35, 39, 53, 54, 62, 68, 77, 110, 120, 128, 129, 136, 143, 158, 163, 164, 170, 177, 185, 186, 189, 207, 241, 254, 279, 301, 310, 318, 324, 333, 335
pomocník 114, 177 – 180, 186, 193, 238, 298, 301, 305, 311, 324
porada 52 – 57, 275, 292, 294, 301
poslušnost 5, 6, 18, 19, 20, 27, 30, 33, 35

– 37, 39, 43, 44 – 46, 54, 69, 71, 75 – 79, 84, 91, 94 – 96, 103 – 105, 141, 150, 176, 180, 182, 206, 227 – 229, 249, 255, 256, 258 – 262, 279, 283 – 285, 309, 310, 314 – 317, 330 – 333
postel 146, 147, 246
posvěcení 10, 19, 43, 74, 80, 83, 108, 125, 127, 156, 189, 190, 193, 200, 201, 231, 269, 279, 294, 295, 298
poustevník 33, 34, 36, 39
poušť 23, 33, 34, 39, 41, 79, 86, 87, 190, 235, 324, 326
poutník 114, 130, 235 – 238, 247, 248, 277
povolání 6, 7, 12, 27, 28, 32, 33, 41, 47, 59, 61, 69, 70, 74, 76, 78, 87, 127, 141, 142, 167, 172, 181, 197, 232, 236, 242, 247, 249, 251 – 255, 260, 261, 269, 273, 275, 276, 278 – 280, 288 – 290, 291, 319, 327, 333, 335
povýšenost 69, 70, 85, 98, 143, 163, 175, 193, 249, 283, 300
povznesení 35, 160, 186, 193, 194, 203, 215, 216, 237, 249
pozdravení pokoje 63, 153, 236, 240, 264, 287, 318
požehnání 113, 114, 118, 186, 188, 193, 195, 240, 269, 275, 286, 289, 295, 301, 303, 305, 315, 326, 333
požehnáním 129, 189, 208, 211, 266, 267, 274, 294, 316, 333
Požehnej! (pozdrav) 289, 305, 333
práce 5, 7, 19, 21, 35, 56, 70, 72, 73, 75, 78, 84, 97, 99, 101, 102, 108, 128, 130, 131, 146, 148, 156, 169, 170, 173, 178, 186, 187, 195, 196, 198, 200, 202 – 204, 206, 209, 212, 217 – 225, 229 – 232, 234, 238, 242 – 244, 248, 249, 251, 252, 254, 284, 289, 297, 306, 307, 310, 317, 327 – 331, 331, 334
pravomoc 44, 49, 52, 57, 153, 175, 177, 271, 285, 303, 313
přátelství 280, 311, 312, 321
představený 21, 41, 42, 51, 55, 63, 65, 68, 77, 78, 83, 94 – 96, 106, 124, 142, 144, 149, 150, 151, 153, 154, 159, 185, 195, 198, 200, 205, 208, 236, 237, 284, 293, 295 – 297, 300, 302, 307, 309 – 311, 315, 316
převor 92, 124, 144, 145, 248, 283, 292, 298 – 304, 314
příbuzenství 311
příbuzný 21, 53, 149, 175, 242, 247, 264, 271, 311
přijetí 1, 59, 91, 97, 103, 107, 111, 165, 166, 207, 210, 211, 236, 237, 253, 257, 258, 259, 262 – 265, 269, 271, 277 – 280, 285, 309
přijímání 32, 180, 187, 194, 221, 236, 252 – 269, 276, 280, 287
přísaha 64, 259, 271, 330
půst 167, 200, 225, 227, 228, 237, 240, 267
pýcha 35, 64, 75, 85, 86, 89, 91, 92, 143, 145, 154, 160, 176, 283, 299, 302
rada 31, 53, 56, 57, 58, 301
recitace 113, 115, 130
reptání 78, 79, 151, 185, 188, 199, 200, 238
rodinný 53, 55 – 58, 73, 178, 247, 248, 289, 311, 327
rozjímání 13, 25, 72, 114, 115, 220, 221, 224
rozlišování (discretio) 200, 213, 296, 298
řečnictví 1, 29
řemeslo 21, 60, 73, 97, 144, 174, 220, 222, 248, 249, 250, 306, 329
řemínky 243, 246
sarabaité 36, 37, 38, 39, 262, 335
sklizeň 200, 219, 225
skromnost 88, 172, 190, 205, 242
sláva 6, 7, 8, 11 – 14, 17, 27, 28, 43, 76, 110, 113, 114, 117, 118, 123, 130, 134, 136, 207, 258, 264, 286, 319

slib 37, 38, 74, 77, 258, 260, 262 – 264, 266, 270, 278, 328
sliby 27, 33, 73, 95, 153, 259, 261 – 266, 268, 269, 271, 298
slušnost 180
služba 6, 7, 14, 18 – 23, 26, 33, 47, 49, 76, 78, 105 – 107, 116, 117, 127, 131 – 133, 136, 141, 148, 155, 157, 173, 174, 185 – 196, 207, 208, 216, 222, 224, 232, 234, 236 – 239, 245, 254 – 256, 261, 266, 275, 279, 295, 298, 308, 311, 314, 321, 328, 331 – 333
smích 67, 68, 100, 104
soudce 1, 46, 55, 56, 69, 93, 104, 150, 151, 159, 288, 303
sousední 292, 294
spánek 8, 65, 86, 108, 146, 148, 149, 226
spojení s Bohem 8, 12, 15, 17, 30, 65, 67, 69, 71, 88, 89, 91, 101, 105, 139, 195, 216, 222, 228, 233, 235, 241, 273, 306, 330
společenství 3, 6, 12, 16, 17, 20, 21, 24, 27, 28, 32 – 39, 41, 43, 44, 46 – 53, 56, 58, 63, 70, 72 – 75, 78, 79 – 84, 94, 96 – 99, 103, 105 – 107, 110, 126, 135, 136, 138, 140 – 143, 145, 146, 149 – 162, 164, 165, 167, 168, 177, 179, 180, 182 – 187, 190, 199, 201, 208, 209, 211 – 214, 216, 218, 219, 229, 232, 233, 236 – 240, 245 – 250, 252 – 254, 258, 259, 264, 265, 267, 273, 276, 279 – 281, 283, 284, 286 – 291, 299, 303, 308, 310, 311, 314, 316, 318 – 320, 324, 326, 327, 331, 334
spolupracovník 141, 144, 178, 274, 303
spravedlnost 13, 16, 23, 44, 46, 47, 55, 56, 64, 127, 128, 154, 267, 312, 320 – 326
správnost 23
stálost 27, 33, 38, 39, 72 – 75, 181, 230, 256, 258 – 263, 276, 278 – 280, 282, 283, 300, 328, 330, 331, 335
starověk 13, 16, 119 – 121, 163, 221, 231, 243, 247
stařec 81, 99, 167, 191, 192, 198, 254, 265, 288, 304, 305, 322
statek 7, 50, 63, 226, 306
strach 19, 20, 66, 102, 104, 216, 268
středověk 114, 119, 120, 147, 152, 184, 210, 221, 230, 245, 247, 268, 272, 277, 290, 295
svátek 107, 111, 113, 117, 118, 120, 125 – 127, 194, 201, 217, 228, 248
svátostná zpověď 68, 96, 213
svěcení 125, 170, 194, 267, 268, 276, 280, 283, 285, 294, 295, 297, 298
svědomí 94, 214
svévole 89, 90, 143, 152, 166, 181, 260, 275, 312
svoboda 20, 25, 75, 100, 102, 153, 181, 205, 226, 264, 265, 273, 277, 279, 305
svobodný 5, 47, 136, 157, 163, 201, 220, 228, 256 – 258, 270 – 273, 332, 333
škapulíř 242, 243, 246
tělesnost 19, 68, 91
tělesný trest 48, 153, 154, 157, 161, 312, 316
tělo 18, 19, 35, 62, 67, 82, 87, 89, 90, 101, 133, 138, 155 – 158, 162, 168, 181, 184, 190, 223 – 225, 262, 265, 267, 268, 291, 294, 330, 332
trestní kodex 149 – 151, 165, 168, 169, 181, 183, 204, 210, 214, 221, 233, 242, 246, 252, 302, 313
týdenní služba 185 – 188, 192, 193, 194
úcta 9, 22, 33, 134, 137, 138, 152, 207, 212, 234, 236, 237, 240, 242, 275, 276, 280, 289, 310, 316 – 319, 335
úcta 134, 207
uctivost 31, 83, 113, 117, 119, 137 – 139, 205, 234, 237, 276, 288 – 290, 310, 317, 334
učitel 3, 4, 40, 46, 56, 82, 84, 98, 139, 168, 217, 254, 257, 298, 317, 318
umění 1, 2, 50, 60, 71, 73, 89, 97, 98, 135, 186, 193, 206, 248, 249, 331

umývání nohou 187, 189, 237, 240
úroda 320, 328
usebrání 64, 67, 102, 148, 202, 212, 225, 226, 227, 231
usebranost 139
ustanovení 15, 73, 118, 120, 127, 144, 145, 147, 149, 177, 184, 185, 196, 202, 212, 242, 245, 247, 257, 266, 275, 276, 288, 291, 292, 294, 295, 297, 299, 300, 302, 304, 306, 322
ušlechtilost 287, 290, 334
utrpení 5, 26, 27, 93, 130, 135, 137, 162, 189, 190, 225, 226, 275
Vánoce 125
večeře 22, 187, 196, 202 – 204, 307
věda 50, 74, 97, 206, 209, 249, 331
vedení Evangeliem 13, 14, 26, 85, 190, 257, 326, 331
Velikonoce 59, 125 – 127, 155, 200, 201, 203, 219, 220, 224 – 226, 228, 229
víno 187, 194, 198, 208, 271
víra 13, 14, 25, 224, 260, 268
vlastnictví 180 – 182
vlastnosti 169, 171, 248, 296, 327, 333
vojenský 6, 18, 19, 20, 33, 40, 47, 76, 108, 142, 145, 246, 254, 256, 261, 313, 331
volba 111, 142, 284, 291, 292, 294
vrátný, vrátnice 32, 92, 173, 174, 209, 240, 304, 305, 307
vydědění 271
výchova 3, 48, 78, 81, 88, 98, 133, 214, 254, 257, 290, 301, 320
vykladač 68, 152
vyloučení 44, 150 – 158, 163 – 165, 167, 207, 208, 210, 233, 246, 254, 285, 302, 312
vyloučený 150, 155, 158, 159, 162, 163, 164, 190, 210, 211
vynětí 9, 177, 283
vypuzení 165
vyrovnanost 178, 179
vyznání 68, 110, 118, 128, 213, 214, 236, 259, 262
vzdělání 21, 30, 255, 290
vzývání 95, 116, 138
zahrada 101, 212, 222, 306, 329
zákonodárce 23, 34, 37, 39, 51, 54, 55, 85, 108, 124, 126, 143, 157, 162, 168, 172, 176, 195, 199, 274, 280, 286, 288, 294, 313, 320
zástupce Krista 42, 263
zasvěcení 63, 84, 174, 186, 188, 201, 228, 245, 252, 264 – 269, 273, 276
Zasvěcení pannen 264
závazek 33, 37, 60, 73, 76, 104, 107, 166, 178, 258, 260, 262, 263, 267, 271, 272
zdrženlivost 35, 62, 98, 197 – 199, 226, 227, 253, 274
zelenina 186, 196, 306
Zjevení (kniha) 11, 89, 90, 111, 122, 247
Zlaté pravidlo 62, 71, 313
zlatnictví 206
zpěv 10, 11, 109 – 114, 116, 117, 120, 121, 122, 123, 124, 126, 128, 129, 133, 134, 138, 139, 156, 188, 193, 204, 206, 209, 211, 215, 216, 237
zřeknutí 71, 78, 99, 138, 198, 199
zvyklosti 57, 99, 123, 147, 196, 201, 231, 244, 276, 277, 279, 291
žádost 35, 89 – 93, 138, 178, 256, 262, 263, 266, 270 – 274, 281
žádostivost 40
žák 12, 20, 21, 41, 48, 54, 68, 72, 77, 81, 82, – 85, 87, 92, 98, 102, 310
žebřík 86 – 89, 103, 105, 332
život 1, 5, 8, 11, 12, 14, 16, 18, 21 – 25, 27, 30, 31, 33 – 35, 37, 38, 41, 43, 44, 46, 50 – 54, 58 – 61, 63, 65, 66, 68, 73 – 76, 78, 80, 82 – 84, 86 – 89, 90, 92 – 94, 97, 99, 101, 105, 106, 124, 132, 137, 141, 142, 150, 152, 157, 160, 162, 166, 168, 169, 171, 172, 175, 177, 180, 182, 185, 187, 190, 195, 196, 202, 208, 209, 220, 225 – 229, 239 – 241, 251 – 257, 259 – 261, 267, 270, 271,

273, 274, 278, 280, 283, 286 – 288, 297,
306, 308, 309, 314, 316, 317, 320 – 323,
325 – 331

opat Ildefons Herwegen OSB
Smysl a duch Benediktovy Řehole

Překlad z němčiny, sazba a předmluva:
mniši Cisterciáckého opatství Vyšší Brod
Korektury překladu: Prof. Václav Bok, České Budějovice (1. pol.) a
Sr. Michaela Boráková OCist., Cisterciácké opatství Porta Coeli (2. pol.)
Celková jazyková korektura a korektura latinských a řeckých termínů: Mgr. Simona Kropáčková, Ločenice
Fotografie na obálce a ilustrace:
mniši Cisterciáckého opatství Vyšší Brod
Sazba písmem Adobe Garamond,
papír 80 g/m^{2}, počet stran VIII + 345, náklad 500 ks.
V českém jazyce vydání první, vydáno ve Vyšším Brodě 2008.
Návrh obálky, zpracování a tisk Gloriet, s.r.o., Jižní 131, Libice nad Cidlinou

ISBN