

T I M O T H E U S V O D I Č K A

SVATÝ REHOŘ
VELIKÝ

K R Y S T A L

O L O M O U C 1 9 4 6

SVATÝ ŘEHOŘ VELIKÝ

Šesté století po Kristu je pro Itálii neméně než století předešlé dobou krvavých válek i pokračujícího úpadku politického a kulturního. Na počátku století byla ještě stále celá Itálie aspoň nepřímo součástí latinských držav; ostrogotský král Theodorich, který učinil roku 493 konec panství i životu Odoakrovu, vládl v Itálii jako náměstek císaře. Stále ještě existoval v Římě senát, který dostával nařízení od císaře a plnil je — se svolením královým.

Pozdější léta však přinášejí veliké změny. Za Theodorichových nástupců dochází k roztržce s Byzancí; roztržka vrcholí ve dvacetiletých krutých bojích o panství v Itálii (535—554), jež sice končí vítězstvím byzantské moci, ale zemi samé přinášejí vedle zničení posledních symbolů staré slavné svobody jen smrt, bídu a ochuzení. Od té chvíle je Itálie v nejlepším případě pouhou byzantskou provincií, spravovanou císařským místodržitelem, exarchou, se sídlem v Ravenně. A to ještě platí jen o jedné její části. Sotva za čtyři léta po vítězství nad Totilou přichází nová vlna barbarského vpádu. 558 vnikají do severní Itálie Langobardové, 572 dobývají Pavie, jež se stane hlavním městem jejich říše, a od té doby je Itálie rozdělena mezi dvě moci, jež se spolu neustále sváří — což znamená asi tolik, že je v postavení lodi, sevřené dvěma srážejícími se ledovými poli. Císař nemá tolik moci, aby vyhnal Langobardy z Itálie, ani se necítí tak sláb, aby jim volně ponechal jejich kořist. Langobardové

nejdou dosti silni, aby mohli císaři vyrvat naráz celou Itálii, jsou však dosti silni, aby zůstali pevně usazeni v polovině Itálie a aby mohli neustále znepokojovati, ohrožovati a drancovati druhou polovinu. A tak Itálie, zpustošená v první polovině století válkou ostrogotskou, je v druhé polovině znovu vysilována boji, loupežemi, zmatky, k nimž ještě na sklonku století přistupují přírodní pohromy. Echo století zaznívá znovu tím strašlivým refrénem pohrom, jež shrnul do jediného hexametru už v předešlém století biskup Orientius:

Mors, dolor, excidium, strages, incendia, luctus...

Právě v této době svrchované bídy však vystupuje jedna z největších osobností, jež zrodila Itálie — osobnost, jež v sobě soustřeďuje nejlepší vlastnosti starého římského ducha i nejvzácnější dary nového ducha křesťanského — svatý Řehoř Veliký, jeden z největších papežů a zároveň jeden z největších Otců Církve — duch, který tak podivuhodným způsobem v sobě spojuje genia činnosti s dary ducha nazíravého — vladař, učitel mravů i mystik zároveň.

To je trojí základní zřetel, s nímž je třeba studovati osobnost a dílo tohoto světce.

I

P A P E Ž

1. Před pontifikátem.

Přesné datum narození svatého Řehoře neznáme. Obyčejně se přijímá jako přibližné datum rok 540.¹

Pocházel z patricijské rodiny římské, *de senatoribus primis* podle svědectví svatého Řehoře Tourského. (Hist. Franc. X, 1.) Jeho rodiče byli Gordianus a Silvie, kterou ctí Církev jako světici; víme také z jeho vlastního svědectví, že svatá Tharsilla a svatá Emiliána byly sestry jeho otce a že mezi jeho předky byl i papež sv. Felix III. (483—492.)²

O světské dráze Řehořově víme jen tolik, že zastával úřad městského prefekta,³ civilního úředníka, který měl péči o finance, veřejnou bezpečnost, zásobování a stavebnictví a zaujímal mezi civilními úředníky první místo. Byl to tedy odpovědný úřad a můžeme mít za to, že už v první době svého života projevil svatý Řehoř něco ze svých skvělých schopností vládařských, poněvadž hodnost tak významná jistě nemohla býti svěřována komukoli. Na druhé straně lze mít za to, že zastávání tohoto úřadu dalo Řehořovi cenné zkušenosti pro jeho pozdější dobu.

Víme však také z jeho korespondence, že ho dlouhou dobu zdržovaly ve světě jen zvyk a síla okolností, zatím co jeho vnitřní touha směřovala k životu kontemplativnímu. (J 1368.) Něco takového snadno pochopí každý, kdo ví něco o tom, jak velikou překážkou může býti vliv vznešeného původu, bohatství

nebo vysokého společenského postavení pro zdokonalení duchovního života. U svatého Řehoře k tomu ještě přistupovaly neobyčejné schopnosti pro činnou světskou dráhu, což je překážka ještě horší — jednak proto, že takové vynikající činné povahy si dovede svět velmi rychle zapráhnout do svých služeb, hlavně však proto, že zde je nutno přemáhat něco, co se týká samého ustrojení ducha, a zříkati se sebe, jak později zdůrazní sám svatý Řehoř, je těžší, než zříkati se jen toho, co mi náleží. Ať je tomu jakkoli, jisto je, že tento zápas skončil duchovním vítězstvím. Řehoř se vzdal světské životní dráhy, proměnil zděděný otcovský dům⁴ v klášter pod ochranou svatého Ondřeje a sám se stal jedním z jeho mnichů.⁵

Lze si snadno představit, jaký život vedl Řehoř ve svém klášteře. Soustředění na modlitbu, práci a kontemplaci v naprosté odloučenosti od světa, v chudobě, mlčení a poslušnosti — to byly podstatné rysy veškerého klášterního života té doby, ať už šlo o nově zakládané kláštery benediktinské nebo o kláštery staršího původu. A můžeme si z jeho listů také učiniti zřetelný obraz o individuální povaze jeho osobního klášterního života. Známe jeho krajní meze; víme, co mu v klášteře působilo největší zármutek i co bylo jeho největší radostí. Jeho největším zármutkem bylo, že se nemohl postit tak jako ostatní pro svou žaludeční chorobu.⁶

A jeho největší radostí byla nadpřirozená kontemplace — mystické nazírání Boha přítomného v duši, k němuž je uspořádán ostatní život tak, aby byl neustálým prodléváním v Boží přítomnosti. Je nepochybné, že dosáhl vysokých stupňů kontemplace; po celý život bude ve svých listech vzpomínat se steskem a touhou na blažené doby, kdy se mohl oddávat radostem nazírání, prost vši světské činnosti.

A přece mu nebylo dopřáno, aby zůstal navždy mnichem, jak bylo jeho touhou. Patrně hned na počátku svého pontifikátu (579) ho povolal do svých služeb papež Pelagius II., dal jej vysvětit na jáhna a poslal ho do Konstantinopole jako svého vyslance (apokrisiáře) u císařova dvora.

Tak byl svatý Řehoř opět vržen na dráhu činného života, kterou minil navždy opustit; nemohl tušit, že to byl jen přípravný stupeň pro fázi mnohem významnější.

Úřad apokrisiáře vyplýval ze zvláštního postavení východních patriarchů a z významné úlohy, kterou v něm zaujímal císař. Neboť císař byl „poutem, jež udržovalo konkrétní jednotu východních patriarchátů“ (Batiffol, St. Grégoire 185); jedině na císaři záviselo jmenování patriarchů, k jehož platnosti nebylo třeba papežského potvrzení. „Autonomie byzantského episkopátu pod vedením Basileovým je téměř úplná a je zaručena Basileem; jejich katolická jednotu je zajištěna jednotou s papežem.“ (Batiffol, 189.) Císař je tedy představitelem východní jednoty vůči papeži jako hlavě Církve; a úlohou apokrisiáře je právě udržovati konkrétní styk mezi oběma, býti poslem, vyjednavatelem i pozorovatelem, který může podávati papeži spolehlivé zprávy o východních záležitostech církevních.

Že tento úřad ponechával prakticky svatému Řehoři dosti volného času, vyplývá z toho, že právě v Konstantinopoli začal skládat — na žádost mnichů, jež vzal s sebou v své družině — komentář ke Knize Job, který se měl později státi pode jménem *Moralia in Job* jeho nejproslulejším dílem. Pokud jde o jeho úřední činnost, víme, že byl papežem pověřen, aby přiměl císaře vyslati do Itálie účinnou vojenskou pomoc proti Langobardům, a že vystoupil z vlastní ini-

ciativy proti bludnému učení konstantinopolského patriarchy Eutychia o nehmatatelnosti oslaveného těla.⁷ Z korespondence se také dovídáme, že navázal za svého pobytu trvalé styky s četnými osobnostmi císařského dvora a seznámil se tam se svatým Leandrem, biskupem sevilským. Za jeho pobytu došlo též ke změně na císařském trůně, když po zbožném Tiberiovi II. nastoupil 582 málo schopný císař Mauricius.

Asi roku 586 se mohl svatý Řehoř vrátit opět do Říma a věnovat se znova klášternímu životu, ale ne na dlouho. Roku 589 byl Řím zpustošen povodní; po ní vypukl mor, který zpola vylidnil Řím a jemuž podlehl v lednu 590 i papež Pelagius. A za jeho nástupce byl ihned římským lidem zvolen jáhen Řehoř. Ten se vzpíral volbě vší mocí; žádal císaře, aby nepotvrzoval jeho volbu, psal svým přátelům v Konstantinopoli, ba pokusil se i o útěk; jeho listy však byly zadrženy, v útěku mu bylo zabráněno, a když císař potvrdil jeho volbu, byl Řehoř 3. září 590 posvěcen v basilice sv. Petra na biskupa a nastolen na papežský stolec. Zdá se však, že již předtím vedl správu církevních věcí, poněvadž ještě před vysvěcením řídil prosebné průvody za odvrácení moru.⁸

Své zvolení pociťoval svatý Řehoř jako nejtěžší neštěstí a nejeden list z první doby pontifikátu svědčí o hloubce jeho zármutku nad ztracenými ráji kontemplace. A přece — a to je pro něho charakteristické — přes všechn smutek a nechť se okamžitě ujal s neobyčejnou horlivostí úkolů svého úřadu.

2. Sluha sluhů Božích.

Byl to především sám Řím, který v svrchované nouzi čekal na jeho pomoc — Řím, ohrožený uvnitř nouzí a hladem, ale i nekázní, zvenčí Langobardy — Řím,

přirovnávaný svatým Řehořem ke zpuchřelé lodi, zmítané bouří.⁹ První starostí nového papeže bylo uspořádat poměry v Římě. A začíná nápravu od hlavy: sesazuje arcijáhna římského Vavřince „pro pýchu a zločiny“, jichž bližší povahu kronikář zamlčel (PL LXXVII, 1329); nařizuje všem jáhnům, aby se věnovali svým kazatelským a almužnickým povinnostem, a zakazuje jim, aby vystupovali jako „cantores“, zpěváci chorálu v kostelích; ustanovuje trvalého správce episcopia, papežského domu (*vicedominus*); zapovídá vyžadovat poplatky za církevní úkony. Vedle toho dává do pořádku správu papežského majetku, „patrimonia sv. Petra“, v té době již rozsáhlého a rozptýleného po různých částech Italie a Gallie.¹⁰ Zde vystupuje papež jako pečlivý hospodář, který si vybírá opatrně schopné úředníky a bdí neustále nad jejich činností i v těch nejmenších podrobnostech, dbaje přitom rovnou měrou o to, aby hospodaření vedlo k užitku, i aby se to nedálo na úkor podržovaných, zejména dědičných nájemců (kolonů)¹¹ — neboť nechce obohacovat Církev nepočestným ziskem (*nos sacculum Ecclesiae ex lucris turpibus nolumus inquinari* — J. 1112).

Tyto vynikající hospodářské schopnosti jsou výrazným rysem lidské povahy svatého Řehoře; jejich pravý význam však pochopíme jen z účelu, jemuž sloužily. Neboť *patrimonium sancti Petri* bylo pro papeže zároveň patrimoniem všech chudých, nuzných a hladovějících. Podpora chudých v měřítku co možná největším byla jednou z hlavních starostí papežových. Jan Diakon vypráví, že viděl v archivu (*scrinium*) lateránského paláce seznam (*registrum*) z doby svatého Řehoře, v němž byly řady jmen podporovaných osob nejružnějšího věku a původu a z nejružnějších míst Italie. (Vita II, 30.) A uvážíme-li, jaké spoustě

lidí jistě přinesly pohromy věku naprosté ožebračení, pochopíme také, že k podpoře aspoň těch nejpotřebnějších bylo potřebí velikých prostředků. A pochopíme tedy, proč se snažil papež hospodařit co nejvýnosněji. Bylo toho potřebí tím více, že pomoci potřebovali nejen chudí laikové, nýbrž i chudí řeholníci a řeholnice; a nejen obyvatelé Říma, nýbrž i zajatci, kteří trpěli v langobardských žalářích a za něž bylo třeba platit výkupné.¹² A nešlo jen o podporu jednotlivců. V roce svého zvolení mohl papež jen rychlým rozkazem k dovozu obilí ze Sicilie zabrániti hladu, obvyklému to následku moru, tím hrozivějšímu, že povodeň předešlého roku zničila obilí v papežských sýpkách v Římě. A mimo to musil papež ještě platit roční poplatky Langobardům za to, že šetřili Říma!

Souběžně s těmito starostmi se rozvíjela jiná činnost papežova — správa obecné Církve, což znamenalo na prvním místě dozor nad episkopátem jednotlivých provincií. Jak složitá a obtížná věc to byla, ukáže stručný přehled hierarchického řádu v šestém století.

Pro správné ocenění situace musíme míti na prvním místě na zřeteli, že bývalá država římského imperia — jejíž bývalé hranice byly kromě malých výjimek skutečnými hranicemi křesťanského světa — zahrnovala v té době společenské útvary velmi rozličné a zbavené jakéhokoli vzájemného společenství; a nadto i jejich poměr k Církvi byl různý. Frankové, kteří ovládli bývalou Galii, byli katolíci, ale udržovali si dosud všechnu sveřepost a duchovní zatemnělost své barbarské minulosti. Visigotové, kteří ovládli poloostrov pyrenejský — s výjimkou malého území ve východním Španělsku, jež zůstalo pod mocí císařovou — byli původně ariáni a za ariánského krále Leovigilda byla Církev pronásledována s krutostí, jež se nezalekla ani

krve vlastního syna — svatý Hermenegild, syn Leovigildův, byl popraven pro víru roku 585. Teprve roku 589 zvítězila katolická víra, prohlášená na synodě toledské za státní náboženství. Anglie byla v moci pohanských Anglů a Sasů; jen v menších územích na západě a na severu se udrželo staré obyvatelstvo křesťanské, zcela izolováno od ostatního křesťanského světa. V Africe sice byli Vandalové poraženi a jejich moc zničena vojevůdcem Belisarem v krutých bojích let 533—534, ale země, zpustošená a zalitá krví mučedníků za vandalského pronásledování, trpěla i nadále hospodářsky za bezohledné správy byzantské. V severní Itálii byli pevně usazeni Langobardové, kteří byli ariáni nebo pohané. Východní část říše byla, jak jsme viděli, po stránce církevní značně samostatná. Je pochopitelné, že za takových okolností byly jednotlivé části Církve izolovány navzájem i vzhledem k Římu už jen z vnějších politických příčin. Důsledek byl, že při značné národní, zeměpisné i kulturní odlišnosti se u nich vyvíjel církevní život často svérázně. K tomu ještě přistupovaly — jako v Africe — staré zvyky a výsady, žárlivě strážené — nehledíc ke vzdálenosti a obtížnosti komunikace. Lépe tomu bylo v oblasti exarchátu ravenského a zejména ve vlastní provincii římské (*regiones suburbicariae*), kterou spravoval papež přímo jako římský metropolita.

Nuže, všechny tyto okolnosti bylo třeba brát v úvahu. Jakákoli mechanická uniformita řízení byla vyloučena, protože mohla vésti jen k ještě většímu uvolnění a zmatku; pro každou z jednotlivých oblastí bylo třeba při každém počínu voliti individuální postup, určený jak zřetelem k postavení a výsadám jednotlivých církví, tak zřetelem k tomu, jakou míru zásahu vůbec snese daná situace. Dovést přesně odhadnout tuto míru v tak různotvárných podmínkách — to byla

věc, k níž bylo potřebí vskutku vladařského genia. A právě v tom poznáváme velikost svatého Řehoře jako papeže. Dovedl odhadnout, až kam je možno jít, aby zásah papežské autority dosáhl účinku, který byl za dané situace Církvi nejprospěšnější; ale také dovedl postřehnout, kdy je třeba provést zásah bez ohledu na okolnosti, protože šlo o věci podstatné.

A tak vidíme papeže, jak uplatňuje svou svrchovanou pravomoc nejrůznějšími způsoby, jež se neznalému úsudku mohou jevit nedůslednými, ale v nichž znalost situace odhadne neobyčejnou míru správného postřehu a rozvážného jednání.

Tam, kde zasahoval jako římský metropolita, kde dohlížel na biskupy jemu přímo podřízené, byla situace snadná. Tam mohl uplatnit papež v největší míře ten podivuhodný smysl pro náležité uspořádání, pro pravý řád věcí, který je pro něho tak příznačný: dohlížet pomocí svých visitátorů na řádnost biskupských voleb, opatřovat duchovní správu v biskupstvích zbaivených pastýřů nebo spojovat v jedno dvě diecése, v nichž poklesl počet věřících, hájit výsady kleriků, dohlížet na kláštery — jež v té době ještě obecně podléhají biskupům — sesazovati nehodné biskupy a ukládati jim pokání v kláštorech. Všude se tu setkáváme s vytvrvalým a neoblomným úsilím o dodržování církevní kázně do všech podrobností, často s přísností, jež dovede trestat podle velikosti viny, ale i s láskou, jež dovede utěšovat a povzbuzovat k pravému přijímání trestu a jež odnímá přísnosti jakékoli zdání osobní zaujatosti.¹³

Šlo-li o biskupy mimo římskou provincii, byla situace jiná. Dvě základní věci zůstávaly ovšem vždycky nedotčeny: úloha papeže jako nejvyššího rozhodčího ve věcech víry a právo apelu k papeži. Pokud však jde o jmenování a sesazování biskupů, o dozor

nad jejich činností, o zásahy do vnitřního života jednotlivých provincií, bylo třeba pozorně dbáti jejich skutečného postavení. Svatý Řehoř to chápal v plném rozsahu. *Singulis quibusque Ecclesiis sua iura servamus* — zachováváme práva všech jednotlivých církví — to byla základní zásada, již se tu řídil, a snad právě proto dovedl uchránit Církev mnohých nebezpečí a převést ji bez pohromy přes kritické chvíle. Mohl-li někde zasáhnouti hlouběji, protože k tomu byla vhodná chvíle, učinil to bez prodlení; tak tomu bylo při volbě metropolity ravenského, když se volitelé nemohli shodnout a požádali papeže, aby vybral sám jednoho ze dvou kandidátů. Papeži se podařilo přimět je, aby přijali třetího kandidáta, jež vybral z mnichů svého kláštera. Nemohl-li proti odporu biskupů i císaře ničeho dosáhnouti přímým zásahem, ponechal věci v klidu; tak tomu bylo s biskupy istrijskými, kteří jediná dosud odpírali uznati odsouzení tak zvaných „tří kapitol”.¹⁴ Episkopát africký byl tradičně žárlivý na své výsady; papež jim je na žádost ochotně potvrdil jakožto starobylé zvyklosti, v ničem neodporující katolické víře — ale nadto jim projevil jemnou diplomatickou pozornost tím, že odvolání z afrických provincií k stolci svatého Petra svěřoval k rozsouzení rozhodčím, jež volil z africké hierarchie.

Někde mohl zasahovat jen prostřednictvím světské moci. Tak tomu bylo ve francké říši. Frančtí panovníci se sice v té době nemísili do vnitřních církevních záležitostí, jmenovali však biskupy, a jejich výběr byl často velmi libovolný. Simonie vládla obecně a průměrná úroveň hierarchie nebyla příliš vysoká; bylo tedy lze očekávati povznesení církevního života od takových biskupů stejně málo jako jmenování dobrých biskupů od takových vládců. Jsa si vědom nesnázi této situace, snažil se svatý Řehoř vytrvale do-

sáhnout nápravy jinými prostředky. Když král Childebert žádal 595 o obnovení titulu vikáře, kdysi uděleného papežem biskupům arleským, papež mu vyhověl, ale použil ihned této příležitosti, aby žádal na králi odstranění zlořádů — překotného a neuváženého jmenování biskupů i simonistického svěcení. A neobnovil také jen titul, nýbrž ustanovil vikáře jako skutečného metropolitu celé državy Childebertovy. Když se to neosvědčilo, postřehl, že skutečný úspěch by mohlo mít jen svolání národního koncilu, kde by byly potřebné reformy provedeny za účasti papežského zástupce. To bylo však možno za daných okolností uskutečnit jen za pomoci světské vlády; a papež tedy nezanedbal nic, co by mohlo uskutečnit tuto pomoc. Piše biskupům, oblíbeným u dvora, a vysílá k nim své jednatele; snaží se pohnout královnu Brunhildu, aby vyslala do Říma svého zástupce k projednání reform. Ale stav věcí byl takový, že bylo třeba ještě deseti let po smrti svatého Řehoře, než se sešel národní koncil v Paříži (614).

Zcela jinak je tomu v říši visigotské po vítězství katolické věci; díky horlivé činnosti svatého Leandra je tam provedena organisace církevního života takovým způsobem, že papež nemá příčiny zakročovat jinde než v byzantské enklavě karthagenské, kde si byzantský správce osobuje právo sesazovat biskupy.

3. Papež a císař.

Na Východě byly církevní záležitosti, jak jsme viděli, pod silným vlivem císaře. Papež nezasahoval přímo do vnitřní správy patriarchátů; byl však strážcem pravověrnosti a nejvyšším soudcem, k němuž se mohl každý odvolat z rozsudku patriarchova. I zde se však musil bránit proti falešným nárokům konstantinopol-

ského patriarchy stejně jako proti despotickým zásahům císařovým.

Už Pelagius II. musil protestovat proti tomu, že konstantinopolský patriarcha si osobí titul „ekumenický patriarcha“ — titul, který vznikl za schismatu Akaciova a byl namířen proti právům papežovým. Později sice pozbyl tohoto významu a byl chápán na Východě aspoň navenek jako výraz primátu nad východním episkopátem; byl to však dvojsmyslný výraz, jehož bylo možno potají snadno využívat pro posílení skrytých sklonů Východu k církevní nezávislosti na Římu. Svatý Řehoř byl opět nucen protestovati proti užívání tohoto titulu, a to tím důrazněji, čím více bylo zřejmo, že patriarchu v tom podporuje sám císař. Je však zase příznačné pro svatého Řehoře, že své hledisko neopírá jen o nezadatelný primát papežství, nýbrž i o logickou a morální nesprávnost nároků, jež takový titul naznačuje. Ani papež sám si neosobí takový titul a káře biskupa, který ho nazývá *papa oecumenicus*; podle jeho názoru žádný biskup se nemá nazývat ekumenickým, všeobecným biskupem, protože tím upírá jiným biskupům jejich hodnost. (J. 1528.) Papež je si vědom všech práv, jež přísluší nástupcům svatého Petra jako pastýřům celé Církve, ale nevidí v tom důvod k užívání titulů, jež „podněcují pýchu a porušují lásku“. Chápeme, že papež takového smýšlení dával přede všemi tituly přednost titulu *servus servorum Dei*, sluha sluhů Božích, jak se sám začal nazývati.

Sluha sluhů Božích — a proti tomu ekumenický patriarcha — nerozsuzuje už jen srovnání těch dvou titulů celou záležitostí?

Byly tu však ještě jiné nesnáze, složitější a osudnější, jež se dotýkaly choulostivé oblasti, v níž se prolínala politika světská s politikou církevní. Vznikaly

jednak z pochybených zásahů císařových do církevní jurisdikce, jednak z rozporu v názorech na postup vůči Langobardům. Pokud jde o první skupinu, máme na mysli hlavně tři záležitosti, v nichž můžeme sledovati, jak rozmanitým způsobem uplatňuje papež svá práva podle toho, co se zdá nejprospěšnější pro věc samu.

První z nich byl císařský zákon, který zakazoval veřejným úředníkům přijímati církevní hodnosti a vstupovati do kláštera; tento druhý zákaz se týkal i vojáků. Pro papeže to byl zákon, který se nesrovnával se zákonem Božím, a pokládal za svou povinnost zasáhnouti. Učinil to zase svým způsobem; aby se vyhnul výtkám neposlušnosti, dal zákon promulgovati v provinciích, ale zároveň poslal císaři protestní list, v němž připomíná služebnou úlohu světské moci vůči Církvi a žádá odvolání nebo úpravu zákona. (J. 1497.) Tento zákrok měl úspěch; zákon byl změněn v tom smyslu, že držitelé veřejných úřadů mohli vstoupiti do kláštera teprve po složení účtů a dosažení absolutoria, kdežto vojákům byla k tomu ukládána tříletá probační lhůta. Tak bylo vyhověno tomu, co bylo odůvodněno rozumnou potřebou — nutností zamezit, aby se vstupem do duchovního stavu úředníci nebo vojáci zbavovali civilní odpovědnosti — a odstraněno to, co odporovalo zákonům Církve.

Druhá záležitost byla rozvířena bouřlivými volbami biskupa salonského, při nichž byl proti výslovnému zákazu papežovu zvolen dalmatskými biskupy Maximus pod záminkou, že je to přání císařovo. Maximus byl vysvěcen a intronisován s pomocí vojska a při tom došlo k nepokojům, v nichž byly ohrožovány i duchovní osoby. Papež protestoval skrze svého apokrišiáře u císaře a ten se zachoval s příznačnou obojností: popřel, že by byl dal příkaz k volbě Maximově,

a souhlasil, aby byl Maximus volán do Říma k ospravedlnění, ale žádal, aby byl přijat „cum honore“, to jest, aby papež vlastně uznal platnost jeho svěcení. Po dlouhém vyjednávání byla věc vyřešena smírně a Maximovi se dostalo rozhřešení, když se přísahou u hrobu mučedníka očistil z podezření simonie.

Konečně je to záležitost s biskupem skopijským (*Iustiniana Prima, Uskub*), v níž se osvědčuje zajímavým způsobem neustranná spravedlnost papežova. Dva klerikové, spravedlivě potrestaní thebským biskupem Hadrianem, pohnuli císaře, aby o své újmě delegoval — ačkoli šlo o biskupy podřízené papeži — biskupa lariského k soudu nad Hadrianem. Když byl Hadrian odsouzen a odvolal se k císaři, pověřil císař novým projednáváním pře biskupa skopijského, který rozsudek potvrdil. Teprve pak se odvolal odsouzený biskup k papeži; a svatý Řehoř, zjistiv, jak se věci měly, neváhal potrestati oba biskupy, lariského i skopijského, třebaže postupovali podle rozkazů císařových. To však naprosto nevadilo, aby později papež nebránil téhož biskupa skopijského proti císaři, když ho chtěl císař sesadit pro nemoc. V listě apokrisiáři prohlásil takové jednání za nekanonické a oznámil své rozhodnutí nedat k tomu své svolení — třebaže si byl dobře vědom, že císař může ze své moci provést, co se mu zlíbí: „Je v moci císaře všechno, co se mu zlíbí, co nařídí učiniti. Bude-li to kanonické, budeme se toho držet; bude-li to proti kánonům, budeme to snášet, pokud nám to bude možno bez hříchu.“

Tyto tři případy nám už samy o sobě podávají obraz papežovy politiky vůči císaři ve všech jejích složkách. Je to podivuhodné spojení povolnosti a neústupnosti, přizpůsobivosti i vytrvalosti — povolnosti a přizpůsobivosti všude, kde jde o nahodilé jednotlivosti, jichž hájení by mohlo ohroziti významnější věci, neústup-

nosti a vytrvalosti všude, kde jde o zásady, o věc svědomí.

Otázka, jaká politika se má provozovat vůči neustálému tlaku langobardských výbojů, byla jiným velkým pramenem nesnází a rozporů. Císař nechtěl uzavřít trvalý mír s Langobardy, aby tím nemusil přiznat trvale ztrátu italského území; neměl však tolik moci, aby je mohl porazit. Výsledkem byla nerozhodná uhýbavá taktika, která střídala neúspěšné boje s provisorními příměřími, uzavíranými ve chvíli svrchované nouze. Císař mohl takto předstírat, že ještě nic definitivně neztratil — a nedbal, jak strašné škody přináší takový postup Itálii, bezmocné oběti této sobecké politiky. Naproti tomu Řehoř viděl především pohromy, jež přinášel tento postup. Jsa v samém ohnisku nebezpečí, viděl jasně, že císař a exarcha nejsou s to vyhnati Langobardy z Italie a že jejich počínání by mohlo v krátké době zničit Itálii, aniž by ji nakonec mohlo ubrániti před dalším rozšířením langobardské moci. Závěr byl jasný: záchranu mohl přinést jen trvalý mír s Langobardy — a to mír takový, který by vedl ke sblížení obou mocí a k navázání vztahů, založených na společném prospěchu obou říši — vztahů, které by zakládaly skutečné společenství, *societas*. Ale nešlo tu jen o Langobardy; v mysli papežově se zřejmě rýsoval širší plán jakéhosi říšského spolku, který by nahradil někdejší imperium a který by z chaosu neustálého sváru národů vytvořil kladnou spolupráci sil bez újmy práv a držav. Obnovení imperia jakožto volnějšiho svazku, asi v té podobě, v jaké později vznikla svatá říše římská, ale na širším základě — toť koncepce svatého Řehoře.

Byla to beze sporu myšlenka velkolepá a přitom svrchovaně spravedlivá, poněvadž vycházela z morálního základu, nikoli z politické vypočítavosti. Ale

snad právě proto byla příliš vysoká pro mysl císaře, který si zakládal na byzantském intrikánství a který proto viděl v takových myšlenkách projev papežovy prostoduchosti. A tak je přese všechno úsilí téměř celý Řehořův pontifikát ve znamení staré politické hry, jejíž obětí je Itálie. Ještě před nastoupením sv. Řehoře (589) vypršelo příměří s Langobardy a nebylo obnoveno. Následek byl, že langobardský vévoda Ariulf ze Spoleta podnikl tažení na Řím, zatím co vévoda beneventský ohrožoval Neapol — aniž byl exarcha ravenický s to něco proti nim podniknout. A přitom byl Řím v té chvíli téměř bez posádky a zbylí vojáci vykonávali jen neochotně službu, protože nedostávali plat, takže papež mohl jen nečinně přihlížet, jak Ariulf „zabíjí a stíná u bran Říma“ (J. 1198), jak sám píše v listě plném trpkosti nad neodpovědností exarchy, který nechce vést válku a přece zakazuje papeži jednat o mír.

Papež v této nebezpečné chvíli nezahlí. Snaží se pohrout exarchu k uzavření příměří, ale zároveň se také stará o obranu měst, jež byla zřejmě exarchou ponechána svému osudu: dává pokyny vůdcům vojska, posílá vojenského správce do Neapole, stará se o stráž na hradbách, udílí strategické pokyny.

Ariulf ustoupil, nepokusiv se dobýt Říma; následujícího roku však (593) přitáhl sám král Agilulf a nebezpečí bylo naléhavější než kdy jindy. Tehdy zachránil Řím jen papež rychlým jednáním — sešel se s králem a svým vlivem na něm dosáhl, že upustil od dobývání Říma a spokojil se ročním poplatkem. Tak odvrátil papež vlastním zásahem od Říma nebezpečí, jehož ho nedovedl uchránit exarcha. Usiloval však i potom o rozšíření a upevnění pokoje — na jedné straně udržoval dobré styky s langobardskou královnou Theodelindou, jež byla katolička, na druhé straně se snažil působiti na exarchu Romana k uzavření

míru, který by zahrnul celou Itálii za podmínek přijatelných pro obě strany. Dostalo se mu za to odměny vpravdě byzantské: exarcha odpověděl na jeho zprostředkovací návrhy anonymním hanopisem a císař v listě exarchovi zamítl papežovy návrhy, vysmívaje se jeho prostomyslnosti.¹⁵ Nakonec však přece došlo k uzavření příměří; exarcha Romanus zemřel a jeho nástupce Kalinikus měl větší pochopení pro papežovo úsilí. Roku 598 bylo konečně uzavřeno, díky spojenému úsilí papeže a královny Theodelindy, příměří, které poskytlo Itálii tři roky klidu. Roku 601 však začal exarcha znovu válčit s Langobardy — jako obvykle bez úspěchu. A zase byl zde obrat vyvolán smrtí důležitého činitele. Tentokrát to byla smrt neoblíbeného císaře Mauricia, který byl roku 602 svržen a zabit. Vojenský vůdce Fokas, který byl po něm povýšen na trůn, dosadil nového exarchu a ten uzavřel roku 603 znovu příměří na osmnáct měsíců. A opět se papež snaží, aby z příměří byl učiněn počátek trvalého míru. Umírá však dříve, než má příměří vypršet.

4. Anglické misie. Poslední léta.

Jak jsme viděli, staral se svatý Řehoř jako pravý pastýř celé Církve o všechny její části, dáváje každému, co mu náleželo. Jako dokonalý pastýř však se staral i o hlásání víry pohanům a tak připojil k svému jménu slávu papeže misijního.

Je jistě pozoruhodné, že právě v té době obrátil papež zřetel k Anglii, téměř zcela ovládané již více než půldruhého století pohanskými Angly a Sasy, rozdělenými na sedmero království. Legenda, která vysvětluje vznik papežových misijních záměrů z toho, že kdysi uviděl na římském trhu otroků krásné mladé Angly a zaujat jejich ušlechtilým vzezřením rozhodl,

že „v těch krajinách musí býti chvála Bohu Stvořiteli zpívána” (Paul. Diac. Vita 17—18), má se svou slovní symbolikou ráz příliš anekdotický; víme však nájisto, že svatý Řehoř dával kupovati otroky anglosaského původu v Marseilli a posílali je do Říma, aby byli v klášterech vychováváni „k dílu Božímu”.¹⁶ Lze tedy s jistou pravděpodobností souditi, že z nich snad chtěl papež vychovati misionáře pro Anglii. Buď jak buď, jisto je, že již roku 596 se papež rozhodl vyslati misionáře do Anglie ihned, protože podle získaných zpráv soudil, že je k tomu zvláště příhodná situace. Jako misionáře si vybral — jako k tolika jiným významným úkolům — benediktinské mnichy, v jichž čele byl svatý Augustin, pozdější první biskup nové církve anglosaské. Roku 597 přistáli misionáři v Kentu a dostalo se jim od Ethelberta Kentského (jehož manželka byla katolička) pohostinství i svolení konati misie. Ještě téhož roku se dal král Ethelbert pokřtít a následujícího roku již měl svatý Řehoř zprávu o pokřtění 10.000 Anglosasů a musil se starati o posily misionářům, jichž činnost stále vzrůstala. Brzy se papež postaral i o uspořádání *novae Anglorum Ecclesiae* (601) zřízením episkopátu. Představeným všech biskupů Britanie měl býti do své smrti sv. Augustin jako metropolita londýnský; po jeho smrti měly býti dvě rovnoprávné provincie, londýnská (později canterburská) a yorkská.

Tak byl položen úspěšný základ k novému pokřtění Anglie, jež mělo v nejbližších stoletích přinést tak bohaté výsledky. Bylo to ovšem dílo pozdějších let, jehož se už papež nedočkal. Blížil se konec jeho života. V posledních letech trpěl zvláště silně dnou a ubývalo mu sil, takže povinnosti jeho úřadu naň naléhaly tíže než kdy jindy a on vzpomínal zase toužebně na radosti klášterního života. Uzavření příměří s Lango-

bardy a úspěch anglických misíí byly dvě útěchy, jež vyvažovaly utrpení posledních dní.

Svatý Řehoř zemřel 12. března 604; bližších zpráv o jeho smrti nemáme. Pohřben byl v basilice svatého Petra. Jeho památku slaví Církev v den jeho úmrtí.

II

UČITEL CÍRKVE

1. Spisy svatého Řehoře.

Dříve než budeme mluvit o nauce svatého Řehoře, bude užitečno uvést stručný přehled jeho literární činnosti.

1. Jako první dílo začal svatý Řehoř skládati svůj rozsáhlý komentář ke Knize Job o 35 knihách (*Expositio in librum Job*, běžně zvaný *Moralia*). Z úvodního dedikačního listu svatému Leandrovi, biskupovi sevilskému, se dovídáme, že začal svůj komentář skládat již v Konstantinopoli, když ho mniši jeho družiny žádali, aby jim vyložil Knihu Job ve smyslu mystickém i morálním. Dovídáme se také, že svůj výklad nejprve přednášel ústně nebo diktoval a podle záznamů pak upravil definitivní text. První část této práce tedy náleží do let 579—586; pokračování a dokončení přibližně do let 587—590. Z toho, že mluví o práci dosud nikým nepodniknuté (*opere ante nos hactenus indiscusso*), můžeme usuzovat, že svatý Řehoř neznal komentář svatého Ambrože (*De interpellatione Job et David*) ani svatého Augustina (*Adnotationes in Job*) nehledíc k jiným dílům toho druhu.¹⁷ Pokud jde o metodu, vykládá autor postupně každý úsek biblického textu v jeho smyslu slovním, typickém či mystickém (alegorickém) a konečně morálním.¹⁸ Jako předlohy biblického textu užívá jak překladu sv. Jeronýma, tak latinského překladu Septuaginty podle toho, který se mu zdá vhodněji vyjadřovati myšlenku,

kterou má při výkladu na mysli. Základní myšlenka je táž jako u jiných latinských Otců (Hilarius, Ambrož, Augustin): Job jako předobraz Kristův. Autor se však neváže vždycky těsně na rámec základní myšlenky ani na text, který právě vykládá; text je mu často spíše pouhou příležitostí k rozsáhlým morálním exkursům jen volně souvisejícím s ostatním celkem. Morální výklad je tu hlavní věcí pro vykladače a také hlavním užitkem četby pro čtenáře.

2. V roce svého zvolení za papeže (590) začal svatý Řehoř promlouvat k římskému lidu své homilie na čtení z Evangelia k významným církevním svátkům. Poněvadž nedočkaví věřící je začali šířit podle stenografických záznamů, pospíšil si papež uspořádati a vydati definitivní text homilií (asi v roce 592), jak se dovídáme z věnování taorminskému biskupovi Sekundinovi. Tento revidovaný text rozdělil papež na dvě knihy po dvaceti homiliích, a to tak, že první kniha obsahuje homilie, jež papež nemohl sám pro chorobu prosloviti a jež tedy soukromě nadiktoval a pak dal přečísti lidu notářem v kostele v své přítomnosti, kdežto druhá kniha obsahuje homilie jím samým proslovené. Také zde vykládá autor, vycházející ze slovního smyslu, daný text buď ve smyslu typickém nebo ve smyslu morálním, nebo postupně v obojím. Papež má přítom na zřeteli, že promlouvá k prostým věřícím; proto se výklad obrací prostým a srozumitelným slovem neustále k praktickému mravnímu užiti vykládaných pravd nebo událostí se zvláštním zřetelem k současné situaci. Nutnost pokání a přípravy na poslední soud tváří v tvář pohromám přítomnosti — to je refrén, který se neustále vrací. Svědectví Písma je pak často doplňováno vhodnými příklady ze života světců, s nimiž se obyčejně pak znovu setkáváme v Rozmluvách.

3. Na počátku svého pontifikátu (asi roku 591) sepsal svatý Řehoř svou Knihu o zřízení pastýřském (*Liber Regulae pastoralis*), v níž podává ideální obraz duchovního pastýře po stránce morální. V úvodním věnování Janovi, biskupovi ravenenskému, uvádí papež pohnutku, jež vedla k napsání této knihy: chce ukázat, že břemena pastýřského úřadu nejsou lehká a že se nikdo nemá o ně nerozvážně ucházet ani je brát na lehkou váhu. Svou knihu rozdělil na čtyři části; v první se pojednává o předpokladech pastýřského úřadu; v druhé se stanoví, jak má duchovní pastýř žít; ve třetí, jak má hlásati nauku věřícím, aby jim to bylo k užitku. Krátký závěr pak obsahuje úvahu o tom, jak je duchovnímu pastýři potřebné znáti vlastní slabosti, aby se vyhnul pýše nebo nestatečnosti. Hlavní pozornost je zase soustředěna na stránku morální; je to „biskupské zpytování svědomí“, jak praví výstižně Batiffol. (St. Grégoire 105.)

4. V letech 593—594 přednášel papež římským věřícím v homiliích výklad prorocství Ezechielova. Nevyložil však celou knihu Ezechielovu, nýbrž jen první tři kapitoly a začátek čtvrté ve 12 homiliích první knihy (zde musil své homilie náhle přerušit, protože Agilulf začal ohrožovat Řím) a čtyřicátou kapitolu (popis nového chrámu) v 10 homilích druhé knihy. I zde je hlavní těžisko v morálním výkladu textu; vedle toho však zde vystupuje zřetelněji zaměření k mystice, k životu kontemplativnímu.

5. Čtyři knihy rozmluv (*Dialogorum libri IV*) byly sepsány v letech 593—594. Podle prologu bylo papežovým úmyslem upozornit na italské světce a ukázat, že i Italie má své divotvůrce jako jiné křesťanské krajiny. Je to s výjimkou tak zvaného *Martyrologium Hieronymianum* první hagiografické dílo na italské půdě. Je rozděleno ve čtyři knihy, z nichž druhá je

zcela vyplněna příběhy ze života svatého Benedikta z Nursie, zakladatele benediktinské řehole, a čtvrtá zázraky, dosvědčujícími nesmrtelnost duše a existenci očištec. Pokud jde o dobu líčených příběhů, sahá nejstarší z nich do let 510—511; většina jich je „z doby gotské“ nebo „z doby současné“, což zahrnuje přibližně dobu dvou generací před dobou sepsání. Mnoho z těch příběhů slyšel svatý Řehoř od důvěryhodných přímých svědků událostí; některé z těch „otců italských“ znal sám nebo slyšel o jejich příbězích z jejich vlastních úst.¹⁹ Neopomíjí také vždycky uvést pramen svého vyprávění, aby, jak sám praví v prologu, odňal čtenářům příležitost k pochybám — *ut dubitationis occasione legentibus subtraham*.

6. Pro poznání života a činnosti svatého Řehoře je důležitým pramenem to, co se nám zachovalo z jeho korespondence pod názvem *Registrum epistolarum*. Podle Jana Diakona dal sám papež pořídit opis své korespondence z dob pontifikátu ve 14 knihách. To, co se nám dochovalo, je podle Ewalda soubor tří starších výtahů z původního *Registra*, z nichž první, nejobsáhlejší (683 listů) byl pořízen papežem Hadrianem I. pro Karla Velikého. Celkem je zachováno 848 listů, jež papež posílal církevním hodnostářům i laikům, úředním osobám i soukromníkům při různých příležitostech.

7. Ze zmínky v jednom listě (z ledna 602) se dovídáme, že svatý Řehoř složil též homilie na texty Knihy přísloví, Písně písní, Knih královských, prvních sedmi knih historických a knih prorockých; tyto homilie zaznamenal při přednesu opat Klaudius z Ravenny. Z těchto homilií se nezachovalo nic autentického; komentář k I. knize králů, uváděný dříve pode jménem svatého Řehoře, není pravý. Snad lze přičísti svatému Řehoři první dvě homilie z komentáře k Písni písní,

který jinak pochází od opata Roberta ze St. Vigor z konce 11. století.

8. Konečně je třeba se zmínit o liturgickém díle svatého Řehoře. Připisuje se mu úprava *sakramentáře* (misálu), obsahující mešní formuláře pro liturgický rok (tato úprava se datuje podle vnitřních kritérií do roku 595) a úprava antifonáře (*Antiphonarium Missae*). Jaký byl rozsah této úpravy, lze ovšem těžko zjistit; má se však ne bez důvodu za to, že v druhém případě nešlo jen o úpravu textu, nýbrž i o úpravu melodie, a že tedy gregoriánský chorál právem odvozuje své jméno od svatého Řehoře Velikého. (Bardenhewer, *Geschichte V*, 301.) Naproti tomu není podle souhlasného úsudku moderních badatelů svatý Řehoř autorem oněch osmi hymnů, jež mu byly ve starší době přičítány.

Už z tohoto výčtu děl svatého Řehoře vyniká jejich praktické zaměření. Tři z nich jsou díla exegeticko-morální, vzniklá z podnětů kazatelské činnosti; čtvrté (*Regula pastoralis*) je dílo morálně-pastorační, páté (*Dialogi*) prakticko-hagiografické. Ještě zřetelněji to ovšem vynikne při vlastním rozboru nauky.

2. Dogmatické názory sv. Řehoře.

Abychom mohli zaujmout správné východisko ke studiu nauky svatého Řehoře, musíme vzít v úvahu dvě věci: povahu jeho doby vzhledem k dějinám dogmatu a vlastní ráz jeho duchovního založení. Šesté století náleží již na Západě ke sklonku patristické éry, k poslednímu období, jež je na Západě zvláště nápadně vyznačeno poklesem spekulativně-theologického úsilí. Vysvětlení je dáno zčásti politickými převraty, zmatky a pohromami, jež vyznačovaly tuto dobu a jež byly přirozeně překážkou soustavného př-

stění theologické spekulace; zčásti však musíme hledati vysvětlení také ve skutečnosti, že spekulativní úsilí Západu vyvrcholilo již o století dříve v díle svatého Augustina, jehož theologie pak přirozeně ovládala theologické myšlení následujících věků.

To platí i o svatém Řehoři, a to tím spíše, že svým intelektuálním založením nebyl duchem spekulativním, třebaže to neznamená, že nebyl nadán nadobychnými schopnostmi intelektu. Proto snadno pochopíme, že přijímá dogmatická řešení svatého Augustina většinou beze změn, které by se dotýkaly jejich smyslu, spokojuje se tím, že je zhušťuje a zpřesňuje tam, kde jsou příliš bohatě opředeny výmluvností.²⁰

Mluvití o dogmatice svatého Řehoře znamená tedy převážně totéž jako mluvití o jeho vztahu k svatému Augustinovi. Je však třeba míti přítom na mysli, že tato závislost není snad zvláštním rysem Řehořovy theologie, nýbrž že je to rys společný všem Otcům té doby. To bude platit především o třech hlavních oblastech theologické nauky sv. Augustina, v nichž síla jeho theologické spekulace dosahuje největší výše — totiž o nauce o Trojici, o christologii a o nauce o milosti. Svatý Řehoř přijímá jeho nauku o vycházení Ducha svatého a *Patre et Filio* (Hom. Ev. XXVI, 2; Rozml. II, 38), o jedné osobě a dvojí přirozenosti Kristově, o naprosté nutnosti milosti ke vzbuzení víry a k početí dobrých skutků, jakož i o nezávislosti predestinace na předvídání člověkovy zásluhy nebo viny. (Mor. XVI, 30 a XXVII, 63—64.)

Také v nauce o vykoupení se přidržuje ve shodě s Augustinem realistické teorie o penální substituci a origenovskou teorií „práva d'áblova“²¹ nahrazuje teorií „zneužití moci“: k vykoupení člověka bylo třeba, aby Kristus v náhradu za něho podstoupil trest (*poenam culpae nostrae sine culpa suscepit*, Mor.

XIII, 35) nebo jinými slovy, aby vydán do moci služebníků Satanových („údu Satanových“) splatil tak dluh, sám nejsa dlužen (Hom. Ev. XXXIX, 8). A poněvadž ďábel, oklamáný lidskou podobou Kristovou, pronásledoval v něm nespravedlivě nevinného, pozbyl za trest práva na skutečné hříšníky. (Mor. XVII, 46 až 47.)

Jako svatý Augustin zamítá i Řehoř blud agnoetů, kteří přičítali lidské přirozenosti Kristově nevědomost.

Také eschatologie sv. Řehoře je proniknuta myšlenkami augustinovskými. S Augustinem potírá origenistický blud o časném trvání pekelných trestů a dokazuje jejich věčné trvání (Mor. XIV, 21), učí existenci očištění a účinnosti modliteb obětovaných za duše v očištění. (Rozml. IV, 25, 39.)

Zajímavé však je, že se liší od svatého Augustina v nauce o anděle. Kdežto Augustin pokládal za pravděpodobnější, že to jsou bytosti tělesné, učí Řehoř, že jsou bytosti podstaty duchové — zřejmě pod vlivem nauky Pseudodionysia Areopagity, z něhož přijímá také, byť neúplně, nauku o devíti kúrech andělských.²²

Pochopitelné je, že se shodují oba Učitelé v nauce o Církvi a o primátu papežském. Kladou důraz na charakter Církve bojující jakožto *corpus mixtum*, v němž jsou sdruženi spravedliví i hříšníci (Hom. Ev. XXXVIII, 7—8); mimo tuto Církev není spásy. (Mor. XXV, 12—13.) O primátě papeže jakožto pastýře celé Církve měl svatý Řehoř příležitost promlouvat až příliš často při své činnosti pastýřské. Ještě silněji než svatý Augustin zdůrazňuje svatý Řehoř povinnost světské moci chránit a podporovat Církev, spatřuje právě v tomto jejím úkolu její nejvyšší smysl.

Pokud jde o nauku o svátostech, zabývá se svatý Řehoř častěji křtem, eucharistií a pokáním, ale přede-

vším s hlediska praktického, bez zaměření spekulativního — tak když mluví o významu eucharistické oběti pro duše v očistci (Rozml. IV, 55; Hom. Ev. XXXVII, 8) nebo o tom, jak má biskup rozhřešovat věřící, aby se sám uchránil hříchu (Hom. Ev. XXVI, 6).

Z tohoto stručného přehledu je patrné, že se svatý Řehoř spokojuje v oblasti theologické spekulace většinou užitím nesmírného bohatství myšlenek, jež odkázal Západu veliký biskup hipponský. Vlastní obraz jeho duchovní individuality je třeba hledati jinde — v oblasti asketiky a mystiky.

3. Život činný a život kontemplativní.

Svatý Řehoř bývá svorně nazýván velikým moralistou, který „spíše Církev vzdělal než osvětil“ (Batiffol 112). Tato charakteristika může svou povšechností snadno zmást. Pod slovem „moralista“ si obvykle představujeme theologa, jehož zájem je soustředěn buď na studium obecných principů a problémů morální theologie — jde-li o ducha spekulativního — nebo na studium a systematiku asketiky jako aplikace morálních principů — jde-li o ducha praktického.

Svatý Řehoř není duch spekulativní, také však není pouhý duch praktický. Neuplatňuje ve svých výkladech filosofickou spekulaci, ale také mu nejde o soustavné uspořádání pravidel k cvičení v křesťanských ctnostech. Jde mu o něco obsáhlejšího a významnějšího.

Pro pravé pochopení jakéhokoli díla je nutno znát nejhlubší duchovní zájem jeho původce. Dílo svatého Řehoře pochopíme jen tehdy, máme-li na zřeteli, že v nejhlubší podstatě svého ducha byl mystikem čili člověkem kontemplativním. Byl zajisté také skvělým představitelem čistého ducha starořímského a měl ve

vysoké míře jeho dvě základní vlastnosti: schopnost vládnouti lidem a smysl pro morální rovnováhu — vlastnosti, jež uplatnil tak vynikajícím způsobem jako papež. Ale rozhodující fakt je ten, že svatý Řehoř se z vlastní vůle zřekl života činného a oddal se životu kontemplativnímu jako svému pravému životnímu cíli — a že sestoupil zpět do života činného jen z poslušnosti, nikoli z náklonnosti. To je skutečnost, která má rozhodující význam pro smysl jeho nauky a jeho díla, pro jeho charakter „moralisty”.

Jeho nauka zahrnuje něco více než pouhé odbornické studium morálky nebo asketiky. I on ovšem vychází ze základních dat řádu morálního — z existence hříchu, ze závaznosti mravního zákona, z významu pokání, ctností a dobrých skutků pro dosažení mravní spravedlivosti. A je si ovšem také v neobyčejné míře vědom nesmírné ceny správné mravní výchovy. Co však rozhoduje o vlastním charakteru jeho díla a nauky, je skutečnost, že všechny ty věci jsou u něho zahrnuty do ústředního pohledu mystické zkušenosti, že jsou pořádány a vykládány ve světle vrcholného poznání kontemplativního. To má dvojí kladný účinek. Na jedné straně se pravý smysl a pravá cena jednotlivých morálních skutečností objevuje v plnosti svého ústředního vztahu; na druhé straně má jejich podání neobyčejnou sílu a životnost, jež činí z výkladu působivý apel, aniž se tím co ztrácí z hloubky myšlenky. Tuto druhou stránku lze poznati jen z přímé četby; tu první se tu pokusíme naznačit v základních rysech.

Počátečním východiskem svatého Řehoře jako učitele života je základní zkušenost, na kterou naráží lidský duch v morálním životě — rozpor mezi slavným cílem života, jímž je plnost blaženého vidění Bo-

ha na věčnosti, a mezi slabostí člověka, který snadno dává sám ze sebe přednost užitku z věcí časných před obětí, která se na něm vyžaduje k dosažení věčného cíle. Poněvadž však je svatý Řehoř duch kontemplativní, je to něco více než pouhá zkušenost morálního pozorovatele. Člověk proniknutý jasem kontemplativní zkušenosti vnímá celou tragiku tohoto rozporu mocněji než kdo jiný, ale zároveň mu také jeho zkušenost dává hlubší a bezpečnější poznání o účinnosti prostředků, jež nabízí člověku milost Boží k odstranění tohoto rozporu.

S tohoto hlediska je třeba chápati především všechny ty obrazy bídy a zkázy světa, jež líčil svatý Řehoř tak tvrdými barvami posluchačům svých homilií. Ve světle poznání božských věcí se mu s tím větší pronikavostí zjevoval svět raněný, zpusťovaný zlem, ubohý ve svém zdánlivém bohatství — svět, podobný hořícímu domu, již nachýlenému k pádu. A viděl zároveň člověka, poutaného tělesností k věcem časným, lpícího v osudném zaslepení na světě i v jeho pádu; a bolestně pociťoval ironii této situace. Když hoří dům, každý jeho obyvatel uchopí, co má nejcennějšího, a rychle z něho prchá. Ale když jde o svět a lásku k světu, nemá člověk tolik zdravého rozumu. „Všude smrt, všude hoře, všude zkáza, odevšad nás stíhají rány, odevšad jsme naplňováni hořkostí,” volá v jedné homilii, „a přece slepou myslí tělesné žádosti milujeme i hořkosti světa, následujeme je v jeho pomíjivosti, lneme k němu v jeho pádu; a protože nemůžeme zadržeti jeho pád, sami s ním padáme, přidržujeme se padajícího.” (Hom. Ev. XXVIII.) A vidí i hrůzu nastávajícího soudu, který se mu zdá tak hrozivě blízký a na kterém bude přísný soudce vyžadovati počet ze všech skutků — na němž již nebude možno činiti pokání a získati zásluhy, nýbrž jen očekávati rozsudek.

Ale naproti tomu staví kazatel svým posluchačům neustále před oči i obraz věčného života před tváří Boží, ve společnosti „nebeských občanů“ — obraz věčnosti, jež je pravou vlastí člověka, jeho pravým domovem. A neustále připomíná, že do této nebeské vlasti vede bezpečná cesta pokání a dobrých skutků. Ale na čem mu zvláště záleží, to není jen zdůrazňování jednotlivých příkazů a jednotlivých ctností, nýbrž především to, co je celistvým pojátkem jich všech, co je skutečnou cestou, nikoli pouhým řetězem jednotlivostí. Jako se obraz zkázy soustřeďoval v jedinou příčinu zla — v lásku k světu, tak se tu zase všechna přikázání soustřeďují v jediné — to jest v lásku k Bohu a její nutný doplněk, lásku k bližnímu. Je to právě tato láska, jež proměňuje svět pro člověka v něco dobrého. Dokud lne člověk k světu, je svět domem, padajícím na jeho hlavu; přilne-li vůle k Bohu, stává se svět dobrou a pevnou cestou k vlasti — cestou, jejímiž etapami jsou jednotlivé skutky spravedlivého života, ale jejíž hlavní silou je láska k Bohu a touha po věčných radostech, jež tato láska vyvolává. V tom je jednota a celistvost morálního řádu, kterou svatý Řehoř tak zdůrazňuje. Aby člověk dosáhl splnění své touhy, musí milovati Boha. Miluje-li Boha, musí milovati i jeho obraz v svém bližním. Miluje-li bližního, prokazuje mu ochotně dobro pro lásku k Bohu. Aby však dobré skutky, konané pro Boha a pro bližního, měly pravou duchovní cenu, musejí vycházeti z čistého srdce; proto musí být člověk prost hříchu, musí se ho zdržovati nebo se z něho očišťovati pokáním. Tak spolu všechno souvisí pevným úvazkem lásky.

To je cesta života činného, po níž se musí ubírat každý člověk; tím však ještě nejsou vyčerpány možnosti duchovního života. Jasně a přesvědčivě učí svatý Řehoř, že Bůh nedal člověku jen milosti činného ži-

vota ctností, jež mu otvírají bránu Ráje po smrti, nýbrž že mu dal i zvláštní milost kontemplace, jež jako by — třeba jen na okamžik — pootvírala bránu věčnosti a dávala již teď zahlédnouti záblesk věčného světla.

Neboť v takový obraz asi vyznívá nauka svatého Řehoře o mystickém životě. Život ve věčnosti znamená podle svatého Řehoře „býti přítomen slávě Stvořitele, patřiti přímo na tvář Boží, viděti neomezené světlo“ (Hom. Ev. XXVII, 1). Něco podobného však zakouší člověk i v kontemplaci; neboť vlastní úkon kontemplace záleží podle něho v tom, že člověk „upírá duchovní zrak na paprsek neomezeného Světla“, ²³ jehož zdrojem jest Bůh. ²⁴ Není to ovšem podstatně vlastní „visio beatifica“, jíž se nemůže dostat člověku v tomto životě ²⁵ — to jest vidění „tváře Boží“ nebo přímé vidění Boží slávy; je to však také něco více než pouhé prostředečné vidění Boha v jeho stvoření, získávané z poznávání vnějších skutečností. Je to vidění paprsku, vycházejícího přímo ze zdroje světla; není to vidění světla jakožto zdroje, ale také ne pouhé vidění obrazu paprsku na věcech, pouhé zření ozářeného předmětu. Je to paprsek, jakoby vnikající štěrbinou do tmavé komnaty ducha, nebo jak to vyjadřuje jinde, jakoby viděný skrze oblak či mlhu, *per caliginem* — rozuměj skrze mrákotu naší porušenosti. ²⁶ Je to tedy vidění částečné a jakoby pokradmé (*furtim et tenuiter*); to je první rozdíl od vidění věčného. A druhý rozdíl je ten, že je to vidění prchavé: sotva duše po velkém úsilí dosáhne toho, že „chápáním a požíváním okusí něčeho z neomezeného světla, hned zase klesá zpět“, ²⁷ protože už sama nesmírnost světla, byť ztlumeného, je příliš prudká pro duši, jež je nadto ještě obtížena a srážena i tělesností. (Mor. V, 57—58.)

Nicméně, i když je vlastní úkon kontemplace omezen na krátkou chvíli, působí na duši mocným a trva-

lým účinkem a propůjčuje jí milosti, jež mají vliv na celý život kontemplativního člověka. A v tom je první význam kontemplace pro život činný a první základ jednoty obou řádů. Kontemplace dává člověku především jasné poznání sebe sama: v jejím světle poznává neobyčejně zřetelně bídu své duše, její nesoulad se světlem Pravdy (Mor. V, 53); z toho pak vyplývá, že kontemplace posiluje neobyčejně ctnost pokory (Mor. XXXV, 3). Za druhé působí kontemplace neobyčejné zvroucnění lásky k Bohu (Hom. Ezech. II, II, 13). Za třetí způsobuje utlumení tělesných žádostí (Tt. II, V, 13), aniž odstraňuje pokušení, které se stává v kontemplativním životě jakousi zábranou pýchy a prostředkem k udržení mravní rovnováhy: pokušení sráží duši, aby neupadla v pýchu, a kontemplace ji povznáší, aby ji pokušení nepřemohlo.²⁸ Kontemplace tedy vede ke konkrétnímu obohacení činného života morálního, a poněvadž nadto podle nauky světcovy vzbouzí kontemplace v duši také touhu sdílet se o její dary s bližními, stává se člověk kontemplativní i učitelem života (Hom. Ezech. I, V, 13).

Ale také v opačném směru je tu kladný vztah mezi oběma řády. Život činný je nezbytným předpokladem života kontemplativního; v tom je druhý prvek jednoty obou řádů. Prvním předpokladem („vzdálenou přípravou“) kontemplace je očištění duše od náklonnosti k časné slávě, potlačení tělesné žádosti a ukáznění mysli ctnostnými úkony (Mor. VI, 58, 60), stejně jako rozhojnění duchovní lásky, jež je pohnutkou touhy po kontemplaci; jen milující dosahují kontemplace (Hom. Ezech. II, V, 17). Slovem, prvním krokem ke kontemplaci je plnost činného mravního života, ovšem života vnitřního, nikoli života zaměstnaného vnější činností. Pak teprve nastává vlastní cesta ke kontemplativnímu úkonu: nejprve se mysl zba-

vuje všech představ stvořených věcí a soustřeďuje se do sebe, potom patří v tomto soustředění a oproštění na sebe a v tomto poznávání sebe vystupuje jako postupních k poznání svého Stvořitele ve vlastním úkonu kontemplace (Hom. Ezech. II, V, 8—11).

Tak je v nauce svatého Řehoře narýsována tvořivá jednota obou řádů: život činný na jedné straně pomáhá vystupovati ke kontemplaci, na druhé straně zase sám přijímá užitek z darů kontemplace — a tak se dosahuje skutečné plnosti celého duchovního života.

I zde vychází svatý Řehoř v základních věcech z myšlenek svatého Augustina, spíše ovšem co do smyslu než co do slovní formulace; to přesné vyvážení poměru obou řádů je však jeho vlastním, původním dílem, jež nevychází z přijaté nauky, nýbrž ze zkušenosti vlastního života. Zde podává v nauce to, co v plné míře uskutečnil v životě — důkaz nesmírného praktického významu mystiky pro všechny oblasti života činného. A co je snad nejcennější a nejpodivuhodnější, ukázal to způsobem, který nečiní násilí žádnému z obou řádů. Život činný je u něho cestou ke kontemplaci právě tím, že je to život činný; láska, jeho nutný základ, vede již sama sebou ke kontemplaci, neboť nelze milovati a nepřáti si pohledu na milovaného. A kontemplace zase již svou povahou vede k životu činnému, protože patření na milovaného zvětšuje lásku a pudí duši k životu činnému. Život kontemplativní není nějakým od světa odloučeným trváním v kontemplativním stavu — to je nemožné už proto, že kontemplace je úkon přechodný, a chce-li se duch povznést ke kontemplaci, musí k tomu shromažďovati sílu prostředky života činného — zde jde přímo o úměru síly: čím více láska sestupuje k bližnímu, tím více vystupuje k Bohu (Kniha o správě II, 5). A je-li kontemplativní život vyšší než život činný,

protože již okouší sladkosti budoucího pokoje (Hom. Ezech. II, III, 9), je zase činný život nutný pro všechny, kdežto život kontemplativní není nutný pro všechny,²⁹ ačkoli je všem přístupný (Hom. Ezech. II, V, 19—20).

Podobně je kontemplace v tomto životě jen čímsi částečným, protože neznamená plné okoušení, kdežto život činný může býti zde na zemi uskutečněn plně. Ale zato činný život přestává smrtí, kdežto kontemplativní život nabývá teprve po smrti plnosti a trvá věčně. Tak je zde všechno vyváženo bez újmy nároků obou řádů; a ideálem odpovídajícím této rovnováze jest spojení obou řádů — takové spojení činnosti a kontemplace, jež rozmnožuje účinky obou, aniž by co z kterého ujímalo. A že takové dokonalé spojení je možné, vyplývá u svatého Řehoře ze základních definicí.

4. *Mravní ideál pastýře.*

Řekli jsme, že kontemplace není věcí nutnou pro všechny lidi; to však podle svatého Řehoře neplatí pro biskupy nebo vůbec církevní představené. Představený, který má vésti, který má předcházeti jiné, má býti přirozeně dokonalejší než oni, neboť „nikdo nemůže dát, co nemá“, a mimo to vůdce, který má větší břemena než jiní, potřebuje též větší síly. Proto je podle svatého Řehoře třeba, aby představený se aspoň v jistých obdobích oddával kontemplaci a tak vždycky načerpal síly z vyšších věcí pro věci nižší (Mor. XXIII, 38). Užitečnost tohoto příkazu dosvědčil papež jistě sám příkladem svého života.

Vedle toho ovšem uvádí svatý Řehoř v *Knize o zřízení pastýřském* mnoho jiných vlastností, jež náleží k ideálu pravého pastýře, klada při tom zvláštní důraz na jejich vzájemné vyvážení. Pravý pastýř musí býti

milosrdný, ale bez újmy spravedlnosti; má býti skoupý k sobě, ale štědrý k jiným; má trestati hříchy jiných, ale zároveň je má oplakávati jako své vlastní — jak to podrobně vypočítává svatý Řehoř v prvních dvou částech *Knihy o zřízení*, a zejména v desáté a jedenácté kapitole první části.

Zašli bychom příliš daleko, kdybychom zde chtěli podrobně vypočítávat tyto podmínky; místo toho stačí si všimnout jedné věci, která se nám zdá vyjadřovati ve zkratce celý základní ráz pastýřského ducha v pojetí svatého Řehoře. Celý vztah představeného k podřízeným je vskutku plně vyjádřen v jediné krátké větě z šesté kapitoly druhé části: „Dobře bývá spravován nejvyšší úřad, když ten, jenž stojí v čele, panuje spíše nad hříchy než nad bratry.” *Vitiis potius quam fratribus dominatur* — v této objektivitě vlády je vskutku základ pastýřského ideálu svatého Řehoře, podivuhodně spojující ctnosti přirozené se ctnostmi nadpřirozenými. Je v tom vyjádřena především specifická pokora, jež přísluší církevnímu pastýři: představený se nemá radovati z toho, že je povýšen nad jiné, nýbrž má se radovat jen z toho, že jim může být užitečný — *nec praeesse se hominibus gaudent, sed prodesse*. Ale příznačné je, že tato pokora je založena i na zákoně přirozeném a že vlastní její zdůvodnění vidí papež v přirozené rovnosti všech lidí. Různost postavení a moci je pouhou nutností, vzniklou z různosti hříchu a zásluhy, a proto mají představení hledět „ne tak na moc svého úřadu jako na to, že původně jsou druhým rovni”. A z toho vyplývá, že pravý poměr představeného musí býti objektivní; moc byla dána ne k potlačování lidí, nýbrž k potlačování neřestí; neřestem se vládne, lidem se slouží. V tom je obecný význam titulu, jež si svatý Řehoř pro sebe vytvořil: *servus servorum Dei*.

III

HISTORICKÝ VÝZNAM SV. ŘEHOŘE

Viděli jsme, jak podivuhodně v sobě spojuje svatý Řehoř člověka činného s člověkem rozjímavým, politika s učitelem mravů, pastýře s mystikem. Význam osobnosti takto utvářené vyniká ještě výrazněji při srovnávajícím zhodnocení toho, co vykonal zvláště pro svou dobu, a toho, co znamenal pro pozdější věky.

Viděli jsme, co všechno vykonal pro Itálii za dobu svého pontifikátu. Stav se papežem ve chvíli svrchované nouze hmotné i mravní, byl vlastně své zemi vším: duchovním pastýřem, který upevňoval církevní kázeň, vychovatelem, který pečoval o povznesení mravního života, hospodářem, který zmirňoval hmotnou bídu, i politickým ochráncem, který od ní odvracel následky neschopné politiky jejích světských vládců. Přitom však nevystupoval nikdy jako politik, zastávající nějaký partikulární zájem ať vlastní či cizí. Počínal si prostě jako moudrý člověk, který se snaží v mezích svých sil udržet dobrý, rozumný řád uprostřed chaosu se všech stran doléhajícího. Také však nebyl pouhým zastáncem tradice, který chce udržet staré řády, protože k nim lne nějakou romantickou vlasteneckou láskou. Jako pravý hospodář počítal s budoucností — i s politickou budoucností, a to s politickou budoucností celého křesťanstva; nemyslel jen na Itálii nebo na byzantské císařství, nýbrž na křesťanskou Evropu, která bude z velké části Evropou nových národů. Proto nepřijímal nové politické skutečnosti jako pouhá nezbytná zla, nýbrž pokoušel se

jich využít, pokud to bylo v jeho moci, k vytváření nového společenského řádu, který by kladným způsobem spojil dobré prvky starého řádu i nových skutečností. Nebyl jen představitelem starého římského ducha, nýbrž i předvídatelem nového ducha, který o staletí později našel výraz v ideji svaté římské říše. Ačkoli ještě žil v tradici starověku, myslí již středověce. V tom spojení je právě jeho velikost — na níž nic nemění skutečnost, že pro myslí tehdejších vládců — starých i nových — to byla myšlenka příliš vznešená.

K nemenší velikosti vyrůstá postava svatého Řehoře tam, kde jde o vlastní úřad velekněžský — kde jde o věci víry a mravů nebo o podstatu papežské moci. To, co víme — hlavně z jeho listů — o způsobu, jímž hájil jednotu Církve a práva nástupců svatého Petra proti biskupům i proti císaři, jest pro to svědectvím výmluvným, třeba ne vždy plně chápaným — jak o tom svědčí různé výtky, s nimiž se setkáváme zejména u protestantských autorů. Zdá se, že nepochopení je úměrno velikosti ducha a geniálnosti prostředků, jichž používá. Je nade vší pochybu jasno, že svatý Řehoř hájil důrazně nauku o svrchovanosti papeže jakožto nejvyššího rozhodčího ve věcech víry a mravů i strážce a rozdělovatele práv v Církvi; avšak činil to tak, jak to činí veliký duch, prostý jednostranného zaujetí a osobní vášnivosti — duch, který dovede postřehnout všechny aspekty sporné situace i odhadnout prospěch či škodu, plynoucí z každého možného způsobu řešení. A nedovedl jen voliti nejúčinnější postup, nýbrž dovedl jej také uplatnit nejvýhodnějším způsobem — dovedl k němu volit takticky nejlepší prostředky, třeba se zdály na první pohled neobvyklé nebo nepřiměřené.

Pomáhaly mu při tom tři vzácné schopnosti, jež charakterisují jeho ducha po činné stránce. Zdá se, že

měl ve význačné míře jakousi zvláštní schopnost vytušit, jakou cestou lze v daném případě dosáhnouti nejlepšího výsledku — ale ne výsledku přechodného, který by platil jen pro přítomnou chvíli, nýbrž trvalého výsledku, který se snad bude jevit pro první chvíli jako neúspěch, ale který přinese dobré ovoce v budoucnosti. I zde se tedy projevuje jeho schopnost mysliti v budoucím čase — schopnost odpovídající schopnosti vojevůdce, který si dovede připravovat budoucí vítězství přítomnou porážkou.

Mimo to vynikal svatý Řehoř neobyčejným smyslem pro svobodu, který ho nutil vyhýbat se pečlivě, aby uplatňováním vlastního práva neporušil právo cizí. A konečně byl nadán ve zvláštní míře řídkou schopností přizpůsobovat se konkrétním okolnostem bez újmy principu: rozlišovat nahodilé od podstatného, nelpět na malichernostech, odhalovat bezvýznamnost jádra za osobivostí vnějšku, stejně jako skutečný význam za zdánlivou bezvýznamností. Uplatňování těchto schopností v záměrné shodě vedlo ovšem často k výsledkům navenek paradoxně nepatrným, avšak ve skutečnosti významným pro budoucnost, stejně jako k používání prostředků zdánlivě se neshodujících s pohnutkami, ale ve skutečnosti svědčících o bystroti postřehu, stejně jako o ušlechtilosti ducha.

Typickým příkladem toho může být záležitost s císařským zákonem, zapovídajícím státním úředníkům vstup do duchovního stavu. Byla to věc, týkající se přímo práv Církve, a přece, když papež proti tomu protestuje u císaře, činí to jako soukromník, ne jako papež. Omezený duch v tom může spatřovat servilnost nebo projev bázně; tento počín je však ve skutečnosti velmi dobře odůvodněn. Nejprve tu působí onen smysl pro cizí právo: papež si je vědom, že důvod zákona je v jádře spravedlivý a že císař má právo zamezovat

svým úředníkům, aby se vstupem do kněžského stavu nebo do kláštera nevymykali odpovědnosti za svou činnost. Pak je tu zřetel k dané situaci: zákon byl již vydán, a kdyby byl ihned oficiálně odmítnut, mohlo to mít jen škodlivé následky — papež zná dobře povahu a metody císařovy. Naproti tomu uhaduje papež, že psychologicky vhodně volený postup by mohl dosáhnouti skrytějších, ale účinnějších výsledků. A tak se obrací papež k císaři jako soukromá osoba, „iure privato“, aby se ho nedotkl a přece aby mu mohl vyložit to, co měl císař uvážit před vydáním zákona. A výsledek nejen že splňuje očekávání, nýbrž přináší nové řešení. To, co je v zákoně pochybeného, je odstraněno; co je v něm dobrého, zůstává uplatněno.

To je případ, kdy papež zdánlivě příliš ustupuje. Jindy se zase zdá, že uplatňuje příliš svá práva a že setrvává na svém, ačkoli nemá vyhlídky na úspěch. Tak to vypadá třeba s jeho protesty proti titulu ekumenického patriarchy, jež si osobí patriarcha konstantinopolský. Navenek je to pouhý čestný titul, z něhož nevyplývá žádná újma papežské hodnosti. Patriarcha jej uplatňuje jen na Východě, nežádá ani, aby jej papež uznal; a císař drží s patriarchou. Záležitost se zdá málo významná a naděje na účinnost protestu není žádná. Ale papež vidí především újmu, kterou takový titul znamená pro jiné biskupy. Že mu nejde o vlastní důstojnost, dokazuje tím, že sám odmítá titul *papa oecumenicus* a nazývá se sluhou sluhů Božích. Záleží mu však na tom, aby jednak chránil důstojnost všech biskupů, jednak jim dal morální lekci z pokory, již jsou povinni svému úřadu. Pokud jde o vyhlídky na úspěch, je si jako duchovní člověk vědom, že ve světě morálním závisí výsledek na pravosti pohnutky — a jemu jde právě o morální úspěch. A tak trvá na svém, nedbaje ani toho, že bude obvi-

ňován ze svéhlavosti nebo svárlivosti od lidí, kteří dovedou posuzovat cizí pohnutky jen podle vlastního sobectví. A výsledek se dostaví, třebaže on se ho již nedočká. Za několik let po jeho smrti zruší císař Fokas titul ekumenického patriarchy.

Z téhož principu se vysvětlí snadno i zdánlivý „kontrast“, jenž podle Batiffola záleží v tom, že často dochází u svatého Řehoře po vytrvalém trpělivém snášení nějakého nešvaru k náhlým výbuchům nesmiřitelného odporu. (St. Grégoire 227.) Svatý Řehoř věděl dobře, že k účinné nápravě zla je třeba volit vhodný okamžik; že je třeba určité doby k poznání, zdali jde o povrchní zlo, jež zajde samo sebou, nebo o zlo, jež by mohlo nabýti vážného stupně právě předčasným zásahem. A konečně jako spravedlivý člověk ponechával každému vinníkovi lhůtu k nápravě, a teprve potom zasahoval sám. Pak ovšem zasahoval účinně, jak to vyžadovala spravedlnost a nutnost dát dobrý příklad.³⁰

Z různých svědectví si můžeme učiniti obraz o tom, jak velice byl svatý Řehoř ceněn ve své době jako učitel života. Svědčí o tom nedočkavost, s níž byly opisovány a šířeny jeho homilie na Evangelia, dříve než je sám upravil v definitivní podobu; naléhání, aby vydal homilie na prorocství Ezechielovo, jež neměl v úmyslu vůbec vydati; fakt, že jeho díla byla ještě za jeho života překládána do řečtiny. Víme také, že tento zájem nevyplýval snad ze spekulativního bohatství Řehořovy myšlenky, nýbrž z toho, že jeho dílo bylo dílem skutečného učitele, to jest někoho, kdo dává svým žákům, posluchačům, čtenářům to, čeho nejvíce potřebují, způsobem, jímž to mohou nejlépe přijmouti. V tom mu bylo k užitku právě to, co mu chybělo vzhledem k jeho mistrovi, svatému Augustinovi: nedostatek spekulativního zájmu stejně jako nedostatek

péče o rétorickou nebo básnickou vytríbenost slova. Řád myšlenky má u něho vždycky primát nad řádem slova; a v řádu myšlenky má zase pravidlo mravů primát nad pravidlem spekulativní logiky. A právě tím byl zajisté svrchovaně užitečný době, již zmatky velikého pohybu národů nejen ponechávaly málo klidu k oceňování filosofických nebo básnických krás Augustinova díla, nýbrž podvracely zároveň i její mravní řád. Přejímaje z Augustina podstatu jeho myšlenky a podáváje ji v jasné a sevřené formulaci jakožto vodítko duchovního života, doplněnu o všechnu sílu přesvědčivosti, kterou dodává slovu učitelovu souhlas života s naukou — byl svatý Řehoř stejně štědrým hospodářem duchovních statků, jako byl štědrým hospodářem hmotných statků, určených chudým. Ba byl hospodářem štědřejším — nejen proto, že (jak sám praví) dávatí dary duchovní je záslužnější než dávatí dary hmotné, nýbrž i proto, že zde podle zákona duchovní ekonomie udílel zároveň současné době i věkům budoucím.

Vskutku, promlouvaje k římským věřícím nebo k mnichům svého kláštera, jako by již zároveň byl promlouval k neviděným křesťanským zástupům příštích pěti století, poslouchajícím a oceňujícím jeho nauku s nemenší dychtivostí a láskou. Neboť až do doby nového rozkvětu theologické myšlenky ve dvanáctém století měl býti sv. Řehoř tlumočitelem Augustinových myšlenek i velikým učitelem činného i kontemplativního života pro nové národy, jež vytvářely tělo a ducha nové Evropy a jež byly přirozeně schopny přijímati nauku mravů mnohem dříve, než dospěly k činné účasti ve spekulativních oblastech theologie. Zde, v oblasti duchovní, byl splacen plně dluh nepochopení, jehož se dostalo Řehořovým myšlenkám nové společenské organisace v jeho době.³¹

Čím je nám svatý Řehoř dnes? Tím, čím nám jsou všichni velicí Otcové. Nejprve příkladem života, zcela vyplněného pravou službou lásky k Bohu a bližnímu; příkladem života, plného moudrosti, spravedlivosti, milosrdenství, pokory, oběti; a ve zvláštním smyslu, více než u koho jiného, vzorem osobnosti, jež spojuje v nádherném a bohatém souladu vlastnosti Hospodáře, Vladaře a Rozjímatele, těch tří vůdčích prototypů člověka.

A za druhé je nám učitelem plnosti duchovního života — plnosti, z níž není nikdo vyloučen. To je zvláště významné pro novou dobu, jejíž duchovní nedostatky vyplývají z velké části právě z duchovní jednostrannosti. Osudný omyl mnohých asketiků nové doby je v tom, že obecnou dosažitelnost mravního ideálu ztotožnili s jeho prostředností, že omezili obecný duchovní život na citovou, diskursivní, systematickou, meditativní asketiku a že z něho vyloučili téměř zcela mystiku, omezenou v jejich pojetí na zkušenosti, provázené mimořádnými psychofysickými zjevy. To mělo za následek ochuzení a zanedbání kontemplativního života, tak důležitého pro zdraví a rovnováhu celého duchovního života — což byl důsledek v mnohém směru osudný. Právě zde však má velký význam — praktický význam — nauka svatého Řehoře, jež tak jasně ukazuje souvislost asketiky a mystiky a tak přesvědčivě ukazuje, že mystická kontemplace není nějakým výjimečným zjevem, nýbrž normálním vyvrcholením činného života, jehož může dosáhnout v podstatě každý a jež má nesmírný význam pro sám činný život.

POZNAMKY

¹ Vychází se z předpokladu, že sv. Řehoři bylo aspoň 50 let, když se stal papežem.

² Srv. Hom. Ev. XXXVIII, 15. — Že by rod sv. Řehoře byl býval spřízněn s proslulým rodem Aniciů, nepokládá se za prokázáno.

³ Víme o tom ze zmínky v jednom listě sv. Řehoře (Jaffe-Loewenfeld, *Regesta Pontificia* č. 1273. Podle tohoto díla jsou dále v textu označovány listy sv. Řehoře). Rukopisy mají dvoji čtení (*praetoram n. praefecturam*); v době sv. Řehoře však již nebylo praetorů, jichž úřad zastával *vicarius urbis*. Srv. Batiffol, *St Grégoire* 17—18.

⁴ Na stráni pahorku Coelia, zvané Clivus Scauri, naproti Palatinu. Dnes stojí na tom místě basilika sv. Řehoře, jejíž počátky sahají do 12. století, a klášter kamaldulský.

⁵ Lze předpokládat, že to učinil dříve než po roce 574. Srv. Batiffol 31.

⁶ Srv. Rozml. III, 33, kde se vypráví, jakým způsobem si vyprosil na Bohu, aby mohl v jistý den bez nesnází zachovat půst.

⁷ Srv. *Moralia* XIV, 72—74.

⁸ Vypráví o tom Řehoř Tourský. (*Historia Francorum*; tam též zaznamenává řeč, kterou pronesl papež při této příležitosti k lidu.)

⁹ List sv. Leandrovi Sevileckému (J 1111).

¹⁰ Ústřední správu patrimonií vedl *dispensator Ecclesiae*. Jednotlivé statky spravovali *rectores*, jimž podléhali *conductores*, kteří měli na starosti shromažďování jednotlivých důchodů. Svatý Řehoř jmenoval sám jednotlivé ředitele statků; ti musili skládat služební přísahu u hrobu některého světce a dostávali instrukce, o jichž plnění musili papeži podávat pravidelné zprávy.

¹¹ *Colonus* byl původně svobodný nájemce pozemku, odvádějící nájemné v naturalích a mající povinnost pracovat i na té části pozemků, již užíval sám majitel statku. Později byl nájem prodlužován i na dědice původních nájemců a *colonus* byl vázán k půdě a nesměl se stěhovat bez svolení majitele. Z toho se později vyvinul systém poddanství v různých podobách.

¹² O tom nás poučuje papežův list Theoktistě, sestře císaře Mauricia, z června 597. Theoktista věnovala papeži pro chudé třicet liber zlata; papež jí oznamuje, že polovinu částky věnuje na výkup zajatců, polovinu na opatření pokrývek pro římské řeholnice, trpící neobyčejně tuhou zimou. Dovídáme se při tom, že na listině podporovaných je těch řeholnic zapsáno na tři tisíce.

¹³ To ukazuje charakteristicky list biskupovi Opportunovi z Terama, o němž se papež dověděl, že se velmi rmoutí pro jeho přísné výtky. Světec neslevuje nic ze svých výtek; vysvětluje však vlídně, že výtky nevycházely z tvrdosti srdce, nýbrž z lásky k duši pokáraného, a nabádá ho, aby z toho, co se mu přihodilo, vytěžil užitek pro život věčný.

¹⁴ „Tři kapitoly“ jsou: 1. Osoba a spisy Theodora z Mopsuestie, 2. spisy Theodorety, hájící Nestoria a útočící na sv. Cyrila, 3. tak zvaný list Ibasův. Ve všech třech případech šlo o kontroverzi s nestoriánským bludem, popírajícím reálné osobní spojení božské přirozenosti Kristovy s jeho lidskou přirozeností. Císař Justinián usiloval o odsouzení tří kapitol, protože tím doufal získati monofysity, kteří zvláště zuřivě nenáviděli nestoriány, stojíce právě na protilehlém pólu bludařské výstřednosti. Západní biskupové se tomu bránili, namítajíce, že by se tím znevažoval koncil chalcedonský, který přijal Theodoreta a Ibase do církevního společenství — ovšem až když odvolali své bludy. Druhý obecný koncil konstantinopolský (553) však zavrhl tři kapitoly a Řím schválil jeho rozhodnutí, někteří západní biskupové se však tomu nechtěli podrobiti.

¹⁵ Sv. Řehoř na to odpověděl listem z června 595, který je jedním z nejvýznamnějších svědectví jeho ducha. Prohlašuje, že si rád nechá spílat, jen když císař podnikne, čeho je třeba k záchraně Italie; ale neváhá zároveň otevřeně vyložit ubohost a nespravedlivost výtek jemu činěných.

¹⁶ List správci galského patrimonie z roku 595 (J. 1386).

¹⁷ Znal však komentář ke Knize Job od sv. Hilaria z Poitiers (*Tractatus in Job*), dnes ztracený.

¹⁸ Třeba míti na mysli, že exegetické názvosloví sv. Řehoře se nekryje co do rozsahu docela s ustáleným názvoslovím dnešním, třebaže věcně s ním souhlasí:

1. *Historia* je pro sv. Řehoře totéž, co smysl slovní či historický (*sensus litteralis, historicus*) pro dnešní exegety, ať už jde o smysl vlastní (*s. proprius*), jenž vyslovuje přímo nějakou věc nebo děj, či o smysl metaforický (*s. metaphoricus, parabolicus, figuratus*), jenž vyjadřuje věci obrazným způsobem.

2. Smysl duchovní, mystický, typický (*intellectus spiritualis, mysticus, significatio typica*) znamená u sv. Řehoře takový smysl vykládaného textu, který má nějaký vztah k tajemstvím víry. Je totožný s dnešním pojmem smyslu alegorického (*s. allegoricus*), který je však v moderní exegesi jen jednou kategorií smyslu typického, zahrnujícího kromě alegorie ještě smysl morální, vztahující se k pravidlu mravů, a smysl anagogický, vztahující se k životu věčnému. Naproti tomu *allegoria* je u sv. Řehoře souhrnným označením pro smysl mystický i smysl morální; do morálního smyslu je zahrnut i smysl anagogický.

3. Terminologie sv. Řehoře nezná smyslu akomodativního (*s. accomodatitius*), který je pouhou nevlastní aplikací posvátného textu na věc, kterou inspirovaný autor nezamýšlel a která má k vlastnímu smyslu textu jen vztah podobnosti. Jako mnozí jiní Otcové však užívá sv. Řehoř tohoto smyslu k rozvinutí výkladu mystického nebo morálního.

Přehledné srovnání vypadá asi takto:

<i>Sv. Řehoř:</i>	<i>Dnešní exegese:</i>
1. Historia	1. Sensus litteralis, historicus
2. Allegoria	2. Sensus typicus (spiritualis, mysticus)
a) intellectus mysticus, spiritualis, significatio typica	a) sensus allegoricus
b) Moralitas	b) sensus moralis
	c) sensus anagogicus

¹⁹ Srv. vyprávění o Sanktulovi Rozml. III, 37.

²⁰ Jako příklad doslovně převzatého obratu může být uvedeno rčení o zázracích stvoření, jež „ustavičností zevšedněly“ (*assiduitate viluerant*, srv. S. Aug. Tract. in Joan. XXIV, 1 a S. Greg. Hom. Ev. XXVI, 12).

²¹ Křesťanský starověk znal trojí výklad způsobu, jímž bylo uskutečněno Vykoupení: 1. Podle teorie mystické (též fysické n. teorie sjednocení) spasil Syn Boží lidstvo především již přijetím lidské přirozenosti. 2. Podle teorie realistické (teorie zadostučinění) vykoupil lidstvo tím, že podstoupil za člověka jeho trest a splatil jeho dluh svým utrpením a smrtí. 3. Podle teorie práva d'áblová byly život a krev Kristova výkupným, jež bylo splaceno d'áblu za člověka, který se skrze hřích stal majetkem d'ábovým.

²² Otázka dosud nerozřešená je, odkud znal sv. Řehoř spisy Pseudodionysiovy, kdyžť neznal řecky a na Západě tehdy ještě nebyla tato díla známa z překladu. Že je znal aspoň zčásti, je jisto jak z tohoto výkladu o „andělské hierarchii“, tak z toho.

že na jednom místě výslovně cituje „starého a ctihodného Otce Diviše Areopagitu“ (Hom. Ev. XXXIV, 12).

²³ „Cordis oculum figere in ipso radio incircumscripti luminis tendit“, Mor. XXIII, 42.

²⁴ „Lux aeterna, quae Deus est.“ Mor. XXV, 11.

²⁵ Sv. Augustin ovšem učí, že vyvoleným Božím (na př. Mojžíšovi) se dostalo tohoto vidění již na zemi, a to tak, že jejich duch byl „vytržen z tohoto života v život andělský, dříve než byl vyproštěn z těla obecnou smrtí“, takže jistým způsobem odušmřel tělu. (*De videndo Deo* 31. Srv. Butler, *Western Mysticism* 78—88.) Sv. Řehoř reprodukuje na jednom místě (Mor. XVIII, 88—89) tuto myšlenku, jinde však učí, že nelze viděti zde „slávu Boží tak, jak jest.“ (Ezech. I, VII, 30.)

²⁶ Pro první výraz srv. Hom. Ezech. II, V, 16—17; Mor. V, 52. Pro druhý Mor. XXXI, 101. Jinde přirovnává kontemplaci Boha k šepotu (*sussurium*), jež zachycuje duchovní sluch. (Mor. V, 51.)

²⁷ Srv. Hom. Ezech. II, II, 12—14, kde je podán souhrnný výklad o kontemplaci.

²⁸ „Kdyby kontemplace tak povznášela mysl, že by vůbec nebyla pokoušena, upadla by v pýchu; a kdyby ji pokušení tak sráželo, že by ji kontemplace nepozvedala, jistě by upadla do hříchu.“ (Hom. Ezech. II, II, 13.)

²⁹ „Bez kontemplativního života mohou vejíti do království nebeského ti, kdo neopomíjejí konati to dobré, jež dovedou, ale bez života činného nemohou, nekonají-li to dobré, jež dovedou.“ (Hom. Ezech. I, III, 10.)

³⁰ Některé kritiky charakteru svatého Řehoře jsou založeny jen na věčné neznalosti. Tak vytýkají Gregorovius a Mommsen papeži, že poslal uctivý a blahopřejný list císaři Fokovi po jeho nastolení, ačkoli dal Fokas povraždit surově svého předchůdce a jeho rodinu. Zapomíná se přitom docela, že jediné zprávy, jichž se papeži dostalo, byly zprávy oficiálního císařského poselstva; apokrisiáře tehdy na dvoře císařském nebylo a jiný styk byl v té době prakticky nemožný, jednak pro boje s Avary, jednak proto, že plavba mezi Západem a Východem bývala od listopadu do března uzavřena.

³¹ Nesmyslnost protestantských výtek (Harnack, Schubert), jako by byl svatý Řehoř odpověden za ochuzení obecné kultury i theologického myšlení následujících věků, je příliš jasná, aby se bylo třeba jimi podrobněji zabývat, když je zřejmo, že svatý Řehoř naopak přispěl podstatně k uchování theologické kultury v raném středověku v té nejlepší formě, v jaké mohla býti uchována.

BIBLIOGRAFIE

(Nejdůležitější literatura ke studiu života a díla
svatého Řehoře Velikého.)

I. Spisy svatého Řehoře:

1. Souborná vydání: Maurinské vydání v Paříži 1705. Zlepšené maurinské vydání od J. B. Galliccioliho v Benátkách 1768—1776. Přetisk v Migneovi, PL 75—79.

2. Novější edice jednotlivých děl:

Liber Regulae pastoralis. Ed. H. Hurter S. J. in: *Opuscula S. Patrum selecta* 20. Innsbruck 1872.

XL Homiliarum in Evangelia libri duo. Ed. H. Hurter S. J. in: *Opuscula S. Patrum ser. II.* 6. Innsbruck 1892.

Dialogorum II. IV. Ed. U. Morica in: *Fonti per la storia d' Italia* 57. Roma 1924.

Registrum Epistolarum. Ed. P. Ewald - L. M. Hartmann in: *MonumGermHistEpist.* 1—2. Berlin 1891—1899.

3. *Sacramentarium Gregorianum*: Die älteste erreichbare Gestalt des *Liber Sacramentorum anni circuli* der römischen Kirche. Ed. K. Mohlberg - A. Baumstark in: *Liturgiegeschichtl. Quellen* 11—12. Münster i. W. 1927.

4. *České překlady*:

Kniha o správě pastýřské, jakož i Pavla Diakona ... Život sv. Řehoře Velikého. Přeložil, úvodem a poznámkami opatřil Klement Kuffner. V Praze, Dědictví sv. Prokopa 1909.

Čtyři knihy rozmluv. Přeložil a úvodem i poznámkami opatřil Klement Kuffner. V Praze, Družstvo přátel Studia 1924.

II. Nejstarší životopisy svatého Řehoře:

Vita s. Gregorii od neznámého mnicha z Whitby, okolo 713. Ed. A. Gasquet. (*A Life of Pope St. Gregory the Great*, London 1904.)

Vita S. G. od Pavla Diakona (Paul Warnefried), mnicha kasinského, okolo 787. Edice původní recense (H. Grisar) viz *ZeitschrKathTheol.* 11 (1887). (Český překlad Kl. Kuffnera v úvodě ke *Knize o správě pastýřské*, v. t.)

Vita S. G. od Jana Diakona, koncem 9. stol. v Římě podle

dokladů papežského archivu („*vitam ipsius de scrinio s. sedis apostolicae . . . carpere studuissem*”). Ed. PL 75.

Viz též: *Liber Pontificalis I*. Ed. L. Duchesne, Paris, Thorin 1886.

III. Moderní monografie o životě a díle sv. Řehoře:

F. Homes Dudden: Gregory the Great, his Place in History and Thought. London 1905. 2 sv.

H. Grisar: San Gregorio Magno. Roma 1904.

T. Tarducci: Storia di S. Gregorio Magno e del suo tempo. Roma 1904.

H. H. Howorth: St Gregory the Great. London 1912.

Pierre Batiffol: Saint Grégoire le Grand. Paris, Gabalda ⁴1931.

Viz též: *F. Cayré*: Précis de Patrologie II. 230—249. Paris, Desclée 1930.

P. Alberti: Papežové I. str. 234—255. Přerov, Společ. podniky ²1931.

Otto Bardenhewer: Geschichte der altchristlichen Literatur V. § 53. Freiburg i. Br., Herder 1932.

IV. Literatura k jednotlivým tématům gregoriánským:

1. K otázce původní podoby Registra Epistolarum:

W. W. Peitz: Das Register Gregors I. In: Stimmen d. Zeit, Ergänzhefte 2, 2. Freiburg i. Br. 1912.

M. Tangl: Gregor-Register u. Liber Diurnus. In: Neues Archiv d. Gesellschaft f. ältere deutsche Geschichtskunde 41 (1917—1919).

E. Posner: Das Register Gregors I. Tt. 43 (1922).

2. K historické hodnotě Rozmluv:

A. Schrörs, in: ZeitKathTheol. 45 (1921).

3. Liber Sacramentorum:

P. Batiffol: Leçons sur la messe. Paris 1927. Str. 229, 277, 281.

4. K otázce gregoriánské reformy chorálu:

R. van Doren: Etude sur l'influence musicale de l'abbaye de Saint-Gall, 1925.

C. Callenwaert: De origine cantus gregoriani: In: Ephemerides Liturgicae 1926.

5. O domnělém autorství hymnů:

G. M. Drewes: Haben wir Gregor den Grossen als Hymnendichter anzusehen? In: TheolQuart. 89 (1907), 91 (1909).

6. K anglickým misiím:

S. Brechter: Die Quellen zur Angelsachsenmission Gregors des Grossen. Münster, Aschendorff 1941.

7. K theologii svatého Řehoře:

J. Tixeront: Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne, d. III. kap. 9. *passim*.

J. Tixeront: La doctrine pénitentielle de S. Grégoire, in: Mélanges de Patrologie. Paris 1921.

A. Boros: Doctrina de haereticis ad mentem S. Gregorii M. Romae 1935.

P. Codet: Saint Grégoire, in: DictTheolCath, col. 1776—1781.

F. Westhoff: Die Lehre Gregors d. Grossen über die Gaben des Hl. Geistes. Hilstrup, Missionshaus 1940.

M. Walther: Pondus, dispensatio, dispositio. Wert-historische Untersuchung zur Frömmigkeit Papst Gregors d. Gr. Kriens 1941.

8. K mystice svatého Řehoře:

Dom Ménager: La contemplation d'après S. Grégoire le Grand. In: La vie spirituelle 1925.

Cuthbert Butler O. S. B.: Western Mysticism, London, Constable 1927.

C. Bouchage: St. Grégoire. Sa méthode spirituelle. Paris 1930.

9. Církevně-politické poměry v době svatého Řehoře:

Louis Duchesne: L'Eglise au VIe siècle. Paris, Fontemoing-Boccard 1925.

Boast: The Relations of Pope Gregory the Great with the churches of the Roman Empire. Birmingham 1931.

H. X. Arquillière: L'Eglise au Moyen age. Paris, Bloud & Gay 1939.

10. Historický význam svatého Řehoře:

E. Lucchesi: S. Gregorio Magno nel XIV. centenario della sua nascita Firenze, Lib. Fiorentina 1942.

11. Podrobnou bibliografii do r. 1936 viz: B. Steidle: Patrologia. Freiburg i. Br., Herder 1937, str. 229—233.

Zvláštní otisk
úvodní studie
K HOMILIÍM NA EVANGELIA
sv. Řehoře Velikého

—

Pro edici Krystal
vytiskla
Valašská tiskárna
ve Valašském Meziříčí