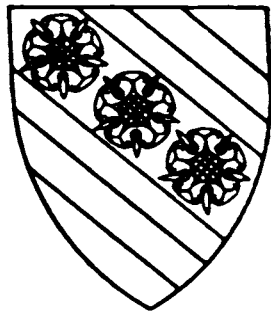
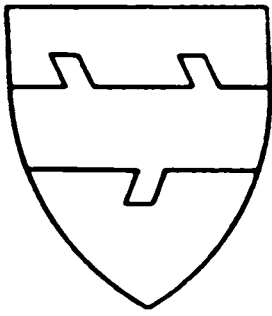


Ildefons Herwegen
opat v Maria Laach

Svatý
Benedikt
obraz osobnosti

Opus Dei, svazek 3



OPUS DEI

Svatý Benedikt

Ildefons Herwegen

opat v Maria Laach

SVATÝ

BENEDIKT

obraz osobnosti

Přeložil Jiří Matouš

1940

Benediktinské opatství v Břevnově

N. 12207.

Nihil obstat. – Can. Dr. Jaroslaus Kulač, censor.

Imprimi potest. – Prael. Dr. Josephus Čihák, pro

vicario generali. – Pragae 4. septembris 1940.

ÚVODEM

Nazval jsem tuto knihu od prvního vydání *obrazem osobnosti*. Mým cílem bylo nakreslit vnitřní svět Benediktův. Pro vytvoření *obrazu života* chybí podklad. Jen *jeden* pramen totiž vypráví o životě světcově, druhá kniha Dialogů Řehoře Velikého.¹ Jeho zprávy jsou sbírkou vypravování, obyčejně zázračného obsahu, která měla být věřícím útěchou a povzbuzením v bouřlivých dnech stěhování národů. Episody, které Řehoř půvabně vypravuje, obsahují však též, jak obecně bylo uznáno, správné historické jádro. Autor píše totiž asi šedesát let po Benediktově smrti, opíraje se namnoze o svědectví mužů, kteří ještě světce dobře znali. Ačkoli obsahuje mnoho legend a má naučný ráz, je Řehořovo vyprávění svým způsobem cenné, podobně jako „Fioretti“, podávající náladový obraz o životě a myšlení sv. Františka. Je však u něho právě tak jako u těchto potřebí převeliké opatrnosti, má-li ho býti užito pro Benediktův život.

. Ani k nakreslení *povahopisného obrazu* by Dialogy nestačily. Zde však jsme na tom

lépe, neboť jiný cenný pramen, světcem samým napsaný, otvírá nám cestu k jeho osobnosti: Regula.² Je to zralý plod jeho ducha, svědectví o jeho myšlení, chtění a cítění.³ Není jen řadou neosobních příkazů, nýbrž přináší jako návod k náboženskému životu hojnost obecných myšlenek a zásad. Benedikt do ní uložil výsledky vlastní životní zkušenosti a to, co se mu zdálo v tradici dobré a potřebné. Řehole opravdu dává nahlédnouti do duchovního života Benediktova a umožňuje skutečné pochopení světcovy osobnosti. Nasloucháme Benediktovi u práce; slyšíme, jak u jednotlivých příkazů promýšlí a rozvažuje, jak před sebou a před bratry ospravedlňuje a odůvodňuje svá ustanovení; pozorujeme, jak soudí o lidech a věcech, co v životě zakusil a pozoroval, a najdeme i citová hnutí, která ho ovládají. Regula jako pramen má ovšem i svou mez. Její stručnost a krátkost nedovoluje podati obraz, který odkrývá nejjemnější odstíny a poslední záhyby jeho duše. To však také nikdo od povahopisného obrazu nežádá; stačí, jsou-li patrný základní rysy osobnosti. Řehořovo vyprávění je jakousi ilustrací k obrazu, jež nám dává Řehole, a lze ho užítí k načrtnutí charakteru do té míry,

pokud je lze přezkoušeti Řeholí. Zatím co známí badatelé v benediktinských dějinách souhlasili s mou knihou a metodou,⁴ vystoupil H. Schrörs v delším pojednání⁵ proti mé práci. Chce dokázati, že můj obraz osobnosti svatého Benedikta nemá historicky jistý podklad. Jeho vývody mě však nepřiměly, abych změnil něco podstatného na svém díle. Věcné rozšíření a literární odkazy, které jsem připojil k druhému vydání, nezměnily tvářnost knihy, nýbrž umožnily pohled do dílny, v níž práce vznikla. Zbyl pokus načrtnouti myšlenkový svět a život Benediktův, pokud to prameny dovolují. Různí odborníci odpověděli na Schrörsovy výklady.⁶ Jiní pojednali o otázkách, Schrörsem daných, bez souhlasu s jeho teoriemi.⁷ Podrobnou studii o problému, zda Řehole a Řehořovy Dialogy se hodí k nakreslení povahopisného obrazu, podává St. Hilpisch,⁸ jenž přezkoušel Schrörsovy vývody, a jejíž výsledek ospravedlňuje mou práci. Příznivé přijetí mé knihy v Německu i v cizině, jakož i okolnost, že badatelé jako G. Schnürer a H. v. Schubert s výsledky mé práce souhlasí nebo na ně poukazují,⁹ to vše je mi zárukou, že jsem hlavní rysy v obrazu osobnosti svatého Benedikta podal správně.

Pokládám za docela zvláštní štěstí, že tyto úvodní řádky mohu psát na majestátní hoře, kterou posvětil sv. Benedikt svým životem a z níž napsáním Řehole učinil kazatelnu celého křesťanského světa. Zde se šíří pohled i srdce, když podzimní ranní mlhy deštivého dne táhnou nad údolími v dlouhých proudech. Povznesen jsa nad nízkost pozemského života byl duch sv. Benedikta do šíře otevřen pro vše veliké a zahrnoval při tom milující péčí i to nejmenší, poznáváje také v něm zvláštní cenu pro velikost celku.

Právě zde nahoře, kde příroda a umění se pojí v mohutné, podivuhodné dílo, kde staleté dějiny zanechaly nepomíjející stopy, cítím silněji než jindy nedostatečnost své práce. Přesto se odvažuji položit tyto listy s úctou k hrobu milovaného otce a jeho svaté sestry s přáním, aby v našich pohnutých dnech postavily hledajícím duším před oči vůdcovskou postavu na cestu pokoje.

Na Monte Cassinu, 12. října 1925.

† ILDEFONS,
opat v Maria Laach.

POUSTEVNÍK

Nedaleko Salarské silnice, která se táhne z Říma Sabinskem k pobřeží Jaderského moře, nedaleko hranic Umbrie leží starobylá Nursia - dnes Norcia, - otčina svatého Benedikta. Toto město, vestavěné do horského údolí Apenninu, je obklíčeno zelenými pahorky, předhořím horských obrů, kteří na východě a na jihu zvedají své skalnaté, sluncem ozářené hlavy k modrému nebi. V tomto odlehlém horském světě mohl se mrav po otcích zděděný udržeti déle než v rušné rovině u Říma. Zmiňuje-li se Cicero s pochvalou o jadrných Sabiňanech vůbec jako o „severissimi homines“,¹ byli obyvatelé Nursie ze všech nejodolnější. „Nursina durities“ byla v Římě příslovečná.² Muži jako Sertorius, statečný, ale nešťastný bojovník za svobodu ve Španělsku, a Vespasian, z nejšlechtetnějších císařů, vzešli oba z „vetusta Nursia“.³ Ztělesnili ve své osobě starou římskou ctnost,⁴ když už dávno nebyla domovem v hlavním městě. Přece však kolovala i v žilách Římanů od založení jejich státu sabinská krev.

Jako ostatní části Sabinska zachovalo si

otevřené město Nursie stále svou neodvislost. Když však moc města nad Tiberou, která se zmocňovala všeho, si podrobila celou střední Itálii, stala se i „Frigida Nursia“⁵ „spojencem“ Říma. Toto horské město bylo od té doby římským municipiem, zachovalo si však při tom stále značný zbytek samostatného života.

Nic tak nepřispělo k sloučení italských měst a národů s římským imperiem jako výhody, jež Řím poskytoval obyvatelům svých municipií. Pro ně však bylo velmi cenné, že římská municipiální ústava ponechávala jejich samosprávu nezkrácenu. Nursie, v minulosti ovládaná „králi“, to jest monarchicky, pak republikánsky, zůstala svobodnou obcí i po připojení k římskému státu. Jak občané lpěli na republikánské svobodě, dokazuje zpráva Suetoniova, podle níž byli Augustem po vítězství nad Antoniem přísně potrestáni, poněvadž spoluobčanům, padlým v bitvě u Mutiny (r. 43 př. Kr.), postavili pomník s nápisem: „Zemřeli za svobodu“.⁶

V době císařské skládali se občané ze tří svobodných stavů. Z dekurionů, které lze přirovnati k římským senátorům, vybírali občané svou vrchnost. Za nimi následovali rytíři, au-

gustales. Obě tyto privilegované třídy tvořily římskou venkovskou šlechtu⁷ naproti svobodnému občanstvu, plebs. Městská ústava přetrvala západořímskou říši. Germánští vládci, Odoaker a po něm Theodorich Veliký, nechali staré osvědčené právní poměry beze změny a zajistili tím vnitřní mír Italie. Sabinské venkovské město bylo tak domovinou starodávných institucí a starořímského ducha.

I když politická moc Říma klesala, přece zůstal „caput orbis“. Vzešel z něho nový, vyšší lesk, stal se hlavou křesťanského světa. Teprve v polovině třetího století zazářilo světlo evangelia do údolí v sabinských horách, když se otevřela srdce Nursiňanů kázání svatého Feliciána z Foligna. Znamenalo to tuhý boj pro poctivý lid, zanechat starých bohů. Skepse a frivolita, které v Římě zasahovaly stále do širších vrstev, sem ještě vůbec nevnikly.⁸ V horách žila dosud víra v bohy. Když však lid poznal pravdu blahého poselství Kristova, rozkvetla v Nursii křesťanská obec, jejíž vedení bylo záhy svěřeno vlastnímu biskupovi.⁹

Sloučením starých římských zřízení s církevním životem spojovalo město v době vlády Ostrogotů antickou kulturu a křesťanského du-

cha v harmonicky vyrovnaný společenský řád. Životné spojení antiky a křesťanství bylo statkem, jež měla Itálie dát germánským dobyvatelům jako základ nové kulturní epochy. Muže, jehož jméno zůstává pro všechny časy spojeno s odevzdáním tohoto dědictví starověku Germánům, zrodila však Nursie.

Svatý Benedikt se narodil koncem pátého století, snad okolo r. 480. Svátý Řehoř naznačuje, že chlapec pocházel z privilegované rodiny senátorské nebo rytířské. Vzešel tedy z venkovské šlechty, která tkví pevně v domácí půdě a obyčejně nejčistěji vyjadřuje charakteristické znaky kmene. Bohužel zapomíná velký papež v životopise svatého Benedikta příliš často pro světce na člověka. Jeho rodiče nejmenuje. Jen s jeho sestrou, svatou Scholastikou, se potkáme, a z ostatních obyvatel domus jeho chůvou. Svatost obou dětí je svědectvím o ušlechtilosti rodičů, o rodinném štěstí v otcovském domě svědčí pak hluboká sympatie, s jakou k sobě lnuli oba sourozenci až do hrobu. Scholastika byla vyvolené dítě. Božská pravda a krása dějů vykoupení lidstva naplnila její nevinné srdce příchylnou láskou k Spasiteli. Již v raném věku v ní zrál rozhodnutí, zasvětit se mu úplně. Snad

Stephanus, který byl okolo r. 495 biskupem v Nursii,¹⁰ ji přijal za nevěstu Kristovu. Tím vstoupila dívka do sboru panen s Bohem zasnoubených, na něž se v staré Církvi hledělo jako na nejkrásnější ozdobu křesťanské obce. Jako před tím, zůstala Scholastika i pak v otcovském domě, jak bylo tenkrát namnoze zvykem.

Z chlapeckých let Benediktových se nedovídáme nic. Byla bezpochyby věnována pilnému učení. I v křesťanských rodinách kladen byl velký důraz na dobré vzdělání dětí, zvláště synů. Ještě plně žilo antické školství a můžeme mít za to, že se Benediktovi dostalo v Nursii vzdělání v základních naukách a humanistickém oddělení gramatiky. Vyšší studie rétorické, označované s důrazem jako „artes liberales“, měl Benedikt, sotva sedmnáctiletý, konati v Římě.¹¹ S milým životem u domácího krbu musil se jinoch rozloučiti. Z otcovského domu si přinášel do nového života jako cenné věno starořímskou vážnost, ušlechtilou důstojnost a hlubokou zbožnost.

Nový život vsutku obklopil příchozího do Věčného města. Ještě stál Řím z mramoru a žuly, ještě se tyčily chrámy, prostírala náměstí se sloupořadími a sochami, ještě se klenuly

triumfální oblouky a paláce zářily nádherou. Jeden z nejznamenitějších současníků našeho světce, Cassiodor, mohl tehdy napsati: „Staří napočítali sedm divů světa. Všechny jsou překonány podivuhodným obrazem, jež skýtá toto jediné město. Může se opravdu říci, že celý Řím je div.“¹² A po ulicích nádherného města proudil dále antický život. Dokonce staré heslo davů „Panem et circenses!“ ještě nezmlklo. Theodorich sám převzal starost o chléb a při závodech vozatajů tajil se divákům dech. Liktoři kráčeli se svazky prutů před nádherně oděnými konsuly. Senát oznamoval svá rozhodnutí na mramorových nebo bronzových deskách v předsíních therm, obvyklých to shromaždišť společenského styku. Záře minulých staletí, záře nehynoucí slávy, jdoucí až k hranicím země, obklopovala město a jeho instituce. Jeho kouzlo se dotklo jistě i našeho mladíka z Nursie, jenž právě přicházel od Ennia a Vergilia. Vnější pompa ovšem nemohla zakrýt politickou ruinu města zrakům hlouběji vidoucím. Vždyť představitel imperia, který se brzy měl státi jediným konsulem římským, trůnil v Byzancii. A nevládl Gót násilně Italii a „královně měst“?

Přes to znamenal Řím ještě moc. Neopí-

rala se však ani o městský Kapitol ani o císařský Palatin. Basilika svatého Petra byla již tehdy středem světa. Okolo r. 430 pěl Prosper z Aquitanie: „Řím je sídlem Petrovým; pro čest jeho pastýřského úřadu stal se hlavou světa; čeho nedobyl zbraněmi, má v moci silou náboženství.“¹³ Od té doby, co Lev Veliký zachránil město před mečem Genserichovým a Attilovým a stal se „otcem vlasti“, ukázal se světový význam papežství v jasnějším světle. Cathedra Petri byla ideální podporou západní říše. Převaha papežství, která byla vytvořena právě těmito poměry a začínala překračovati oblast pouze církevní, byla předmětem žárlivého podezření ve východořímské říši. Přízeň a podpora bludu o jedné božské přirozenosti Kristově, v níž prý lidská přirozenost zanikla, prokazovaná Basiliskem, Zenonem a Anastasiem, nazvána byla přiléhavě monofysitskou církevní politikou císařů.¹⁴ Nikoliv náboženská horlivost, nýbrž domnělý státní zájem vedl k podpoře herese. Byzancie chtěla i západní Církev skloniti pod jeho césaropapismu, Řím však se ukázal ochráncem čisté nauky a záštitou církevní svobody. Řecký svéráz a vlastní přecenění vedly tehdy (484) k prvnímu schismatu mezi východní a zá-

padní částí římské říše. Po tomto rozštěpení Říma a Cařihradu zachovali papežové Felix III. a Gelasius I. velmi značnou zdrželivost k císaři a jeho ctižádostivému dvornímu patriarchovi Akaciovovi. Mírumilovný Anastasius II. (496-498) pokládal za správný jiný způsob jednání. Aby přivodil smíření s východem, vyšel císaři vstříc až k dovolené mezi, zemřel však před dosažením jednoty. Jeho postup se stal Římu osudným. Ihned se tam utvořily dvě strany. Jedna, oddaná císaři a ochotná vykoupit politickou jednotu říše i největšími náboženskými ústupky. Druhá pevně lpěla na čistotě víry a nezávislosti Církve. Osudná trhlina v římské obci se zjevně ukázala po smrti papeže Anastasia a při volbě jeho nástupce. Ti, kdo smýšleli věrně s Církví, zvolili papežem jáhna Symmachu, muže starého kursu. Stoupenci císařovi, jichž bylo více pro pletichy byzantského dvora, zvolili téhož dne protipapežem Laurentia. Symmachus, zvolený dříve a s dodržením právních forem, byl sice uznán ariánem Theodorichem Velikým, vládcem Itálie, za pravého papeže, ale svár byl tím urovnán pouze povrchně a na čas. Řím vskutku ještě po léta cítil Laurentiovo schisma, dokud trval Akaciův rozkol.¹⁵

Nebyl to tedy ideální obraz církevního života, který uviděl v Římě mladý Benedikt, když tu okolo roku 497-500 začal studovati. Církevní poměry, které viděl a o nichž slyšel, byly žalostné. Bolestně pociťoval rozdíl mezi pokojnou horskou obcí, kterou právě opustil, a mezi stádcem svatého Petra, které bylo zmítáno stranickými vášněmi. Nebylo pochyby, že celé jeho srdce patřilo pravému pastýři a všem těm, kdož s ním věrně chránili neporušené svaté učení o Kristu, pravém Bohu a pravém člověku. Již pro tuto vnitřní souvislost cítil se ochráncem pravdy a práva. V zaníceném mladíkovi se probudil nový zájem o zděděnou milovanou víru a o vědomí odpovědnosti, které přesahuje lidskou osobnost. Tyto těžké poměry nepůsobily tísnivě na jeho duši, vedly jej spíše k prohloubení jeho náboženského života.

Kolik povznášejícího dávalo mu však na druhé straně Věčné město! Jak se neměl nadýchat čisté radosti, svatého nadšení v basilikách knížat apoštolských, mosaikami ozdobených, u hrobu svatého Vavřince a Šebestiána, svaté Anežky a Cecilie a v tichých hrobkách katakomb! Nemluvalo zde vše hlasitě o víře a lásce, o boji a bolesti, o vítězství a triumfu?

Neměly tyto hluboké náboženské dojmy, které naplňovaly mladého muže tisíci novými myšlenkami, zasáhnout svými vlnami do duševní práce jeho povolání, do jeho studií?

Jak bylo zvykem, měl se Benedikt v Římě věnovati především řečnictví. Spolu s ním šla obyčejně dialektická filosofie. V obou oborech, které ještě stály úplně na základně předkřesťanského starověku, vládla forma nad myšlenkou. I když antické vyučování stále v podstatě směřovalo k formálnímu vzdělání, tento sklon u rétorů se koncem starověku stupňoval do obludnosti. Obsah řeči takřka již nepřicházel v úvahu, jen když byla slova dobře volena, věty podle pravidel stavěny a obrazy hromaděny, a kdo se chtěl státi dialektikem, filosofem, musil se stejnou dokonalostí umět dokázat správnost nejnesmyslnějších tvrzení.¹⁶

Fráze vládla tedy na všech vysokých školách. I právní věda, která svou podstatou a účelem nejméně dovede nahrazovat ideový obsah hrou slov, nebyla prosta nabubřelosti.¹⁷ Svatému Benediktu, který již v mládí byl vážný a zralý, byly asi málo po chuti nepravdivé retoricko-dialektické umělosti. I jeho Řehole má velmi prosté jazykové roucho při veškerém

myšlenkovém bohatství. Daleko více ho mohlo přitáhnouti právnictví, které již svou tehdy obvyklou kasuistickou metodou bylo ve styku s životem a pro které právě Římané měli tak vynikající nadání.

Že svatý Benedikt studoval práva, není libovolná domněnka. On je první, který klášterním pravidlům dal převážně právní ráz, který vědomě psal zákoník - lex - pro mnichy. Jemný cit pro právo, školený právní pohled a znalost římské právní mluvy dávají tušit, že autor Řehole v Římě aspoň částečně studoval *ars boni et aequi*.¹⁸ Plné uspokojení však snaživému duchu mladíkovu právnictví sotva dalo.

Ještě méně však než věda přitahovala jej společenská stránka akademického života. Mnohé soudruhy viděl klesat bez záchrany do víru vášní. Hluboce jím otřásla zkušenost, že svody hlavního města jsou dosti silné, aby přivodily pád nikoli nešlechtné povahy. Věříme-li svatému Řehořovi, tedy právě divoký studentský život mu znechutil pobyt v Římě. Opustil ovšem Věčné město neukončiv úplně studia. Můžeme se však domnívat, že i jiné pohnutky působily na toto rozhodnutí.

Vzpomněli jsme již na církevní poměry

v Římě a na dojem, jaký jistě učinily na vážného rodáka z Nursie. Čím více pozoroval vývoj věcí, tím více se v něm probouzela otázka, zda není s to něco vykonat pro milovanou církev. Nemohl síly, které nyní studiem cvičil a utvářel a které již brzy chtěl věnovati rodné obci nebo státu, postavit i také do služeb Církve a jejích zájmů? Neměl místo řečnictví a právnictví zvoliti svatou vědu křesťanské nauky a církevní kázně? Nevedl a netáhl ho sám základ jeho osobnosti k této cestě?

Takovéto úvahy jistě vedly Benedikta. Mluví pro to první krok, který učinil, když se rozhodl zanechat i světských studií. Opustil Řím a kruh svých dosavadních přátel a známých a připravoval se v tichu na venkově k svému povolání. O době jeho římského pobytu nejsme zpraveni. Neměl za sebou asi více než polovinu pětiletého kursu, předepsaného právníkům římskou právníckou školou, když, patrně dvacetiletý, nastoupil novou životní dráhu.

Ještě dnes uchovává kaplička San Benedetto in Piscinula zbožnou památku na léta Benediktových studií. Historicky lze tuto svatynku spojovat jen s dřívějším cassinským o-

sazením v Trastevere, které tam bylo v X. století a uchovalo živé jméno světcovo na tomto místě.¹⁹ Co se vypráví o bezprostředním vztahu svatyně k samému svatému Benediktovi, jest legenda.

Provázen pouze svou chůvou, která jej milovala jako matka, putoval jinoch Tiburtinskou branou po silnici směrem k Tivoli mimo nádhernou vilu Hadrianovu do Enfide v domácích horách Sabinských. Co Řehoř Veliký praví o tamějších poměrech našeho světce, budí skoro dojem, že mu není zcela jasný cíl, který měl Benedikt, když prodléval v odlehlém horském městečku. Není to divné, když jeho zpravodajové, pro které přicházel v úvahu jedině mnišský život Benediktův, málo hodnotili jeho předehtu. Pro Řehoře jest jistě jen první zázrak našeho světce náhodným podnětem ke zmínce o Benediktově pobytu v Enfide. Dovídáme se od něho, že jinoch zde bydlil spolu s jinými „ctihodnými“ muži u biskupského nebo farního kostela svatého Petra. Jmenuje se „ecclesia“, ne „oratorium“, soukromý nebo klášterní kostel.²⁰ Domácnost mu obstarávala chůva. Ani slovem není naznačen klášterní ráz této obce. Naopak všechny výra-

zy ukazují na společnost, která se shromáždila okolo kostela, ale je tak málo vázána mnišskou organizací, že jednotlivec má vlastní domácnost, kterou vede žena. Vše to se lehce vysvětlí, máme-li za to, že biskup nebo presbyter enfidský přijal pod vedení muže různých stavů, aby je vzdělal pro službu Církve. Schopný biskup nebo kněz uváděl soukromě do hlubší znalosti věrouky a do praktické duchovní správy. Taková byla tehdy škola pro duchovní úřad.²¹ Tak by těch několik málo tahů, jimiž Řehoř Veliký spoře kreslí Benediktovo okolí v Enfide, ospravedlnilo naši domněnku, že mladý student opustil shon velkého města, aby se na venkově u osvědčeného učitele naučil církevní vědě a aby se snad potom v příhodný čas opět vrátil do římské obce.²² Jak dlouho Benedikt zůstal v Enfide, zda již tam přijal svěcení, zda tam položil základ k znalosti Otců, která ho později vyznamenávala, to vše jsou otázky, na které nikdy nedostaneme odpovědi. Slyšíme pouze o neobyčejné události, která nejen že náhle ukončila jeho pobyt v Enfide, nýbrž také uskutečnila rozhodující obrat jeho života, rozhodnutí, že se stane mnichem.

Benediktova hospodyně si jednoho dne vypůjčila od sousedky hliněné síto, aby prosila pšenici. Nechala je neopatrně na stole a nešťastnou náhodou se stalo, že nádoba spadla a rozbila se na dva kusy. Stařena se nemohla utišiti a s pláčem žalovala to svému pánovi. Slzy drahé chůvy se dotýkaly Benediktova srdce. Uklidňoval ji a začal se nad střepy modlit. Zakrátko jí vrátil síto celé a neporušené. Šťastná žena se údivem sotva ovládala a vypravovala o podivuhodné události v celém sousedství. Jako požár se místem šířilo volání: „Un santo! Un santo!“ Síta pak již nebylo používáno v domácnosti a bylo zavěšeno nade dveřmi kostela, kde až do vpádu Longobardů připomínalo každému zázračnou modlitbu zbožného jinocha.

Od té chvíle, kdy se rozšířila mezi lidem zpráva o zázraku, změnilo se úplně Benediktovo postavení v Enfide. Nebyl již jedním z mnohých, kteří se připravovali modlitbou a studiem na svatá svěcení, byl od té chvíle jedním jediným, na nějž se upíraly zraky všech, jemuž se všichni podívovali a jejž ctili. On sám byl pro své spolubratry „il santo“, „světec“. Nesnesitelný stav pro člověka, který zá-

pasí o pravou vnitřní svatost, který se sám sebe vzdal a chce žít pouze Bohu a Církvi. Nemělo-li zapustit kořeny v jeho srdci trochu samolibosti jako zárodek pýchy, musil odejít před uctivou bázní lidu a obdivnými pohledy a slovy svých druhů. Benedikt správně ocenil nebezpečí, které tak náhle před ním stálo. Stůj co stůj chtěl zachránit svou duši. Tajně opustil místo, které si zamiloval, kostel svatého Petra, a jakkoliv mu to bylo těžké, svoji chůvu, která se o něho starala jako matka.

Ještě obestíral závoj noci spící městečko, když Benedikt odcházel a po neznámých horských stezkách hledal útulek v pustých horách. Po dlouhém, namáhavém putování se dostal u Subiaca do údolí Ania, jehož hukotem a šumem se ozývají okolní skalní stěny. Na tom místě tenkrát byly divoké horské vody zadrženy v umělém jezeře, v jehož jasné hladině se zrcadlily opuštěné zdi nádherné kdysi vily Neronovy.²³ Snad připoutal překvapující pohled na velkolepou zříceninu v opuštěném skalnatém údolí našeho spěchajícího poutníka ještě k tomu místu, když ho potkal mnich, který se ho ptal, odkud a kam jde.

Benedikt se svěřil zbožnému muži a získal v něm věrného přítele a pomocníka.

Romanus, tak se mnich jmenoval, jistě nabídl cizinci pohostinství v blízkém svém klášteře, a když slyšel, že jinoch chce opustit svět, pozval jej bezpochyby, aby začal nový život pod vedením jeho opata Adeodata. Brzy však se přesvědčil, že Benedikta nelze odvésti od poustevnictví. Romanus slíbil, že pomlčí o všem, co zvěděl, a vedl příchozího do jeskyně pod klášterem, která dávala odříkavému obyvateli jen nejnutnější ochranu před bouří a deštěm. Snad ještě téhož dne mu dal mnišský oděv, melotu ze zvířecí kůže,²⁴ jak ji nosili egyptští mnichové. Přijetím tohoto šatu se náš světec podle tehdy obecně platného názoru závazně rozhodl před Bohem a Církví pro mnišský stav na celý život. Hábit byl vnějším znakem obrácení od života světského k životu pro Boha. Rozhodný krok byl učiněn, skoro potají vstoupil Benedikt do onoho církevního povolání, jehož organisátorem pro západ se měl státi. Tři léta žil v nejpřísnější odloučenosti v nehostinné jeskyni. Jenom mnicha Romana vídával u sebe, když mu přinášel trochu potravy, kterou si sám našetřil. Poněvadž

opat Adeodatus se neměl dozvědět o přítomnosti poustevníkův, nebyla Romanova úloha lehká. Benedikt však své zaopatření jistě považoval za tak dostatečné, že pro svého denního hosta, krkavce z blízkého lesa, vždycky míval ještě kousek chleba.²⁵

Ráno, když slunce ozlatilo nejvyšší horské vrcholy u Subiaca, a večer, když jeho purpurový lesk dohořival na skalních stěnách a ustupoval zádumčivým fialovým stínům, viděly světce ponořeného v tichou modlitbu. A když hvězdy svítily z nočního nebe a bílé mraky se vznášely z lehce zčeřeného jezera, klečel světec celé hodiny na kolenou se vztaženými rukama. Svět se vším, co v něm bylo, byl pro něho v nezměrné dálce. Stále stejný šumot řeky Ania, to bylo vše, co z vnějška doléhalo k jeho sluchu. Vzdálen jsa všeho stvořeného prodléval blízko Boha. Život praotců mnišství, Pavla a Antonína, začal se obnovovat v subiacké jeskyni. A kdo by pochyboval o tom, že jediným úmyslem Benediktovým bylo vytrvati až do smrti v tomto životě svatého nazírání s veškerou jeho vnější přísností a vnitřními boji, s duševní bídou a překypující útěchou milosti. S železnou energií Římana

stupňoval Benedikt svůj útěk před světem až k hranicím možnosti.

Když opustil Řím, zřekl se všech světských poct a radostí, po odchodu z Enfide se vzdal vnější působnosti v církevním úřadu a v poustevně v Subiacu i církevního života. Eremitství²⁶ jako nejvyšší stupeň sebeobětování bylo jako životní forma schváleno Církví, ale pouze pro toho, jehož duševní síla zaručovala, že na skalnaté půdě mlčelivé pouště neuschne, nýbrž zesílí a rozvíje se a rozkvete. Boží volání přivedlo Benedikta do samoty, jeho milost ho držela a pozvedala. Přes to musilo mladické nadšení začátečnickovo přestátí bolestné zkoušky v duchovním boji. Jistě nebyl ušetřen zápasu s marnivou samolibostí, s malomyslností a smutkem, vždyť v letech zralosti mluví s takovou zdrženlivostí o „fervor novitius“, začátečnické horlivosti po obrácení od světa k Bohu, které neuznává za základ poustevnického života bez předchozího klášterního školení. Osobní zkušenost tak usoudila. Úplnou odloučenost světcovu od světa nám zdůrazňuje Řehoř Veliký, když Benedikt po třech letech opět se přechodně stýká s církevní oblastí.

O velikonocích dal si jeden kněz blízko Subiaca připravit bohatší jídlo. Tu se mu náhle, jak vypravuje životopisec, zjevil Pán a pravil k němu: „Ty si dáváš předkládati lahůdky a můj služebník v jeskyni je trápen hladu.“ Ihned se zvedl kněz, vzal připravené pokrmy a jal se světce hledati. Našel ho teprve, když byl dlouho bloudil neschůdnými soutěskami, lesem a houštím. Nejprve hovořili o duchovních věcech, pak však kněz ukázal na zásoby, které přinesl, a pozval Benedikta k společnému jídlu. „Pojíme, vždyť jsou dnes velikonoce,“ pravil. „Ano,“ odvětil poustevník rovněž vesele, „pro mne jsou dnes velikonoce, poněvadž mám štěstí, vidět tě u sebe.“ „Ne,“ odpověděl druhý, „dnes je vskutku svátek vzkříšení našeho Pána, den, kdy ani tobě není dovoleno se postit. Byl jsem právě proto Bohem poslán k tobě, abychom se společně občerstvili jeho dary.“ Jedli, vzdávající díky, a kněz se vrátil k svému kostelu. I velikonoce, slunce církevního roku, okolo něhož se ostatní posvátná údobí seskupují jako okolo středu, velikonoce, které právě ve staré Církvi byly vrcholem veškerého křesťanského kultu, ztratil subiacký poustevník

s očí. Vskutku, dobu svého poustevnictví viděl později v jiném světle, když svůj život vlastní a život svých žáků přiváděl do nejtěsnějšího vztahu k liturgii.

Brzy po návštěvě knězově sblížil se světec s malým světem pastýřů a sedláků, který jej obklopoval. Pastýři jednou hledali dobytče, které se ztratilo, a dostali se tak k jeskyni. Zpozorovali hrubou melotu křovím, které zakrývalo vchod, a mysli, že vidí nějaké zvíře. Brzy však stáli před kajícím se eremitou. Zbožný muž je přivítal s takovou laskavostí, že ho znovu vyhledali spolu s jinými vesničany a rádi naslouchali jeho poučování. Vyučování a kázání staly se tak najednou úkolem našeho poustevníka. Skromnými, neozdobnými slovy snažil se prostým horalům vyložit křesťanskou pravdu a její následování. Vděční lidé zase byli šťastni, že se mohli starati o životní potřeby svého učitele a přítele. Tak se ulehčilo věrnému Romanovi.

Ale i ve vnějším životě svatého Benedikta nastala změna. Ve velmi krátké době vyšlapána byla skalní pustinou stezka k jeho jeskyni. Kdo v blízké vesnici nebo v osamělé pastýřské chatě potřeboval rady a útěchy, pu-

toval k muži Božímu, jsa jist, že mu pomůže nebo že se za něho pomodlí. Mnoho bolestí tam tehdy uzdravil, mnoho žalu zmírnil. Před mnohým nebezpečím mohl varovat a mnohému bezpráví zabránit. Je to, jako kdyby těsný styk s lidskou bídou a lidskou bolestí mírnil tvrdost světcova odříkání a těžkou vážnost, které obklopovaly našeho světce dříve v Subiacu. Nyní se přiblížil k zemi a její bídě.

Pro ty, kteří ho mohli vyhledati, to bylo štěstí. Bylo to však také štěstím pro něho? Nemusel se vzdalovati z blaženého nebe nazírání a jeho nerušeného míru, když, byť jen zdaleka, se dostal do styku s pozemskými věcmi a poměry?

Dříve než se mu otevřel nový okruh působení, musila jeho věrnost k povolání, jeho naprostá odevzdanost Bohu podstoupiti zkoušku ohněm. Při styku se sabinskými sedláky nesetkával se světec pouze s hříchem a starostí, nýbrž také s nevinnou radostí a čistým štěstím. Nebylo všechno špatné na světě, bylo tam mnoho dobrého a krásného, byla tam mezi lidmi i ušlechtilá láska. Neuzavřel se před dobrem a štěstím světa právě tak jako před zlem a hříchem?

To byl asi směr jeho myšlenek, když mrtvé ticho pustiny mu bylo příliš těžkým břemenem, když skřek jeho černého opeřence mu dával pocítit, jak je sám, vzdálen jsa lidí.

Na něho nemyslí nikdo. Jeho štěstí nebo bolest nezaměstnávaly nikoho. Žádné srdce netlouklo pro něho s vnitřní účastí. Kolem něho civěly nevlídné, studené skály. V takové chvíli nejhlubší osamělosti ožije vzpomínka dávno pohřbená. Před jeho duší vystoupí něžná postava ženy, kterou kdysi znal. Její obraz mu vyčaruje všechno pozemské štěstí do jeho tvrdého samotářského života. Pálí ho touha po lidské lásce. Mladé srdce se bouřlivě dožaduje svého práva. Ve světě je štěstí, ne v pustém skalním hrobě. Nesnese již déle samoty - musí pryč!

Strašně zuří boj. Celá jeho bytost je otřesena. Ale dříve než pomyslí na útěk, dříve než se vzdálí, pohleděl v úzkosti na ostnaté houští, které bujelo před jeskyní. Poznání nebezpečí jím projelo jako blesk. Ihned uposlechl hlasu povinnosti, jak ho tomu naučila dlouholetá kázeň. Odhodil melotu, vrhl se do trní a válel se v něm, až krev tryskala z tisíce ran. Odříkavá láska k Bohu udusila a pře-

konala žár pozemské žádosti. Svatý Benedikt vítězně přestál boj na život a na smrt, krisi svého života.

Zůstal v samotě, naplněn jsa oním mírem, jehož svět dáti nemůže. Jakékoliv smyslné hnutí ho zůstalo úplně vzdáleno od této chvíle hrůzy a milosti. Jeho štěstí neleželo v slibující dáli, bylo v něm a nyní je našel provždy po tuhém zápase.

Prostí lidé, kteří navštěvovali Benedikta v jeskyni, nemohli tušiti, že tento muž stál před několika hodinami na rozcestí života a zvítězil sám nad sebou v krvi a bolestném rozechvění. Nepozorovali na něm změny, leda že jeho oči ještě světleji zářily a že podle jejich zdání byl k nim ještě laskavější. Byl jim otcovským přítelem, jejž poslal Bůh. Všude vyprávěli o svatém poustevníku a nebylo brzy široko daleko nikoho, kdo neznal jeho jména. I do okolních klášterů pronikla zpráva o něm.

Kolik sedláků se však asi s údivem zastavilo v práci, když viděli, jak z údolí řeky Ania vystupuje kamenitou stezkou k eremitově jeskyni zástup mnichů. Byla to malá klášterní obec z Vicovara u Tivoli.²⁷ Její opat umřel, oni pak předstoupili před slavného

poustevníka a prosili ho, aby se stal jejich opatem a otcem.

Co však Benedikt uslyšel o jejich klášteře, nebylo asi valně příznivé. Nejdříve se zdráhal s nimi jíti a prohlásil bez okolků, že nemá chuť přizpůsobiti se jejich málo vážnému způsobu života. Nakonec však povolil jejich naléhavým prosbám a dobrým slibům, opustil milé místo šťastné samoty a putoval s nimi do Vicovara. Klášter se skládal z několika větších a menších jeskyň, dodnes přístupných seshora po příkré, skoro kolmé skále, pod níž se pění a šumí Anio.

Již primitivní vnějšek klášterní obce ukazuje, že to byla pravděpodobně směs eremitství a cenobitství s příklonem k orientálním vzorům.²⁸ Mniši žili jednotlivě v jeskyních, shromažďovali se však pravidelně k některým společným bohoslužbám a k jídlu v oratoři a refektáři, větších to jeskyních. Nebezpečím tohoto způsobu života bylo, že osobní libovůle jednotlivých mnichů se mohla dostat na scestí, jestliže pozorné oko a energická ruka moudrého opata neovládaly celek. Dříve chybělo toto prozíravé vedení. Nyní bylo vloženo do Benediktových rukou. Mniši

však brzy je pociťovali jako břímě a tlak. Nyní již neměl jednotlivec míti volnost rozhodování podle vlastního rozumu, co je dovoleno a co ne. Všichni se měli řídití slovem opatovým. To se zdálo tyranstvím těmto sarabaitům,²⁹ jimž vlastní vůle byla jediným zákonem. Reptali a naříkali mezi sebou na tvrdou kázeň. Podle Řehořovy zprávy vyvíjely se poměry v klášterní obci velmi neblaze. Ve své zkaženosti si mniši sami vyčítali, že si vybrali takového představeného, a shodli se na zločinném úmyslu připravit opata o život. Měl býti otráven.

Malá obec byla shromážděna v hluboké jeskyni, které používali jako jídelny. Když začali jísti, přistoupil bratr k opatovi se džbánem vína a prosil o požehnání pro nápoj, jehož představený nejdříve vždy okusil. Nyní mělo dojít k otcovraždě. Světec pozdvihl ruku a požehnal víno. V té chvíli leží džbán rozbit na zemi. Zde zasáhl Bůh. Bledí a s chvěním hledí zločinci na rozbitý džbán. Jedním pohledem poznal Benedikt propast zkaženosti, která se mu zde otevřela, a okraj vlastního hrobu, před nímž ho podivuhodně zachránila Boží prozřetelnost. Klidně se zvedl Benedikt,

mírně na mnichy pohleděl a vlídně je oslovil: „Bratří! Všemohoucí Bůh mějž s vámi slítování, proč jste chtěli se mnou tak jednati? Neřekl jsem vám, že moje mravy se nehodí k vašim? Jděte a hledejte si opata, který je srozuměn s životem, jemuž jste přivykli. Mne od této chvíle již nemůžete míti opatem.“ Stěmito slovy odešel a vyhledal spěšně svou milou samotu v Subiacu.

Jako dříve, prodléval zde pouze s Bohem. A to bylo jeho přání, tak to mělo zůstat. První krok do širšího okruhu ukázal mu i v lůně mnišství scestí, jichž se děsil. Pozdější slovo Řehole „Jsou cesty, které se člověku zdají býti správné, jejich konec však ústí v propastech pekelných.“ vzniklo ze zkušenosti. Chtěl zůstat sám, ale Prozřetelnost rozhodla jinak. V přísné škole pustiny prožil své monastické mládí. Překonav ve vlastním srdci touhu po svůdném pozemském štěstí, zvítěziv nad temnou nenávistí falešných bratří, uzrál v muže pevného charakteru. Nyní se měl stát jiným učitelem ctnosti, vůdcem k ideální výši mnišského povolání.

UČITEL

Jistě již před tragickou epizodou vicovarskou ten či onen, hledaje ztracený ráj, prosil světce, aby ho přijal za žáka dokonalého života. Benedikt však je všechny poslal jiným mistrům, snad i do okolních klášterů. Neodvažoval se přisvojovati si učitelský úřad a především se bál vzdáti své nazíravé samoty. Zachráněn byv zázračně před smrtí, skryl se opět v jeskyni. Znovu však k němu do samoty přicházejí jinoši a muži na útěku před světem a prosí ho o vedení. A nyní je přijímá. Brzy ho již vidíme nikoli v jeskyni, nýbrž v cele, v klášteře. Co asi ho pohnulo k změně života?

Hrozná událost vicovarská vzbudila ve světci vážné úvahy, které přesahovaly okruh jednotlivcův a vztahovaly se na veškeré mnišství jeho okolí. Byl-li možný v klášteře takový úklad, dříve než organismus vyloučil zkažené prvky, jistě se vytvořil úplně zvrácený úsudek o základním pojetí mnišského života. Bratři vicovarští žili v jeskyních a zdá se, že jim nechybělo tělesného umrtvování, ale vnitř-

ní nevázanost, neposlušnost a zášť pudily je k vraždě. Jejich klášterní život byl vnějškový. Byl třebaš tvrdý, nebyl však dokonalý. Patřili k oněm mnichům, o nichž svatý Benedikt později psal v Řeholi, „že obelhávají Boha svou tonsurou“. Klášter vicovarský nebyl však jediný toho druhu, i jinde v Italii rozuměl se mništvím souhrn asketických předpisů, zděděných zvyků a forem. Při otrockém napodobení orientálního klášterního života, jaké bylo tehdy na západě ještě obvyklé, bylo nebezpečí bezduché vnějškovosti. Úzce s tím souvisel bezmezný individualismus, který se obešel bez představeného a v opatu viděl pouze hodnostáře, který patří k obvyklému vnějšmu uskutečnění myšlenky kláštera.

Jeden poznatek ve světcích prohloubila příhoda vicovarská: podstata křesťanského života, vnitřní zdokonalování, růst lásky k Bohu a bližnímu ve vlastním srdci musela býti také jádrem a středem života monastického. K zajištění tohoto vnitřního žití a snažení musela se vnější klášterní observance budovati na osvědčených základech Otců, ale tak, aby odpovídala charakteru národa, podnebným poměrům a ostatním životním podmínkám

západu. Na každý způsob mohla přijíti v úvahu teprve v druhé řadě vedle podstatného obsahu mnišství.¹

Tato zásada, jakkoliv je přirozená a samozřejmá, nebyla tehdy v západních klášteřích obecně vůbec uplatňována. Benedikt to věděl z vlastní zkušenosti.

Nebylo za těchto poměrů do jisté míry povinností, ukázati pravou cestu nováčkovi, který s dobrým úmyslem prosil o poučení? Nemohl někdo z těch, které odmítl, se dostat do špatných rukou a přijíti navždy na scestí?

Tak asi uvažoval světec, když po druhé obětoval oblíbenou samotu a přijal prvního novice. Rychle se množil počet žáků. Benedikt musil opustit jeskyni, svědka svých bojů a svého štěstí, a vystavěl klášter. Byl snad na místě Neronovy vily, sídlo odříkavé čistoty na hrobě rozkošnické požívačnosti. Symbol moci, obnovující svět, na troskách zašlé císařské nádhery. Jistě ležel první klášter Benediktův blízko údolní přehrady řeky Ania. Nemělo to tak dlouho zůstat. Brzo vzniklo částečně v údolí, částečně na návrších dvanáct klášterů a v každém bylo dvanáct mnichů.² Nyní rozkvetlo pod pečlivým vedením Bene-

diktovým monastické mládí jeho prvních žáků v rozmilé kráse.

Organisace klášterní kolonie v Subiacu není bez zvláštního svérázu. Poustevnický život ustoupil cenobitství, jehož znakem byl společný život bratří v každém z dvanácti klášterů a poslušnost příslušnému opatovi. Zdá se, že rozdělení učedníků v četné malé obce mělo snahu podržeti nazíravou odloučenost a samotu poustevnického života, pokud byla slučitelná s *vita communis*.³ Každý jednotlivý opat měl úplné vedení mnichů, které mu světec přidělil. Zpěv žalmů v oratoři o Církvi ustanovených hodinách ve dne a v noci, četba a ruční práce vyplňovaly mnichův čas za stálé změny. Kolika věcem se tu nováček musil učit. Bohoslužebné obřady a monastické zvyky, pravidla zpěvu, to bylo cizí skoro všem příchozím. Mnozí se teprve učili číst a psát. Někteří si přinášeli pouze malé náboženské vědomosti a museli se, jak praví ve své Řeholi svatý Pachomius, zakladatel cenobitského života, seznamovati nejprve s Otčenášem a některými žalmy.⁴ Všichni však, i vzdělanci, učenci, kněží měli bez přestání vážně pracovati na zdokonalení vlastního nitra, měli

se přetvářet podle božského ideálního obrazu Spasitelova.

Vedle této mnohostranné duševní činnosti byla ruční práce stále podstatnou částí mnišského života. Mnozí provozovali v klášterní dílně dále své řemeslo, jímž se živili ve světě, a poněvadž Římanu bylo umění rovněž řemeslem - ars -, bylo pěstováno též v mnišské cele. I při stavbě klášterů okolo jezera se bratři - jako později na Monte Cassinu - účastnili díla. Práce však, které se časem museli všichni věnovat, bylo vzdělávání polí a zahrad. Mnoho kapek potu jistě o žních skanulo na rozpálenou kamenitou zemi. Starostlivému oku sv. Benedikta to neušlo. Ve své Řeholi, jejíž první začátky, aspoň obsahové, i když ne písemné, nutno hledati již v Subiacu, dává opatovi plnou moc, aby v době namáhavé práce dal mnichům více jídla než obyčejně, ne ovšem přebytné množství. Váhavce pak vzmužuje ujištěním, že teprve pak jsou pravými mnichy, žijí-li prací svých rukou „jako naši Otcové a apoštolové“, ale připojuje, že „i v práci má být zachována míra s ohledem na slabší“. Jeho oko a jeho ruka bdí nad veškerým sborem bratří, i když nezasahuje do pravidelné-

ho chodu klášterního života v jednotlivých obcích. Všichni, opati i mniši, vyšli z jeho školy, jeho jméno je přitáhlo. Zdá se, že až k svému odchodu z údolí Ania si ponechal výchovu noviců. Nejen že Řehoř Veliký výslovně praví, že u sebe ponechal ty, kteří potřebovali zvláštního vyučování, ale vidíme právě mladší bratry stále v jeho nejbližším okolí. Všichni ho považovali za svého otce a mistra. Stane-li se cosi mimořádného, hledají u něho radu a pomoc. Nejen že každý z dvanácti klášterů tvořil malou rodinu se svým opatem jako otcem, celá kolonie cítila se patriarchálním společenstvím pod autoritou společného učitele, sv. Benedikta. On byl duší celé klášterní osady. Jeho pokyny, jeho slova a modlitby protkávají skoro nepozorovatelně denní život zázraky. Brzy jsou břehy jezera, brzy příkré skály jevištěm jeho tichého zázračného působení. Třpytivá záře radostné touhy po ctnosti a tajemný van nadzemské Boží blízkosti naplňují život prvních mnichů v Subiacu svatou poesíí.

Od té chvíle, kdy Benedikt založil svou „družinu pro službu Boží“, bylo jeho jméno i v Římě znova jmenováno, jako kdyby se

znovu nalezlo. Vztahy, které před lety naráz ustaly, byly nyní znovu obnoveny vyššími duchovními pouty.

Vidíme mezi těmi, kdo přicházejí do Subiaca, i dva vznešené Římany Equitia a Tertulla, kteří svěřují světci své syny Maura a Placida k výchově pro klášterní život. Maurus byl dospělý mladík a mohl svého mistra již brzy podporovati při vzdělávání noviců. Placidus naproti tomu byl ještě dítě. Právě proto však je nejpozoruhodnější postavou v kruhu prvních žáků, kterou sv. Řehoř nakreslil se zřejmým zalíbením ve svých Rozmluvách.

S živým zápallem, ale i s mladickou nerozvážností vykonával Placidus svěřené úkoly. Tak se také hnál k jezeru nabrat vody. Příliš se však nahnul, aby rychleji vody načerpal, a džbán spěšně se plnicí stáhl jej dolů. Již ho vlny unášely od břehu na vzdálenost, kam by dostřelil šípem. Okamžitě poznal světec v cele nebezpečí a volal na Maura, který byl zaměstnán venku: „Běž k jezeru, jak rychle jen dovedeš, Placidus spadl do vody.“ Maurus odkvapí s požehnáním otcovým, uchopí chlapce za vlasy a vytáhne ho na zemi.

Jak se však ulekne, když Placida má v bezpečí a nyní pozná, že několik kroků běžel po jezeře. Jen mocné slovo mistrovo způsobilo takový zázrak. Sv. Benedikt však, kterému o tom vyprávěl, vidí v tomto Božím skutku odměnu za Maurovu poslušnost. Tu se malý Placidus netázán vmísí do zbožného sporu: „Když mě Maurus táhl z vody, viděl jsem nad sebou melotu opatovu, ten mě zachránil.“ Proti tomuto rozhodnutí nebylo odvolání. Učedníci věděli velmi dobře, zač děkují mistrově přímlově. Právě Placidus byl nedávno svědkem mocné modlitby opatovy.

Tři kláštery mnišské kolonie v Subiacu, pro které již nebylo místa v údolí, byly zbudovány na skalnaté výšině a nedostávalo se jim vody. Denně museli bratři sestupovati k jezeru, často s nebezpečím života pro sesouvající se kamení. Brzy se mnichům znechutilo toto únavné a nebezpečné zásobování a navrhli světci, aby ty tři kláštery, zbudované pouze ze dřeva, přeložil na vhodnější místo. Zdálo se, že necítí v této prosbě nevyslovenou výtku svému mistru, který nařídil stavbu cel na hoře. Benedikt jejich prosbu přátelsky vyslechl a propustil je s povzbuzením a útěchou.

Příští noci však vystoupil na horu, provázen pouze malým Placidem, a prodlel tam dlouho v modlitbě. Pak narovnal tři kameny na sebe a vrátil se, pozorován jedině chlapcem, do svého kláštera. Příštího jitra přišli bratři o-něch tří klášterů znovu k němu a opakovali svou prosbu. „Vraťte se,“ odpověděl jim, „a kde uvidíte tři kameny na sobě, tam kopejte. Mniši poslechli a pod lopatou jim brzy vytryskl pramen, který ukončil jejich nouzi. Tak stojí vedle postavy sv. Benedikta, vybízející k úctě, malý Placidus, dětsky prostý a nevin-ný, a přátelsky mírní přísnou vážnost, která vychází od otce mnišství. Současně však charakterisuje ho právě jako skutečně velkého muže, že neodmítá sklonit se s láskou k dětské duši a připodobnit se jí. Všem, které přijal za své žáky, byl milým, oddaným otcem, i když jejich skrovné nadání nebo spíše jejich lenost ukládaly často jeho trpělivosti tvrdé zkoušky.

Benedikt s radostí dopřál v Subiacu ú-tulek dobrému, avšak prostomyslnému Góto-vi, který se asi vlivem okolí v Itálii obrátil od arianismu ke katolické víře. Zde se mohl ještě lépe naučiti nauce pravého náboženství a věr-něji se podle ní řídit, i když nemohl udržeti

krok na ideální cestě vyššího duchovního života s bratřími, kteří byli lépe vyškoleni. Ale kde byla příležitost k těžké tělesné práci, tam byl na svém místě. Jednoho dne vysekával houštinu, aby se uvolnila plocha pro sad. Plnou silou se těžkou sekyrou rozháněl v houští, když se mu nástroj náhle vymrštil z násady a dlouhým obloukem zapadl do jezera. Zcela poděšen přišel Gót k Maurovi, který dohlížel na práci, a pokorně na sebe žaloval, jakou škodu byl způsobil. Maurus vzkázal sv. Benediktu, co se stalo, a opat se ihned objevil, vzal Gótovi násadu z ruky a ponořil ji do vody. Okamžitě se nástroj sám vpravil na topůrko a světec jej odevzdal pilnému bratru se slovy: „Hle, zde je tvá sekyra, pracuj klidně dál a nebuď smuten!“

Jak mistrně jedná Benedikt s nejmenším ze svých žáků. Jak blaze na něho působí laskavost omilostněného učitele. On, cizinec, měl v Benediktovi otce, který ho přede všemi učedníky uznal za sobě rovna a poctil jej také v očích synů římské šlechty. Jak to asi pozvedlo jeho radost z povolání!

V této scéně však se odrážejí také tehdejší poměry římské a italské. Gótská vláda,

jakkoliv mírná, byla pocíťována jako pokoření všemi, jejichž ideálem zůstalo imperium. Vždyť to byli barbaři, kteří vládli římskému lidu.⁵ Právo silnějšího bylo jediným základem jejich panství. Jak docela jinak se vytvářely poměry v Subiacu, kde rozhodovala moc ducha. Šťastně přebýval Gót s Římany jako bratr mezi bratry v Benediktově cele, zde však on sloužil.

Přímo typická je tato epizoda pro budoucnost římského mnišství u Germánů. Nestala se Řehole sv. Benedikta právě Germánům nástrojem zušlechťující křesťanské kultury? Posvětila práci a umožnila tak učedníkům, aby u Germánů budili a podporovali radost z kulturní práce.⁶

Laskavý, k nejslabšímu se sklánějící vychovatel dovedl také, bylo-li třeba, nestálé charaktery upevňovat moudrou přísností. Nepohrdl dokonce metlou a povrchní povahy přiváděl k poslušnosti trapným a zahanbujícím trestem. To na sobě zakusil mnich, který pravidelně opouštěl kostel za nicotnými záminkami, když se bratři na konci bohoslužby ještě na chvíli ponořili do rozjímavé modlitby, jak to bylo zvykem ve východních klášte-

řích. Napomenutí jeho vlastního opata Pompeiana i jeho bývalého ctihodného učitele byla bez výsledku. Teprve metla sv. Benedikta přivedla jej k trvalému polepšení.

I když se tedy vedle pilné horlivosti, která vše pronikala, sem tam projevila lidská slabost, dovedl ji světec tu mírně, tu přísně léčit a obrátit k dobrému. Pod jeho moudrým vedením rozvíjela se mnišská kolonie v Subiacu v šťastné, s Bohem spojené bratrstvo.

Brzy však se nad slunným obrazem rozestřel temný mrak, jehož hluboké stíny nám zahalily jeho další utváření. Již dlouho závistivě pozoroval Florentius, kněz sousedního kostela, pučící život v údolí Ania. Když rostla Benediktova vážnost, myslil, že sám jí pozbývá. Proto rozšiřoval podezírání a přičiňoval se jak mohl, aby světci podkopali důvěru lidu. Dosáhl však jen opaku. Lidé, hledající útěchu a potřebující pomoci, putovali stále hojněji k muži Božímu a nikdo se s ním neloučil bez vděčného uznání jeho ctnosti a lásky. Jeho napomenutí bylo dbáno ochotně a jeho požehnané působení potvrzovali především ti, kdož na jeho slova začali nový, lepší život. Takové zkušenosti popudily však nešťastné-

ho kněze jen ještě více. Nelekal se ani myšlenky na vraždu. Jako ve Vicovaru nakapala zášť jedu do vína, tak zde namíchala žárlivost usmrcující mouky do chleba.

Posvěcený chléb, který byl starým křesťanům symbolem blaživé jednoty v pravé víře a svaté bratrské lásce, měl se v rukou zaslepeného Florentia státí úskočnou vražednou zbraní. Poslal světci otrávené eulogium - požehnaný, ale nekonsekrovaný chléb - jako záruku svého přátelství.⁷ Jidášský čin však se nepodařil. Benedikt tušil zločin, jehož oběti se měl státí. Předhodil chléb krkavci, který v poledne přijímal potravu z jeho rukou, a poručil mu, aby nebezpečný pokrm odnesl daleko na nepřístupné místo. Hlasitě krákaje zdráhal se krkavec dlouho s roztaženými křídly uchopiti chléb. Na nový rozkaz světcův jej však popadl do zobáku a odlétl. Teprve za tři hodiny se vrátil a dostal svou potravu.

Florentius se brzy dozvěděl, že jeho úklad o život nenáviděného mnicha zůstal bez účinku. To rozpoutalo bezmezně jeho zuřivost; nyní pojal ďábelský plán, otrávit duše Benediktových žáků, vždyť tak světce raní na nejcitlivějším místě a zároveň nejjistěji podkope

pověst celé mnišské kolonie. Lehká děvčata měla mladé mnichy přivést k pádu. Sv. Benedikt však výše cenil ctnost svých žáků než vlastní život. Sotva poznal nebezpečí, bez váhání se rozhodl ustoupiti ďábelské zášti nepřítelově a opustiti Subiaco. Dal svým klášterům potřebné pokyny a odešel s několika mnichy z milého údolí řeky Ania do nového domova. Florentius se dozvěděl o světcově odchodu. Vítězně hleděl s balkonu svého domu za malou skupinou odcházejících. Přece tedy zvítězil. Mnich, kterému se tolik podivují, mu již nebude překážeti. Řehoř však podává hrozný obraz o náhlém konci jeho radostného opojení.

Sotva ušli mniši několik mil, Maurus, jemuž asi bylo svěřeno vedení cely, Benediktem opuštěné, je dohonil a na mistra radostně volal: „Vrať se, kněz, který tě pronásledoval, je mrtev!“ Boží soud znenadání zasáhl zlosyna. Balkon, na němž stál, se zřítíl a pohřbil jej v troskách. S hlubokým smutkem přijal Benedikt tuto zprávu. Hlasitě oplakával hrozný konec kněze, smrtí zachváceného v hříších. A poněvadž světec si dávno zvykl vše vidět a posuzovat v nadpřirozeném světle, bo-

lela ho nemálo jakási radost, zaznívající z Maurových slov. Vážně ho pokáral a uložil mu pokání.

Na návrat do Subiaca nemyslel Benedikt ani za zcela změněných okolností. Boží prozřetelnost mu dala do ruky poutnickou hůl. S ní kráčel k určenému cíli.

Odchod ze Subiaca byl mezníkem v životě sv. Benedikta. To poznal též Řehoř Veliký a duchaplně a důrazně to vyslovil. Vidí v duchu znovu velké divy Benediktovy - jen těm věnuje pozornost - a pozoruje, jak úzce se stýkají se zázraky nejslavnějších nositelů Božího zjevení. Jako Mojžíš vyvedl Benedikt vodu ze skály. Jako druhý Eliseus dal železnému nástroji vyplouti z vodní hlubiny. Na jeho rozkaz kráčel Maurus po jezeře jako Petr po moři. Krkavec ho poslouchal, jako sloužil Eliášovi. Podoben Davidovi oplakával smrt svého pronásledovatele. V Řehořových očích radí se tak sv. Benedikt, „naplněný duchem všech spravedlivých“, důstojně k vznešeným postavám proroků a apoštolů.

Tak je řečí Rozmluv vyjádřeno, že osobnost muže Božího plně dozněla. Ona forma mnišského života, kterou měl na mysli od této

chvíle za nových poměrů se svými žáky, je ztělesněna v jeho Reguli a stala se na staletí vzorem klášterního života na západě. Nejen léta nejpřísnější samoty, také doba působení mezi mnichy v Subiacu patřila k přípravě, která ho činila schopným k rozřešení jeho životního úkolu. Na vysokém vrcholu Monte Cassina se naplní jeho povolání.

OPAT

Docela bez přechodu shledáváme se u Řehoře Velikého se svatým Benediktem, jež jsme opustili na lesních cestách sabinských hor, na vrcholu Monte Cassina. Asi uprostřed cesty mezi Římem a Neapolí lemuje Via Latina, spojující obě města, příkrý vrch. Kousek nad údolím vine se pevné město Casinum ke skalní stěně. Odtud se táhne stezka pět set metrů vysoko, kde ještě dnes ústí do zbytků prastaré pevnosti, která dříve stála na kuželu hory.¹ Při prvním osídlení vzniklo tu též místo kultu, které se udrželo stále, měníc snad jen podobu. Pro druhé století po Kristu dosvědčuje záznam nápis,² r. 1879 vykopaný, že tu na kyklopských zdech byl postaven Jupiterův chrám s portikem a všemi příslušnými budovami. Je to ona svatyně, kterou našel Benedikt při svém příchodu. I Marcus, který zde žil po smrti sv. Benedikta, ale před prvním zničením Monte Cassina, tedy mezi r. 542-581, mluví v několika dochovaných verších o chrámu Jupiterově na klášterním vrchu.³ Tomu odporuje Řehoř Veliký, podle

něhož byl chrám na Monte Cassinu zasvěcen Apollonovi. Jde o svatyni, která sice byla dumviry města Casina zbudována Jupiterovi, lidu však byla chrámem Apollonovým.

Marcus podává tedy ve svých dvojverších to, co četl na nápisu, a Řehoř Veliký či spíše jeho zpravodajové, žáci svatého Benedikta, vypravují, co dovedla říci ústa lidu o pohanském chrámu.⁴ Ještě tu stál v svém zářícím mramorovém rouše, když Benedikt se svými mnichy vystupoval na horu. Okolnosti a poměry, které tam vedly jeho kroky, jsou nám zahaleny v naprostou temnotu. Neudržitelné legendy z doby mnohem pozdější vypravují sice o daru Tertulla, otce sv. Placida,⁵ ale pouze nejstarší svědek Benediktova života, básník Marcus, spoře osvětluje přesídlení světcovo ze Subiaca na Monte Cassino. Pěje ve své *Carmen de sancto Benedicto*:

Hic (scil. Christus) quoque viventi
justo praedixerat uni

Hic tu parce locis, alter amicus adest.⁶

Podle nejstaršího podání dostal prý tedy Benedikt nový útulek od nějakého zbožného muže.

Městská vrchnost cassinská mu asi dala chrám v užívání. Řádný kult tam již dlouho nebyl vykonáván. Jen nevědomí a pověřiví sedláci přinášeli potají dále modlám oběti, zákonem zakázané.⁷ Když světec převzal tento zbytek antického pohanství, nastal mu úkol, zvěstovati evangelium okolnímu lidu. Prvním jeho cílem však zůstalo založení kláštera. Vždyť to byl též nejbezpečnější základ úspěšné činnosti kazatelské.

S chutí se dal Benedikt se svými učedníky do práce, aby zasvětil staleté pohanské obětiště pravému Bohu. Modla padla pod úder mnišských kladiv. Chrámek však - cella - zůstal zachován a byl přeměněn v basiliku sv. Martina Tourského, slavného šířitele tehdejšího západního mnišství. Oltář, který se asi zvedal na samém vrcholu hory a který byl pravděpodobně již před zbudováním chrámu se sochou dlouho jedinou cassinskou svatyní, byl zničen. Na jeho místě vystavěl Benedikt oratorium svatého Jana Křtitele. Tuto kapli snad světec původně určil pro lid, zatím co kostel svatého Martina, jak určitě víme, byl klášterní basilikou, v níž mniši slavili bohoslužby.⁸ Posvátné háje, které tu byly jako

u všech větších chrámů, dal světec spáliti. Že by byly zasvěceny Venuši a jejímu kultu, jak praví, pozdější spisovatelé, o tom se prameny nezmiňují. Patřily k svatyni božstev, v jejíž nádherné kdysi dědictví nastoupil nyní „chudý a pokorný“ mnich a biskup Martin.“ Pod ochranou jeho a svatého Jana Křtitele chtěl tu Benedikt znovu založit svou „školu Boží služby“.

Pro začátek klášterního života na Monte Cassinu je význačné, jak i u Řehoře Velikého vystupuje silně do popředí čilá stavitelská činnost mnichů.

Vidíme, jak bratří na opatův rozkaz ze-
mi převážejí a hluboko rozkopávají pro polo-
žení základů. Při tom jejich lopata objeví
bronzovou modlu, pocházející zřejmě z před-
římské kolonisace. Poněvadž se stavělo v mís-
tech staré akropole, používalo se materiálu,
který tu již byl. Ale pouze s největší námahou
mohli mniši zvedat kyklopské balvany hradu
a klásti je do nového zdiva. I Řehoř Veliký
příležitostně poznamenává, že zdi byly stavě-
ny z kamene. Pro necvičené řemeslníky byla
to jistě práce dvojnásob obtížná. Podle Řeho-
řova vyprávění stáli na lešení i mladí mniši

vznešeného původu, kteří nikdy neměli v rukou zednické lžíce a měrické šňůry. Zeď, kterou budovali, zdaleka nebyla mistrovským dílem. Čím výše stoupala, tím více se odchylovala od olovnice, až v strašném zřícení pohřbila v troskách syna císařského dvořana. Světcova zázračná modlitba vzkřísila zasypaného, ježž musili v prostěradle odnésti, a ten brzy znovu pilně pomáhal při stavbě zdi.

Stavitelem byl asi svatý Benedikt sám. Později se zjevil ve snách opatovi kolonie, odeslané z Cassina do Terraciny, a určil, kde má býti oratoř, kde refektář bratří, kde dům pro hosty a ostatní budovy nového kláštera. Z tohoto Řehořova vypravování vysvítá, že tehdy na západě ještě nebyl obvyklý způsob stavěti kláštery do čtverce, jinak by byly bývaly tyto údaje zbytečné.

Na štěstí ukázalo nové badání o topografii Monte Cassina, že ještě dnes lze určití polohu jednotlivých důležitých budov prvního kláštera, i když se z něho zachovaly jen skrovné zbytky.

Celou klášterní oblast obepínala stará hradní zeď s branou a věžemi. K této vnější bráně - porta vetus - se přicházelo, jako ke

klášterní fortně, od západu, ne jako dnes, od jihu. Vpravo od brány spatřil příchozí basiliku svatého Martina. Za branou stál poutník před věží, která měla chránit vchod do kostela a kláštera. Převyšovala, jak praví Řehoř, celý klášter. V její horní části byla cela svatého Benedikta. Před věží byl dormitář, ložnice mnichů; přiléhal užší stranou k bráně a měl balkon na západ. Bylo to světcovo oblíbené místo asi proto, že odtud bylo možno přehlédnouti celé místo před klášterem, jak Řehoř několikrát naznačuje. Refektář, jak se zdá podle pozdějšího pramene, byl vedle dormitáře. Mezi porta vetus a klášterem byla noclehárna pro cizince.¹⁰

I když nejsme zpraveni o velikosti celého založení, ukazuje silný ohlas, jaký stavební činnost zanechala v Rozmluvách Řehoře Velikého, že zde byly prováděny stavby daleko významnější než v Subiacu, kde bylo zkrátka rozhodnuto tři vysoko ležící kláštery brzy po jejich dokončení opustit a přemístit. Benedikt pak mohl, když svému příteli Theoprobovi předpovídal zničení Cassina, zdůraznit: „Celý tento klášter, který jsem zbudoval, a vše, co jsem pro bratry zařídil, jest po sou-

du všemohoucího Boha vydáno pohanům.“ Podle všech narážek bylo Monte Cassino od začátku výstavný klášter.

Krásná poloha nebyla jeho nejmenší předností. Když zrak téká na západ na míle daleko úrodnou rovinou s jejími městy a vesnicemi, leskne se na jihu v zelených polích, která jsou ohraničena směrem ke Capue řetězem pahrbků, stříbrná stužka řeky Liris. Na druhé straně klášterní hory spočine oko na mocných horách Apenninských, malebně se vypínajících na severu a na východě. Jako v podivuhodné rajske zahradě leželo dílo svatého Benedikta vysoko nad lidským hemžením, blízko nebi a jeho míru.

Mohutně založený klášter na prastaré montecassinské akropoli dával především poznati, že i organizaci mnišského života dal zde její stavitel velkolepější ráz, než v dřevěných celách v Subiacu.

Snad zkušenosti z klášterní osady v údolí Ania a studium Otců, spojené s modlitbou a rozjímáním, již v Subiacu daly v jeho duši uzrát dokonalému ideálu monastického života. Ale tehdejší okolnosti bránily tam jeho provedení. Tomu by se mohlo věřit tím

spíše, že světec bez váhání opustil oblíbené místo, ačkoliv se okolnosti, které ho nutily k odchodu, v posledním okamžiku náhle změnily v jeho prospěch. Nevyužil snad rád příležitosti, aby ušel těsným poměrům, v nichž ho poutalo tolik ohledů, a aby na nové půdě bez překážky usiloval o dosažení svých cílů? Bezpochyby bylo přesídlení na Monte Cassino řízením božské prozřetelnosti, která ho tím vedla k vyplnění jeho životní úlohy. I poloha na osamoceném horském vrcholu a zároveň u jednoho z nejdůležitějších dopravních spojů tehdejší Italie byla asi sama sebou podnětem k dalšímu vývoji, zvláště vnějších klášterních poměrů. Jako klášterní budovy srostly v jednotný celek teprve lety, tak i duchovní stavba tamější mnišské obce, jak ji světec načrtl ve své Řeholi, byla provedena poznenáhlu. Řehole nám v každém případě poskytuje nejlepší znalost *klášterní ústavy*, která učinila Monte Cassino prvním „opatstvím“ v tom smyslu, jak se stalo později typickým pro celý západ.

Řehole je však nejen svědectvím ústavy, nýbrž jejím základem, stěžejním zákonem celé klášterní pospolitosti, jehož nemají po-

slouchat pouze mniši, nýbrž i opat. Opat ovšem zaujímal k tomuto zákonu, vše ovládajícímu, podstatně jiné stanovisko než mniši. On byl strážce, ale i vykladač zákona, jehož uplatnění v jednotlivých případech záviselo na jeho rozhodnutí. Stál tedy nad bratry, ačkoliv byl na Řeholi závislý, a to právě vlivem Řehole, v níž je o jeho postavení a úřadě obšírně pojednáno.

Od začátku rozhodoval v utváření cenobitského mnišství, jehož základní životní podmínkou jest poslušnost, princip monarchický. U Pachomia, zakladatele společného klášterního života v nilském údolí, vyjadřuje ideu vládce v plné síle „princeps monasterii“¹¹ a přísné vojenské rozdělení družiny bratří. Basilus, klasicky vzdělaný hellenista, snažil se mezi opatem a jeho mnichy o poměr učitele a žáka.¹² Svatému Benediktovi, Římanu, zůstalo vyhrazeno, aby vybudoval celou ústavu svého mnišského společenství jasně a určitě na pojmu paternity.

Tato paternitas ovšem nesmí být pojímána v přirozeném smyslu. Spočívá úplně na duchu, je pneumatická. Co praví Pavel o těch, které vedl k jednotě těla v duchu Kristově,

„V Kristu Ježíši jsem vás zplodil skrze evangelium“, to platí také o opatovi ve smyslu svatého Benedikta. Opat jest podle staré monastické tradice, již sleduje náš světec, vyvolený nositel ducha. Jak praví jeho jméno, může opat jiným dávatí ze svého pneumatu a činiti je svými duchovními syny. Tak je Antonín zván „otcem mnichů“ od té doby, kdy se okolo něho shromažďují žáci. Posledním obrazem tohoto otcovství jest sám Věčný Otec v nebi, k němuž se Ježíš modlí „Abba, Otče“.¹³ Tak vzývají v Ježíši Kristu i věřící v duchu Boha otcovským jménem: „Abba, Otče“.¹⁴ Vždyť se stali Kristovým prostřednictvím dětmi Božími. Jako je pro staré křesťany biskup obrazem Krista a tím i Věčného Otce, tak jest opat svým mnichům otcem v duchu. Z tohoto pojetí vyrůstá otcovská moc opatova, vztahující se na všechny vnitřní a vnější záležitosti. Jeho první a největší úkol, jemuž vše ostatní slouží jako prostředek k cíli, jest vedení duší. Ukládá opatovi povinnost, poučovati mnichy slovem a příkladem. Dává mu také právo napomínat, kárat a trestat. Vedle tohoto předního úkolu pastýře duší má však opat také vrchní správu celé obce, podobně jako v kaž-

dé řádné rodině pořádek domácího života závisí na otci. Tato starost nemá ho však tížit tak, aby tím bylo omezeno dokonalé plnění jeho hlavního úkolu, pečovat o duchovní prospěch bratří. A na druhé straně mají i mniši míti příležitost dát najevo zájem o záležitosti kláštera a uplatnit vliv na obecné dobro monastické rodiny, jaký přísluší synům domu. Způsob, jak vykonává opat svůj všestranný úřad, určuje tedy zároveň organizaci komunity.

Její vskutku patriarchální základní ráz se projeví, jde-li o rozhodnutí důležité otázky. Tehdy shromáždí opat celou klášterní rodinu, vyloží věc, o kterou jde, vyslechne každou radu a každý návrh, jež mu mniši předloží. Každý, i nejmladší a nejposlednější, může vysloviti své mínění. Uvažuje se o věci se všech stran, odvažuje se pro a proti, konečné rozhodnutí však nenáleží bratřím - třeba provedením hlasování -, nýbrž přísluší jen a jen opatovi, který rozhodne po svědomitém prozkoumání vyslovených názorů.

Odůvodnění tohoto rozhodnutí, jež spočívá pouze na autoritě představeného, je prosté a jednoduché a je čerpáno úplně z antic-

kého životního názoru: „Jako žáku patří poslouchati mistra, tak na něho se sluší, aby všechno obezřele a spravedlivě ustanovoval“. Rada bratří neváže opata, nýbrž mu ulehčuje v jeho otcovských starostech a ukazuje pokornou lásku ke klášterní rodině. Písemná právní norma, „které všichni ve všem mají následovati jako učitelky“, kterou mniši musí míti před očima při poradě a opat při rozhodnutí, je svatá Řehole, domácí zákon.

Také však, jde-li o věci, jež nejsou právě velkého dosahu, ale které přece mají jakýsi význam, vchází opat ve styk s komunitou. V takových méně důležitých případech však postačí rada „seniorů“, bratří, vynikajících stářím, především však ctností a věděním. Tvořili pravděpodobně stálý senát, aniž tím byla opatovi vzata možnost při jednotlivých případech přizvati k poradě také jiné mnichy. K této užší radě opatově patřili především děkani, příležitostně také zvaní seniores, „na něž opat s důvěrou může přenést část své starosti“. Každému z nich jest přidělena desetina - decania - „na niž mají dozírat a kterou mají vést ve všem podle přikázání Božích a předpisů opatových“.

V Subiacu byla mnišská družina takřka rozložena v dekanie, z nichž každá s vlastním opatem obývala svůj klášter. Na Monte Cassinu zůstali všichni pod vedením jednoho opata, měli však míti, aby se mu ulehčila práce a umožnila co nejrozsáhlejší péče, ve skupinách po desíti vždy jednoho představeného.

Vedle těchto děkanů a nad nimi zaujal již brzy, jak se zdá, první místo po opatovi v klášteřích svatého Benedikta praepositus nebo převor. Podle dobře dosvědčeného znění v rukopisném podání Dialogů Řehoře Velikého dal Benedikt při odchodu ze Subiaca každému z tamějších klášterů mimo opata, již ustanoveného, také ještě převora. Podobně určil světec pro klášter v Terracině, založený patriciem Liberiem, jáhna Servanda jako opata, a převora, „který měl býti po něm druhý“.

S touto praxí však udělal asi smutné zkušenosti. Převorové se honosili, jak Benedikt sám praví, tím, že byli jmenováni týmž představeným jako jejich opat a chtěli pak míti stejná práva jako on. V klášteřích se tvořily strany, jedni stáli při opatovi, druzí podporovali převora. Veškerý vnitřní klášterní

život byl tím zviklán v základech. Události toho druhu upevnily v montecassinském opatovi přesvědčení, že bude nejlépe svěřit pouze děkanům správu celé komunity pod jeho vrchním vedením. Tak neměl ani jeden příčinu se pyšnit, když moc byla rozdělena několika bratřím, kteří byli všichni stejně na opatu závislí. Když však důležité důvody mluví pro jmenování převora a klášterní obec se skromností o to prosí, má každý opat pro svůj klášter jmenovati převora. Zda na Monte Cassinu za života svatého Benedikta byl nebo nebyl takový „praepositus“, nelze zjistit. V pozdějších dějinách řádu přežil převor instituci děkanů a v mnohých klášteřích má ještě dnes titul děkana, jediný, který se udržel z původních představených desíti bratří.

Rozdělení klášterní obce bylo tedy velmi jednoduché. Opat byl otcem celé mnišské rodiny. Bylo-li nutno, měl po boku zástupce a prvního úředníka - převora. Obyčejně však mezi každými deseti bratry měl děkan jako „starší bratr“ (senior) postavení důvěrníka jak vůči opatovi, tak vůči mnichům. Senioři, jejichž počet se ovšem nemusel omezovati na děkany, tvořili důvěrnější radu opatovu. Celá

komunita se scházela k rodinné poradě za jeho předsednictví.

V zásadě bylo tedy přímé řízení celého domu v rukou opatových. Jako otec domu měl na starosti v malém i velkém dobro svých duchovních synů a hostí. Rozvětvený a mnohovýtvorný duchovní život v domě si však vynutil, aby se spolehlivým bratřím svěřilo obstarávání těch povinností, jejichž plnění již samo o sobě vyžadovalo plné síly mužovy.

Tak byla veškerá hmotná stránka klášterní správy svěřena správci domu, celeráři, sklepmistrovi. Ten se staral o majetek kláštera, opatroval výživu a šacení bratří. Byla mu svěřena péče o nemocné, opatrování dětí a starců, přijímání a pohoštění hostí a dobročinnost k chudým. Aby však mohl dobře splnit své mnohostranné úkoly, jsou mu k obsluze nemocných i hostí přiděleni bratři, kteří pod jeho dohledem pracují v nemocnici a v noclehárně pro cizince. Mimo to mají být celeráři dani pomocníci, kde a kdy je potřeby. Ve všem, co se týká tělesných potřeb, má být celé klášterní obci jako otec. Avšak i jemu, kterému je určena tak bohatá působnost, se důrazně připomíná, že může rozhodovati

jen ve shodě s opatem, který má nakonec všechnu odpovědnost, i za opatření celerárova, jež se konají jeho jménem.

V menším okruhu, ale pro klášterní rodinu důležitém, působil jiný senior, do jehož rukou vložil opat vzdělání noviců. V Subiacu, jak se zdá, svatý Benedikt sám přijímal do učení až do konce svého pobytu ty, kteří přicházeli a chtěli se připojit k jeho mnichům. Na Cassinu však, kde všechno bylo ve větších rozměrech a kde byly kladeny na opata se všech stran mnohem větší požadavky, jmenoval novicmistra. Tento senior, „který se má hodit k tomu, aby získával duše“, bydlí se svými chovanci odděleně od komunity ve zvláštním domě s vlastní ložnicí a jídelnou. Za rok je má připravit k uvedení do klášterní rodiny. Ustanovení o této přípravě, zvláště pak o přijetí, přiměřená klášternímu zřízení, jsou podrobně vypracována.

Třikrát má novicmistr kandidátovi přečíst a vyložit klášterní Řeholi a důrazně při tom poukázat na těžkost a tvrdost života, který ho očekává. Po prvé se čte Řehole dva měsíce po novicově vstupu, když si začíná v novém světě zvykat, po druhé po dalších

šesti měsících, po půl roce klidné práce a sebezkoumání, naposledy na konci zkušebního roku. Po každém z těchto tří učebných období, která jsou zároveň vyplněna praktickým cvičením v celém řeholním životě,¹⁵ má mistr k svému žákovi promluvit takto: „Hle, to jest zákon, pod nímž chceš konati svou vojenskou službu. Můžeš-li jej zachovávat, vstup; nemůžeš-li však, tedy svobodně odejdi!“ Vytrval-li novic až do chvíle, kdy je naposledy tázán, při svém předsevzetí, směl býti připuštěn k složení řeholního slibu.

Bylo by však mylné považovati tento vstup do mnišského života jen za právní ujednání mezi novicem a Bohem, který je zastoupen opatem. Svatý Benedikt jako zákonodárce zdůrazňuje jistě silně právní stránku, kterou zvláště jemně vybudoval. Jest mu však v souhlase s celou monastickou tradicí samozřejmé, že přijetí do svatého stavu mnišského je především *svěcením*.¹⁶ Pneumatické otcovství opatovo objevuje se toho dne v liturgickém důstojenství a vyjádření; neboť opat je mladému mnichu prostředníkem Božího posvěcení. Tak se stává jeho duchovním otcem.

Úkon počíná - patrně při eucharistické slavnosti v staré basilice svatého Martina - obláčkou, tedy prastarým ritem svěcení, který prvním mnichům, i mladému Benediktovi, byl jediným obřadem při přijetí. Pak přišla „profese“ v užším smyslu. Novic sliboval nejdříve v přítomnosti celé komunity před Bohem a jeho svatými, že setrvá v mnišském stavu, a to v klášterní rodině na Monte Cassinu, že bude vést ctnostný život a že bude poslouchati opata, jak to odpovídá Řeholi. Tato ústní profese byla vykonána, pokud se můžeme domnívati, ve stejné právní formě jako římská stipulatio, takže novic na otázky o třech složkách obsahu profese, opatem mu kladené formulí „Slibuješ?“, odpovídal „Promitto“, „Slibuji“.¹⁷ Po tomto nábožensko-mravním aktu, jímž se mnich zavazoval především Bohu, následoval úkon právní, který jej zvláštním způsobem vázal vzhledem ke klášterní obci. Musil totiž o složení slibu vystaviti listinu, a to v tehdy obecně obvyklé formě žádosti (petitio),¹⁸ kterou musel napsat vlastní rukou, nebo, neuměl-li psáti, opatřit svým znamením. Tato petitio se obracela jmény k těm světcům, jejichž ostatky odpočívaly v kostele

a kteří byli považováni za patrony a pány kostela, na Monte Cassinu tedy především na svatého Martina, a mimo to na přítomného opata, hlavu klášterní rodiny. Po podepsání listiny položil ji novic na oltář, aby tímto symbolickým úkonem vyjádřil, že se svým, nyní právně platným slibem odevzdává Kristu. Zároveň vyjadřuje tento jednoduchý, ale hluboký obřad překrásně spojení novicovy odevzdanosti s obětí Kristovou a z ní plynoucí obětní posvěcení. Opat jako zástupce Kristův vzal s oltáře dokument, který zůstal v jeho ruce jako důkaz proti mnichovi, kdyby se tento jednou zpronevěřil svému příslibení.

Od toho dne nosil mnich vlastní mnišské roucho. Z Řehole nelze poznat, že by se byl mnišský šat lišil od obvyklého římského oděvu něčím jiným než střídmostí a prostotou. Podle Řehole nosili mniši na Monte Cassinu tuniku, zhotovenou z nebarvené vlny. Přepásána byla cingulem. Při práci oblékali mniši ještě na tento spodní šat scapulare, náramenní oděv na způsob pozdně římské paenuly, jakou nosili sedláci a vojáci, a která byla podle svědectví Pavla Diacona v karolinské době ještě užívána venkovany v okolí Monte Cassina.¹⁹

Když mniši po práci odložili škapulíř, oblékli si cucullu, svrchní oděv na způsob pláště s kapucí. Na nohou nosili jako tehdy vojáci punčochy a boty.

Žádný z těchto kusů oděvu neměl specificky monastický charakter. Byl to spíše oděv nižších lidových vrstev, obvyklý v Římě od té doby, kdy tam vnikl hellenismus. Tomu odpovídá poznámka Řehole, že mniši se nemají starat o barvu a jakost látky. Spíše se mají přidržeti mravu, který je v kraji obvyklý, a spokojiti se levnými látkami. Pro mnicha, přicházejícího ze vznešené rodiny, znamenala tedy změna šatů citelný rozdíl od toho, nač byl dosud zvyklý.

Jediné vnější znamení, podle něhož bylo možno mnicha poznati, byla ostříhaná hlava - tonsura. Svatý Benedikt sám poznamenává v první kapitole Řehole, že nevěrní mniši obelhávají tonsurou Boha. Podle nejstarších nám dochovaných klášterních stanov je pravděpodobné, že také v první době na Monte Cassinu byla novicům při obláčce stříhána hlava.²⁰ Za zpěvů a modliteb bratří bylo pak ukončeno uvedení nového mnicha do klášterní rodiny.

I mniši z jiných klášterů mohli býti přijati do společenství svatého Benedikta, jestliže přinesli písemné svolení svého opata a slíbili, že trvale zůstanou v cassinské klášterní obci.

Byla však ještě třetí možnost vstupu do komunity, jakási zástupná profese. Byla obvyklá u neplnoletých, jež jejich rodiče obětovali Bohu v klášteře. V tom případě musil listinu místo syna vystaviti otec a při obětování při mši svaté ji zabalit spolu s obětním chlebem a rukou chlapcovou do oltářního plátna a tak obětovat své dítě v přítomnosti svědků Bohu. V době, kdy chudé děti na venkově bez výjimky byly vázány k panskému dvoru, ve městě pak k cechu, bylo nutno obětování u oltáře v kostele nebo klášteře považovati za velké štěstí. U šlechtických svobodných dětí bylo tomu jinak. Jim se mohlo bohatství státí duchovní zkárou. Proto musili rodiče současně písemně a pod přísahou rozhodnouti o majetku chlapcově, tak aby mu byla odňata každá vyhlídka na jeho držení, aby ho touha po bohatství později nevyhlákala do světa. Byli však zcela svobodni při rozhodování o dědičném synově podílu. Když jej

chtěli odevzdati klášteru, museli o tom vyhotoviti zvláštní darovací listinu, v níž si mohli, když chtěli, vyhraditi užívání. Zda hoch byl tímto obětováním vázán absolutně a provždy, nelze s jistotou uzavírat z textu Řehole. Řchole svatého Basilia, která představuje patrně obecnou církevní praxi, ponechává oblátovi svobodné rozhodování o volbě jeho klášterního či světského povolání až do jeho plnoletosti,²¹ a není naléhavého důvodu vykládati pojetí svatého Benedikta jinak, ačkoli se tak někdy dalo ne bez tvrdosti.²² Pozoruhodné je, že Benedikt pokládá chlapce od patnácti let za plnoprávné mnichy. Pravděpodobně potvrzovali pak oběť rodičů vlastním souhlasem.

Vázanost neplnoletého - ať byla naprostá či podmíněná - odvozuje se zřetelně z pojmu římské paternity, dávající otci neomezenou vládu nad dětmi. Podle přirozeného práva opírá se tento závěr o předpoklad, že rodiče chtějí jen dobro dětí. Opak, ať se děje jakkoli často, zůstává stále protipřirozenou výjimkou. Podle starokřesťanského názoru, podporovaného starozákonními vzory, bylo však nejvyšším životním ideálem již od dětství úplně náležeti Bohu. Svatý Benedikt, na-

plněný zanícenou radostnou věrou starokřesťanských dob, přijal církevní zvyklost beze změny do rámce své klášterní ústavy, opatřil ji však s ohledem na duchovní prospěch oblatův majetkově právními ustanoveními.

Pro trvání mnišské rodiny nestačila však pevná norma stran přijímání nových bratří. Ústava musila také upravití nástupnictví v opatském úřadě. V těsném přimknutí k římsko-církevnímu právu rozhoduje proto sv. Benedikt, aby obec volila opata ze svého počtu, a to tak, že každý bratr, i ten poslední v pořadí, může býti zvolen otcem celé mnišské rodiny, doporučuje-li ho ctnostný život a moudrost nauky. Jako první zásadu pro volbu opata zdůrazňuje světec jednomyslnost, starý církevní princip, který měl význam pro vývoj kanonického volebního práva až hluboko do středověku.²³ Nelze-li však dosáhnouti ideálu, nemá ještě rozhodovat většina hlasů, leč tehdy, volí-li většina člověka hodného. Kdyby tomu tak nebylo, je platná volba menšiny, která vyjadřuje touhu těch nejlepších z obce (*pars sanior*) po ctnostném opatu ve smyslu Řehole. Kdyby to však došlo tak daleko, že by celá komunita se octla v mravním úpadku a dosa-

dila si opata, který by byl srozuměn s jejím neklášterním životem, pak nechť zakročí biskup, v jehož obvodu je opatství, nebo cizí opati, nebo, kdyby jich nebylo, i okolní křesťané, a nechť nestrpí, aby plány zkažených mnichů vítězily nad právem. Světec jim dává plnou moc, aby dali klášteru důstojného představeného.²⁴ V tom případě tedy, když většina mnichů nebo celá obec zvolí opatem nehodného, pozbývají všichni, kdo se toho účastní, hlasovacího práva. Aktivní volební právo přechází pak na menšinu nebo i na cizí autoritu. Volební právo, svatým Benediktem takto vytvořené, naprosto není mechanické. Vytváří spíše životné normy, přizpůsobené jak patriarchální svobodě rodinného svazku, tak etickým potřebám mnišské obce.

Regula tedy dává všem bratřím aktivní i pasivní volební právo, právě tak jako je všechny připouští do rodinné rady. Rovnoprávnost mnichů mezi sebou, která vyplývá již z těchto základních ustanovení, je však vyslovena ještě zvlášť a blíže osvětlena.

Privilegované postavení ve světě nebo v Církvi či větší stáří není důvodem k výsadám. Poněvadž však, zvláště při liturgických

úkonech, musí býti zachováno pevné pořadí, ustanovuje svatý Benedikt, že má rozhodovati stáří podle dřívějšího či pozdějšího vstupu do kláštera - tedy narozenin pro klášterní rodinu - a to tak, že za staršího má býti pokládán ten, kdo přišel v první hodinu před tím, kdo byl přijat v druhou hodinu téhož dne. Ze vzájemné rovnoprávnosti mnichů plyne též předpis Řehole, že nikdo, ani představený, nesmí svého spolubratra na čas vylučovati ze společenství nebo ho trestati, nedostal-li k tomu výslovnou plnou moc od opata. Na druhé straně však nesmí také nikdo spolubratra chránit a hájit proti představeným, ani tehdy ne, je-li s ním příbuzný, poněvadž by tím mohlo vzniknout velké pohoršení. Nikdo ať se tedy netlačí kupředu a neosobuje si ať ke škodě, ať k užitku spolubratří právo, které mu nepřísluší; spíše ať každý dbá postavení spolubratří v kruhu klášterní rodiny opatem ustanoveného a tím ať zajišťuje udržení míru a lásky.

Vedle této normy všeobecné rovnosti zůstalo opatovi, který rozhodoval o pořádku v celém domě, na vůli, některého spolubratra postavit výše v odměnu za jeho zásluhy, ji-

ného níže za trest za jeho poklesky. Buď jak buď, zaujímali praepositus, děkani, novicmistr, kněží a klerikové čestné místo, i když vstoupili do kláštera později než velká část komunity. Rozdíly v postavení měly se uplatnit ve vzájemném oslovování. Opat má být všemi jmenován „pánem“ a „opatem“, ne z vlastní domýšlivosti, nýbrž aby Kristu byla projevena úcta a láska v jeho zástupci. Oba tituly „dominus“ a „abbas“ označují velmi ostře římský pojem otcovské moci v domě. Jako pán domu jmenuje se vládce římské domácnosti „dominus“, jako hlava rodiny „paterfamilias“, zde v klášterní rodině „abbas“. Obě jména společně označují tedy otcovského pána kláštera, domu Božího, „domus Dei“, jak je v Řeholi výslovně jmenován. Starší mnichové - patrně pokud byli představenými (piores) - mají mladší mnichy jmenovati „bratry“, jimi pak sami mají být oslovováni „ctihodní otcové“.

To jsou základní linie klášterní ústavy montecassinské, která se rozvíjí z pojmu otcovství, stále k němu poukazuje a dává opatovi ústřední postavení. Nečiní ho však vládcem, který stojí mimo okruh pospolitosti a

proti ní, nýbrž činí jej středem rodinného kruhu, který se kolem něho seskupuje v pořádku, ale i v důvěře. Nutno však již zde říci, že právní moment, kterému jsme v této kapitole především věnovali pozornost, v pojetí, které mu dává svatý Benedikt, je stále nesen teplým otcovským tónem. Mnoho, snad i většina jednotlivostí jeho klášterní ústavy pochází ze staré monastické tradice, na příklad děkani, praepositus, celerář, jsou však zapojeni do nového organismu s plnou svobodou a nezávislostí podle samostatného pojetí svých funkcí. O tom svědčí již úvahy o úřadu převorově. Jiné prvky ústavy, jako dvojí poradní sbor opatův, právní obsah profese, zvláště pak slib setrvání v klášterní obci, jakož i písemný doklad o složení slibu jsou vlastním dílem Benediktovým. Přispívají zřejmě k tomu, že nejen upevňují vnější rodinné spojení, nýbrž podporují také jeho vnitřní přimknutí k opatovi. Právě při ustavení klášterní rodiny jako mateřské půdy nově vznikajícího západního mnišství uplatnil se vynikající měrou v Benediktově Řeholi jasně vidoucí, klidně odvažující a ostře formulující genius římského práva. V průběhu našeho výkladu to bu-

deme mít příležitost blíže doložit, pokud jde o jednotlivé body. Zatím nám postačí, že jsme v obrysech načrtli oblast, kterou vyplňuje působnost montecassinského opata.

OTEC

Žádný jiný titul nepropůjčoval Římanům větší míry práv než paternita. Livius a jiní římscí autoři označili souhrn otcovství jakožto „*maiestas patria*“.¹ Podle litery zákona byl otec neomezeným samovládcem rodiny. Při tom však příroda nezapírala svá práva, neboť i Říman měl býti své rodině otcem, plným oddanosti, lásky a mírnosti. A právě v Římě byl laskavý otec - *pius pater* - velmi ctěn.² Už při prvním slově své Řehole nás svatý Benedikt nenechává na pochybách, že pro působnost opatovu neměla býti rozhodující *právní* paternita, odvozená z ideí antického pohanství, nýbrž *mravní* pojem otcovství křesťanského. Proto jeho Řehole takto začíná: „Slyš, můj synu, předpisy mistrovy a nakloň ucho svého srdce a přijmi radostně napomenutí laskavého otce a naplň je činem.“ Ze všeho, co jeho pero o tom napsalo a co jeho životopisec o něm praví, vysvítá, jak dokonale světec sám uskutečnil vznešený ideál duchovního otce svých synů.

Vůdčí myšlenkou jest mu slovo Augus-

tinovo: „Prodesse magis quam praeesse; plus amari quam timeri.“ - „Spíše prospívati než poroučeti; spíše býti milován než obáván.“³

Aby umožnil mnichům naprostou oddanost k Bohu a jeho zástupci, přiznává opatovi neomezenou autoritu. Bůh a jeho budoucí soud, při němž bude požadovati nejprísnější počet z každého nařízení opatova, je suverénní princip, jemuž opat podléhá. Neměla-li se však takováto neomezená plnost moci státi nebezpečím pro podřízené, musela býti její správa vázána ideálními mravními zásadami. Pán má býti sluhou všech. Místo strachu má rozsévati a žnout lásku. Mimo úřední moc má určovat jeho poměr k bratřím otcovská láska. Jen tak je umožněn živý rodinný styk opata s mnichy. Že však jeho ideálu nebude dosaženo bez překážek a těžkostí, o tom se světec nijak neklame. Zná příliš dobře různost duchovních a mravních individualit, s nimiž opat musí počítati. Řehole zaznamenává příležitostně nejrozličnější charakterové typy. S dokonalými učedníky, jimž někdy je i dovoleno poučovat spolubratry, působí opatovi radost a útěchu bratři snaživí a rázní, rozumní a učeliví, mírní a trpěliví, pokorní a poslušní.

Spíše však než o ně má se s účastí starat o obtížné charaktery. Mezi nimi vidíme duše malomyslné a zakřiknuté, prostoduché a nestálé, povahy lhostejné a povrchní, líné a lehkomyšlné tlachaly, nepokojné hlavy a domýšlivé kritiky, mnichy pyšné a tvrdého srdce, mnichy reptavé a zlovolně pohrdající klášterní kázní, živly vzpurné a tvrdošíjně zarputilé.

Jim všem má patřiti otcovské srdce opatovo. Musí se přizpůsobiti osobnímu rázu každého mnicha. Pozorování a zkušenost, především však láska k jeho duchovním synům učinily svatého Benedikta *pedagogem*, jemuž nejvyšší zásadou jest individuální jednání s různými charaktery. Dobrým mnichům postačí k posile jejich života opatovo poučení a již jeho povzbudivá slova je podněcují k snaze o vyšší dokonalost. Zapomenou-li se někdy, postačí napomenutí nebo výtky, aby je přivedla k poznání chyby a polepšení. Opatův příklad však podle Benediktova přesvědčení nebude bez vlivu i na omezenější duchy a na drsnější povahy. Ostré pokárání je vhodné pro povahy lehkomyšlné. Rány a jiné tělesné tresty musí konečně přivést k pokornému podrobení ty, kteří se domýšlivě a pyšně

vzpírají proti klášternímu zákonu a proti představeným. Z těchto pedagogických pravidel vyrůstá celé trestní právo, které v zákoníku montecassinského opata zaujímá nemalé místo. Zdá se, že původně to byl zvláštní kodex k potřebě představených, většinou asi děkanů, který později byl zařazen do Řehole jako sankce společného života. Řehole odkazuje častěji na tento trestní zákon jakožto na „disciplina regularis“. I v tomto vážném kodexu „klášterní kázně“ uplatňuje se jemné psychologické cítění svatého Benedikta, který zůstává pedagogem a otcem, i když musí trestat. To ukazují již velká hlediska, z nichž vychází.

Nejsou tam kodifikovány - jako na příklad v Řeholi svatého Kolumbána - všechny možné chyby, jichž se může dopustit i ten nejlepší z okamžité zapomnětlivosti, z neuvědomělé slabosti nebo z neuváženého spěchu, nýbrž především jen takové chyby, které vycházejí ze špatně zaměřené vůle a které právě proto nutno hodnotit jako *těžká* provinění. Mniši svéhlaví, neposlušní, pyšní a malicherní kritikové, mniši pohrdající svatou Řeholí a představenými jsou to především, proti kterým musí býti použito trestu, nemají-li těžce

ohroziti blaho klášterní obce. Ale jak s mírou se má proti nim postupovati! Po prvé a po druhé mají býti napomenuti mezi čtyřma očima. Při této soukromé rozmluvě mají přirozeně možnost vysvětliti nebo omluviti své chování. Proviní-li se však takový mnich po třetí, má býti pokárán veřejně přede všemi bratry. Přítomnost bratří je vinníkovi zároveň znamením, že celá komunita mlčky odsuzuje jeho jednání. Musí chápat, že se postavil nejen proti opatovi, pastýři své duše a ochránci pořádku v klášteře, nýbrž i proti svým spolu-bratřím. Stal se cizím tělesem mezi těmi, kteří „opravdu hledají Boha“.

Jestliže ani toto poznání ho nepřivede k nápravě, má býti, když se již morálně odloučil od jednotného ducha společenství, i skutečně z něho vyloučen. Je exkomunikován, je mu zakázána účast na eucharistické oběti, na svatém přijímání a zpěvu žalmů. Nesmí býti ani při společném jídle bratří. Zatím co v oratoři zaznívá chvála Boží, klečí mlčky přede dveřmi kostela a po ukončení modlitby leže na zemi nechává kolem sebe míjet průvod mnichů. Pokrm, nad nímž není pronášeno žádné požehnání, dostává sám pro sebe. Nikdo s ním

nesmí mluvit. Kdo se odváží přes zákaz se stýkat s tímto vyobcovaným, má být odsouzen k podobné, patrně trochu zmírněné exkomunikaci.

A tak, odříznut od všech duchovních a rodinných vztahů ke klášterní obci, ponechán sám sobě před branou svatyně a v osamělé práci, musí si nevěrný mnich uvědomit svou vinu. Spasitelný kající smutek musí zlomit jeho pýchu a obměkčiti tvrdé srdce. Touha po svatém zpěvu v chóru, po požehnání a tichých radostech v klášterní rodině pohne ho k vážné zkroušenosti a kajícímu obrácení. Navenek jest oddělen od mnišské rodiny, ale ona jest mu přece blízká. Sborně se spínají ruce bratří pro něho k modlitbě a jeden zrak bdí nad ním s úzkostí a láskou, zrak opata, otce. K tomu napomíná svatý Benedikt tak důrazně. Následuje tak příkladu dobrého pastýře, má býti opat zbloudilému synu nablízku s útěchou a láskou, má ho přivést k opravdovému obrácení a radostnému spojení s bratřími. Jestliže však provinění exkomunikovaného bylo namířeno proti opatovi samotnému, takže by mohl viděti v představeném odpůrce osobně zaujatého, nebo kdyby z jiných důvo-

dů bylo se obávati, že bezprostřední působení opatovo na vinníka zůstane bez účinku, nechť si s obětavou láskou ke zbloudilé duši uloží sám pokornou zdrženlivost, pošle však ke kajícníkovi zkušené a laskavé bratry, kteří mu ulehčí pokoření, potěší ho dobrotou a něžně ho doprovodí do náruče pastýřovy, do ohrady věrného stáda. Tak mají opat a bratři nasaditi všechno, aby ohroženou duši znovu získali Bohu a jejímu vlastnímu štěstí.

Právě i jemné doteky otcovské a bratrské lásky, jež jako hřejivé paprsky jarního slunce pronikají temným mrakem vážné kající přísnosti, dají v srdci vzklíčit vnitřnímu obrácení. A jak rád opat kajícímu bratru odpustí! Musí si však odpuštění vyprosit na opatův pokyn od něho a ode všech bratří na kolenu a dožadovati se jejich smírné modlitby. Vstup do rodinné pospolitosti je mu teď znovu dovolen, ale tím se mu ještě nedostalo plného nároku na všechna dřívější práva. Nejprve začíná pro něho přechodný stav částečného omilostnění. Exkomunikací pozbyl místa, které mu příslušelo podle řeholního stáří. Opat ho může postavit na nižší, třeba i na poslední místo. Také mu ještě není do-

voleno při liturgické bohoslužbě zastupovat celý chór intonací žalmu nebo přednesem posvátného čtení. Vidělo se v tom vykonávání církevního úřadu žalmisty nebo lektora,⁴ k němuž musil dostati zvláštní svolení opatovo. Dokud trvala tato suspense, musil se na konci každé hodinky vrhnout k zemi na místě, které mu bylo v chóru vykázáno, a tak konati veřejné pokání. Konečně ho opat zprostil i tohoto pokání a nyní je po dlouhé, tvrdé očistě zase plnoprávným členem klášterní rodiny.

Tato nejdůležitější kapitola z trestního zákona svatého Benedikta, která nechce způsobit jen spravedlivé usmíření těžké viny, nýbrž daleko spíše vnitřní proměnu vinníkovu, je v podstatě vytvořena úplně podle kajícnické praxe staré Církve. Zdá se nám, že na Monte Cassinu se setkáváme ještě s týmž obrazem, jaký kreslí Tertullian již o kajícnících třetího století: Vrhají se na zemi v předsíni basiliky, aby se pokořili, posilují své modlitby pořtem, vzdychají a pláčí dnem i nocí. Objímají knězi kolena a doporučejí svou záležitost všem spolubratřím.⁵ Kněžím padají k nohám, dotýkají se lemu jejich oděvu, líbají stopy jejich nohou, objímají jejich ko-

lena, aby si vyprosili jejich odpuštění a vložení rukou.⁶ Vzpomínáme si však i na „slyšící“, jimž po prvním omilostnění je dovolena omezená účast na bohoslužbě.⁷ Jednotlivé kající skutky byly změněny se zřetelem k monastickému životu a ke klášterní liturgii. Tak bylo pro mnichy nařízeno zařazení na nižší místo v pořadí bratří, podobně jako byli kajícníci ze společenství věřících vylučováni zpět mezi katechumeny.

„Odpuštění“ a „požehnání“ opatovo pocházely rovněž z církevní kázně pro kajícníky. Zdá se, že Cassian na to poukazuje slovem „reconciliatio“.⁸ Tento akt omilostnění našel patrně i v klášteře svůj liturgický výraz v obřadu vkládání rukou.

Přizpůsobení trestního postupu klášterního ke kajícnictví staré Církve bylo dokonáno přirozenou cestou s ponenáhlým vytvářením cenobitského mnišství. Zvláště Makarius, Pachomius a Cassian pracovali v tomto směru již před svatým Benediktem. Na rozdíl od obecného církevního obyčeje přijalo však mnišství již ve své vlasti na východě do svého trestního kodexu také tělesné tresty, bití metlami. Také svatý Benedikt podržel tento

prostředek tradičního klášterního práva, jak výslovně zdůrazňuje, jako „ultima ratio“ pro takové mnichy, kteří jsou necitelní vůči mravnímu trestu, zasahujícímu jen duševní život. Jim se nestává exkomunikace pokáním plným slz. Takoví musejí býti drsnější rukou vyburcování ze své samolibé lenosti. V době zániků římské říše, kdy mravní zesurování vystupuje i u mnichů, jako ve Vicovaru, a barbarská nekulturnost v jednotlivcích už překračuje klášterní práh, jako v Subiacu, byly tělesné tresty nevyhnutelné alespoň výjimečně. Že právě v germánských klášteřích tyto tresty vystupují často a ostře, svědčí právě tak o jejich nutnosti v době stěhování národů, jako o rozumné přísnosti montecassinského otce mnichů.

Mohl však nastati případ, že ani vyloučení, ani tělesný trest nepřivedly vinníka k pokání a polepšení. Měly snad právě opačný účinek a posílily pobouřený cit a zatvrzelou mysl ještě více v pyšném odporu proti jakémukoli působení představených. Což vinník někdy nešel ve své vzpouře tak daleko, že své jednání hájil a opatovi vyčítal nespravedlivost? Mluva svatého Benedikta dává tušit, že sám nezůstal ušetřen podobných trapných

zkušeností. Ještě jednou snaží se shovívavý otec jako moudrý lékař použití všech možných léků v tomto nejvyšším nebezpečí pro svou autoritu a obecné dobro konventu. Dobrotivá domluva, důrazné napomenutí, poukaz na slovo Boží v Písmě svatém s jeho útěšností i strašnou vážností mají zatvrzelce přivést k prohlédnutí. Exkomunikace a bití mají na něho ještě jednou působiti palčivou bolestí. Výše než toto vše hodnotí světec modlitbu, kterou má konati celý klášter společně za zbloudilého bratra po příkladu křesťanské obce, která ve mši katechumenů také prosí hlasitě Boha za obrácení veřejných kajících.⁹ Když ani tento vznešený důkaz věrné bratrské lásky se nedotkne zatvrzelcova srdce, musí býti jedem zachvácený úd odříznut, aby bylo zachráněno zdraví celého organismu. Prašivá ovce musí býti vyhnána z ohrady, aby nenakazila celé stádo. Dočasné vyloučení ze společnosti bratří mění se v trvalé zapuzení z kláštera.

Znamená to dokonalé nepochopení myšlenek svatého Benedikta, jestliže se mělo za to, že i pro mnicha takto vyloučeného jest ještě možný návrat do kláštera. Světec jde ovšem tak daleko, že nestálému bratrovi ještě

třikrát dává otevřít klášterní bránu, ale to platí, jak dosvědčuje autentický text Řehole, pouze pro toho, kdo vystoupil z vlastního rozhodnutí, ať už odešel z malomyslnosti a sklíčenosti nebo po náhlém, neuváženém rozčilení. V Řehořově legendě se vyskytuje typický příklad. Světec propustí nestálého mnicha, rozmrzen jsa již jeho opakovanými prosbami o propuštění. Sotva však tento člověk, tak žádostivý svobody, ukázal záda věžím Monte Cassina, zjevil se mu svět a jeho nebezpečí v podobě hrozného obludy, která na něho dorážela s rozevřenou tlamou. „Pomoc, bratři, pomoc! Drak mě chce pohltit!“ Smrtná úzkost vynutila mu tento výkřik a rychlým během se hnál zpět k ochranným zdem klášterním. Soucitně otevřeli bránu obrácenému mnichovi. Ale i takový mnich, který uzná svou pošetilost, lituje jí a slíbí opravdové polepšení, má býti znovu přijat mezi bratry na posledním místě. Nikdy však nesmí býti povolen návrat tomu, na jehož vzdorovité pohrdání byla marně vyplýtvána všechna láska, ba i ponižování opatovo. Přivedou-li ho drsné vlny světa nakonec k pokání, otevře mu Boží milosrdenství někde jinde asyl. Bez zakalení ideálního

rodinného ducha nemohl by býti přijat do vlastní komunity, a jestliže ano, tedy ne více než jednou. Slovo „aut proicitur“, jež chtělo zajistit trojí opětné přijetí tomu, kdo byl vyloučen jako nepolepšitelný, bylo připojeno k původnímu textu svatého Benedikta teprve dodatečně.¹⁰

Tomuto nejzazšímu trestu, vyloučení z kláštera, nemá ujíti v zájmu celku ani vzpurný převor. Také mnich, který je knězem, propadá tomuto poslednímu rozsudku, když i biskup, který ho kdysi světil a vzkládal na něho ruce, se marně snažil o jeho obrácení. Kdekoli však svatý Benedikt mluví o tomto vyloučení syna z domu otcovského, vyciňujeme duševní bolest, s jakou zaznamenává tento výrok. Je mu to jako rozsudek smrti, ba jako rozsudek věčného zatracení. Stále nové předstupně napomínání a trestů zdržují poslední slovo. Pouze hořká nutnost, bázeň o duchovní blaho bratří mu je vynucuje.

Aby zabránil tomuto největšímu neštěstí, které může potkati opata a bratrstvo, především však zbloudilého mnicha, musí býti trestány i menší přečiny. Právě proti prvním začátkům přestupků proti Řeholi a zlovykům

chce se svatý Benedikt energicky postavit, ale i zde se spojuje vážnost s mírností. Základní myšlenka starokřesťanského kajícnictví jest i jeho normou pro monastický systém pokání.

Vedle spojení duše s Bohem posvěcující milostí není pro křesťana většího dobra, než to, že patří k Církvi, mystickému tělu Spasitelovu. To je skoro zárukou našeho spojení s Bohem. Kdo je vykázán z „míru“ Církve,¹¹ je odloučen od Boha. A čím více biskup omezuje pro křesťana církevní společenství, tím silněji zdůrazňuje navenek, jak se hříšníkova duše odcizila Bohu, ovšem jen proto, aby duši znovu přivedl tím jistěji k pramenu života. Toto vysoké pojetí, vyplývající z pojmu „obcování svatých“, určuje i jednání svatého Benedikta.

Od počátku cenobitského života jest pospolitost a klášter mnichu oblastí církevního míru.¹² Kdo bez polepšení a vzdorně pohrdá Řeholí, je, jak jsme viděli, *navždy* vyloučen ze společenství. Těžká provinění proti Božím přikázáním nebo podstatným klášterním pravidlům jsou trestána *dočasnou*, ale *neomezenou* exkomunikací z liturgického života a styku s bratry. Při menších proviněních proti

monastickým zásadám nebo proti obecnému uspořádání života není mnich vyloučen z účasti na liturgii, je však zmenšen jeho podíl na rodinném životě. Nesmí jísti společně s bratry, nýbrž požívá svou stravu sám, v pozdější hodinu. Nic mu neukazuje na to, že mu část pokrmů má býti ubrána; jeho trest je spíše v tom, že je mu zakázán přístup k společnému stolu, k bratrským hodům lásky. I zde je souvislost klášterního společenství u stolu se slavením liturgie zdůrazněna v Řeholi nařízením, že mnich vyloučený z refektáře má konati i v basilice vyměřené pokání v době služeb Božích. Takový mnich musí se vzdáti práva zanotovat žalm nebo antifonu nebo přednášet čtení, dokud mu opat neudělí odpuštění. Podle toho je také mnich trestán částečným vyloučením, přijde-li pozdě k modlitbě nebo ke stolu, nejdůležitějším to shromážděním pro společný život kláštera. Kdo je pro to třikrát kárán, nesmí se zúčastnit společného stolu a musí se zřici svého poháru vína.

Od trestu těžkého nebo lehčího vyloučení rozeznává svatý Benedikt zřetelně „zadostučinění“ (satisfactiones). Jejich účelem je

také smír a polepšení, jsou však svou vlastní podstatou prosbou za odpuštění, vyjádřenou pokořením. Tak nalézáme zadostučinění po odpykání trestu, aby bylo dosaženo odpuštění viny. Zdá se skoro, jako kdyby trest byl pokáním, obětovaným bezprostředně Bohu, zatím co zadostučinění usilovalo především o smíření s opatem a klášterní rodinou.

Náladový obraz, který nám podávají Skutky apoštolské o prvotní křesťanské obci v Jerusalemě, „Denně také trvali jednomyslně v chrámě a lámajíce po domech chléb, přijímali pokrm s veselím a prostotou srdce,“¹³ obnovil se v mnišských cenobiích. Eucharistická oběť, obklopená kadidlem liturgické bo-hochvály, a obětní hostina v basilice vyzněla v agape v cenakulu, posvěceném svatým mlčením. O tom svědčí eucharistický charakter, který je prokázán ve starých řecko-monastických stolních modlitbách¹⁴ a který ještě dnes zřetelně doznívá v žehnání pokrmů u západních mnichů. Tak byl právě při společném rodinném jídle vylit duch vyššího společenství na všechny členy domu. Na to poukazuje také obřad umývání nohou, jímž měli každou sobotu posloužiti všem mnichům bratři, kteří

přisluhují při stole, a to odstupující i nastupující. Myšlenka na poslední večeři božského Spasitele s jejími svatými tajemstvími měla v té chvíli uchvátit mnichy k pokorné přípravě na svazek Eucharistie a agape, spojující duše a srdce.¹⁵ I bratr čtoucí u stolu prosí v úzkém spojení s eucharistickou obětí a přijímáním o modlitbu spolubratří.

Přísnému pojetí starého mnišství odpovídalo, že každý den bylo pouze jedno jídlo, coena, a to večer, původně po západu slunce. Prandium jest úleva, kterou svatý Benedikt rád dovoluje svým učedníkům pro léto, hlavně se zřetelem na polní práce v době žní. Ve svých ustanoveních o jídle a nápojích spojuje světec asketickou přísnost s otcovskou laskavostí. Potřeby bratří mají býti plně a zcela uspokojeny. Při zvláštních příležitostech, především při těžké práci, má opat dovoliti přilepšení. Ba dokonce povoluje Benedikt mnichovi heminu vína denně, třebaže raději vidí, když se ho jeho synové zdržují. Toto odříkání jim má přinést zvláštní odměnu Boží. Vede ho při všem tom starost, aby každého z podřízených vydatně opatřil vším nutným, ale vzdálil od něho vše, co by mohlo

ohroziti vážného ducha křesťanské umírněnosti. Tak jde světec i v podrobných předpisech o oděvu a loži velkomyslně nad staré obyčeje, ale netrpí nic zbytečného. Při tom má stále jemný ohled na nejrozmanitější lidské slabosti.

„Přede vším a nade vše jest věnovati péči nemocným, aby se jim sloužilo jako samotnému Kristu, neboť on sám řekl: „Nemocen jsem byl a navštívili jste mne“ a „Co jste učinili jednomu z těchto nejmenších, mně jste učinili.“ Nechť má svrchovanou péči o to, aby nemocní v žádném ohledu nebyli zanedbáváni.“ To jsou zásady, jimiž uvádí Benedikt své příkazy pro nemocné bratry. Mají míti zvláštní celu a bohabojný, horlivý a starostlivý bratr je má ošetřovati. Užívání lázně a požívání masitých pokrmů je jim dovoleno.

„Starci a děti, dva stupně věku, s nimiž už příroda má soucit,“ jsou rovněž předmětem něžných ohledů. Nejsou, pokud jde o stravu, zcela vázáni přísností Řehole a smějí jísti dříve než v ustanovené hodiny. Tím však nemá býti dán podnět k uspávající změkčilosti. „Nechť však i sami nemocní uváží, že se jim slouží pro čest Boží a nechť svou náročností

nezarmucují své bratry, kteří jim posluhují. Ale i netrpělivce jest snášeti shovívavě, neboť při nich se získává hojnější mzda. Jakmile se nemocní pozdraví, nechť se obvyklým způsobem zdržují masitých pokrmů.“ Rovněž chlapci a mladší mnichové nemají býti hýčkáni. Proviní-li se a přesahuje-li těžký trest vyloučení jejich chápání, má je ukázniti citelný půst a přísné bití, aby se polepšili.

„Přísnost mistra a mírnost otce“ jeví se tak všude v jednotě. Nutno dokonce říci, že z ideje římské majestas patria nepřešel do pojmu otcovství v benediktinské Řeholi rys pánovitosti a nevlídnosti, nýbrž vážnosti a síly.

Jako hrozí Benedikt neposlušným, že jako mstící trest je stihne smrt, vše přemáhající, tak proniká celým jeho zákoníkem energický tón, který nepřipouští odporu. Poslušnost je zkušební kámen učedníků. Kdo je v ní nalezen dokonalým, je hoden větší lásky opatovy, i když ten má vesměs všechny zahrnovati stejnou láskou. Jako však se tato láska opírá o hodnocení vnitřní ceny mnichovy a podle toho se zvětšuje či zmenšuje, tak žádá Benedikt od bratří uctivou lásku k opatovi.

To dal jednou důrazně najevo, jak vypravuje Řehoř Veliký. Jednou večer držel světci u stolu lampu syn defensora, tehdy sice podřízeného, ale často velmi vlivného správního úředníka.¹⁶ Mladý mnich, dříve zvyklý sám se dát obsluhovat a značně ještě ovládaný vnějšností života, oddal se brzy s rostoucí nevolí svým šlechticky pyšným myšlenkám. Kým je ten, u koho tu stojím jako sluha, drže mu lampu a slouže mu jako otrok? A kým jsem já? Klidně pozorující stařec postřehl dosti v blýskajících očích horkokrevného žáka. „Poznamenej srdce křížem, bratře,“ oslovil ho náhle, „poznamenej srdce křížem! Co si to v duchu říkáš?“ Ihned mu dal vzíti z ruky svítilnu a poručil mu, aby si sedl a mlčel.

Signa cor tuum, frater! Jak jemně charakterisuje svatý Řehoř Benediktovy myšlenky. Z tohoto slova nemluví osobní nedůklivost a podrážděnost, nýbrž bolest nad duševním stavem žakovým. Otcovská láska světcova byla láska pastýře. Směrnicí mu není ohled na vlastní osobu, nýbrž jedině posvěcení a pravé štěstí těch, kdož se svěřili jeho vedení. „Opat,“ píše, „nechť ví, že převzal péči o choré duše, nikoli tyranskou vládu nad zdravými.“

Proto je v jeho Řeholi zvláště zdůrazněna „aequitas“, spravedlnost. Musí ji míti soudce, používá-li zákona v jednotlivém případě. Jí děkuje římské právo za svou krásu a svůj ještě dnes platný význam pro lidskou kulturu.¹⁷ Bůh, před jehož soudem bude opat jednou státi, jest jeho vzor (aequissimus iudex, kap. 3). Právě spravedlnost žádá někdy uplatnění větší přísnosti (dictante aequitatis ratione, prolog).

Jsou duševní choroby, které lze vyléčiti jen bolestným zásahem. Proto se neostýchá Benedikt napomínat opata průpovědmi z Písma svatého: Ty ho metlou mrskati budeš, a duši jeho z pekla vysvobodíš.¹⁸ Jestliže však malířství pozdního středověku, počínajíc Andreou di Cione Orcagnou († asi 1368), dávalo světcům do rukou metlu,¹⁹ dokazuje to pouze, že ta doba již nedovedla hodnotit velkorysého ducha montecassinského zákonodárce. Bití určil jen pro ty, kdož jsou nepřístupní duchovním vlivům a přece mají býti přivedeni k správnému poznání a polepšení. Ale ideální opat a otec, jehož měl na mysli, je neúnavný, přátelsky povzbuzující a sám se radostně obětující strážce a podpůrce duší.

Jako nejvyšší ztělesnění tohoto ideálu září nám vstříc z více než jednoho listu Řeho-
le oblíbený obraz staré Církve, Dobrý pastýř.

Opat má napodobovati úchvatný vzor Dobrého pastýře, který opustí poslušné ovečky na pastvině, jde za zbloudilou ovčí a přináší ji na svatých ramenou k stádu, máje soucit s její slabostí. Jako se světci nezdá nic spíše hodno zavržení, než stádce zvrhlých mni-
chů bez pastýře - sarabaitů - které není obklopenou ohradou Páně, tak nezná těžší viny cenobitů než neposlušnost vůči pastýři. Opat nechť myslí stále s bázní na to, že stádo bude zkoumati nebeský hospodář. Shledá-li Pán, že ovce přinesly příliš malý užitek, musí se zodpovídat za to pastýř. Jestliže však stádo nedbalo jeho pastýřské péče, pak vychází ze soudu bez viny a bez trestu. Ovce však propadají smrti. Proto musí opat horlivě střežiti ovečky, nesmí je však také přespříliš namáhati, aby nepodlehly. Žádnou nesmí ztratit. A přece má také pečlivě bdíti na tím, aby jedna prašivá ovce nenakazila celé stádo - ta musí býti odstraněna. S takovou láskou se má pastýř věnovati všem, kdož jdou za jeho pastýřskou holí, aby nejen nemusel oplakávat

žádnou ztrátu ve svém stádu, nýbrž aby spíše pociťoval radost nad jeho prospíváním.

Tato otcovská věrnost pastýřova sklízí nejkrásnější ovoce v neomezené důvěře mnichů. Otvírají opatu svůj vnitřní svět a přijímají od něho útěchu, radu, povzbuzení a pokyny. V tomto styku duše s duší stává se opat každému mnichu otcovským přítelem a ne-žrídka se stává soucit, ježž svatý Benedikt očekává od pastýře duší, nejsilnějším poutem mezi otcem a synem.

Tak se naplňuje nejdokonaleji přání světcova srdce: Nikdo ať není smuten v domě Božím. Chce mít vědomí, že jsou všichni šťastni. Tak před ním vyrůstá ideál klášterní rodiny, ježž líčí v předposlední kapitole své Řehole těmito slovy:²⁰ „Mniši nechť se předcházejí ve vzájemném prokazování úcty. Slabosti ať tělesné či duchovní nechť snášejí s největší trpělivostí; nechť spolu závodí ve vzájemné poslušnosti; nikdo ať se nesnaží o to, co pokládá za prospěšné sobě, nýbrž spíše jinému. Bratrskou lásku nechť prokazují s čistou myslí; v lásce ať se Boha bojí; svého opata ať milují upřímnou a pokornou láskou; ať naprosto ničemu nedávají přednost před

Kristem, který nechť nás všechny přivede do života věčného.“

Láska stojí svatému Benediktu nejvýše. Ona mu diktovala Řeholi. A všechna strohost, která by se v ní mohla nalézt, je tu proto, aby jí byla chráněna a opatrována láska v klášteře. Láska učinila Otce zákonodárcem.

ZÁKONODÁRCE

V době mocného rozmachu, který z Církve pronásledované učinil Církev vládnoucí, toužily mnohé pro Boha zanícené duše po naprosté samotě. V jeskyních a chatách bojovaly o mučednictví pro Krista, kterého jim již svět nedopřával. Tak vytryskl z horkého písku egyptské pustiny nový silný pramen hrdinné lásky k Spasiteli.

Brzy se vytvářely určité životní normy pro poustevníky, vzdálené světa. První Otcové zasvěcovali zvědavé nováčky, kteří přišli v jejich stopách, do svého způsobu života; nejdříve ústně jako mistři žáky. Brzy byla však též moudrost starých zachycena ve sbírkách průpovědí. Když pak se konečně od Pachomia mnichové sdružovali v klášterní obce, přistupovaly k asketickým zásadám předpisy o společném životě. Tak se přidávala k mnišským naukám mnišská pravidla. I když východ předstihl vývojem západ, přece se i na západě šlo stejnou cestou. Hlavním učitelem theorie se stal západním mnichům velmi vzdělaný opat Jan Cassian z Marseille. Jako zá-

konodárce stojí mu svatý Benedikt z Nursie po boku. Cassianova díla „Zřízení klášterů“ a „Rozhovory Otců“ byly Benediktovými učebnicemi. Ideový svět východního mnišství mu byl znám. Vždyť i jeho dráha začala zápasem o nejvyšší ideál eremitství v jeskyni v Subiacu. Když však, byv přinucen vyjít ze samoty, přišel do styku s jinými mnichy, ukázala mu vicovarská katastrofa propast, jež se otevřela mezi teorií a praxí. Od té doby se snažil o provedení ideálů v praktickém životě.

Pro klášterní kolonii v údolí řeky Ania tvořil ponenáhlu řád, který se stále více oprošťoval od orientálního schématu, vyrůstal z místních poměrů a plně uzrál na Monte Cassinu. Toto mnišství, vyrostlé ze západního ducha a života, mohlo a muselo býti uskutečněno. Proto svatý Benedikt nenapsal pro své žáky učebnici, nýbrž zákoník. Nebylo třeba teorií, nýbrž příkazů. Osvědčený základ o nějž se opíral Benediktův zákon, byla Cassianova nauka. Podivuhodná je však samostatnost a jasnost, s níž Říman přistoupil k dílu Gallovu.

Opírajíc se o trojí odříkání při křtu,¹ odřeknutí Satana, jeho skutků a jeho svodů,

vytvořilo se pokračujícím vývojem v mnišském životě trojí abrenuntiatio. Cassian, jenž několikrát mluví o těchto „odřeknutích“, jednou je stručně charakterisuje takto: První záleží v tom, abychom „tělesně“ pohrdli vším bohatstvím a štěstím tohoto světa, to jest, abychom svět opustili. Druhé odřeknutí žádá, abychom odložili a přemohli dřívější návyky, chyby a sklony duchovní i tělesné. Třetí odřeknutí konečně nás činí nezávislými, povznáší nás nad těsnost a tíži vezdejších viditelných věcí. Tím dosahujeme, že se alespoň v duchu zabýváme budoucím a neviditelným.²

Toto trojí odřeknutí bylo od starých spisovatelů nazýváno také „způsoby života“ (conversaciones) nebo „obrácení“ (conversiones). První stupeň je tedy odvrácení od života světského k monastickému. Druhým, vnitřním obrácením jest odklon od mravní slabosti k plné síle ctnosti. Třetí přivádí duši k zralosti a dokonalosti, Bohu připodobňující, skrze obrat celého člověka od stvoření k Bohu v nazírání.³

Svatý Benedikt se zmiňuje o prvním obrácení, o odchodu ze světa, jen příležitostně, ale znovu a znovu, a někdy velmi vážně

a důrazně. Mluví o něm, neužívaje výrazu „první obrácení“, když nařizuje, aby tomu, kdo chce býti přijat do kláštera, nebyl vstup ulehčován. Sem též náleží předpis, že mnich nesmí bez opatova dovolení přijímati od příbuzných a přátel dary ani dopisy a že nesmí mluvit s hosty. Není mu též beze všeho dovoleno jísti se světskými lidmi. Ne na posledním místě náleží přísná odloučenost, osobní chudoba a slib trvalé vázanosti ke klášterní družině do oblasti prvního obrácení. V předmluvě k Řeholi upozorňuje na hlas milosti, jenž volá dělníka z trhu světa na vinici Páně.

Na třetí obrácení, nazírání, poukazuje jen jako na vrchol dokonalosti, k němuž mají mnicha doprovázeti Písmo svaté, Životy Otců, knihy Cassianovy a Řehole svatého Basilia. Duší a vrcholem dokonalosti je svatému Benediktu, jako Janovi, Pavlovi, Basiliovi, Augustinovi, *láska* (caritas perfecta). Cestu k ní jasně popsal v své asketice, to jest v kapitolách o nástrojích ctnosti, o poslušnosti, mlčení, pokoře (4—7). Ideál dokonalosti, který tyto kapitoly předpokládají, nelíčí, jen základy jsou patrné. Že však tu je jakési příbuzenství s uvedeným třetím obrácením, je více než

pravděpodobné. Na každý způsob byl prost nezdravého intelektualismu a spiritualismu. Rozhodující bylo odmítnutí anachoretství. Benedikt poznal, že doba individuálního anachoretství přešla a že klášterní obec jako celek musí ztělesňovati myšlenku anachoretství.⁴ Proto jistě měl na mysli jako vrchol dokonalosti (*culmina perfectionis*) dokonalost čistě cenobitskou, vrchol nazírání, sílu, nesobeckost a čistotu lásky, jaké může býti dosaženo pouze v klášterním společenství. Provedení tohoto třetího obrácení, které je pouze naznačeno a v jádře načrtnuto, je zůstaveno v jednotlivostech učení opatovu, posvátnému čtení a Boží milosti.

On sám - a tím se ukazuje i jako člověk západní a ostře vidoucí Říman - věnuje celou Řeholi druhému obrácení, které činí pod jménem „obrácení mravů“ (*conversio morum*), nebo jak je v původním textu,⁵ pod jménem „ctnostného života klášterního“ (*conversatio morum*) předmětem zvláštního slibu.

Ze tří nám již známých slibů se zmiňuje jen několikrát o stálém setrvání v klášteře jako podstatném předpokladu mnišského života. Poslušnosti věnuje zvláštní kapitolu a

někdy jí ještě zvlášť vzpomíná. Slibu obrácení mravů je věnován však tak výlučně všechen obsah Řehole, že bychom tento slib mohli bez váhání nazvat slibem zachovávání Řehole.⁶ Stálost a poslušnost jsou nejdůležitější prostředky, aby bylo zajištěno a ulehčeno uskutečnění hlavního obsahu benediktinské Řehole, obrácení mravů. Oč Benedikt usiloval, je jasné. Nechtěl se opájet ideály, neboť to vede bez zdatné výchovy charakteru k sebeklamu a opačným extrémům, jak to poznal ve Vicovaru. Chtěl spíše mnichy přidržeti k mravní práci na sobě samých a vytvořiti tak hluboký vnitřní život, který rostoucí čistotou srdce rozkvétá ve vysoko směřující lásku k Bohu.

Toto prakticko-mravní zaměření učinilo svatého Benedikta otcem západního mnišství. A zase je příznačné pro Římana a pro Benediktův právnícký způsob myšlení, že jeho nové zřízení vyrůstá ze základů klášterní ústavy a myšlenka společenství určuje a ovládá učlenění celé Řehole.

Předmluva přijímá příchozího tím, že mu vysvětluje volání milosti, pod jehož vlivem stojí, ukazuje mu přijetí do pozemského a nebeského stanu Krista Krále jako cíl no-

vého života a oznamuje základní plán společenství povolanych (schola), určeného službě Boží. Tento svazek nemá býti poustevnickou kolonií ani volným sdružením několika jednotlivců na způsob zchátralých sarabaitů či gyrovagů, nýbrž těsným rodinným společenstvím cenobitů, mnichů, kteří žijí podle Řehole pod mocí opatovou (kapitola 1). Hlavou tohoto svazku je opat (kap. 2), který však poskytuje poradní účast v jeho správě v důležitých záležitostech celé družině, v méně závažných věcech seniorům (kap. 3). Od ústavního práva svazku přechází zákonodárce k jeho duchovní výstavbě. Křesťanský mravní zákon, počínajíc desaterem, je také základem mnišského života. Jeho předpisy, které se tu objevují shrnuty ve sbírku průpovědí, příbuznou starokřesťanskému kázání ke katechumenům, jsou „nástroje“, které jsou mnichu dány do rukou k vykonávání jeho „duchovního umění“ (kap. 4). V klášterní dílně musí v poslušné *poddanosti* opatovi (kap. 5) a v *mlčelivé* duchovní usebranosti pracovati o svém posvěcení (kap. 6), jejímž počátkem a dokonáním je pravá pokora a jejíž vrchol a ovoce je čistá láska k Bohu (kap. 7). Tím se

dospívá k duševnímu stavu, který uschopňuje svazek k jeho nejvyššímu úkolu, slavení svaté liturgie před tváří Boha a jeho andělů (kap. 8-20). Po dvou vložkách o činnosti děkanů v obci (kap. 21) a o pořádku v ložnici mnichů (kap. 22) vyhlašuje se trestní zákoník k zajištění řeholního života ve svazku (kap. 23-30).⁷ V dlouhé řadě odstavců se nyní zabývá daleko největší část Řehole uspořádáním celé klášterní správy (kap. 30-57). Svazek je založen a jeho vnitřní život uspořádán. Je nutno jej udržeti a starati se o přijetí nových členů (kap. 58-61). Po dvou vložkách, které se opírají o uvedené předpisy a podávají ustanovení o kněžství a pořadí v klášteře (kap. 62-63), následuje výklad zřetelů, kterých nutno dbáti při povolání nové hlavy (kap. 64) a jejího zástupce (kap. 65). V kapitole o vrátném (kap. 66) se takřka obklopuje místo pobytu komunity - klášter - hradbou a tím končí původní znění Řehole. Zbylé části (kap. 67-73) tvoří dodatek svatého zákonodárce, v němž se však stejně jen snaží dosáhnouti nejvyšší možné uzavřenosti svazku v jeho složení, v jeho duchovním úsilí a v jeho společném cíli.

Svazek je takto ochrannou hradbou, v níž chce Benedikt ukrýti úsilí svých učedníků o ctnost.⁸ Aniž jakkoliv umenšuje ideál mnišství, spíše jej ukazuje v celé jeho velikosti a chce umožnit jeho uskutečnění bezpečnou cestou i donutit k tomu poslušného mnicha svatým nátlakem. Jakkoliv se nám zdá jeho ústavní, správní a trestní právo přiměřené a lidské, spočívá přece docela na nadpřirozené základně a je zduchovněno stálým vztahem k Bohu.

Nelze však přehlédnouti, že v prologu a v poslední kapitole, v níž se dotýká prvního a třetího obrácení, promlouvá s jemným psychologickým citem k jednotlivci, aniž by se při tom vzdaloval celku.

Daleko za tento svazek, který uzavírá v jednu rodinu mnichy mezi sebou jako „bratry“ a opata jako jejich „otce, učitele, lékaře a pastýře“, sahá poměr jednotlivcův k Bohu. Jsou-li mniši opatovými „syny, učedníky, svěřeným stádem“, jsou Božími „dělníky, služebníky a vojáky“. Jejich „práce“, jejich „výkon“, jejich „vojenská služba“ neplatí tedy hlavně svazku, nýbrž pouze Bohu, jehož „zástupce“ a „správce“ jest opat. Proto ozna-

čuje světec své založení jako „schola domini-
ci servitii“ ve smyslu pozdní římské císařské
doby, jako vojenský útvar ve službě Boží.⁹
Opat je velitel (maior, jemu přísluší praesesse,
praecipere, imperare, iubere, ordinare, coër-
cere, corripere; iussio, imperium, disciplina),
avšak „Pán, jemuž se slouží, Král, pro něhož
se bojuje“, jest Bůh. Klášter, v němž mnich
naplňuje své povolání, jest „Boží dům“. Zde
nabývá monastický právní svazek svého du-
chovního života a posvěcení, přecházejí v nad-
zemský, zemi a nebe zahrnující svazek říše
Boží, jehož hlavou a králem je Kristus.

Tento jednotný ráz, patrný v celé Ře-
holi, ukazuje velikost zákonodárcovu. Jestli-
že Řehoř Veliký zdůrazňuje uměřenost (discre-
tio) jako zvláštnost Řehole, ukazuje tím právě
tak na mírnost svatého Benedikta, jako na
samostatnost, kterou zachovával vůči východ-
ním tradicím.

Avšak vlastní význam Benediktův a je-
ho vynikající postavení v dějinách mnišství
záleží v uvědomělé jasnosti a síle, s níž doká-
zal postavit mnišství na půdu římského spo-
lečenství vladařského a při tom bez porušení
zachovat křesťanský ideál spojení s Bohem

v jeho čistotě. Forma, do níž odíval ideu mnišství, není jenom výraz, analogie, tvořená podle lidového práva, je to čin, který má svůj vlastní život. Jeho uskutečněním je západní mnišství a jeho hluboký vliv na náboženský život Církve a kulturní vývoj západu ve středověku.

„Služba Pánu“, kterou má konati klášterní sdružení, je svou podstatou vnitřní, duchovní povahy. Na venek vystupuje ve dvou úkonech, které vyplňují celý život svazku: v modlitbě a práci. Obojí je řízeno tak podrobnými a pečlivými pravidly, že heslo „ora et labora“ se stalo navždy vůdčím motivem benediktinského života.

Tvoří-li styk s Bohem v modlitbě základ celého mnišství, byla pro cenobity, pro klášterní svazek, liturgie přirozeně danou formou modlitby.

Liturgie, která má kořeny v Církvi jako v křesťanské Boží rodině, seskupuje se kolem eucharistické oběti. K ní s modlitbou vede, z ní s modlitbou vyzařuje. Duši, v níž bude žít, a vše, čeho se dotkne, pozvedá do vyšší sféry, k Bohu. Jako nositelka milosti protkává jasem pozemský život křesťanův od křtu až

do hrobu. Že mnichův život musí být ponořen do tohoto „zbožšťujícího světla“, vyplývá z podstaty jeho povolání, snažiti se vzdálen světa dosáhnouti věčného oslavení v říši Boží.

Benediktovo liturgické zákonodárství ukazuje tytéž rysy, které jsou charakteristické pro celé jeho dílo: ideální výši pojetí spolu s laskavým porozuměním pro praktické potřeby lidské duše. Uctivé převzetí výbojů minulosti, avšak beze strachu před prospěšnými novotami. Tak podržel jako staré monastické dědictví dvanáct žalmů matutina, počet posvěcený již od doby Pachomiovy.¹⁰ Chvalozpěvy laud přijal z liturgie římské, hymny a časté užívání Alleluja z liturgie milánské. Zpěv Otčenáše v laudách a nešporách jest asi španělského původu.¹¹ Doxologie Te decet laus sice pochází z první doby řecko-východní církve, přešla však asi již v pátém století do západní liturgie.¹² Liturgická výstavba kompletáře jest jeho vlastním přídavkem. Benediktovo officium divinum nabylo tak dokonalé uzavřenosti a spojovalo posvátnou vážnost s radostným nadšením, nazíravé pohroužení s živým projevem citů.

Liturgie učinila život přírody, který byl

antickému člověku tak blízký, který se mu však zdál často v moci démonických sil, symbolem žití duše s Bohem. Především je to stoupající a klesající světlo, jež se zrcadlí v modlící se duši v mnohotvaré mystice hříchu a milosti, smrti a vzkříšení. Právě tato symbolika světla působila tak silně na vznikající liturgii, poněvadž déle než tři sta let uctívání slunce v Mithrově kultu pronikalo vedle křesťanství v římské říši.¹³ Aby čelili tomuto kultu mysterií, rozšířenému hlavně ve vojsku, seskupovali křesťané rádi svůj život modlitby okolo božského Spasitele jako kolem vítězného slunce světa: „Sol invictus.“¹⁴

V noci, kdy vše tajemně mlčí a kdy září nebeské světlo hvězd, shromažďuje Benedikt své syny k *vigiliím matutina*. Jsou plny vážné rozjímavosti. Žalmy zpívají hlubokou obraznou řečí o nejvyšších pravdách, určujících poměr mezi Bohem a člověkem. Když se duše unaví, podávají jí čtení, novou osvěžující potravu. Jako v klasické formě antického dramatu odpovídal vyprávěcímu přednesu jednotlivcovu chór lyrickým výlevem citů v posluchači probuzených, tak opakují responsoria po lekcích básnickým výrazem ozvěnu Božího

slova v duši. V táhlých slavnostních melodiích hlásají prosbu, dík, chválu a obdiv, jimiž se zachvívá duše, uchvácená pravdou. Tak se rozjímání stává činem. V třetím nokturnu zaznívá tento tón ještě silněji: cantica se povznášejí ještě k vyššímu lyrickému vzletu. Ještě jednou však je duše vedena k přijetí božské nauky při čtení evangelia a jeho výkladu v homilii. Pak se odevzdá úplně pocitům radosti, díků, jásotu ve zpěvu Tedeum, který do jisté míry pokračuje v *laudách*. Svěží jitřní nálada spočívá na této hodině: jitřní vůně a lesk velikonoc. Slunce stoupá v ohnivé záři.

Tmy noční, mrákoty a mhy;
slyš světe v zmatku, ponurý!
Jde světlo, jasní obloha,
Kristus přichází, ustupte!

Jen Tebe, Kriste, známe již
a myslí čistou, upřímnou
v pláči Tě, v písních prosíme,
vlej našim smyslům síly víc.¹⁵

Před zraky mnichů stojí slunce věčnosti,
Spasitel, který vstal z mrtvých.¹⁶ Veškerá ra-

dost vykoupené obce jásá z mužného a silného zpěvu Benedictus. Noc zmizela. Přišel „Oriens ex alto“, aby ozářil ty, kteří seděli ve tmách a stínech smrti.

Den však přináší zároveň výzvu chopiti se zbraní světla a vytáhnout do boje a do horka dne a práce. Malé hory, které doprovázejí běh dne a osvěživě přerušují práci, jsou plny myšlenek o námaze, utrpení a boji. *Prima* přistupuje k dílu s klidnou důvěrou v Boží pomoc.

Již vyšla jasná denice,
Boha teď prosme pokorně,
ať po celý den ve pracích
nás ochrání chyb škodlivých.¹⁷

Stupňovými žalmy (119-133), poutními písněmi Izraelitů na cestě do Jerusalema, z nichž se skládají malé liturgické hory, stoupá *terce* do větší výše. Duch Svatý má naplniti srdce a dáti jim nadpřirozenou sílu. Tato myšlenka vede bezprostředně k oběti svaté Eucharistie, k chvíli, kdy slunce vrcholí. V ní se sjednocují mniši co nejtěsněji s Kristem skrze božský pokrm a mezi sebou ve svatém polibku

míru. Tak nadpozemsky povznesení a posílení modlí se v parné hodině polední, kdy Pán byl přibit na kříž, *sextu*, která se doprošuje ochrany před únavou a nepřátelským vlivem ďábelské moci. *Nona* však již uvádí do slavnostní nálady večerní. Označuje hodinu, kdy Kristus na kříži dokončil smrtí své vítězství.¹⁸ Duše vidí blízké vykoupení: Až Pán obrátí osud Sionu, budeme jako u vytržení (žalm 125). Vidí žence hromaditi úrodu a požívat ovoce jejich práce. Tato nálada se stupňuje v jistotu spásy v *nešporách*. Co laudy slíbily, nyní se naplňuje. Tam slunce vystoupilo a dalo modlícím se důvěru v příští záchranu. Nyní, kdy slunce zapadá v purpurovém lesku, vystupuje v duši tím silněji touha po slunci duchů.

Ó, světlo, svatá Trojice
a počáteční Jednoto:
již slunce žhavé zapadá,
Ty v naše srdce sešli jas.

My ráno Tebe písni chval
i večer chceme vzývati;
nechť naše chvála pokorná
na věky Tebe velebí.¹⁹

Mnich je naplněn mírem Božím. I on si přeje pohroužit se v říši věčnosti, aby zřel věčné světlo. Pán jest blízko, poslední hodina nastala. Všechny tyto toužebné myšlenky vyznívají v podivuhodném Magnificat. Jako v laudách při východu slunce, tak pozvedá i teď při smrákání opat ještě jednou hlas k slavnostní rodinné modlitbě Pater noster. „A odpusť nám naše viny, jakož i my odpouštíme našim vinníkům“, v této prosbě má zaniknout jakýkoliv spor mezi bratry. Den má končit v odpuštění, lásce a míru. Než však rozloží noc temné stíny na zdi kláštera, shromažďuje svatý Benedikt své učedníky ještě jednou k svatému čtení. Bratři, kteří ještě mají nutnou práci, mají mezitím přijít. Poslední hluk dne zaniká, mlčelivé ticho se rozkládá ve všech klášterních prostorách. Tu zazní v basilice vážně a táhle zpěv *kompletáře*. Prosí o ochranu v strašlivé temnotě: Ochraň nás, Pane, jako zřítelnici oka, zastři nás stínem svých křídel. Po denní námaze, boji a bolesti touží duše vejíti v útěsný klid na otcovském srdci Božím: V klidu si ulehnu a budu spáti (žalm 4).

Než denní světlo pohasne,
my Tebe, Tvůrce, prosíme:
buď z dávné laskavosti své
nám noční stráží, ochranou.²⁰

Poslední zvuky zaniknou v mlčícím hvězd-
ném lesku noci a také duše mlčí v Bohu.

Tak vedla liturgie mnicha všemi stupni
posvátných dojmů. Nenuceným, ale přece dů-
myslným způsobem byla jeho duše přiváděna
k jasnějšímu poznání a vyšší lásce k Bohu.
Jako slunce dává světu lesk, tak má podle
Benediktova úmyslu liturgická modlitba pro-
zařovati celou denní práci mnichů a promě-
ňovat ji v opravdovou „službu Pánu“ (servi-
tium dominicum). Je-li takto liturgie prvním
a nejvyšším úkonem svazku, „před nímž nemá
býti ničemu dávána přednost“, má přece pla-
tit jako druhý požadavek v družině práce,
neboť „zahálka je nepřitelem duše“. Duše
mnichova modlitbou posvěcená nesmí ochab-
nouti v nečinnosti, spíše má namáhavá práce
duševní a tělesná zocelit její síly.

Vedle modlitby stojí lectio divina, při-
pravující na liturgii a čerpající z ní. Nebyl
to nikdo menší než Augustin, kdo založil ve

své *Doctrina christiana* vlastní vzdělání kleriků, nahradiv studiem Písma svatého pozdně římský výchovný cíl rétoriky nebo filosofie.²¹ Studiem Písma byla *lectio divina*. Vytvořila most od vzdělání klerického k mnišskému.

V klášteře, kde vedle sebe žili římští patriciové a gótští osadníci, musil býti pojem čtení Písma brán v nejširším rozsahu: od žakovského memorování žalmů až k prohloubenému studiu bohoslovce. Bylo nepochybně Benediktovým úmyslem, aby každý podle míry možnosti se věnoval svatému čtení. Komu však se nedostávalo síly ducha nebo vůle, aby mohl s užitkem čísti a rozjímati svaté knihy, ten měl býti - dokonce i v neděli - zaměstnán jinak. To byl předpis, jež sdílí v zásadě s naším zákonodárcem i Cassiodor ve svém „Návodu k božskému a světskému čtení“.²² Jméno tohoto posledního zástupce starořímského státnického umění je velmi těsně spjato s dějinami monastického vzdělání a vědění. Nepochybělo těch, kteří jemného senátora stavěli v ostrý protiklad k montecassinskému otci mnichů, „nepříteli vzdělání“.²³ Jak je to neoprávněné, ukazuje již ta okolnost, že Benedikt pokládá tabulku a pisadlo pro každého mni-

cha za stejně nepostradatelné jako šaty, obuv a punčochy. A sklonu k vlastnímu majetku se obával u svých učedníků především pokud jde o knihy a psací náčiní. Chlapci, o nichž se v Řeholi častěji zmiňuje, byli jistě pečlivě vzděláváni. Je-li první podmínkou pro toho, kdo má být zvolen opatem, „zkušenost v zákoně Božím“ a schopnost předkládat učedníkům staré i nové, volit čtení pro liturgii, při jídle a pro soukromé studium bratří, musí míti klášterní rodina mezi sebou muže, kteří vyhovují těmto požadavkům. Jako v staré Církvi byl lektor vždy vzdělaný muž, tak předpokládá světec totéž u těch, kdo mají veřejně čísti při službách Božích a u stolu, a varuje je před pyšným vypínáním. Učitelé a žáci si podle toho jistě kladli vysoký cíl. Duchovní potravu skýtal knihovna. Již její existence předpokládá písařskou síň, kde vznikaly knihy. V postě bylo svaté čtení rozšířeno nad obvyklou míru. Každý bratr musel pečlivě prostudovati danou mu knihu od začátku do konce. V hodinách čtení, které hlavně pro začátečníka nebyly bez těžkosti a napětí, měli přísný dozor starší bratři.

Na Monte Cassinu přebývali však také

mniši značně vzdělání ve světských vědách, jako byli vynikající bratři Speciosus a Řehoř,²⁴ vyslaní k založení kláštera v Terracině. Důležitější však než přítomnost několika jednotlivých učenců v družině bylo pro povznesení obecného vzdělání mnichů a pro jeho vliv na křesťanskou kulturu nařízení, že všichni bratři bez výjimky se musí obeznámiti s knihami. Povážíme-li, že ve starověku bylo každé čtení studiem, budeme umět ocenit zásluhy svatého Benedikta, který v Řeholi dal duchovnímu čtení tak vynikající místo. To dokázal v době kulturního úpadku jen člověk, který znal z vlastní zkušenosti velkou cenu duševní práce. Studium pramenů aspoň nám leccos odhaluje z pilných studií Benediktových.

Mimo díla Cassianova a Basiliova²⁵ a životopisy východních mnichů, které světec doporučí svým žákům, setkáváme se v Řeholi s listy, výklady žalmů a řečmi svatého Augustina i s jeho spisem „O státě Božím“. Přicházíme na dva spisy Cyprianovy, na listy svatého Jeronýma a jeho komentáře k Písmu i na homilie Lva Velikého. Benedikt čerpal také z autorů jihogallských. Byla mu známa nejen

díla Sulpicia Severa, nýbrž i spisy lerinského kruhu mnichů, zvláště svatého Caesaria z Arles. Nechybí ani ohlasů pohanských spisovatelů, jako Sallustia a Terentia.²⁶

Je to bezpochyby jen nejmenší díl studijního výsledku našeho světce, jak jej podle citátů odkrýváme v Řeholi, ale způsob, jakým reprodukuje a uplatňuje to, co přijal, samostatnost, s jakou zpracovává to, co čte, ukazuje na vzdělaného člověka. Tak píše také řečí tehdejších vzdělců, nevyhýbá se však s ohledem na mnichy lidovým prvkům, aniž přitom přechází do tónu vulgární řeči. Jeho řeč ukazuje, jak latina se začíná měnit v italštinu.²⁷ Jakkoliv je světcovo slovo prosté, nepostrádá krásy. Čistá věcnost, pečlivé ohraničení a odvážení, klidný rozhled a pronikavost jsou znakem myšlenkové práce Benedikta zákonodárce. Týmž duchem dýchá i jeho řeč. Stále jest jeho slovo přiléhavé, jasné a důrazné. Průzračnost jest podstatou Benediktova myšlení; stejně i jeho slova. Nádech klidné důstojnosti, jíž však nechybí velitelského pohybu, spočívá na celém výrazu. Jeho věta je stavěna jednoduše. Charakteristické však je, že nepostrádá umělecké formy. V té

době obvyklá, přesně vyvážená skladba protikladů v rytmickém střídání si odpovídajících nikdy nechybí, jakmile se řeč může trochu volněji rozvíjet. Benedikt dovedl také svou látku učleniti do zaokrouhlených kapitol a ty zase v názorné, ze skutečného života vzaté oddíly. Na začátku kapitoly nebo na některém jejím místě bývá s oblibou zvláště důrazně vyslovena základní myšlenka zákonodárcova. Ozdobou celku je sporá určitost a jistota, pravá řeč Říma, zvláště jeho práva. S tím je však u svatého Benedikta spojen rys, často pozorovaný: k úspornosti slova se pojí tón otcovské, vážné a laskavé výmluvnosti, která vychází ze srdce a jde k srdci. Řeč je projev ducha. Tak hovoří z Benediktovy Řehole povoláný zákonodárce a mysl, plná Boha.

Nezmiňuje-li se Benedikt vedle *lectio divina* o světských studiích, zahrnuje je přece, pokud jsou předpokladem čtení Písma, do duševní práce klášterní. Měl ovšem příliš jasný pohled pro skutečnost ho obklopující, aby mohl klásti na vědu stejný důraz jako jeho současník Cassiodor. Dějiny mu daly za pravdu. Cassiodorova akademie učenců ve Vivariu byla beze stopy smetena přívalem stě-

hování národů. Pouze její program se nám dochoval.²⁸ Benediktovo „svaté čtení“ se však později stalo, především na germánské půdě, strážcem antické vědy a matkou nejen theologie, nýbrž celé středověké duchovní kultury.

Čím více však theologicko-asketický ráz se zdál sbližovat svaté čtení s modlitbou, tím silněji vystoupila do popředí ruční práce jako práce v užším smyslu. Bylo to podmíněno poměry a pojetím doby, ještě více však hospodářskými předpoklady klášterního soužití.

Mlýn, dvůr (hortus) a potřebné dílny mají být uvnitř klášterních zdí. Tak určil Benedikt, aby zabránil volnému potulování mniichů. Z tohoto nařízení však vyplývá celý souhrn práce pro dělné ruce i pro vedoucí správu. Připojíme-li k tomu, že zbytek staré listiny ve světle nejnovějšího badání poukazuje na značný majetek Monte Cassina na Sicilii pravděpodobně již za časů Benediktových,²⁹ máme před sebou obhospodařování latifundií, které předpokládá značnou správní službu. Ale již klášterní hospodářství na hoře dávalo příležitost k různé práci. Bratři sami měli účast při provozu. Již v Řeholi čteme zmínky o poškození nářadí v kuchyni a ve sklepě,

v pekárně, na dvoře a v různých dílnách. Vzdělávání polí, olivových zahrad a vinic, sklizení obilí, vinobraní, sbírání a lisování hroznů a oliv je práce mnichů. V životě svatého Benedikta vidíme, jak se sám v čele bratří vrací z práce na poli (kap. 32). Mniši, kteří se naučili nějakému řemeslu, mají svou dovednost dáti skromně do služeb kláštera. Jestliže množství výrobků v domě a ve dvoře převyšuje vlastní spotřebu, může býti přebytek prodán. Práce mnichů je tedy základem klášterní chudoby.

Chtěl-li svatý zákonodárce učiniti své založení nezávislým na světském vlivu, musel z něho učiniti hospodářský celek, který by sám ze sebe stačil všem životním potřebám mnichů. Práce je tak nejen asketickým cvičením, nýbrž nabývá samostatné ceny a přináší užitek. Získává klášteru majetek, který umožňuje dokonalou osobní chudobu jednotlivcovu.³⁰ Chudoba je nejdůležitější hledisko v hospodářské theorii svatého Benedikta. Určuje jeho zásady. Jeden z prvních principů hospodárnosti zní, že je nutno co nejlevněji nakupovat a co nejdrážce prodávati. Benedikt naproti tomu sice učí, že se má k ošacení bratří kupo-

vati to, co je v kraji nejlevnější, poroučí však, aby klášterní výrobky byly prodávány levněji než to mohou činit svěští lidé. V tom i onom případě chce zachovati chudobu. Mohlo by se dokonce zdát, jakoby okolnost, že nabízení pod cenou znamená ohrožení výdělečné činnosti svěských řemeslníků, byla u něho podřízena snaze učiniti přítrž ziskuchtivosti mnichů. Uvážíme-li však, že světec má na mysli poměry klášterní hospodářské správy, jejíž osadníci kryjí část spotřeby řemeslných výrobků v klášterním dvoře, je pochopitelné, že nemyslí na to, aby se na těchto odběratelích nabývalo nějakého zisku. Snad je touto „levnější cenou“, zde předepsanou, rozuměti „výrobní cenu“. Počinání sousedních latifundistů rozhodně nemá být vzorem pro klášterní hospodářství.³¹

Býti úplně prost všeho pozemského majetku je z nejpodstatnějších povinností mnichových, ale práce pro obživu celku, která jedinci umožňuje osobní chudobu, jej zdobí. Má před sebou příklady Otců a apoštolů, kteří žili prací svých rukou. Právě tato myšlenka ukazuje, jak velice se opírá náš zákonodárce svým pojetím klášterní práce o Augustinovo

dílo „O práci mnichů“, které je také dvakrát v Řeholi citováno.³² Velký učitel hipponský ohrazuje se už proti tomu, že dobří, apoštolských předpisů dbalí bratři jsou plísnění lenivými a neposlušnými bratry, jako by přestupovali evangelium.³³ Nauka a příklad apoštolů povznášela a posvěcovala ruční práci, kterou ve starověku bylo pohrdáno. Studium a ruční práce byly v klášteře právě tak jako modlitba etickým prostředkem sebevýchovy, vnitřního růstu a posvěcení. Byly však také výrazem sociálního citění pro Církev a svět. Jako měla z duchovního čtení prospěch věda, tak nabývala svých bohatých plodů z ruční práce v klášterích hospodářská kultura středověká. Tradice římského obdělávání polí a správy statků, dovednost římských řemeslníků a odkaz antického umění přešly prostřednictvím mnichů ke Germánům.

Tak vytvořil svatý Benedikt Řeholi v nejtěsnějším spojení se starou monastickou tradicí a při tom svobodně a samostatně: pevně zbudovanou správní ústavu, v níž objektivní norma a individuální život jsou co nejdokonaleji vyrovnány. Nejideálnější forma duchovního života pro církevní obec, li-

turgický kult, pojí se s napětím přirozených sil v duševní a tělesné práci. Jakkoliv vysoko se mnich v liturgii povznáší nade vše pozemské, bohoslužbou je mu též, přichází-li v studiu a ruční práci do styku s okolím a pracuje-li pro ně. Za toto pojetí mnišského povolání jako činného života vděčí západ montecassinskému zákonodárci.

APOŠTOL

Svatý Benedikt byl toliko mnich. Tento jednotný směr celé jeho existence byl základem jeho pevné, zralé osobnosti a úspěchu, jež sám snad nikdy netušil. V jeskyni v Subiacu byl vzdálen nejen světského, nýbrž i církevního života. Jakmile však zaměnil poustevnu za klášter a stal se opatem mnišské obce, musil navázati rozmanité vztahy k Církvi a světu. Této povinnosti se nijak nevyhýbal.

I svatý Benedikt měl v sobě cosi apoštolského jako každý ušlechtilé smýšlející člověk, naplněný velkými ideály. I on chtěl dávat z toho, co vytvářelo jeho život, a chtěl shromažďovati z okolí, v němž vystavěl svůj dům, duchovní zisk, jež mu mohlo poskytovat.

Byla to především Církve, v jejíž plné životní společenství znovu vešel se svými prvními žáky cestou liturgie. Odcizil se jí v prvním zápalu svého útěku před světem do té míry, že ani velikonoční Alleluja k němu neproniklo. Nyní však se mu staly velikonoce,

vrchol liturgického roku, vytouženým dnem, k němuž směřoval se svými syny v radosti Ducha Svatého. Celá liturgie, její svaté doby, dni a hodiny dávají mu prožít svatá tajemství Kristova a účastniti se vnitřního života Církve.

Proto chtěl také liturgické spojení se svou církevní oblastí projevit tím, že pro laudy všedních dní předepsal stejná cantica, jaká byla zpívána v Římě. Právě tak ustanovil normy pro liturgická čtení, jak odpovídaly duchu Církve. Katalog dovolených a zakázaných theologických knih, který vznikl pode jménem „Decretum Gelasianum“ v VI. stol., a to ne v Římě, nýbrž v některé jiné italské církvi - snad v Aquileji nebo Pavii - jako soukromá práce nějakého učenice, byl našemu světcovi neznám.¹ Ale obecné zásady, platné patrně i v římské církvi, má s uvedeným katalogem spisovatelů společné: při bohoslužbě mají býti čteny pouze spisy, jejichž skladatelé jsou uvedeni jménem (nominati), žádné spisy anonymní, a jejich autory mají býti pravověrní katoličtí Otcové. Tím zajistil Benedikt základ náboženského života, o který se musí opírat všechno duchovní úsilí mnicho-

vo.² Z téhož zřetele vysvětlíme příkaz, že bratři mají na konci čtení, když předzpěvující bratr zanotuje Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto, projevití hlubokou úctu nejsvětější Trojici. Toto liturgické osvědčení úcty bylo vyznáním víry a zároveň protestem proti arianismu Ostrogotů a četných Byzantinců v dolní Italii.

Starost o zachování a posílení živého ducha víry v klášteře vedla světce též k tomu, že hlásal evangelium Kristovo v širším okruhu těm, kdož je dosud nepoznali. Jestliže již v jeskyni subiacké poskytoval učení a napomínáním „pokrm života“ těm, kdo mu přinášeli pokrm tělesný,³ stal se na Monte Cassinu činným apoštolem a kazatelem obyvatelstva ještě pohanského.⁴ Zůstal však duchovním správcem obrácených a posílal též mnichy, aby poučovali věřící. Zvláštní péči věnoval při tom, jak se zdá, těm, kdo svůj život zasvětili Bohu.⁵ Nepatrné náznaky, které nám poskytuje životopis, stačí k důkazu, že apoštolská činnost pro spásu duší ležela na srdci otci mnichů a jeho učedníkům.

Dvakrát se též v Řeholi dovolává pomoci autority církevní. Jeho klášterní ústava a ře-

holní kázeň jsou vypracovány tak, že opat sám může účinně zabrániti každému nepořádku uvnitř svazku. Je-li však klášter bez opata a někteří mniši chtějí míti jeho nástupcem nehodného mnicha, má zasáhnouti biskup příslušné oblasti a opati sousedních klášterů a - kdyby vrchnost selhala - okolní křesťané, a zabrániti vítězství zla. Toto ustanovení dokazuje silněji než co jiného, jak velice si svatý Benedikt uvědomuje, že on i jeho klášter jsou v jednotě s církevním společenstvím, od nejvyššího pastýře až k poslednímu členu křesťanské obce.

Ještě jeden případ je charakteristický pro církevní smýšlení Benediktovo. Kdyby mnich, který je knězem, neposlechl opakovaných příkazů opatových, jest povolán, než dojde k jeho vyloučení z kláštera, biskup jako svědek. Pokud je knězem, má i biskup, který ho světil, nebo v jehož diecési žije, nad ním jistá otcovská práva. Nepolepší-li se mnich ani jeho domluvou, má býti biskup svědkem spravedlivého postupu opatova. Je to sice opat, jenž samostatně používá klášterního práva proti mnichovi, ale poněvadž vyloučený mnich zůstává knězem i mimo klášter, má si

biskup, jeho nynější představený, získati znalost celé věci z osobní zkušenosti.

Svatému Benediktu nebyla drahá pouze jednota s Církví, právně odůvodněná, žil též myšlenkami a snahami, které jí hýbaly v jeho době. O tom svědčí jeho přátelství s Germanem, biskupem z Capuy,⁶ zvláště je-li tento Germanus totožný s oním, ježž papež Hormisdas poslal r. 519 k císaři Justinovi I. do Cařihradu, aby odstranil Akaciovo schisma.

V temnu noci spatřil montecassinský opat z okna cely zářivé světlo a viděl jako v jediném paprsku celý svět. A v ohnivé kouli vesmíru nesli andělé k nebi duši biskupa Germana z Capuy. Již antická mystika učila, že duch mudrcův může býti za tmy noční při pohledu na hvězdné nebe vytržen k výšinám éteru a odtamtud v blaženém vidění zřítí jednotu a krásu kosmu. Od Platona, zvláště pak v mystice doby císařské, bylo nejvyšším cílem mudrce a naplněním jeho povolání, dostalo-li se mu takového vidění Boha a světa. Připisuje-li tedy Řehoř Veliký svatému Benediktovi krátce před smrtí takové vidění, chce tím naznačiti, že světec dostoupil vrcholu dokonalosti, dosažitelné v tomto životě. Výše může

dospěti duše jen po smrti, jako duše jeho přítele biskupa, která od těla oddělená stoupala k nebi.⁷

Ještě jiný biskup byl jeho dobrým přítelem, byl to v pozdním stáří osleplý Sabinus z Canosy v Apulii. Ten hostil již gótského krále Totilu a přesvědčil s laskavou zdvořilostí Itala o svém prorockém duchu Germána, naivně toužícího po zázracích. V okamžiku, kdy sluha chtěl biskupovi podati vína, vzal mu král pohár z ruky a podal jej slepému hostiteli. Sabinus přijal pohár se slovy: „Zdar této ruce!“ Totila se začervenál, že pochyboval o prorockém daru slepého biskupa a uznal jej.⁸

V rozmluvě se svatým Benediktem, při níž ho posloucháme na Monte Cassinu, rozhovoří se Sabinus o politických událostech a osudu vlasti. Oba mužové, duchovní dědicové starých Římanů, pokládali za jisté, že svoboda nebo pád Říma rozhoduje o osudu světa.

Roma caput mundi

Regit orbis frena rotundi.⁹

Sabinus má za to, že po Totilově vjezdu do Říma 17. prosince roku 546 lze čekat úplné

zničení a vylidnění hlavního města. Ne tak Benedikt; jemu je a zůstává Řím nepřemožitelný, „Roma invicta“.¹⁰ Pán světa nepadne za oběť moci cizího dobyvatele, ale zhrouť se jen poznenáhlu pouze převraty, nepohodou, bouřemi a zemětřeseními, které sešle ruka Boží. Je to, jakoby se světec loučil s prastarou myšlenkou „aeternitatis urbis Romae“ jen s vnitřním odporem.¹¹

Vidíme, že svatý Benedikt a jeho starý přítel podléhají smutné náladě doby, která od stěhování národů tíží představitele antického světa. Pro Řím nečekají nic jiného, než blížící se zánik tím či oním způsobem. V pomoc východní říše proti barbarům příliš nedoufají. „Mundus Romam perdidit“, tento výrok svatého Arsenia zdál se za doby Benediktovy daleko oprávněnější.¹² Zakladatel Monte Cassina počítal tak určitě se zánikem tehdejšího světa, že v jednom vidění prý také zřel, jak barbaři zničí klášter, který s takovou láskou stavěl.

Jeho prorocké tušení ho nezklamalo. Již v roce 581 padli loupežící Longobardi na klášter a bratry vyhnali.¹³

Musíme mít na mysli, s jakou beznadějí

se Benedikt a všichni vážně myslící současníci dívali na možnost politického rozmachu starého římanství, chceme-li správně hodnotit jeho setkání s tehdejšími vůdci germánského postupu na italské půdě.

Totila si podrobil Neapol a poměry v jižní Italii uspořádal s velkomyslností a šetrností, jež musely zahanbit sveřepost byzantského vojevůdce Belisara.¹⁴ Nyní táhl se svými Góty na Řím. Na tomto tažení přišel v Campanii na úpatí Monte Cassina. Všude v okolí slyšel chváliti svatost tamějšího opata a chtěl se nyní o její pravosti přesvědčiti svým vlastním způsobem. Již při jeho návštěvě u Sabina z Canosy jsme viděli, že Totilu velmi bavilo zkoušeti lidi, kteří slynuh mimorádnými nadpřirozenými dary. To lehce pochopíme. Bezduhý arianismus nedovedl Germánům dáti pojem Boha, jak jej podmiňuje pojetí křesťanství ve všech svých projevech. A přece nic neúčinkovalo mocněji na tyto prosté a silné severské děti přírody než vnější projevy božské moci. Pohled na zázrak, zjevení nadlidského vědění přemohlo jejich mysl a otřáslu jejich srdcem. Stupňovalo však také touhu dozvědět se ještě více o tak velkých

a tajemných věcech. Tato touha po neobyčejnosti v náboženském životě byla ostatně všeobecná v celé době úpadku a je patrně kořenem, z něhož vyrostly knihy Dialogů Řehoře Velikého.

Totila tedy neváhal vystoupit na Monte Cassino, aby se seznámil se zázračným otcem mnichů. Způsob, jak chtěl světce zkoušeti, byl právě tak naivní jako nedůstojný krále. Rigo, jeho pobočník, měl se ozdoben královským purpurem a obklopen Totilovým stálým průvodem ohlásiti u Benedikta jako král. Pokus oklamati světce se však vůbec nezdařil. Již z dálky volal opat na příchozího: „Odlož, synu, odlož, co máš na sobě, není to tvé!“ Rigo padl hrůzou k zemi a neodvážil se přistoupit k svatému muži. Co nejspěšněji se vrátil k svému pánu a ohlásil mu, jak byl odhalen.

Hluboce dojat blížil se král k Benediktovi. I on byl přemožen ctihodným zjeven opatovým, vrhl se na zemi a nechtěl se dříve zdvihnouti, až ho světec pozvedl a oslovil: „Činíš mnoho zlého a již jsi mnoho zla způsobil, zanech konečně zlých skutků. Nuže, vtáhneš do Říma, dostaneš se přes moře, ještě

devět let budeš králem a v desátém zemřeš.“

Jako hromové rány dopadala prorocká slova na gótského krále. Prosil světce, aby se za něho modlil, a odcházel vstříc svému osudu. Splnilo se, co Benedikt řekl.

Čtyři léta po návštěvě na Monte Cassinu vtáhl Totila do Říma, odevzdal však město při tažení na jih Byzantinci Belisarovi. Když byl Belisar 549 zbaven velení, znovu je obsadil. Velkomyslné laskavosti a shovívavosti, s jakou po dvakrát jednal s Římany, platí Řehořova skoupá chvála, že král od setkání se svatým Benediktem byl méně krutý. Ještě skoro tři léta byl Totila zaměstnán bojem. Jak mu bylo předpověděno, přeplavil se přes moře, zvítězil na Sicilii, Sardinii a Korsice a zakotvil dokonce i u břehů Epiru. Z těchto válečných cest vrátil se roku 552 do Říma a odtamtud vytáhl proti nově jmenovanému císařskému vojevůdci Narsovi. Byl to desátý rok, v němž podle slov montecassinského opata měl zemřít. U Tagin došlo ke krvavé bitvě. Gótové musili ustoupiti. Totila klesl zasažen kopím nějakého Gepida. Když nastala noc, hrdinský král zemřel.¹⁵

Díváme-li se na setkání otce mnichů

s gótským vladařem, jak o něm vypravuje Řehoř, prozrazuje jeho líčení zřetelně jeho vlastní národní cítění. Benedikt je mu té chvíle světcem povzneseným nade vše lidské i nad královskou důstojnost, Totila krutý barbar. Symboliku tohoto setkání nemohl ovšem tušit ani on, ani oba zúčastnění.

Germánské národní království mělo jednou vésti k římskému císařství a chrániti Církev německým mečem. Učiteli a vůdci na tomto vzestupu měli se mu státi Benediktovi učedníci. Z kultury, zprostředkované benediktinskou Řeholí, měl vzniknouti křesťansko-německý středověk. Benedikt i Řehoř Veliký byli příliš naplněni bolestí nad nezadržitelně se blížícím zánikem starého římského světa, aby byli zpozorovali, jak dalece sami přispěli k tomu, aby připravili Germány na jejich úkol: státi se nositeli nového světa.

I když tedy Benedikt naříkal na nadvládu Gótů a viděl v Totilovi barbara a ariána, smíme přece pochybovati o nezaujatosti autora Dialogů zde i na jiných místech čtyř knih, kde jde o Góty a Longobardy.

Ideálu pohostinství mnišského, jak je načrtl Benedikt v Řeholi, rozhodně nebylo

v Řehořově vyprávění dosaženo. A přece nazývá sám Řehoř Řeholi zrcadlem, v němž nejzřetelněji vidíme, jak Benedikt žil, „poněvadž tento svatý muž nemohl jinak učití než jak sám žil“. Hlavní zásada Řehole o přijímání hostů však zní: „Všichni příchozí hosté mají býti přijímáni jako sám Kristus, poněvadž on jednou řekne: Cizincem jsem byl a přijali jste mne; a všem má být prokazována úcta jim příslušející.“ A když svatý zákonodárce pokračuje, „zcela zvláště však domácím víry a poutníkům“, dokazuje právě tím, že z pocty, příslušející hodnosti a stavu, nikoho nevyjímá. Dále předpisuje: „Pozdravení nechť se dává ve vší pokoře. Před přicházejícími a odcházejícími hosty nutno se buď poklonit nebo se vrhnout na zemi a klanět se v nich Kristu, který je v nich přijímán.“ Vskutku, Benedikt by nebyl věren sám sobě, kdyby byl dal Totilovi najevo svou duševní převahu v té míře, jak chce Řehoř, abychom tomu věřili. Řehoř psal přece pro Římany a jeho literární umění dosahovati účinku protiklady svedlo ho několikráte k přehánění.¹⁶

Benedikt sám pocházel z nursijského patriciátu či ze sabinské venkovské šlechty a

žil v blízkém vztahu k římským šlechtickým kruhům, jejichž synové byli jeho učedníky. Rodinné podání a výchova vstoupily mu pro život úctu před vyšší důstojností. Zkušenost však mu též diktovala větu: „Pánovité vystupování bohatých umí si samo zjednatí vážnost.“ Proto byli chudí bližší jeho srdci, „ponevadž v nich se více slouží Kristu“. V jeho klášteře není stavovského rozdílu: „Ať otrok či šlechtic, všichni jsme *jedno* v Kristu, všichni neseme pod *jedním* pánem odznak stejné válečné služby, neboť u Boha není stranicství. Jen v jednom se před ním různíme, zda totiž jsme v dobrých skutcích a pokoře shledáni dokonalejšími než jiní.“ Proto, jak se vypráví, se světec opravdu rozhořčil, když slyšel, že dvě šlechtičny, které pod jeho vedením sloužily Bohu blízko Monte Cassina, často pohrdavými poznámkami urážely člověka, který jim pro lásku Boží obstarával jejich světské záležitosti. „Držte jazyk na uzdě,“ vzkázal jim, „nebo vás vyloučím od svatého přijímání!“ Zakrátko obě zemřely bez polepšení a byly pohřbeny v jistém kostele. Kdykoli jáhen při mši svaté volal k věřícím: „Kdo nejde k svatému přijímání, udělej místo,“ vi-

děla chůva zemřelých, jak se zvedly z hrobu a opustily kostel. Teprve když Benedikt dal za ně sloužití svatou oběť a tím zrušil exkomunikaci,¹⁷ došly v hrobě pokoje.

Jeho pojetí šlechtictví v klášteře odpovídala zásada, že všichni, šlechtici či nevolníci, mají býti stejně chudí. I děti, odevzdané klášteru šlechtickými rodinami, musí býti při liturgickém obětování na oltáři ihned vyděděny, aby jim byla odňata jakákoli vyhlídka na světskou slávu. Toto vydědění není mu pohanou, nýbrž povznesením duše, poněvadž chudý je dokonalejším obrazem Krista Vykupitele. Chudí jsou zvláštními přáteli Benediktovými. Hned u klášterní brány mají býti pozdraveni přáním: „Požehnej mi,“ nebo „Bohu díky.“¹⁸ Vyhledávají ho také s pevnou důvěrou ve všech svých potřebách. Řehoř o tom dovede vyprávěti.

Když byla celá Campanie postižena velkým hladomorem,¹⁹ rozdal Benedikt chudým všechen chléb a olej do posledního džbánu, o nějž ho podjáhen prosil. Nepřišel o odměnu své lásky a důvěry v Boha. Neviditelné ruce přinesly mouku ke klášterní bráně a jeho modlitba naplnila zázračně nádoby olejem.

A Benedikt rozhodně nerozdával z nadbytku. Jednomu sedlákov, který ho prosil o dvanáct zlaťáků, nemohl pomoci. Těšil ho však laskavě a pozval ho, aby za dva dny přišel znovu. Zatím se za chudáka modlil a po třech dnech našel na skříni s obilím třináct zlaťáků. Dvanácti musil být vyrovnán sedlákův dluh, třináctý mu měl pomoci v nouzi.

Jiný sedlák byl krutě ztýrán Gótem, který se jmenoval Zalla, a který, jak se zdá, vybíral daně, a nevěděl jiné pomoci, než nepravdivě ujišťovat, že dal své jmění montecassinskému opatovi do úschovy. Gót jej hned přivázal ke koni a hnál ho před sebou, aby ho přivedl k tomuto muži. Benedikt seděl před klášterní branou zahloubán do knihy a sedlák upozornil svého trýznitele na něho: „Pohleď, to je Otec Benedikt, o němž jsem ti říkal.“ Ihned vykřikl jezdec na opata: „Vstaň, běž a vydej peníze tohoto sedláka.“ Světec pozdvihl tiché, vážné oči od knihy a pohlédl na pouta, jimiž byl svázán sedlák, hledající pomoci. V té chvíli padla pouta k zemi. Zachvácen smrtelnou hrůzou seskočil Zalla s koně, vrhl se světci k nohám a prosil o modlitbu. Benedikt zavolal několik bratří a poručil podati

Gótovi a jistě i sedlákovì v klášteře obcerstvení a napomenul ho, aby krotil svou tvrdou a sveřepou povahu.

Světce nikdy neodpíral pomoci zarmouceným, i když prosba o pomoc, jistá vyslyšením, hraničila s dotěrností, tak nenapodobitelně vlastní italským žebrákům. Jednoho dne se vracel s mnichy z polní práce; tu mu běžel naproti sedlák a volal: „Vrať mi syna, vrať mi syna!“ Opat se klidně zeptal: „Cožpak jsem ti vzal tvého syna?“ Ubožák však volal: „Můj syn je mrtev, pojd', probud' ho!“ Benedikt zesmutněl a pravil mnichům: „Pojďte, bratři, pojd'te, to není naše věc. Vždyť to jsou zázraky svatých apoštolů. Co nám ukládají břemena, která nemůžeme unést!“ Sedlák však se zapřisahal, že neodejde, dokud mu světec nevzkřísí syna. „Kde je mrtvý?“ ptal se Benedikt. „Leží před branou kláštera,“ odpověděli. Když tam přišel, vrhl se světec na kolena a modlil se s pozdviženými rukama: „Pane, nehleď na mé hříchy, nýbrž na víru tohoto člověka, který prosí za život svého dítěte, a vrať tělu duši, kterou jsi mu odňal.“ Pak uchopil chlapce za ruku a odevzdal ho otci živého.

Stejně obětavě, ale s vážnými požadavky, ba s přísností chová se k těm, kteří mají býti vzorem v křesťanské obci. To bylo zřejmé již z toho, jak se choval k oběma Bohu zasvěceným šlechticům. Ještě důraznější je vyprávění Řehořovo o klerikovi z Aquina, který byl trápen zlým duchem. Benedikt ho uzdravil svou modlitbou, uložil mu však, aby se zdržoval masitých pokrmů a nepřijímal vyšších svěcení. Klerik dlouho plnil věrně světcovy příkazy. Když však viděl, jak nejen klerikové stejně staří, nýbrž i mladší dosahují vyšších svěcení a tím vyššího postavení, nedovedl se již spokojiti se svým nízkým církevním úřadem a prosil biskupa o nejbližší mu patřící svěcení. Sotva je obdržel, upadl znovu do moci zlého ducha a bídne zemřel.

Podobně vedlo se mladému mnichu, který z přílišné lásky k rodičům opustil klášter bez požehnání opatova. Sotva vkročil do otcovského domu, stihla ho smrt. Ani v hrobě však nenašel pokoje, až mu dal Benedikt položit na prsa svatou Eucharistii a tak znovu pohřbíti. Tímto tehdy naprosto neobvyklým přijímáním mrtvých²⁰ byl znovu přijat do liturgického společenství bratří, které opus-

til, nesplniv povinnost. To mu vrátilo pokoj.

Tak se jeví Benediktovo chování ke klerikům a osobám Bohu zasvěceným řízeno pedagogikou, která chce posílit cit odpovědnosti za svaté povinnosti, jednou dobrovolně přijaté.

Všechny světcovy vztahy k vnějšímu světu jsou v legendě nesený vysokým pojetím a přísnou vážností spolu s téměř drsnou mírností. Jaké uspokojení působí, objevíme-li ve vztahu k jeho sestře Scholastice i ukrytý poklad velmi něžné lásky.

Každého roku se scházel na jeden den s Bohu zasvěcenou sestrou na jednom klášterním statku. Jednou - citlivá duše Scholastičička tušila, že je to naposled -, když sourozenci ztrávili celou dobu svého setkání svatým hovorem a při západu slunce se shromáždili oni i jejich průvod ke skromnému jídlu, prosila panna bratra: „Neopouštěj mne této noci. Mluvme až do rána o nebeských radostech.“ Mělo jí to býti útěchou před smrtí. Světec však udiven takovým návrhem, odporujícím jeho monastickému citu pro povinnost, odpověděl: „Jak můžeš tak mluvit, sestro? Ztráviti noc mimo klášter, to je naprosto nemožné!“ Tu se

obrátila Scholastika v modlitbě k Bohu a náhle se strhla nepohoda s blýskáním a hřměním, s vichřicí a lijákem, která zabránila opatovi a jeho družině vyjítí třebas i na jediný krok přes práh. Avšak i tento zázrak, který způsobil Bůh, chtěl přísný bratr svaté sestře jemně vyčísti: „Bůh mi odpusť, sestro, cos to učinila.“ Ona však odvětila s dětskou prostotou: „Vidíš, prosila jsem tebe, ale tys nechtěl. Tu jsem se obrátila s prosbou k svému Pánu a ten mne vyslyšel.“ Radostně žertujíc připojila: „Nuže, jdi, vrať se do kláštera a nech mě samotnu, můžeš-li.“ Její láska vyprosila si noční rozmluvu s věrným bratrem jako poslední útěchu na zemi. Tři dny po tom, když se sourozenci rozloučili, viděl Benedikt panskou duši milované sestry letět k nebi jako holubici. Vděčná radost nad jejím oslavením naplnila jeho duši. Poslal bratry, aby přinesli svatou zesnulou na Monte Cassino, a pohřbil milovanou sestru v hrobě, který připravil pro sebe. Vedle ní chtěl jednou odpočívat.

V charakterech Benedikta a Scholastiky se odrážejí dvě období křesťanské askese. Ze sestry velikého otce mnichů dýchá ještě zcela duch předmonastické doby, kdy se panny a

vdovy zasvěcovaly Bohu, zůstávající v rodině nebo se sdružující v malé společnosti pod vedením starší diakonky. Žily a působily v křesťanské obci, jejich učitelem byl biskup, jako normu měly - jakožto *virgines canonicae* - kánony koncilů a synod.²¹ Liturgická modlitba Církve byla školou jejich ducha a potravou jejich duše, jejich řeholí byla láska.

Když lásky ubývalo, přišel zákon. Jako jeho nositel a typ monastické soustavy a klášterní askese, normované řeholí, stojí svatý Benedikt vedle své panenské sestry. Odtud přání něžné sesterské lásky prodlíti celou noc v rozhovoru s bratrem a vedle toho údiv Benediktův nad takovou prosbou. Stály tu proti sobě v rozporu láska a zákon. Jemným způsobem vysvětluje Řehoř výsledek zbožného sporu, způsobený Božím zásahem: „Ta dosáhla více u Boha, která více milovala.“ Nalézají také vyrovnání mezi dušemi sourozenců. Co by se mohlo zdát neporozuměním, bylo vskutku jen rozdílným projevem vývoje discipliny. Duše byly přece spojeny nejdůvěrnější láskou do té míry, praví Řehoř Veliký, že ani hrob nesměl oddělit ty, jejichž duch byl stále spolu v Bohu spojen. Zde též prozařuje Benedikto-

va hluboká, mužná něžnost. Hrob byl němým, ale výmluvným svědkem jeho věrné bratrské lásky právě tak, jako divotvorná modlitba osvědčila lásku Scholastičinu. V dlouhé noci hrobu chce zůstat u sestry, s ní očekávati jitro věčných velikonoc.

Všude, kde svatý Benedikt přichází do styku se svým okolím, ukazuje se jako muž vysokého ducha a hlubokého citění. Jednotlivé zjevy, ať lidí či událostí, vidí vždy na pozadí velikosti. Proto také vyniká proti nim jeho velikost, nadřazenost. Tento dojem se stupňuje v Řehořově podání někdy až v panovačnost, přísnost, neúprosnost. To však je podmíněno hlavně líčením událostí. Týž vypravěč dává přece rovněž zřetelně najevo, že pokora a láska jsou podstatnou stránkou svět-cova styku s lidmi. Benedikt vidí a hodnotí v nadpřirozeném světle, aby i své okolí vychoval a povznesl k nadpřirozenému. Ať stojí před Totilou jako karatel a prorok, či ať se laskavě pře se Scholastikou, vždycky zůstává zcela mnichem. Sevřenost a ucelenost jeho bytosti byly pevným základem jeho svatosti.

SVĚTEC

Pozdně římská literatura o světcích, vrcholící v Rozmluvách Řehoře Velikého, nesměřovala v první řadě k obohacení vědomostí, nýbrž k vzdělání mysli. Vnější události, především zázraky, podávaly jí nejvítanější látku. Poněvadž však křesťanovo zúšlechtění k svatosti probíhá v hloubi duše, bude musit být naším nejdůležitějším pramenem pro poznání a pochopení vnitřního života montecassinského patriarchy Regula, která vytryskla z jeho duše.

Přirozené schopnosti jsou základem svérázu vnitřního života a tudíž i svatosti člověkovy. Milost buduje na přirozenosti. Chceme-li tedy pochopit v Benediktovi z Nursie nejprve přirozeného člověka, podává nám to, co jsme dosud řekli, dostatek látky k jeho charakteristice.

Jeho rozum jest pronikavý a určitý, praktický a obrácený k nejbližší věci - nikoli spekulativní. Charakterisuje ho důslednost myšlení. Již jeho vnější životní cesta z Říma do Enfide, odtud do Subiaca, pak do

Vicovara a zpět do skalní sluje, z poustevny do mnišské kolonie, ze Subiaca na Monte Casino, ukazuje jeho stejně jasné jako střízlivé myšlení. Jakmile začne pracovat o ústavě a monastické výstavbě kláštera, prozrazuje pronikavý smysl pro právo. Je to stránka jeho klášterní organisace, jíž vtiskl ráz nejzřetelněji. Právu přísluší jeho nejbohatší slovní zásoba technických výrazů v Řeholi. Vůči lidem, ať už mnichům nebo lidem světa, projevuje psychologickou hloubku pohledu, z níž odvozuje jistý úsudek a rozvážnou pedagogiku.

Vedle tohoto bystrého rozumu, prostého jakékoliv neurčitosti, uplatňuje se silná vůle, vědomá cíle. Odhodlaný a nadšený, energický a vytrvalý, ztělesňuje Benedikt starořímskou virtus, opravdovou mužnost. I jeho vůle je obrácena hlavně k právu a možno říci, že se u něho spojoval rozum s vůlí v silně vyvinuté právní myšlení a snažení - v honestas.

Jeho citový život ukazuje pouze skrovný pohyb. Nejsilněji se uplatňuje afekt hněvu. Řehoř o tom vypravuje znovu a znovu. Benedikt prudce pokáral pyšného mnicha, který se oddával nadutým a pohrdlivým myšlenkám

o opatovi. Jiného hněvivě a bez požehnání poslal pryč, když ho nepřestával unavovati prosbami o povolení k návštěvě rodičů. A když proti jeho výslovnému rozkazu byl chudému podjáhnů Agapitovi za hladomoru v Campanii odepřen poslední džbáněk oleje a byl podržen v klášteře, rozhněval se Benedikt a poručil džbán vyhoditi oknem.

Jsou to snad jen jednotlivé případy, kdy převládl cholerický temperament světcův; tím důležitější jsou tu pro nás. Potvrzují pouze, co postřehne pozorný čtenář Regule. Úsečné věty, ostře rozkazující, často se opakující ergo na konci myšlenkové řady, hromadění spojek a hojnost jistých příslovčí (sine dubio, ante omnia, pro certo) - vše to prozrazuje živého, temperamentního, energického autora.

Benediktova fantasie je skrovná, ale ostrá a věčná. V jeho Řeholi najdeme jen nečetné a zběžně načrtnuté obrazy, originální pak vůbec ne. Reprodukuje-li však na příklad obraz Dobrého pastýře, kreslí jej jasnými, působivými obrysy.

Otec mnichů není tedy umělecká povaha, rozumíme-li tím ducha bohatě nadaného fantasií a smyslem pro formu, právě tak jako

by nemohl býti nazván myslitelem, míníme-li tím spekulativního filosofa. Ve skutečnosti měl podstatné znaky obou. Z umělce měl vidění duchové krásy, jež se šíří jako jemná harmonie celým jeho dílem, zvláště však liturgií, tak jak ji nařídil slaviti. Myslitelem ho činil smysl pro velikost a hloubku, který se zmocňuje problémů života a snaží se je rozřešit ve vlastním okruhu.

Benedikt byl od přírody jasně vidoucím a jemně cítícím psychologem, a to ho činilo schopným státi se úspěšným učitelem a zákonodárcem instituce, jejímž účelem je zušlechťení a povznesení vnitřního, duševního života.

Co však dávalo přirozeným duševním silám Benediktovým od mládí jednotné zaměření, usilující o zdokonalení, byla zralost ducha, kterou Řehoř Veliký zdůrazňuje hned v prvních větách životopisu: „Již jako hoch ukazoval vážnost starce, takže svými mravy předběhl svůj věk.“ Taková je významná kresba Sabiňanova ducha. Řehoř našel typický rys sabinský v Benediktově životě a usuzoval z něho na Benediktovo mládí. Přísnost mravů a zralá, žule podobná uzavřenost obyvatele sabinských hor, kterou v Římě obvykle

chválili, byla potvrzena nejlépe životem montecassinského patriarchy. Nedává nám toto přesvědčení Řehořovo pokyn, jak bychom se mohli dopátrati vývoje Benediktovy duše?

Pravda jest, že i našemu sebekritičtějšímu zraku se prostě samovolně představují, jak v legendě tak v Řeholi, Benediktova přísnost mravů a hotová uzavřenost. Tato duševní zralost vedla mladého venkovana z Říma do poustevnické samoty. Byla základem tří let v Subiacu. Právě to, co bylo na Sabiňanech ve starém Římě označováno jako přísnost mravů, poskytovalo východisko k tomu, aby se z mladého poustevníka stal obnovitel mnišství. Charakteristické je, že vicovarské mnichy ihned upozornil na nesoulad v jejich „mravech“, stejně jako je příznačný jím předpisovaný slib obrácení „mravů“, od celeráře požadovaná „zralost mravů“ i závěr Řehole, jež byla podle něho napsána proto, aby jejím zachováváním byla poněkud osvědčena počestnost „mravů“. Vývoj od chlapeckých let až k poslední kapitole Řehole ukazuje tedy zřetelně *jedno jádro*: sabinskou přísnost mravů.

Z těchto kořenů přirozených vloh, jak mu je daly duševní nadání a rodná půda, vy-

růstá Benediktův „život svatosti“. Základní linie načrtla příroda. Zesíleny byly nynějšími zážitky a vnitřními zkušenostmi, které jsme sledovali. Rostoucí jejich zušlechtění způsobila milost Boží. Oko, které se noří pátravě do nadpřirozeného vnitřního života Benediktova, nepronikne nikdy docela na dno, ale co najde, je vlastní bohatství světcovy duše.

Všechno jeho duchovní život byl nesen a proniknut věrou. To je sice samozřejmé u člověka, jenž se dal do díla, které se zrodilo z víry a může býti pochopeno a existovati pouze ve víře. Přece však je povznášející, moci nahlédnouti pomocí Řehole do klidného jasu, do hluboké vroucnosti a silného přesvědčení víry, která v sobě ukrývala ještě všechnu plnost světla staré Církve. Ono „militare Christo“ je obsahem jeho života. Sám sebe vidí v opatské hodnosti jako zástupce Kristova. Krista pozdravuje v hostech, navštěvuje v nemocných, přijímá v chudých. Tertullianův výrok „Viděl-lis bratra, viděl jsi Pána“¹ chtěl Benedikt znovu plně uskutečnit v malé křesťanské obci klášterní. I jeho synové měli následovati Krista v odříkání, napodobovati ho v poslušnosti, v pokušení zlé myšlenky

o Krista tříštit, v trpělivosti míti účast v jeho utrpení. Ničemu nemá býti dávána přednost před láskou ke Kristu. Je-li možno kde vůbec mluvit o kristocentrickém pojetí života, je to u Benedikta. Kristus mu byl středem a cílem, útěchou a posilou, radostí a krásou života. Tuto živou a celý život pronikající a ovládající víru chtěl svým učedníkům uchovati bez porušení. Proto poručil, aby četli pouze díla nejlepších pravověrných Otců, napomenutí dobře odůvodněné v době věroučných zmatků ariánských, monofysitských, pelagiánských a origenovských.

Stálé studium učinilo Benedikta znalcem Písma svatého a mistrem v jeho použití pro život. Bible mu dávala ve všem vysoká hlediska, jež vyznačují jeho Řeholi. Vše, co vyslovuje, počínajíc myšlenkami předmluvy, zahleděnými do věčnosti, a končíc nejvšednějšími praktickými předpisy, je viděno ve světle víry. Toto světlo bylo však i teplem srdci a citu. Vlivem nadpřirozených sil změkla snad až železná tvrdost Benediktovy vůle, ukázněna byla prudkost a ukvapenost. Že právě v oblasti vůle a citu se vyvíjela nejživěji vnitřní práce světcovy duše, odráží se, jak se

zdá, i v Řeholi, v její zvláštní směsi síly a mírnosti.

Vznešené vystupování patriarchovo, v legendě všude patrné, ukazuje neomylně, jak silně ho ovládal rasový rys starořímské vážnosti, gravitas, „úctyhodného chování“. Pak také přispívala jistá resignace zanikajícího údobí, kterou jsme mohli pozorovati u monte-cassinského opata, k mírnější duševní náladě. Hluběji však přece působilo u této silné osobnosti antické monastické školení. V orientě bylo jeho cílem ἀπάθεια - oproštění od vášní - zatím co na západě spatřovalo cíl spíše v patientia - v odevzdané připravenosti na utrpení. Benedikt, který měl asi se starými Římany společný sklon k stoicismu, jehož ideálem byla ἀπάθεια, vyslovil přece jasně v předmluvě k Řeholi, že navazuje na starokřesťanskou asketiku, pocházející z doby mučedníků: „Máme trpělivostí účast na utrpení Kristově.“

Z tohoto rysu mírnosti v silné, energické osobnosti Benediktově vyplývá jeho vážně něžná duševní nálada, kterou lze označiti jako starokřesťansky římskou mysl. Jest to ona duševní velikost a hloubka, která spojena s jasností ducha má v sobě cosi svěže slunné-

ho v protikladu k pozdější italské povaze - na příklad k takovému svatému Františkovi, u něhož, prýstíc jednostranněji z citu, má teplotu teple slunečnou, téměř měkkou. U starých křesťanů byla však zralá síla proniknuta „mírností Kristovou“, spojujíc sílu mučedníka s něžností panny. Z tohoto duševního prostředí světcova vysvětlíme jeho téměř úzkostlivé úsilí najíti všude rovnováhu mezi laskavostí otce a přísností mistra, mezi caritas a disciplina. Řehoř Veliký cítil tento rys Regule tak silně, že jej označil za hlavní znak, když jí vzdává chválu, že jest discretione praecipua, že „vyniká svou uměřeností“. To je právě to, co můžeme nazvati duchem svatého Benedikta, co dávalo svéráz jeho duši: harmonická vyrovnanost mezi silou a mírností, zákonem a svobodou, přirozeností a milostí, objektivní normou a individuálním životem - spojení virtus romana a caritas christiana. Proto celá jeho bytost vydechuje onen mír v starokřesťanském smyslu, onu duševní harmonii, kterou učedníkům staví před oči jako nejžádoucnější životní cíl.

Tento mír, jenž vtiskl svou pečeť duševnímu životu Benediktovu ve zjasněnosti du-

cha a vyrovnanosti mysli, byl ovocem prohloubené víry a sebe zapomínající, oddané lásky. Je to znak světecké osobnosti.

Cesta, kterou se ubíral Benedikt k této výši vnitřního života, odhaluje se nám zjevně v jeho mnišské Řeholi.² Je to program „školy Boží služby“, jež si vzala za úkol napravovati chyby a pěstovati ctnost. V souhlase s tímto negativním a pozitivním úsilím o ctnost tu jsou hlavně dva prostředky posvěcení, jež Benedikt vyzkoušel sám na sobě, než je předložil svým učedníkům: monastická askese a církevní liturgie.

Když křest znamenal nejen počátek života milosti v duši obráceného, nýbrž i obecně nadšenou odevzdanost Kristu a jeho evangeliu a radostné spojení s Církví, se společenstvím svatých, tu byli věřící ještě zcela naplněni pozitivní snahou o ctnost. Hřích, odloučení od Boha a ztráta nalezené spásy, zdál se skoro nemyslitelný. Jedinou touhou a snahou duše Boha hledající bylo státi se podobnějším Kristu, dospěti k němu. Když však křtem dětí přestala velká krise v osobním životě křesťanů a s Konstantinovým ediktem vnikl do Církve vlažný světský duch a tlumil nadšení obce, obrátila se

pozornost silněji než dříve k boji proti hříchu a k úniku před hříchem. Z této převážně negativní a obranné snahy po dokonalosti vyplývalo silnější zdůraznění askese a její organisace v mnišství. Vstup do mnišského stavu se stává „obrácením“ (conversio) a je provázen požehnáním milosti, jež jej činí druhým křtem. Vedle toho však se trvale uplatňovalo, i když od začátku středověku slaběji, pozitivní, nadšené, vzestupné úsilí Církve mučedníků. Ve spojení obou snah je Benedikt dědicem Augustinovým. „Deverte a malo et fac bonum,“ „Odvrať se od zlého a činiž dobré.“ U velkého učitele hipponského, který v závěru starokřesťanské éry shrnuje soubor církevní nauky a církevního života,⁴ stejně jako u montecassinského zákonodárce, který podává zralý výtěžek starého mnišství západu, rodícímu se z trosk antiky, je důraz na pozitivním pokroku: Fac bonum!

Byla-li našemu světci pokora základem veškerého mravního snažení v askesi, tvořila liturgie stále tekoucí pramen v Bohu se radujícího nadšení, obojí společně spojené láskou ke Kristu jako svým společným životním prvkem. V hodnocení a působení obou prostředků

posvěcení, askese a liturgie, prožil Benedikt značné změny.

Začal s nejprísnějším umrtvováním smyslného člověka. Jako obydlí mu stačila jeskyně, jako lůžko skála, výživou mu byly chudé zbytky jídel ze stolu mnichova. Byl tak vzdálen vši lidské útěchy, že neměl nejen společníků stejného snažení, nýbrž ani představených. Od té chvíle však, kdy ho Prozřetelnost vyvedla ze samoty a shromáždila kolem něho učedníky, poznával, že „poslušnost je nejlepší stupeň pokory, vlastní těm, kdož neznají nic milejšího nad Krista.“ Tu se změnil směr cesty jeho posvěcení. Uspořádal celý život svůj a svých učedníků podle ideje otcovsky vedené klášterní rodiny. V ní je všechno všem společné. Proto musí býti životní normy zmírněny. Nic drsného a tvrdého se tu nesmí objeviti. Požadavky kladené na přirozenost jsou takové, že slabí se jich nelekají a silní je radostně plní. Umírněná Řehole je zákon, příklad opata a starších bratří je vzorem svatého života. A s jakou láskou se stará Benedikt o stavbu kláštera, zařízení, potravu a oděv; a mimo obecně dostačující míru má se každému dostat i ještě toho, co zvláště potřebuje. Tento způsob živo-

ta, zřízený podle prvotní církve v Jerusalemě, počal se po poustevnických letech v Subiacu odhalovati hledajícímu duchu stále jasněji jako nejjistější cesta k svatosti. Ne umrtvení přirozenosti, nýbrž postupující zušlechťování, ne namáhavé stupňování vnější výkonnosti, nýbrž růst v lásce ke Kristu je mu nyní ideálem svatosti. Sám pak to vykládá jako dokonalání pokory: „Vystoupil-li mnich po všech stupních pokory, dospěje brzy k oné lásce k Bohu, která ve své dokonalosti zapuzuje strach; skrze niž bude pak vše, co dříve dodržoval ne beze strachu, od nynějška konat bez námahy ze zvyku, jako kdyby se mu to bylo stalo druhou přirozeností, ne již z bázně před peklem, nýbrž z lásky ke Kristu, z dobrého návyku a z potěšení z ctnosti. To zjeví Pán ve své přízni na svém služebníkovi skrze Ducha Svatého, když se očistí z chyb a hříchů.“ Jak aktivní a pozitivní, jak vznešený a radostný jest tento ideál dokonalosti! K němu se znal Benedikt na Monte Cassinu i mimo rámec vlastní klášterní rodiny. Slyšel o poustevníku Martinovi, který žil na Monte Marsico v jeskyni a dal se přikovati dlouhým řetězem ke skalní stěně, aby nemohl vyjít přes okraj je-

skyně. Tu poslal k němu Benedikt učedníka se vzkazem: „Jsi-li sluha Boží, nepoutej se řetězem železným, nýbrž řetězem lásky ke Kristu.“⁵ Vlastní vnitřní zkušenost ho poučila o tom, co vyslovuje na konci předmluvy k Řeholi: „Postupujeme-li v klášterním životě a ve víře s otevřeným srdcem, spěcháme s nevýslovnou sladkostí lásky po cestě přikázání Božích, abychom se již nikdy nevzdálili jeho vedení, setrávajíc v jeho učení až do smrti v klášteře, a trpělivostí se účastnili utrpení Kristova, abychom si zasloužili i státi se účastnými jeho království.“

Jeho Řehole nechce dokonávati, nýbrž začínati, nechce sděliti to poslední, nýbrž poučiti a zajistiti první základy duchovního života.

Každé elementární vyučování musí býti docela prosté a jednoduché; obsahuje však poslední a nejvyšší moudrost. Jen mudrc však prohlédne toto inkognito. Tak ani mystika Regule není na povrchu.

Je-li mystika spojení duše s Bohem skrze Krista, nutno říci, že Benediktova Řehole je zcela v jejích službách, že jí může býti porozuměno jen. chápeme-li ji jako velkolepý. všechny síly objímající prostředek mystiky.⁶

„Redire ad Deum“ - zní vstříc naslouchajícímu učedníku již v první větě jako téma klášterního života. Novicmistr má především dbáti toho, zdali se učedník opravdu snaží přijíti k Bohu, zda spojení s Bohem je skutečně těžiskem jeho myšlení a konání, a zda nejde o pouhé „hledání Boha“ podle bezohledně osobních idejí a rozhodnutí. Žák má hledati Boha spíše v Kristu a skrze něho, v liturgii (*opus Dei*), v klášterní ústavě a obci (*obedientia*) a v pokořování (*opprobria*).

Je-li poslušnost prováděna v duchu Řehole, přivede mnicha nejkratší cestou k důvěrnému spojení jeho vůle s vůlí Boží, k hrdinskému stupni víry. V každé výzvě k činu, které se mu dostává lidskými ústy, vypoślechne stále zřetelněji volání Boží, a zatím co na venek se zdá stále odvislejším a neosobnějším, roste v jeho nitru síla a působí se svobodou Bohu přibodobňující.

Mnich má býti bez přestání v dohledu očí Božích. To je škola bázně a úcty. Tím se očišťuje z hříchu. Kde však již není hříchu, je Bůh. Není bezhříšnosti bez spojení s Bohem. Čistota srdce je dokonalá láska sama, souhrn a uskutečnění všech ctností.

Boha stále míti přítomného v myšlenkách a rozhodnutích, takže Bůh přebývá v srdci i v mysli, jako síla a světlo uskutečňuje, osvobozuje a oblažuje naše schopnosti k poznání a skutkům, to je duše pokory v Řeholi. Vidíme zřetelně, že pasivní, negativní cesta očisty je světcí jen předpokladem a zajištěním pozitivního, aktivního úsilí o vzestup a tento pokrok na cestě spojení duše s Kristem má nejsilnější oporu v modlitbě, především v liturgii.

I na Benediktův život modlitby měla rozhodující vliv vstupem do společného klášterního života sociální myšlenka. I pro poustevníka, vzdáleného církevní obce, stává se stará, posvěcená, společná oslava Boha ve dne v noci řečí modlitby. Tak dýchá jeho duše před Bohem ze srdce Církve, nevěsty Kristovy a matky všech věřících. Svaté velikonoce se svými paprsky, vrhanými do liturgického roku, se stávají pramenem světla pro jeho vnitřní život. Jeho mnichové mají je očekávat s vážnou přípravou v radosti Ducha Svatého. Celé staré Církvi byly velikonoce jakožto den zmrtvýchvstání Kristova a vlastního vzkříšení a milostiplné proměny ve svatém křtu vrcholným dnem roku.

Germánský srdečný středověk rád putoval, zvláště pod vlivem křížových výprav, ve stopách synoptických evangelií se Spasitelem v Palestině. První křesťané naproti tomu stáli jako svatý Jan v úžasu a modlitbě před Božím Synem, zářícím v své nebeské proměně. Štěstím svatého Bernarda bylo božské Dítě v rukou panenské Matky, svou nejhlubší pobožnost nalézal v ranách Vykupitelových. A kdo by neznal dětinnou radost Chudáčka z Assisi před prvními jesličkami v Grecciu a jeho extatický žár lásky, když se mu dostalo stigmat na Alvernské hoře!

Benedikt žije zcela v duchu staré Církve, budující na nejušlechtilejších myšlenkách antiky. Je v nazírání povznesen nad všechnu bolest a bídu světa a vidí opojeným zrakem jednotu všeho stvoření v Bohu. Jeho duše prodlévá v záři a lesku vzkříšeného Spasitele. Jde s církevním rokem vstříc velkému svátku proměnění, který se v liturgii den co den obnovuje a stupňuje, až bude jednou na věky dokonán v nebeském království Kristově. Liturgie mu není jen „následování Krista“, vedoucí ho pomocí kalendáře svátků po stopách Spasitele od narození až k nanebevstou-

pení, stává se mu také vnitřním sjednocením již v tomto životě s Kristem, žijícím a vítězným ve věčném majestátu.

Toto působení liturgie, povznášející a prozařující celý duševní život, se naplňuje především svátostně. V nejužším a doslovném smyslu je tomu tak při slavení svaté Eucharistie. Avšak i modlitba liturgických hodin je účastna v širším smyslu tohoto svátostného charakteru. Je to modlitba Církve, mystického Těla Kristova, vpravdě tedy modlitba Krista samého, a jako taková působí v celém společenství svatých účinky milosti, přesahující veškeré lidské konání. Tak je každý liturgický úkon již sám o sobě zprostředkováním milosti, nehledíc k osobní vnitřní činnosti toho, kdo se ho účastní jako liturg nebo člen liturgické obce. Toto proudění božské milosti⁷ při slavení liturgie sjednocuje duši s Kristem a činí ji jemu podobnější co do vnitřní proměny. Právě liturgický život činí křesťany „spoluobčany svatých a domácími Božími“⁸ a naplňuje slovo apoštola národů: „Žiji pak již nikoli já, nýbrž žije ve mně Kristus.“⁹

Má-li však vésti k této dokonalosti, musí se objektivní svátostné působení milosti v li-

turgii pojiti neustále co nejtěsněji se subjektivním, osobním, vnitřním úsilím duše. Liturgická modlitba obce musí býti osobní modlitbou jednotlivé duše. Ta však bude i mimo bohoslužbu pobádati k osobní modlitbě, jež mluví svou individuální řečí, zvláště dává-li výraz nejvlastnějším přáním a prosbám. Pro tuto modlitbu srdce poznamenal svatý Benedikt zlaté pravidlo, jistě jako zralý plod svého vlastního života modlitby: „Máme-li o čem jednati s lidmi vysokého postavení, odvažujeme se toho jen v pokoře a úctě. S tím větší pokorou a nejčistší odevzdaností musíme se utíkat k Bohu, pánu veškerenstva! A vezme, že ne mnohomluvnost, nýbrž čistota srdce a hluboká zkroušenost zajišťují naší modlitbě vyslyšení. Proto budiž modlitba krátká a čistá, není-li prodlužována zřejmým pobádáním božské milosti.“ A na jiném místě, kde pojednává o klášterní basilice, praví: „Chce-li se někdo tiše pro sebe modliti, vstup jen a modli se, ne hlučným hlasem, nýbrž v slzách a s vroucností srdce.“

Modlitba byla Benediktovi životní tepnou. Svou liturgickou bohoslužbu popisuje v Řeholi, o jeho zbožnosti v samotě cely vy-

pravuje též legenda. Zachovala nám dokonce světcovu modlitbu, o níž jsme se zmínili při vzkříšení mrtvého chlapce. „Pane, nehleď na mé hříchy, nýbrž na víru tohoto muže, který prosí, aby jeho dítě bylo vráceno životu, a pošli znovu do tohoto těla duši, kterou jsi mu vzal.“ Pokora, odevzdanost do Boží vůle, hluboký cit a krátkost vyznačují tuto prosbu a v její formulaci zřetelně pociťujeme vliv liturgického stylu.

Každá volná chvíle činného opata byla zasvěcena modlitbě. Nejednou přecházela v nočním tichu jeho pobožnost v podivuhodné světelné vidění. Jeho učedníci a přátelé byli zvyklí vidět ho při modlitbě v slzách. Tato modlitba nejhlubšího duševního vytržení vábí náš pohled k oné stránce svatosti, která sice není její podstatou, je však její okrasou a ozdobou: k charismatickým darům.

Řehořovo vyprávění v Dialozích je plné zázraků. Benedikt čte skryté myšlenky v srdcích učedníků, zná skutky i přestupky nepřítomných bratří, nazírá a prorokuje budoucnost, zažehnává vlivy zlého ducha, uzdravuje nemocné a křísí mrtvé. Charismata nejsou ani plodem osobní dokonalosti ani se nestávají

zvýšením osobní svatosti, nýbrž jsou propůjčována Duchem Svatým k povzbuzení jiných na cestě spásy. Legenda obklopila jméno montecassinského opata zářivým věncem zá-
raků a vyprovodila tak jeho dílo do světa.

Úloha, kterou mu Prozřetelnost určila, nebyla malá. Měl přizpůsobiti východní mnišství schopnostem a duchu západu, řeckou rozjímavost převést v římskou aktivitu. Toho si musíme všimnouti poněkud podrobněji.

Velký problém vzájemných vztahů východu a západu je z nejvýznamnějších otázek dějin nejen světských, nýbrž i náboženských. I svatý Benedikt má v nich místo.

Alexander Veliký snad první zamýšlel provést větší vnitřní splynutí západu a východu¹⁰ a dosáhl ho částečně, třeba až v svých nástupcích. Při tom již se ukazují charakteristické znaky západu a východu a směsi z nich vzniklé.

Západu se připisují spíše mužné, východu ženské síly a sklony. U člověka západního je vyvinut ve zvláštní míře rozum a vůle, tento člověk má sklon k racionalismu, k organizování mas, žije však pro sebe rád v individualistické svobodě. Orientálec projevuje spíše

hloubku citu, oddanost velkému společenskému celku, která se stupňuje často až v otrocké smýšlení, jehož využívá despotismus. Tyto slabosti jsou spojeny s velkými přednostmi. Východ ukazuje zvláště v oblasti náboženství větší schopnosti než západ. Vlastí mystiky je východ. Ona dává člověku vyšší sílu oddání věcem božským a uspokojuje více jeho individuální duševní potřeby. Vrcholí na východě nikoli v činnosti, nýbrž v němém ponoření do božské podstaty.¹¹

Východ a západ se navzájem doplňují a jsou na sebe odkázány. Duch západu, toť princip organisující, dávající tvar a podobu, vylučující s ostrou kritikou všechno exotické. Síly východu jsou zúrodněny, teprve když se poddají západní energii. Na druhé straně oplodňuje východní religiosita, zvláště mystika, západního ducha, dává mu šíři, klid, vnitřnost, hloubku, odevzdanost Bohu.

Dokonaleji než v hellenistické době Alexandrově událo se toto vzájemné proniknutí v křesťanství. Křesťanství spojuje ideálním způsobem přednosti východu a západu. Ovšem po stránce pozemské a lidské musilo si tyto přednosti teprve získati. Tak vidíme také, jak

se v Církvi východ a západ opět odlučují, částečně dokonce proti sobě bojují.

Západní Církev však si přisvojila s velkou moudrostí a diskretností všechny ty nutné velké přednosti východního ducha, dala jim formu a vyrovnanost, uspořádala je a zmírnila a odevzdala je tak středověku, Germánům. Vůdčí místo při tom měli velcí latinští Otcové. Východ se oddělil od západní, římské organisace a upadl do lethargie.

Co učinila západní Církev pro celé křesťanství, to učinil svatý Benedikt - neznaje dějinného významu svého poslání - pro mnišství. Když mu vlastní bolestné zkušenosti ukázaly zřejmou nutnost obnovy řeholního života, vtiskl východnímu mnišství římského ducha a učinil je tím přístupné Germánům. Jeho ideje o podstatném obsahu mnišství byly sice převzaty, co však ho učinilo patriarchou západního mnišství, toť západní, římský rys jeho bytosti.

Z návodu k nazíravému životu učinil zákon pro společnost, vázanou službou Bohu, s patriarchální, ale pevně vymezenou ústavou, školu mravního snažení a činného života. Tímto jasně viděným a jasně provedeným zamě-

řením mnišství zachránil západu velké, hluboké, věčné myšlenky východu a učinil je schopnými života. V tom jest jeho význam.

Jak vytvořil toto dílo? Tím, že sám žil z hlubin svého bytí. Řehole je odraz jeho vlastního života, jak to tak přiléhavě řekl Řehoř Veliký: „Svatý muž nemohl jinak učit, než jak sám žil.“ Budoucnost svého díla, jeho obrovské působení a požehnaný úspěch nemohl tušiti, když se chystal k cestě do věčnosti.

Svatá smrt korunovala jeho svatý život. Šest dní před smrtí dal v oratoriu svatého Jana otevřítí svůj hrob, který již skrýval svaté ostatky Scholastičiny. Skoro týden ho stravovala horečka. V den smrti se dal zanést do basiliky, aby při slavení Eucharistie přijal Tělo a Krev Spasitele jako posilu na cestu. Podpírán jsa bratry, stojí zpříma a ruce máje vztaženy k nebi, jako oranty v katakombách, vydechl Benedikt duši se slovy modlitby na rtech, vlhkých ještě Krví Kristovou. Oslavující posvěcení liturgie spočívá na tomto umírání a provází duši na světlé cestě - jak ji viděli jeho učedníci - k nebeské proměně.

To je postava Benedikta-světce. Muž, jenž hledá Boha, úplně se odevzdává jeho

„službě“, proti svévolnému snažení staví pokoru a poslušnost, sebe a svůj život podřizuje úplně příkazům Božím, svou bytost prosycuje myšlenkou na Boha, službou Bohu a láskou k Bohu; vážný, silný, důstojný, umírněný a dobrotivý zároveň, stále se snažící naplnit dvojí zákon lásky k Bohu a bližnímu a i všechny jemu svěřené duše k tomu vychovávající ve všem jejich konání, zatím co sám kráčí před nimi, stále více se přibližuje k Bohu. Tak před námi vystupuje v Řeholi, tak prokmitá jeho obraz clonou Řehořova vyprávění; tak vyrůstá před naším zrakem i v poslední den.

Máme-li však svatého Benedikta charakterisovati jedním slovem v souvislosti světových dějin, můžeme říci: „Byl to poslední Říman.“ Nejen že ztělesnil neobyčejně čistě římského ducha v konečné katastrofě západní říše, nýbrž byl spolu i posledním nositelem úkolu, jež měl římský duch v dějinách lidstva. Řím nebyl povolán a schopen obohatit svět skvělou geniálností v umění a ve vědě; byl chud fantasií a tvůrčí silou, jak to vyslovil již Vergilius:

Jiní ať kovové sochy, jak živoucí,
jemněji tvoří -
budiž - a z mramoru tvář, jak mluvící.
dovedou vyvést,
jiní ať řeční lépe a oběh nebeských těles
umějí zobrazit hůlkou a určit východy
hvězdné -
ty však, Římane, hled', bys moci
národům vládl,
to bude umění tvé, dát pokoj světu
a právo,
laskav k podaným být, však vzpurné
rozdrtit válkou.¹²

Co Řím měl dáti světu, bylo v oblasti vojenské kázně a státního řádu, jedním slovem, v praktické základně, na níž se mohla bezpečně vytvořiti říše vyšší kultury.

Bylo tedy úkolem Říma učinit kulturně chudý, střízlivý západ schopným k přijetí bohatých duchových pokladů hellenistického východu. V bohatém proudu myšlenkového světa východního přišlo na západ i křesťanství. Západní Církev tak pokračuje v poslání Říma. Snažila se sice pojmout v sebe východní žhavost víry, ale její velikost nebyla v oblasti

spekulativního proniknutí nové nauky, nýbrž v praktické činnosti a v církevním životě ústavním.

V mnišství měl Benedikt úkol státi se *zákonodárcem* monastického života. Je-li geniální darovati světu nové, hluboké myšlenky, je svým způsobem, třeba skromnějším, právě tak cenné a veliké vybudovati z monumentálních zlomků dochovaných právních norem pevný dům, v němž mohou vyšší myšlenky prodlévati zajištěny proti bouřím času. To učinil svatý Benedikt pro západní mnišství v germánském stěhování národů. Stojí uprostřed dvou světů. Přijímá odkaz přebohatého světa, který byl před ním, a odevzdává jej potomstvu v pojetí, jež je přístupné i pozdějším chudším staletím.

Antika a novověk, východ a západ - problém, jehož celá velikost se za našich dní znovu odhaluje všem těm, kdož hledají východisko z bezduché mechanisace moderní západní kultury. Rozřešen byl již svatým Benediktem. Jeho zdůrazňování usebranosti, jeho láska k liturgii, silné vyzvedání pokory a života milosti - to jsou výboje východu. Jeho radost ze stavby a tvorby, jeho pevná ruka

v zákonodárství, jeho odmítání mystické přepjatosti, jeho záliba v činném uplatnění náboženských sil - to jsou rysy západní. Spojiti obojí jest zase úkolem našich dní. Svatý Benedikt ukazuje západnímu duchu na Božství, věčně stejně v sobě trvajícím, poslední to cíl všech stvořených duchů, a učí zároveň, jak uspořádati stavbu společnosti zde na zemi.

Kéž základní rysy v obraze svatého Benedikta: silná, duši proměňující láska ke Kristu, souladná, ušlechtilá forma antiky a hluboké cítění pro touhy a potřeby doby, zůstanou i v nastávajícím novém světovém období nezczitelným dědictvím jeho učedníků.

Poznámky

ÚVODEM

Úvod je nepatrně zkrácenou předmluvou k třetímu vydání originálu, které vydal a vytiskl r. 1926 L. Schwann v Düsseldorfu.

¹ *R. Mittermüller*, *Vita et Regula Ss. P. Benedicti* (Regensburg 1880). *B. Sauter*, *Der Heilige Vater Benediktus nach St. Gregor dem Großen* (Freiburg i. Br. 1904).

² *S. Benedicti Regula Monachorum*, ed. C. Butler (Freiburg i. Br. 1912). - Nejnovější české vydání: *Řehole svatého Otce Benedikta*. Z latinského textu nově přeložili Benediktini Emauzští. V Praze, opatství Emauzské, 1938. *Dialogy svatého Řehoře Uelického* vyšly s názvem *Čtyři knihy rozmluv*, v Praze, Družstvo přátel studia, 1923. (Pozn. vydav.)

³ Srv. k tomu *M. Rothenhäusler*, *Voraussetzungen zum Verständnis des hl. Benedikt*, v *Benediktinische Monatschrift*, I (1919), 209-215.

⁴ *M. Rothenhäusler*, *Ein Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia*, v *Benediktinische Monatschrift*, III (1921), 390, rovněž *U. Berlière* v *Bulletin d'histoire Bénédictine*, II, 245, *Supplément k Revue Bénédictine*. XXXV (1923).

⁵ *H. Schrörs*, *Das Charakterbild des hl. Benedikt von Nursia und seine Quellen*, v *Zeitschrift für katholische Theologie*, XLV (1921), 169-207.

⁶ *U. Berlière* v *Bulletin d'histoire Bénédictine*. II, 382; *G. Morin* v *Bulletin d'ancienne littérature chrétienne latine*, I, 37, *Supplément k Revue Bénédic-*

tine, XXXIII (1921); *C. Butler*, Benedictine Monachism, 2. v. (London 1924), 406; *B. Linderbauer*, S. Benedicti Regula Monachorum (Metten 1922), 190 a 416.

7 *W. Fink*, Das Charakterbild des hl. Benedikt und seine Quellen, v II. Jahresbericht der Bayerischen Benediktinerakademie 1922-23 (Scheyern 1924), 17-31; srv. též *I. Ryelandt*, Essay sur le caractère on la physionomie morale de S. Benoit d'après sa règle, v Revue liturgique et monastique, VI (1921), 202-213, a téhož, Essai sur la physionomie morale de S. Benoit d'après S. Grégoire le Grand, tamtéž, IX (1924), 201 až 208 a 256-265.

8 *St. Hilpisch*, Die Quellen zum Charakterbild des hl. Benedikt, v Zeitschrift für katholische Theologie, XLIX (1925), 358-386.

9 *G. Schnürer*, Kirche und Kultur im Mittelalter, I (Paderborn 1924), 120-132; *H. v. Schubert*, Geschichte der frühchristlichen Kirche im Mittelalter (Tübingen 1921), XX.

POUSTEVNÍK

1 *Cicero*, In P. Vatinius testem interrogatio, c. 36. I *Horatius*, jehož statek byl v Sabinských horách, několikrát se dotkl charakteru sabinského lidu:

Sat. II. 6, 82 n.: Venkovská myš, která je jako sabinský sedlák, jest:

Asper et attentus quaesitis, ut tamen artum
Solveret hospitiis animum,

to jest drsného způsobu života a opatrná na své zá-

soby, ale tak, že vůči hostům povoluje ve své povaze, milující šetrnost.

V Epist. I, 16, 49 vystupuje Sabellus (zde Sabinus) jako přísný soudce mravů, v Sat. I, 9, 29 n. Sabella anus jako věštkyň. Epod. 17, 28: Sabella carmina. Od III, 6, 37 nn.: Vítězné nebylo nové pokolení, nýbrž

... rusticorum mascula militum
Proles, Sabellis docta ligonibus
Versare glaebas et severae
Matris ad arbitrium recisos
Portae fustis...

Epod. 2, 41: Sabina mulier jako vzor staré ctnosti; Epist. II, 1, 25: (foedera) cum rigidis aequata Sabinis.

Strabo praví o Sabiňanech: Jejich vysoké stáří mohlo by se uvést jako důkaz jejich statečnosti a zdatnosti, s níž se až dodnes udrželi (*Geographica*, V, 3, n. 1).

Srv. *H. Nissen*, *Italische Landeskunde*, I (Berlin 1883), 513, a II (Berlin 1902), 465.

² *M. Cornelius Fronto*, *Principia historiae*, ed. Naber, p. 205. Srv. *B. G. Niebuhr*, *Vorträge über römische Geschichte*, vyd. M. Isler, II (Berlin 1847), 393. *Nissen*, n. j. m., II, 468.

³ Nápis na znaku Nursie (Podle *H. v. Rickenbach*, *Ein Gang zur Wiege des hl. Benedikt*, v *Studien und Mitteilungen aus dem Benediktinerorden* (= *StMit*) I., 3. Heft (Brünn 1880) 205. Srv. též *Gregorius Magnus*, *Dialogorum* I. IV, c. 10: a vetusta Nursiae urbe (*Migne*, *Patrologia latina*, LXXVII, 333).

⁴ *N. M. Großgart*, Auf den Spuren der virtus Romana, v Akademische Bonifatius-Korrespondenz XI (Paderborn 1925), 19 nn.

⁵ *Uergilius*, Aeneis, lib. VII, v. 715/16: quos frigida misit Nursia.

⁶ *Suetonius*, Divus Augustus, c. 12: Quo magis paenitentiam prioris sectae approbaret, Nursinos grandi pecunia et quam pendere nequirent multatos (Augustus) extorres oppido egit, quod Mutinensi acie interemptorum civium tumulo publice extructo ascripserant *pro libertate eos occubuisse*.

⁷ v. *Rickenbach*, n. j. m., 204-206. O muni-
cipiích obecně srv. *Th. Mommsen*, Römisches Staatsrecht, III (Leipzig 1887), 570-589.

⁸ O religiozitě mezi pohany v prvních křesťan-
ských stoletích v. *L. Friedländer*, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, IV, 8. vyd., (Leipzig 1910), 119-281, rovněž *J. Geffken*, Aus der Werdezeit des Christentums, 2. vyd. (Leipzig 1909), zvl. I. oddíl, a týž, Der Ausgang des griechisch-römischen Heidentums v Neue Jahrbücher für das klassische Altertum, I. Abt., XLI. Bd. (Leipzig 1918), 93-124.

⁹ *Acta Sanctorum*, editio novissima. Jan. t. III (Paris 1866), 196 a 201. v. *Rickenbach*, n. j. m., 207.

¹⁰ *P. B. Gams*, Series episcoporum Ecclesiae Catholicae (Regensburg 1873), 710.

¹¹ Srv. *A. Müller*, Studentenleben im 4. Jahrhundert, ve Philologus, LXIX (Leipzig 1910), 292-317.

¹² *Cassiodorus*, Variarum lib. VII, n. 15: Ferunt prisci saeculi narratores fabricarum septem tantum terris attributa miracula . . . Sed quis illa ulterius

praecipua putabit, cum in una urbe tot stupenda conspexerit? ... Nunc autem potest esse veridicum, si universa Roma dicatur esse miraculum. (Migne, P. lat., LXIX, 719, a Monumenta Germaniae historica, Auctores antiq., XII, 212.) Srv. *H. Grisar*, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, I (Freiburg i. Br. 1901), 98.

13 *Prosper Aquitanus*, De ingratis carmen, v. 40 seqq.:

Sedes Roma Petri; quae pastoralis honoris
Facta caput mundo, quidquid non possidet
armis,

Religione tenet. (Migne, P. lat., LI, 97.)

14 *G. Pfeilschifter*, Theoderich der Große (Mainz 1910), 48.

15 *Grisar*, n. j. m., 457-461, 471-476.

16 Srv. zvl. pro Gallii, tehdy hlavní sídlo římské vzdělanosti, *Grisar*, n. j. m., 90-94, a *A. Hauck*, Kirchengeschichte Deutschlands, I, 3. vyd. (Leipzig 1904), 19. V. též *E. Norden*, Die antike Kunstprosa (Leipzig 1898), I. Buch, 2. Teil, a *E. Rohde*, Der griechische Roman, 2. vyd. (Leipzig 1900), III. Abschnitt. Svatý *Augustin*, kdysi sám rétor, zmiňuje se častěji o jejich prázdnotě, na př. Confessiones, IV, 2; VIII, 2; IX, 2.

17 O právnících praví *Norden*, že se vůbec vyznačovali amore antiqui moris (*Tacitus*, Annales, XIV, 43) a vyznamenali se klasickou jednoduchostí řeči, v níž se naposled uplatnila římská dignitas a gravitas. Až asi do doby Diokletianovy píší jednoduše, jasně, vybraně; stejnou řeč najdeme též v císařských výnosech. S Konstantinem Velikým nastupuje

však „kancelářský sloh“. Řeč se stává nabubřelou, řečnickou, povídavou. To se stále stupňuje až k Justiniánovi, současníku svatého Benedikta (n. j. m., 581/82, 653).

¹⁸ *M. Rothenhäusler* ukazuje na to, že právníká literatura i vyučování právu v době svatého Benedikta podávají paralely pro princip skupin, jehož užil světec v Řeholi. (Über Anlage und Quellen der Regel des hl. Benedikt, v *St Mit XXXVIII* [1917], 13 n.)

¹⁹ *Leo Marsicanus* (Ostiensis) praví v *Chronicon monasterii Casinensis* o opatu Lvovi (899-914): Hic fecit libellum cuidam Adelario civi Romano de ecclesia sancti Benedicti, quae ibidem nobis antiquitus pertinuit; ea conditione ut quotiens vel abbas vel monachi nostri Romam pro aliqua utilitate perficienda perexissent, honorabiliter eos in eadem ecclesia reciperet, quamdiu ibi remorari necessarium esset, et omni anno pro censu 60 denarios monasterio nostro transmitteret. (*Monumenta Germaniae historica, Script. VII*, 616.) V *Annales Ordinis S. Benedicti* poznamenává *J. Mabillon* u r. 904 k tomuto místu: Haec ecclesia non alia videtur, quam sancti Benedicti in Piscinula, quae hactenus existit. (Tom. III, Paris 1706, 320). Srv. *L. Tosti*, Della vita di San Benedetto, discorso storico (Monte Cassino 1892), 27-31, a *A. L'Huillier*, Le patriarche Saint Benoit (Paris 1905), 43-53. Co se však oba autoři nad to, co je výše v textu řečeno, snaží přidati jako pravděpodobné, nutno, pokud pro to nelze uvésti lepších svědectví, pokládati za legendu.

²⁰ I v dopisech činí *Řehoř Veliký* rozdíl mezi ecclesia a oratorium. Srv. místa uvedená pod ecclesia

a oratorium v Index rerum ve vydání, které pořídili P. Ewald a L. Hartmann (Mon. Germ. hist., Epistolarum t. I a II, Berlin 1881-1909).

²¹ G. H. Hörle, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien, Freiburger theol. Studien, Heft 13 (Freiburg i. Br. 1914), 23.

²² I. Schuster, L' influenza S. Girolamo sui primordi della vita monastica in Roma, v Miscellanea Geronimiana (Roma 1920), 122, má za to, že v méněcennosti a chudobě římských městských klášterů lze viděti nejpřesvědčivější dějinné odůvodnění útěku svatého Benedikta z Říma, „když totiž budoucí patriarcha západních mnichů opustil v mládí vysoké školy hlavního města, odešel položit základy svého cenobitského útvaru v šeru lesů. které tehdy obestíraly opuštěná stagna Simbruina takového Nerona.“ Schuster zde nemůže proti druhé knize Řehořových Dialogů ani popříti pozvolný, takřka nechtěný vývoj svatého Benedikta z římského studenta v patriarchu západního mnišství, ani vyřaditi Enfide jako kus tohoto vývoje. Ve skutečnosti asi dojmy z římských klášterů ho později, když se v něm ozvalo povolání k obnově cenobitství, vzdálily z caput mundi a vedly ho k založení opatství na Monte Cassinu. A v tom mu dávají dějiny jistě za pravdu.

²³ Grisar, n. j. m., 563 n., Nissen, n. j. m., II, 617 n.

²⁴ E. Spreitzenhofer, Die Entwicklung des alten Mönchtums in Italien von seinen ersten Anfängen bis zum Auftreten des hl. Benedikt (Wien 1894), 38, 64/65, a St. Schiwietz, Das morgenländi-

sche Mönchtum, I (Mainz 1904), 215-217. Melota nebyla na západě obecně přijata. *Cassian* především, jenž stanovil zásadu, že o šatu má rozhodovati zeměpisná poloha, podnebí a mrav, neshledává ji vhodnou pro italské poměry („Ceterum a nobis tenenda sunt illa tantummodo, quae vel locorum situs vel provinciae usus admittit. Nam neque gallicis nos neque colobiis seu una tunica esse contentos hiemis permittit asperitas, et parvissimi cuculli velamen vel melotae gestatio derisum potius quam aedificationem ullam videntibus comparabit.“ Institutionum lib. I, 10; Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum [=CSEL], XVII, 15). K němu se připojil svatý Benedikt (Vestimenta fratribus secundum locorum qualitatem ubi habitant, vel aërum temperiem dentur. Regula, c. 55). V souhlase s tím již nejmenuje melotu mezi částmi mnišského oděvu, ačkoli ji sám nosil na začátku klášterního života v Subiacu. Mluví-li o melotě pozdější komentátoři benediktinské Řehole, neoznačují tím již oděv egyptských mnichů ze zvířecích kůží, nýbrž přenášejí toto jméno dílem na kukulu, dílem na škapulíř.

²⁵ *W. Fink*, Die Einsiedlerzeit des hl. Benedikt v St Mit XLII (1924), 247-253, pokouší se oživit první údobí Benediktovo z orientálních životopisů. Jeho snaha vyložiti tři poustevnická léta mladistvého světce jako tři postní doby, které světec prožije v samotě podle východního vzoru jako člen klášterní obce opata Aedeodata, je duchaplná, ale úplně proti textu svatého Řehoře.

²⁶ *C. Butler*, The Lausiaca history of Palladius, I (Cambridge 1898), 237 n., 255. *J. M. Besse*, Les

moiens d' Orient antérieurs au concile de Chalcedoine, (Paris 1900), 23 nn.

²⁷ Vicovaro, 8 mil nad Tivoli na řece Anio, byl, jak naznačuje dnešní jméno, tiburtský vicus jménem Varia. *Nissen*, n. j. m., II, 615.

²⁸ O mnišských sídlech v orientě srv. *Schiwietz*, n. j. m., 90-93, 109-118, *Butler*, n. j. m., 233 n., a *Besse*, n. j. m., 265-291. Popis zbytků vicovarského jeskynního kláštera, dodnes zachovaných, podává *L' Huillier*, n. j. m., 93 n.

²⁹ Pro výklad slova srv. *Commentaire sur la Règle de Saint Benoit par l' Abbé de Solesmes [P. Delatte]* (Paris 1913), 35, a *Schiwietz*, n. j. m., 239, pozn. 1.

II. UČITEL

¹ *Butler*, *The Lausiac history*, I, 251.

² Použití symbolické dvanáctky najdeme i jinde. O tom píše na př. *C. J. Greith* ve svých *Geschichte der altirischen Kirche* (Freiburg i. Br. 1867). 193 n.: „Záliba nejranější křesťanské doby v užívání počtu apoštolů jako vzoru při zavádění církevních zřízení se uplatnila i v nejstarší irské církvi; tento počet byl tehdy hojně používán jakožto svatý a požehnaný v Irsku i v Britanii nejen při zakládání klášterů a vybírání mnichů pro ně nebo při volbě společníků pro cesty nebo misie, nýbrž i při pořádání jiných morálních a společenských poměrů. Palladius přišel do Irska (429) s dvanácti soudruhy, Patricius se čty-

řiadvaceti průvodci (432), Mochta, Brit (500), byl doprovázen dvanácti žáky; ...Kolumbán opouští (kolem r. 588) Irsko s dvanácti bratry a odchází do Galie, Burgundska, Alemanska a Italie; jeho žák Havel (Gallus) staví (kolem r. 613) na břehu Steinachu „cely, uspořádané do kruhu, jako obydlí pro dvanáct bratří, v nichž roznítil horlivost pro věci věčné.“ Kilián se vydává (kolem roku 680) v čele dvanácti žáků z Irska do Frank a tam zakládá církev würzburgskou; žák Fursův, Eloquius, šíří s dvanácti pomocníky křesťanství v Belgii, Rupert v Bavorsku, Vilibrord ve Frísku. I při určování počtu členů pro kláštery nebo jiné ústavy byl brán rozličným způsobem zřetel k typickému počtu apoštolů. Svátý Carthach založil v Rahanu v Irsku klášterní společenstvo s dvanácti členy; svátý David, biskup v Menevii ve Walesu, založil dvanáct klášterů; Irčan Disibod zřídil na Dysenbergu klášter pro dvanáct klášterníků „ad numerum 12 apostolorum“; Rhabanus Maurus měl na Fuldě 270 mnichů, mezi nimiž se jich dvanáct „podle počtu apoštolů“ obzvláště vyznamenávalo učeností; císař Karel Lysý založil na Viktorsbergu u Rankwylu ve Vorarlbergu kolem roku 880 dům pro dvanáct irských poutníků jako vděčnou upomínku na irského mnicha Eusebia ze St. Gallen, a jak známo, byl počet dvanácti dodržen i od papeže Rehoře Velikého při zřizování biskupských kostelů v Anglii a podle téže normy byl později určován i počet členů pro kapituly oněch kostelů.“

§ Srv. *L' Huillier*, Le patriarche Saint Benoit, 102-107. Při této organisaci rozhodovaly rovněž vý-

chodní vzory; v. *Butler* n. j. m., 234 n., a *Schiwietz*, *Das morgenländische Mönchtum*, I, 178-183.

4 *Regula S. Pachomii*, n. 49: Si quis accesserit ad ostium monasterii volens saeculo renunciare, et fratrum aggregari numero, non habebit intrandi libertatem, sed prius nuntiabitur Patri monasterii, et manebit paucis diebus foris ante ianuam, et docebitur orationem Dominicam ac psalmos, quantos poterit ediscere. (Migne, P. lat. XXIII, 70.)

5 O panství Germánů v římské říši za doby svatého Benedikta srv. *Pfeilschifter*, *Theoderich der Große*.

6 *I. Herwegen*, *Der hl. Benedikt und die Germanen*, v *Jahrbuch des Verbandes katholischer Akademiker* (Düsseldorf 1918), 15-26, a *G. Schnürer*, *Bonifatius* (Mainz 1909), 7 n.

7 Původně bývalo z chlebů obětovaných při mši svaté na oltáři vybráno ke konsekraci jen tolik, kolik bylo třeba pro přijímající. Zbytek byl požehnán a rozdělen kléru a laikům, kteří nepřijímali, a ti jej hned pojedli. Tyto chleby se jmenovaly eulogie ve vlastním smyslu. Mimo to si posílali biskupové, kněží a řeholníci navzájem požehnané chleby na znamení přátelství v jednotě víry. Tyto chleby nazývali též eulogie. Konečně se tímto slovem označoval dar vůbec. *F. X. Kraus*, *Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer*, I (Freiburg i. Br. 1882), 451 n., a *Delatte*, *Commentaire sur la Règle de Saint Benoit*, 391.

III. OPAT

¹ *Grisar, Geschichte Roms und der Päpste*
I, 564 nn.

² Nápis zní: M. Octavius M(arci) f(ilius) Calvinus Q. Laterinus Q(uinti) f(ilius) Q (= tribu Quirinia) aedem Jovis a solo et porticum cum aedificiis ex c(onscriptorum) c(onsulto) p(ecunia) p(ublica) faciend(um) curaverunt. Viz *Corpus Inscriptionum Latinarum*, X, č. 5160a. Vyobrazení nápisu má *L. Tosti, Della vita di San Benedetto*, 136 (ve franc. vyd. 109).

³ *Marcus Cassinensis, Carmen de S. Benedicto* (Migne, P. lat., LXXX, 183 n.):

Templa ruinosis haec olim struxerat aris,
Queis dabat obsceno sacra cruenta Jovi.

.....

Ad quem caecatis errantes mentibus ibant
Improba mortifero reddere vota Jovi.

⁴ K tomu mi písemně sdělil pan tajný rada prof. dr. *A. Brinkmann* (Bonn): Nápis byl podle Mommsenova údaje nalezen roku 1879 „Casini in muro vetere monasterii.“ Že by tam snad byl býval zavlčen odjinud, mohlo by se vzhledem ke stavu věcí pokládati za vyloučené: jistě se tedy týkal svatyně na hoře. Ježto patrně podle celého svého rázu pochází z rané doby císařské, není možno se dobře domnívati, že bychom si tu měli pod Jupiterem představovati nějaké orientální sluneční božstvo, jež by bylo mohlo býti zároveň pojímáno jakožto

Apollo, zejména když chybí jakýkoli přívlastek jména božstva, který by na to poukazoval. Že by však mimo aedes Jovis býval stál na vrcholu hory také chrám Apollinův, zdá se méně věrohodné. Nezbývá tedy než předpokládati, že Řehoř Veliký byl poučen jen nepřesně, když mluví o templum Apollinis na mons Casinus.“

5 Tertullovo darování je padělek Petra Diacona, jak dokázal *E. Caspar* v knize *Petrus Diaconus und die Monte-Cassineser Fälschungen* (Berlin 1909), 168 n. Padělanou listinu (text u Caspara 230-233) obsahuje Registrum S. Placidi. V ní praví Tertullus: ... eidem servo Domini [sc. Benedicto] possidendum contrado ex integro Casinum montem cum universis pertinentiis suis, quod videlicet ex parte stirpis Octavie mihi obvenit, atque ab omnium mortalium iure atque dominio locum eundem liberum perpetuo permansurum decernens, offero etiam eidem patri in perpetuum castra, municipia, possessiones et villas, que mihi iure hereditatis pertinent...

6 Migne, P. lat. LXXX, 184.

7 *E. Wissowa* označuje kult na M. Cassinu jako „poslední příklad ještě žijící antické obětní služby“ (*Religion und Kultus der Römer*, 2. vyd., München 1912. 102).

8 Srv. k tomu *G. Morin*, Pour la topographie ancienne du Mont-Cassin, v *Revue Bénédictine*, XXV (Maredsous 1908), 277-303 a 468-497, zvl. 279-303. *B. Albers* v posudku této stati (*St Mit XXXII* [1911]. 715-717) má za to, že basilika svatého Martina byla na sever nebo severovýchod od staré klášterní brány, kdežto podle Morina byla na jihu.

9 *Sulpicius Severus*, Epistula III, n. 21: Martinus pauper et modicus. (CSEL, I, 151; Migne, P. lat., XX, 184.)

10 *Morin*, n. j. m., 468 nn., a plán IV.

11 Regula *S. Pachomii*, Praefatio 8 (Migne. P. lat., XXIII, 64): Omnium monasteriorum princeps unum habetur caput; XXII (l. c. 67): monasterii principe disputante; XXV (l. c. 68): interrogabit principem monasterii de singulis rebus; XXVII (l. c. 68): principes monasterii habebunt curam videndi quid operis praetermissum sit vel neglectum.

12 *S. Basilius*, Regulae fusius tractatae, Prooemium: Quoniam Deo iuvante, in nomine Domini nostri Jesu Christi simul convenimus nos, qui unum et eundem pie vivendi finem nobis proposuimus. vosque quidem non obscure prae vobis fertis, teneri vos desiderio aliquid discendi eorum quae ad salutem pertineant, mihi vero Dei justificationes annuntiandi incumbit necessitas... (Migne, Patrologia graeca. XXXI, 890.) *Idem*, Regulae brevius tractae, Prooemium: ...Quapropter necesse est nos quidem, quibus creditum est munus docendi, paratos esse omni tempore et promptos ad instruendas perficiendasque animas, et modo publice coram tota Ecclesia contestari, modo privatim permittere unicuique eorum, qui ad nos accesserint, ut suo arbitratu nos seorsum rogare possint, quae pertinent et ad sanitatem fidei. et ad veritatem eius vivendi ritus qui est ex Evangelio Domini nostri Jesu Christi, ex quibus utriusque homo Dei constanter perficitur: vos vero nihil otiosum, nihil vobis infructuosum relinquere, sed praeter ea,

quae in communi discitis, etiam privatim de rebus conducibilibus interrogare, et omne vitae otium ad vestram utilitatem dirigere (l. c. 1079). Obě Řehole jsou sestaveny ve formě otázek a odpovědí.

¹³ Mark. 14, 36.

¹⁴ Řím. 8, 15; Gal. 4, 6.

¹⁵ Pro výraz „meditari“, jehož užívá svatý Benedikt, srv. *Novatianus*, De Trinitate, c. 18: Quod enim erat futurus, meditabatur (k tomu se chystal; na to se připravoval) in sacramento, Abrahae factus hospes (Migne, P. lat., III, 92). *G. Schnürer* poukázal na to, že svatý Benedikt rád používá přirovnání z vojenství, a vidí v tom působení římské tradice (Die Benediktiner und die Anfänge der abendländischen Kultur, v Schweizerische Rundschau, II, Stans 1901/02. 335). A zajisté právem. Sám jsem srovnal benediktinskou profesní formuli s římskou vojenskou přísahou (l. *Herwegen*, Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga, v Kirchenrechtliche Abhandlungen, 40. Heft. Stuttgart 1907, 30-32). I „meditari“ je v uvedeném smyslu běžné ve vojenské řeči. *Fl. Vegetius Renatus* ho opětovně užívá v Epitome rei militaris z konce 4. stol., na př. I, 1: Adversus omnia profuit tyronem solertem eligere, ...quaecunque evenire in acie atque in proeliis possent, omnia in campestri meditatione praenoscere; I, 9: Primis ergo meditationum auspiciis, tyrones militem edocendi sunt gradum; II, 23: Manu sola omnes milites meditabantur libralia saxa iactare; II, 24: Quotidiana meditatione artes suas servare aut agere; ibid.: ...antiqua prudensque sententia, Omnes artes in meditatione consistere.

16 Srv. O. Casel, Die Mönchsweihe, v Jahrbuch für Liturgiewissenschaft V (1925).

17 Nejstarší zachovaná benediktinská profesní formule z Albi má zřejmý ráz stipulace. Viz o tom I. Herwegen, Geschichte der benediktinischen Professformel (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens, Heft 3-II, Münster, 1912, 38n.).

18 M. Rothenhäusler, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, tamtéž, Heft 3-I, 9-19.

19 O podobnosti škapulíře a římské paenuly srv. J. Wilpert, Die Gewandung der Christen in den ersten Jahrhunderten (Köln 1898), 14. a vyobrazení tam uvedená. *Paulus Diaconus* psal Karlu Velikému: Statuit autem venerabilis Pater, ut scapulares monachi propter opera habeant, quod ob hoc scapulare dicitur. quod scapulas praecipue tegat, et caput quod vestimentum pene omnes in hac terra rustici utuntur. Epistola I (Migne, P. lat., XCV, 1587, a Consuetudines monasticae, vol. III, ed. B. Albers, Monte Cassino 1907, 62/63).

20 *Statuta Murbacensia* n. 20.: Vigesimo capitulo de susceptione novitiorum sicut regula docet, ita agatur. Tonsura vero eorum et mutatio vestimentorum postquam promissionem suam firmaverint, agatur (Consuetudines monasticae, l. c. 88).

21 *S. Basilii Magni* Regulae fusius tractatae. Interrogatio XV: ...Tunc (i. e. ubi adfuerit ratio, habitusque discernendi accesserit) autem admittenda est virginitatis professio, tamquam quae iam firma sit, et quae ab ipsorum sententia ac iudicio proficiscatur,

iam perfecta et absoluta ratione: ...Sed qui in virginitate vitam agere non vult, is, tamquam qui res Domini agere non valeat, coram iisdem testibus dimittatur. Caeterum qui professus fuerit post multam indagationem ac deliberationem, quam ei licere debet privatim facere dierum plurium spatio, ne quid per raptum a nobis fieri videatur, ita demum suscipiendus est, et inter fratres annumerandus, eandem deinceps domum et diaetam habiturus cum maioribus (Migne, P. gr., XXXI, 955).

²² Srv. *I. Herwegen*, Die hl. Hildegard und das Oblateninstitut, StMit XXXIII (1912) 543-552.

²³ *A. v. Wretschko*, Die Electio communis bei den kirchlichen Wahlen im Mittelalter, v Deutsche Zeitschrift für Kirchenrecht, XI (Tübingen 1902), 321-392, zvl. 328 n. a 371 n., a *R. Zoepfel*, Die Papstwahlen (Göttingen 1871), 53 nn.

²⁴ *Dom J. Chapman* (Downside Review XXXVII, 1919, 85 a 87) dokazuje z Řehole svatého Benedikta, že dosazení (ordinatio, constitutio) opata je v každém případě věcí mimoklášterní autority. Klášterní obci přísluší pouze volba (electio) a presentace vhodného kandidáta. Opat *Butler* (Benedictine Monachism, London, 2. vyd. 1924, 408) souhlasí s Chapmanem. Vzpomínku na starou zvyklost vidí v potvrzení Svatým Stolicem nebo jeho zástupcem, čehož i dnes potřebuje nově zvolený opat. Podle Butlera vznikla volba v dnešním smyslu již v nejranější době benediktinského mnišství. Vidí ji v opatření Řehoře Velikého, že biskupové mohou učiniti opatem jen toho, koho mniši sami vyvolili. Nám se zdá, že Řehoř tím nic

jiného neustanovuje než svatý Benedikt v první větě 64. kapitoly své Řehole: „In abbatis *ordinatione* illa semper consideretur ratio, ut hic *constituatur* quem sive omnis concors congregatio secundum timorem Dei, sive etiam pars quamvis parva congregationis saniore consilio *elegerit*.“ Platná volba byla tedy od počátku v rukou mnichů, s tím, že mimoklášterní autorita jen v případě výjimečném, výše v textu uvedeném, mohla uplatniti vlastního kandidáta.

IV. OTEC

¹ *Livius*, Ab Urbe condita, lib. IV. 45; VIII. 7; XXIII, 8, a *Justinus*, Historiarum lib. X, 2 (paterna maiestas); *Valerius Maximus*, lib. VII, c. 7, n. 5; *Quinctilianus*, Declamatio 376.

² „Že patria potestas tu není k tomu, aby děti tyranisovala, že láska má být oživujícím principem vzájemného vztahu, že otec má povinnost vychovávat - to si ani Římané nezakrývali.“ *R. v. Ihering*, Geist des römischen Rechts, II, 4. vyd., Leipzig, 1881. 211; srv. I, 5 de lege Pompeia de parricidiis (Dig XLVIII, 9): ...patria potestas in pietate debet, non in atrocitate consistere (*Ihering*, n. j. m., pozn. 324).

³ Sermo 340, n. 1: Ut nos nobis non tam praeesse, quam prodesse delectet (*Migne*, P. lat., XXXVIII, 1484). De civitate Dei, XIX, 19: Ergo ἐπισκοπεῖν si velimus, latine superintendere possumus dicere, ut intelligat non se esse episcopum, qui praeesse dilexerit, non prodesse (*Migne*, P. lat., XLI, 647, a CSEL,

XL. 406). Epistola CCXI, n. 15.: Et quamvis utrumque sit necessarium, tamen plus a vobis amari appetat [praeposita] quam timeri (Migne, P. lat., XXXIII, 965, a CSEL, LVII, 370).

4 Žalmisté byli Církví ustanovení zpěváci při bohoslužebných shromážděních. Jejich úřad nepatřil k ordines minores; mohli býti přijati bez účasti biskupovy od presbytera (srv. *The Gelasian Sacramentary*, edited by H. A. Wilson, Oxford 1894, 145, a *Kraus*, Real-Encyklopädie, II, 669). Lektorát však byl udělován od biskupa svěcením (srv. *The Gelasian Sacramentary*, n. j. m.; *Kraus*, n. j. m., 289-291).

5 *Tertullianus*, De paenitentia, c. 9; Migne, P. lat., I, 1243 n.

6 *Tertullianus*, De pudicitia, c. 13; Migne, P. lat.; II, 1003, a CSEL, XX, 243 n.

7 O stupních pokání srv. *E. Schwartz*, Bußstufen und Katechumenatsklassen (Schriften der Wissenschaftlichen Gesellschaft in Straßburg, Heft 7, Straßburg 1911), a *H. Achelis*, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten, II (Leipzig 1912), 133 n. Obecně se má dnes za to, že stará Církev na západě neznala stupně pokání. Zdá se však, že tomu odporují prameny, zvláště Dekret Felixe III (Migne, P. lat., LVIII, 924). Zcela přehlédnuto bylo místo ze svatého *Ambrože*, De poenitentia, II, 7. 54 (Migne, P. lat., XVI, 510): Veniet ad monumentum tuum Christus, et si viderit flere pro te Martham boni feminam ministerii, flere Mariam, quae attende audiebat verbum Dei, sicut sancta Ecclesia quae optimam partem sibi elegit; movebitur miseri-

cordia, cum viderit in tuo obitu lacrymas plurimorum. et dicet: „Ubi posuisti eum? (Jo. 11, 34) hoc est *in quo reorum statu est, in quo poenitentium ordine*. Videam quem fletis, ut lacrymis suis ipse me moveat. Toto místo zřejmě patří k těm mnohým, která byla inspirována orientem - přesněji řečeno Malou Asií, Basiliem. Z veškeré alegorie je patrný poukaz na praxi kajčnických tříd v Miláně. Jisté je, že od počátku vlády Kappadočana Maxentia (355), předchůdce svatého Ambrože, byl Milán velmi úrodnou půdou pro východní vlivy. Není vyloučeno, že se v Miláně uplatnily vlivy kajčnické praxe kappadocké. Ačkoli byly zkoumány H. Kochem a F. X. Funkem, zasluhovaly by prameny opětného prostudování. Jestliže tehdy skutečně byly známy na západě stupně pokání - byť ne obecně zavedené - porozuměli bychom lehčeji jejich záhadnému objevení v 9. stol. Viz *H. Koch*, Die Bűßerentlassung in der alten Kirche, v Theologische Quartalschrift, LXXXII, Ravensburg 1900, 480-534, zvl. 506 n.; týž, Die abendländische Kirche und die Bußstationen, tamtéž, LXXXVI, Tűbingen 1904, 270 až 275; *F. X. Funk*, Die Bußstationen im christlichen Altertum, Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen, I, Paderborn 1897, 182-209, zvl. 194 n.; proti tomu: *Ludwig*, Die Bußstationen in der abendländischen Kirche, Archiv für katholisches Kirchenrecht, LXXXIII (Mainz 1903), 219-225.

8 *J. Cassianus*, Institutionum lib. II, 16: Sane si quis pro admissio quolibet delicto fuerit ab oratione suspensus, nullus cum eo prorsus orandi habet licentiam, antequam summissa in terram paenitentia recon-

ciliatio eius et admissi venia coram fratribus cunctis publice fuerit ab abbate concessa (Migne, P. lat., XLIX, 106, a CSEL, XVII, 30). O vzkládání rukou při opětném přijetí kajících do církevního společenství srv. *F. Probst*, Sakramente und Sakramentalien in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tübingen 1872, 361 až 364, a *Kraus*, Real-Enzyklopädie, I, 647, rovněž *H. Achelis*, Das Christentum in den drei ersten Jahrhunderten, II, 138.

9 Viz *F. Probst*, Die abendländische Messe vom fünften bis zum achten Jahrhundert (Münster i. W. 1896), 113-116. Modlitby nad kajícíky jsou obsaženy v *Sacramentarium Gelasianum* (*The Gelasian Sacramentary*, 14).

10 *L. Traube*, Textgeschichte der Regula S. Benedicti, 2. Auflage, herausgegeben von H. Plenkens (Abhandlungen der Kgl. Bayer. Akademie der Wissenschaften, philos.-philol. und histor. Klasse, XXV. Bd., München 1910, 2. Abh., 18).

11 O pokoji, který dává příslušnost k Církvi, mluví opětovně *Cyprian* ve svých listech. Obyčejně jde o to, že „lapsi“ jsou opětně přijímáni do církevního společenství. Na př. Epistola LXIV, n. 1: Legimus litteras tuas, frater carissime, quibus significasti de Victore quondam presbytero, quod ei, antequam paenitentiam plenam egisset et Domino Deo in quem deliquerat satisfecisset, temere Therapius collega noster immaturo tempore et praepropera festinatione pacem dederit (CSEL, III, 717) a Epist. XXV: Recte autem sensisti circa inertiendam fratribus nostris pacem quam sibi ipsi vera paenitentia et dominicae con-

fessionis gloria reddiderunt sermonibus suis iustificati, quibus se ante damnaverunt (CSEL, III, 538). Podobně *Augustinus*, De natale sancti Cypriani sermo III: In illo [sc. Juda] ergo tolerato usque in finem vehementer commendavit dominus Jesus Christus, non esse faciendam separationem, sed unitatem esse diligendam, pacemque servandam. Hoc de pace servanda propter haereticos diximus, qui se ab ecclesia catholica separaverunt, et cotidie separant et falso se catholicos vocant (Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti, ed. G. Morin, Kempten 1918, 111 n.) Pokoj v společenství věřících vyjadřují též náhrobní nápisy, jako: In pace et fide constitutus, nebo: qui decessit in pace fidei catholicae (srv. C. M. Kaufmann, Handbuch der altchristlichen Epigraphik, Freiburg i. Br. 1917, 137).

¹² Proto platí i o klášteře slovo *Ambrožovo*: Ecclesia quaedam forma iustitiae est, commune ius omnium: in commune orat, in commune operatur, in commune tentatur. (De officiis ministrorum, lib. I, 29; Migne, P. lat., XVI, 65.)

¹³ Sk. ap. 2, 46.

¹⁴ *E. v. d. Goltz*, Tischgebete und Abendmahlsgebete in der altchristlichen und in der griechischen Kirche (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, XXIX. Bd., Heft 2 b. Leipzig 1905, zvl. 37-50.)

¹⁵ Vzpomínkou na agape staré Církve byl zvyk rozdíletí před jídlem těm bratřím, kteří toho dne nepřijímali, hostie přinesené při obětování a nekonskrované. Tento obyčej se zachovával ještě u clunyj-

ských mnichů. Srv. k tomu *E. Tomek*, Studien zur Reform der deutschen Klöster im 11. Jahrhundert. I (Wien 1910), 207 n., a *E. Martène*, De antiquis Ecclesiae ritibus, IV (Antverpy 1764), 30.

¹⁶ *G. F. Puchta*, Geschichte des Rechts bei dem römischen Volk. Kursus der Institutionen, I, 7. vyd. (Leipzig 1871), 527 n.

¹⁷ *K. Prinz Hohenlohe*, Der Begriff der Billigkeit und die Anwendung von Billigkeitsrücksichten in der Rechtspflege (Sonderabdruck aus der Monatsschrift „Das neue Österreich“, Wien 1917, 3 n., a *Ihering*, n. j. m., 90 n.

¹⁸ Srv. Př. 23, 14.

¹⁹ Der hl. Benedikt in der Malerei. Veröffentlicht von der Abtei Sankt Mauritius in Clerf (M. Gladbach, b. r.), 22.

²⁰ Srv. k tomu též Řeholi, c. 63; Ubi cumque autem sibi obviant fratres, iunior priorem benedictionem petat. Transeunte maiore minor surgat et det ei locum sedendi; nec praesumat iunior consedere. nisi ei praecipiat senior suus, ut fiat sicut scriptum est: „Honore invicem praevenientes.“

..

V. ZAKONODÁRCE

..

1 O poměru mnišské abrenunciatio k odříkání při křtu srv. *R. Reitzenstein*, Historia Monachorum und Historia Lausiaca (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F.. 7. Heft, Göttingen 1916, 107 a 258).

2 *Joannes Cassianus*, Collatio III, 6: Prima (sc. abrenuntiatio) est qua corporaliter universas divitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus universis ac visibilibus evocantes futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt invisibilia concupiscimus (Migne, P. lat., XLIX, 564, a CSEL. XIII. 73).

3 Trojí odřeknutí je trojnásobná smrt pro Krista, odpovídající platonské trichotomii: 1. pokud jde o tělo - útěk ze světa; 2. pokud jde o nižší (smyslovou, tělesnou) duši - umrtvení neřestí v smyslném člověku; 3. pokud jde o vyšší (duchovou) duši - vymýcení omezeně lidských názorů a nedostatečných představ. místo toho pak božsky obsáhlý pohled na život.

První ἀποταγή začíná prvním procitnutím povolání k asketickému životu a záleží v boji proti překážkám a obtížím, které zdržují vnější začátek života askety (odchod do kláštera nebo na poušť), jakož i ve snášení zkoušek a odmítání před přijetím.

Druhá ἀποταγή začíná v plném slova smyslu konečným přijetím a záleží v neustávajícím boji proti všem mravním nedostatkům. Vrcholí v čisté lásce.

Třetí ἀποταγή začíná, když již bylo dosaženo jakési zralosti, tajemným pozváním božské milosti k skrytým, jen Bohu známým obětem. Záleží v osvobození ducha od pozemských pohnutek a ohledů a v těsném sjednocení s Bohem.

4 Srv. S. Regula, c. 4: Officina vero, ubi haec omnia diligenter operemur, claustra sunt monasterii et stabilitas in congregatione; dále c. 66: Monaste-

rium autem, si possit fieri, ita debet constitui, ut omnia necessaria, id est, aqua, molendinum, hortus, vel artes diversae intra monasterium exerceantur, ut non sit necessitas monachis vagandi foris, quia omnino non expedit animabus eorum.

5 Srv. *M. Rothenhäusler*, Zur Aufnahmeordnung der Regula S. Benedicti, 20 nn., a Lectiones selectae *C. Butlera* v jeho vydání Řehole (Sancti Benedicti Regula Monachorum, Freiburg i. Br. 1912, 141).

6 *M. Rothenhäusler*, Aufnahmeordnung, 76 nn.

7 *Delatte* označuje kap. 21-30 jako kapitoly probírající régime intérieur et disciplinaire du monastère (Commentaire sur la Règle de Saint Benoit, 223). Proč kapitola o ložnici je po kapitole o děkanech, odůvodňuje: Snad měl sv. Benedikt ke kapitole o děkanech připojit ony, jež pojednávají o příležitostech, kdy mají projevit svou ostražitost, a o postupu, jehož se mají držet při svém počínání. Potom patří otázka spánku k oné, která se dotýká nočního oficia, a je tedy obsažena mezi liturgickými předpisy; starší řehole mají stejné sestavení (n. j. m., 229).

8 Srv. k tomu *M. Rothenhäusler*, Aufnahmeordnung, 89 n. Týž, Über Anlage und Quellen der Regel des hl. Benedikt, St Mit XXXVIII, 1917, 1-15. rovněž týž, Die Anlage der Regel des hl. Benedikt, tamtéž, XXXIX (1918), 167-170.

9 Srv. *Rothenhäusler*, Aufnahmeordnung, 92.

10 Vita S. Pachomii, c. 22: Necnon ab angelo, qui cum Pachomio loquebatur, hoc quoque constitutum est, ut diurnae orationes XII fierent, et vesper-

tinae XII, et nocturnae XII (Migne, P. lat., LXXIII, 243). Srv. k tomu *J. Cassianus*, Institutionum lib. II, 4: Igitur per universam ut diximus Aegyptum et Thebaidem duodenarius psalmorum numerus tam in vespertinis quam in nocturnis sollemnitatibus custoditur, ita dumtaxat ut post hunc duae lectiones, veteris scilicet ac novi Testamenti singulae subsequuntur, qui modus antiquitus constitutus idcirco per tot saecula penes cuncta illarum provinciarum monasteria inemeratus nunc usque perdurat, quia non humana ad inventionem status a senioribus adfirmatur, sed caelitus angeli magisterio patribus fuisse delatus (Migne, P. lat., XLIX, 83 n. a CSEL, XVII, 20). Viz i *S. Bäumer*, Geschichte des Breviers (Freiburg i. Br. 1895), 75 n., a *A. Baumstark*, La riforma del Salterio Romano alla luce della storia comparata delle Liturgie (Estratto del „Roma e l' Oriente,“ anno II, Grottaferata 1912, 13-16).

¹¹ Koncil v Geroně r. 517, can. 10: Ita nobis placuit, ut omnibus diebus post matutinas, et vespertinas, oratio dominica a sacerdote proferatur (*J. D. Mansi*, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, VIII, Florencie 1762, 550).

¹² Řecký text v 48. kap. VII. knihy Apoštolských konstitucí jako závěr večerního hymnu *Ἀνεῖτε, παῖδες, Κύριον* (Didascalia et Constitutiones Apostolorum, ed. *F. X. Funk*, I, Paderborn 1905, 456-458; též *W. Christ* a *M. Paranikas*, Anthologia carminum christianorum, Leipzig 1871, 39). Latinská forma podle *P. A. Mansera* (Beuron) pochází snad z horní Italie (Milán?) ze 4. století.

13 Srv. *F. Cumont*, *Die Mysterien des Mithra*. Übersetzt von G. Gehrich, 2. vyd., Leipzig 1911, zvl. 178-188.

14 *Cyprianus*, *De dominica oratione*, c. 33: Quia Christus sol verus est et dies verus, sole ac die saeculi recedente quando oramus et petimus ut super nos lux denuo veniat, Christi precamur adventum lucis aeternae gratiam praebiturum... Aut quando sol ei et dies non est cui sol et dies Christus est? (Migne. P. lat., IV, 542, a CSEL, III, 293.)

Uvádím spis svatého Cypriana o Otčenáši proto, že, jak lze dokázat, byl svatému Benediktu znám. Srv. nahoře, s. 130.

15 Nox, et tenebrae, et nubila,
Confusa mundi et turbida;
Lux intrat, albescit polus:
Christus venit: discedite.

Te, Christe, solum novimus,
Te mente pura et simplici,
Flendo et canendo quaesumus,
Intende nostris sensibus.

Z hymnu laud ve středu. - V textu překlad J. Dokulila.

16 *Cyprianus*, n. j. m., c. 35: Mane orandum est, ut resurrectio Domini matutina oratione celebretur (Migne, n. j. m., 541 n., a CSEL, n. j. m., 292).

17 Jam lucis orto sidere
Deum precemur supplices,
Ut in diurnis actibus
Nos servet a nocentibus.

Z hymnu primy. - V textu překlad Jana Dokulila.

18 *Cyprianus*, n. j. m., c. 34: Super discipulos hora tertia descendit Spiritus sanctus, qui grātiā Dominicae repromissionis implevit... Dominus hora sexta crucifixus ad nonam peccata nostra sanguine suo abluit et ut redimere et vivificare nos posset, tunc victoriam sua passione perfecit. (Migne, n. j. m., 541. a CSEL, n. j. m., 292.)

19 O lux beata Trinitas,
Et principalis Unitas:
Jam sol recedit igneus,
Infunde lumen cordibus.

Te mane laudum carmine,
Te deprecemur vespere:
Te nostra supplex gloria
Per cuncta laudet saecula.

Z hymnu nešpor v sobotu.

20 Te lucis ante terminum,
Rerum creator, poscimus,
Ut solita clementia
Sis praesul ad custodiam.

Z hymnu kompletáře.

21 Srv. *F. X. Eggersdorfer*, Der hl. Augustinus als Pädagoge, v *Straßburger theologische Studien*. VIII. 3 a 4. Heft (Freiburg i. Br. 1907), 117 n. a 140-153.

22 *Cassiodorus*, De institutione divinarum litterarum, c. 28: Quod si alicui fratrum (ut meminit Virgilius) *Frigidus obstiterit circum praecordia sanguis*, ut nec humanis nec divinis litteris perfecte possit erudiri, aliqua tamen scientiae mediocritate suffultus.

eligat certe quod sequitur: *Rura mihi, et rigui placeant in vallibus amnes*. Quia nec ipsum est a monachis alienum hortos colere, agros exercere, et pomorum fecunditate gratulari; legitur enim in psalmo centesimo vigesimo septimo: Labores manuum tuarum manducabis: beatus es, et bene tibi erit (Ps. 127, 2; Migne, P. lat., LXX, 1142).

23 Také na př. *Pfeilschifter* má za to, že v tomto bodu byl rozpor mezi Cassiodorem a svatým Benediktem, a praví: „(Cassiodor) kladl v svém bohatém, všemi soudobými technickými vymoženostmi a duchovními poklady opatřeném klášteře zvláště silný důraz na vědeckou činnost svých mnichů. V Řeholi svatého Benedikta o tom nebylo řeči - tam platí rozjímání a tělesná práce. Tam zase záleželo řešení v rozjímání a studiu.“ (Theoderich der Große, 127). K témuž závěru došel rovněž *A. Franz*, podle něhož svatý Benedikt nebyl „ani podporovatel ani odpůrce studií v klášteřích“ (M. Aurelius Cassiodorius Senator, Breslau 1872, 41 n.). K němu se připojuje *G. H. Hörle* (Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung, 47 n.). Zdá se mi, že i *C. Butler* ve svém vynikajícím díle Benedictine Monachism (2. vyd. London 1924), na str. 32 a 291 příliš skrovně oceňuje lectio divina u svatého Benedikta; na str. 333 n. ji více zdůrazňuje. Vědecké vzdělání svatého Benedikta naproti tomu přijímají m. j.: *E. Schmidt* (St Mit IX, 1888, 57-73, 234-251. 301-382, 553-573, a XII, 1891, 209-221). *F. Gregorovius* (Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, II, Stuttgart 1876, 9 nn.) a *O. Seebaß* (článek Benedikt von Nursia v Realenzyklopädie für

protestantische Theologie und Kirche, III, Leipzig 1897, 582) a nejnověji *B. Albers* (*Scienter nescius, sapienter indoctus*, St Mit XXXVI, 1915, 535-542). O sporu v této otázce mezi *J. Mabillonem* a *A. Bouthilierem de Rancé* srv. *Tractatus de studiis monasticis*. Latine vertit J. Porta (Benátky 1745), zvl. vol. I, 26-30; vol. III (obrana de Rancéova), 30-36; vol. II (odpověď Mabillonova), 26-32.

²⁴ *Gregorius Magnus*, *Dialogorum* lib. IV. c. 8: Eisdem quoque discipulis illius (sc. Benedicti) narrantibus didici, quia duo nobiles viri, atque exterioribus studiis eruditi germani fratres, quorum unus Speciosus, alter vero Gregorius dicebatur, eius regulae se in sancta conversatione tradiderunt. Quos idem Pater venerabilis in monasterio, quod iuxta Terracinensem urbem construxerat, fecit habitare (Migne, P. lat., LXXVII, 332).

²⁵ Řehole svatého Basilia znal svatý Benedikt z překladu Rufina z Aquileje, v němž jsou obě Řehole sloučeny v jedinou.

²⁶ Srv. *Index Scriptorum C. Butlera* v jeho vydání Řehole (v. v., 176-180). Viz též *E. Wölfflin*, *Benedikt von Nursia und seine Mönchsregel*, v *Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der k. b. Akademie der Wissenschaften zu München*. 1895, 429-454.

²⁷ K tomu srv. *B. Linderbauer*, *S. Benedicti Regula Monachorum* (Metten 1922), 86 n. Obsah jeho vývodů se kryje s naším.

²⁸ Tento program uložil *Cassiodor* do děl „*De institutione divinarum litterarum*“ a „*De artibus ac*

disciplinis liberalium litterarum“ (Migne, P. lat. LXX, 1105-1220), jež podle autorova pojetí tvoří celek, jak vidno již z předmluv. To souhlasí také s výsledkem studií *U. Morteta*. Podle něho zní titul „Institutiones divinarum et saecularium litterarum“ (Notes sur le texte des „Institutiones“ de Cassiodore d'après divers manuscrits, v *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, XXVI, Paris 1900, 103 až 110). Srv. též *Hörle*, Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung, 9.

²⁹ Jde o osmnáct dvorů na Sicilii, jež prý daroval svatému Benediktovi Tertullus, otec svatého Placida. Listina, jež podává tuto zprávu, je padělek Petra Diacona. Ale „dispositivní část listiny, vypočítávání osmnácti sicilských míst, na nichž byly ony dvory, není vymyšlena, nýbrž představuje nejstarší pravý doklad listinného podání montecassinského, pocházející již ze 6., nejpozději ze 7. století a snad vskutku také představuje i právní obsah Tertullova darování“. Viz *E. Caspar*, Petrus Diaconus, 166 n., a též, *Zur ältesten Geschichte von Monte Cassino*, v *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde*. XXXIV, Hannover 1909, 195-207.

³⁰ Srv. *A. Werminghoff*, Die wirtschaftstheoretischen Anschauungen der Regula sancti Benedicti. v *Historische Aufsätze*, Karl Zeumer... dargebracht. Weimar 1910, 31-50.

³¹ Srv. *A. Ott* v *Soziale Kultur*, XXVII, M. Gladbach 1907, 653 n.

³² Srv. S. Regula, c. 1: Quartum vero genus est monachorum quod nominatur gyrovagum, qui tota vita

sua per diversas provincias ternis aut quaternis diebus per diversorum cellas hospitantur, semper vāgi et numquam stabiles...; *Augustinus*, De opere monachorum, c. 28, n. 36: [Hypocritae sub habitu monachorum] circumeuntes provincias, nusquam missi, nusquam fixi, nusquam stantes, nusquam sedentes (Migne, P. lat., XL, 575, a CSEL, XLI, 585); S. Regula, c. 48: Certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina..., *Augustinus*, n. j. m., c. 29 n. 37: Multo mallet per singulos dies certis horis... aliquid manibus operari et ceteras horas habere ad legendum et orandum aut aliquid de divinis litteris agendum liberas (Migne, n. j. m. 576, CSEL, 587).

33 *Augustinus*, n. j. m., c. 22 n. 26: Et qui sunt inter eos, qui eo proposito ad sanctam militiam venerint, ut placeant, cui se probaverunt (II Tim. 2, 4), cum ita vigeant viribus corporis et integritate valetudinis, ut non solum erudiri, sed etiam operari secundum Apostolum possint, excepti istorum otiosis corruptisque sermonibus, quos iudicare per imperitum tirocinium non valeant, in eandem labem pestifera contagione mutantur, non solum non imitantes obedientiam sanctorum quiete operantium et aliorum monasteriorum in saluberrima disciplina secundum apostolicam normam viventium, sed etiam insultantes melioribus, tamquam conservatricem evangelii praedicantes pigritiam, tamquam praevariatricem accusantes misericordiam (Migne, n. j. m. 568 n., a CSEL, n. j. m., 572).

VI. APOŠTOL

1 *E. v. Dobschütz*, Das Decretum Gelasianum de libris recipiendis et non recipiendis, v Texte und Untersuchungen, XXXVIII, Heft 4., Leipzig 1912.

2 *Srv. Basilius Magnus*, Sermo de ascetica disciplina: [Oportet monachum] genuinos et veraces libros legere, apocryphos ne attingere quidem (Migne. P. gr., XXXI, 650); cit. i u *A. Harnacka*, Über den privaten Gebrauch der Heiligen Schriften in der alten Kirche (Beiträge zur Einleitung in das Neue Testament, 5. Heft, Leipzig 1912, 73 n., kde jsou uvedena i jiná místa, varující před apokryfy.

3 *Gregorius Magnus*, Dialogorum lib. II, 1: Eodem quoque tempore hunc [Benedictum] in specu latitantem etiam pastores invenerunt: quem dum vestitum pellibus inter fruteta cernerent, aliquam bestiam esse crediderunt: sed cognoscentes Dei famulum, eorum multi ad pietatis gratiam a bestiali mente mutati sunt. Nomen itaque eius per vicina loca innotuit cunctis: factumque est ut ex illo iam tempore a multis frequentari coepisset, qui cum ei cibum afferent corporis, ab eius ore in suo pectore alimenta referebant vitae (Migne, P. lat., LXVI, 123).

4 *Gregorius Magnus*, l. c., c. 8: Commorantem circumquaque multitudinem praedicatione continua ad fidem vocabat (Migne, l. c., 152).

5 *Gregorius Magnus*, l. c., c. 19: Non longe autem a monasterio vicus erat in qua non minima multitudo hominum ad fidem Dei ab idolorum cultu Benedicti fuerat exhortatione conversa. Ibi quoque quae-

dam sactimoniales feminae inerant, et crebro illuc pro exhortandis animabus fratres suos mittere Benedictus Dei famulus curabat (Migne, l. c., 170).

6 Germanus byl biskup v Capue od r. 518 až asi do r. 541 (*Gams*, Series Episcoporum Ecclesiae catholicae, 867). O jeho poslání do Cařihradu srv. *Grisar*. Geschichte Roms und der Päpste I, 479.

7 Srv. O. Casel, Zur Vision des hl. Benedikt. St Mit XXXVIII, Salzburg 1917, 345-348.

8 *Gregorius Magnus*, Dialogorum lib. III, 5: Quidam religiosi viri Apuliae provinciae partibus cogniti, hoc quod apud multorum notitiam longe lateque percrebuit, de Sabino Canusinae urbis episcopo testari solent, quia idem vir longo iam senio oculorum lumen amiserat, ita ut omnimodo nil videret. Quem Gothorum rex Totila prophetiae habere spiritum audiens. minime credidit. sed probare studuit quod audivit. Qui cum in iisdem partibus devenisset, hunc vir Domini ad prandium rogavit. Cumque iam ventum esset ad mensam, rex discumbere noluit, sed ad Sabini venerabilis viri dexteram sedit. Cum vero eidem Patri puer ex more poculum vini praeberet, rex silenter manum tetendit, calicem abstulit, eumque per se episcopo vice pueri praebuilt, ut videret an spiritu providente discerneret quis ei poculum praeberet. Tunc vir Dei, accipiens calicem, sed tamen ministrum non videns, dixit: Vivat ipsa manus. De quo verbo rex laetatus erubuit. quia quamvis ipse deprehensus fuisset, in viro tamen Dei quod quaerebat invenit (Migne, P. lat.. LXXVII, 225).

9 Nápis na středověkých císařských pečetích.

Viz na př. *F. Philippi*, Siegel, v Urkunden und Siegel, herausgegeben von G. Seeliger, IV, Leipzig 1914, Tafel 3, Abb. 3, 5-8.

¹⁰ Nápis na východogótských mincích. Vyobrazení u *Grisara*, Geschichte Roms und der Päpste im Mittelalter, I. 466 n.

¹¹ Myšlenka věčnosti vztahovala se zprvu na římskou říši a byla pak přenesena na její středisko, město Řím. Tak praví *Tibullus*: Romulus aeternae nondum firmaverat urbis moenia... (115, 23 n.) *Codex Theodosianus* (uveřejněn 448) opětovně mluví o aeterna urbs, na př. lib. XV, tit. I, n. 11: Intra urbem Romam aeternam (Theodosiani libri XVI, vol. I, pars 2, ed. Th. Mommsen, Berlin 1905, 803).

¹² *Apophthegmata Patrum*, De abbate Arsenio, n. 21: Dicebant de illo, quod ipsius cella dissita erat spatio milliarium triginta duo: non cito autem egrediebatur; alii enim ministerium ei faciebant. Quando autem vastata est Scetis, exiit plorans, dixitque: Mundus Romam perdidit, et monachi Scetim (Migne, P. gr. LXV. 94; viz též P. lat., LXXIII, 858: Verba Seniorum, II, n. 6). Výrok svatého Arsenia, pocházejícího z přední římské rodiny (kol. 354-449), vztahuje se podle Bollandistů na zničení Říma Alarichem (410) a na vpád Maziků do sketské pouště (kol. 430 nebo 434), jenž přiměl mnichy k útěku. (*Acta Sanctorum*, Julii tom. IV, Paris 1868, 610.)

¹³ *Paulus Diaconus*, Historia Langobardorum. IV, 17: Circa haec tempora coenobium beati Benedicti patris, quod in castro Casino situm est, a Langobardis noctu invaditur. Qni universa diripientes, nec unum

ex monachis tenere potuerunt, ut prophetia venerabilis Benedicti patris, quam longe ante praeviderat, imple-
retur, qua dixit: Vix apud Deum obtinere potui, ut ex
hoc loco mihi animae cederentur. Fugientes quoque ex
eodem loco monachi Romam petierunt . . . (Monumen-
ta Germaniae historica, Scriptores rerum Langobardi-
carum, Hannover 1888, 122). *Traube* klade zničení
Monte Cassina do r. 581 (Textgeschichte der Regula
S. Benedicti, 93 n.).

¹⁴ *F. Dahn*, Urgeschichte der germanischen und
romanischen Völker, I (Allgemeine Geschichte in Ein-
zeldarstellungen, herausgeg. von W. Oncken, II. 2,
1 (Berlin 1881), 270.

¹⁵ *Dahn*, n. j. m., 281 n.

¹⁶ Se zájmem jsem sledoval kontroverzi v *Tab-
letu* (1924, I. sv. 805, 849, 886; II. sv. 24, 62, 156/7),
navazující na článek nejmenovaného „A Teuton on
St. Benedict“, v němž se tvrdí, že moje vylíčení krále
Totily prozrazuje nacionalistickou tendenci. Nemu-
ším zajisté ujišťovati, že je mi vzdálena každá nacio-
nalistická myšlenka, že spíše jen líčím gótského krále
tak, jak se jeví nezaujatému badání. To také vyslovil
v *Tabletu* anglický benediktin Dom Bévenot, jenž
současně ukázal, že Totilův obraz, který podává an-
glické dějepisce, zcela souhlasí s mým náčrtem (n.
j. m. 24 a 157 n.). *Mc Cannovi* děkuji za uznání této
knize (*Tablet* n. j. m. 849), ačkoliv zároveň živě lituji,
že i on se domnívá, že v ní nalézá nacionalistické
rysy.

¹⁷ Na otázku, kladenou obyčejně v této sou-
vislosti, zda svatý Benedikt byl knězem, jest odpověď-

děti kladně. Teprve od 12. stol. vyslovují autoři opačné mínění. K nim se připojili zejména *B. Haeften* v 18. Prolegomenu svého komentáře k 2. knize Dialogů svatého Řehoře (*Disquisitionum monasticarum lib. XII. Praemittitur eiusdem ad vitam S. P. B. commentarius*, Antverpy 1644, 33-35) a *J. Mabillon* (*Annales Ordinis S. Benedicti*, I, Paříž 1703, 119-122). Důvody obou vyvrací *E. Schmidt* v pojednání *Warder hl. Benedikt Priester?* (*St Mit* XXII, 1901, 3-23, a XXV, 1904, 42-62).

18 Pozdravovati přáním požehnání byl zvyk starých křesťanů, který svatý Benedikt obnovil. *Tertullian* se o něm zmiňuje ve své knize *De testimonio animae*, c. 2: *Quod penes Deum bonitatis et benignitatis omnis benedictio inter nos summum sit disciplinae et conversationis sacramentum „benedicat te Deus“ tam facile pronuntias quam christiano necesse est* (Migne, P. lat., I, 611, a CSEL, XX, 136). O „Deo gratias“ srv. *Augustinus*, *Epistula* XLI, n. 1: *Nam quid melius et animo geramus, et ore promanus, et calamo exprimamus quam „Deo gratias“? Hoc nec dici brevius, nec audiri laetius nec intelligi grandius, nec agi fructuosius potest* (Migne, P. lat. XXXIII, 158, a CSEL, XXXIV, pars 2, 83) a též, *Enarratio in Psalmum CXXII*, n. 6: *Hi [sc. qui nobis de nomine monachorum insultant] etiam insultare nobis audent, quia fratres, cum vident homines, Deo gratias dicunt. Quid est, inquirunt, Deo gratias? Itane surdus es, ut nescias quid sit, Deo gratias? Qui dicit, Deo gratias, gratias agit Deo. Vide si non debet frater Deo gratias agere, quando videt fratrem suum. Num enim non est locus*

gratulationis, quando se invicem vident qui habitant in Christo? (Migne, P. lat., XXXVII, 1732). Viz též *Delatte*, *Commentaire sur la Règle de S. Benoit*, 500 n.

¹⁹ *Dahn*, n. j. m., 262.

²⁰ Přijímání bylo mrtvým udíleno položením svaté Eucharistie na prsa nebo do úst. Často byl též mrtvým dáván polibek míru. Církev bojovala proti obojímu zlovyku. Tak na př. stanovil koncil v Auxerre (578): Non licet mortuis, nec eucharistiam, nec osculum tradi (c. 12; *Mansi*, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, IX, Florencie 1763. 813). Jak dlouho však přesto trvaly tyto zvyky. ukazuje okolnost, že svatý *Bonifác* tento kánon opakuje ve svých synodálních statutech okolo r. 741 (c. 20; *Mansi*, n. j. m., XII, 1788, 385).

Srv. též *Kraus*, *Real-Encyklopädie der christlichen Altertümer*, I, 544, a II, 885, rovněž *F. Cabrol et H. Leclercq*, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de Liturgie*, III, Paris 1914, 2245.

²¹ Srv. *K. H. Schäfer*, *Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter*, 43. und 44. Heft der Kirchenrechtlichen Abhandlungen, Stuttgart 1907, 24-69, rovněž *I. Feusi*, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter* (Freiburg, Schweiz, 1917).

VII. SVĚTEC

¹ De oratione, c. 26: Vidisti... fratrem, vidisti Dominum tuum (Migne, P. lat., I, 1193, a CSEL, XX. 198).

2 Srv. *D. Feuling*, Zum Charakterbilde des hl. Benedikt, v *Historisch-politische Blätter*, CLXI, München 1918, 611-624, zvl. 619 nn. Jen v jednom bodu se neshodujeme se zdařilými výklady autorovými. Zdá se nám totiž, že úvahy svatého Benedikta o poslůžnosti nejsou „výrazem nejvlastnějšího prožívání a utrpení světce“ (Feuling 620), jako spíše výsledkem zkušeností, které učinil s jinými jako představený. Svatý Benedikt nikdy nežil v klášteře jako podřízený, nýbrž byl povolán k vedení klášterní obce přímo z poustevnické jeskyně. Rovněž po odchodu z Vicovara vystupuje jen jako učitel a jako opat.

3 *R. Reitzenstein*, *Historia Monachorum und Historia Lausiaca*, 107 a 258.

4 Srv. *E. Troeltsch*, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter* (*Historische Bibliothek*, XXXVI. Bd., München 1915), zvl. 7, 51, 77 n.

5 *Gregorius Magnus*, *Dialogorum lib. III*, 16: Hic [Martinus] cum primum se in eundem montem contulit, necdum clauso specu habitans, catena sibi ferrea pedem ligavit, eamque saxo ex parte altera affixit, ne ei ultra liceret progredi, quam catenae eiusdem quantitas tendebatur. Quod vir vitae venerabilis Benedictus audiens, cuius superius memoriam feci, ei per discipulum suum mandare curavit: Si servus Dei es, non teneat te catena ferri, sed catena Christi. Ad quam vocem Martinus protinus eandem compedem solvit, sed nunquam postmodum solutum tetendit pedem ultra locum quo ligatum hunc tendere consueverat, atque in tanto se spatio sine catena coercuit, in quanto et antea ligatus mansit (Migne, P.

lat., LXXVII, 261). Že Benedikt, o němž je zde řeč, je svatý zakladatel řádu, je zřejmé z doslovného znění místa, poněvadž jen o tomto Řehoř mluvil „výše“, t. j. v II. knize. Od toho jest lišiti mnicha Benedikta, jmenovaného v 18. kap. III. knihy, jenž asi v téže době žil též v Kampanii, ale blíže Říma (u 40. milníku). Římské Martyrologium se o něm zmiňuje 23. března.

6 Na mystický prvek v Řeholi ukazují m. j. tato místa:

Processu vero conversationis et fidei, dilatato corde, inenarrabili dilectionis dulcedine curritur via mandatorum Dei; ut ab ipsius numquam magisterio discedentes, in eius doctrina usque ad mortem in monasterio perseverantes, passionibus Christi per patientiam participemus, ut et regno eius mereamur esse consortes (Prol.; Sancti Benedicti Regula Monachorum, ed. C. Butler, Freiburg i. Br. 1912 [=B], 7 n.).

[Abbas] Christi enim agere vices in monasterio creditur (c. 2; B 12).

Mox aliquid imperatum a maiore fuerit, ac si divinitus imperetur, moram pati nesciant in faciendo (c. 5; B 25).

Sic stemus ad psallendum, ut mens nostra concordet voci nostrae (c. 19; B 52).

Brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur (c. 20; B 52 n.).

Omnia vasa monasterii cunctamque substantiam ac si altaris vasa sacrata conspiciat (c. 31; B 62).

Infirmorum cura ante omnia et super omnia

adhibenda est, ut sicut revera Christo, ita eis serviat (c. 36; B 69).

Unusquisque proprium habet donum ex Deo, unus sic, alius vero sic (c. 40; B 73).

Omnibus venientibus sive discedentibus hospitibus, inclinato capite vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur, qui et suscipitur (c. 53; B 92).

7 Porůznu se dotýká svatý Benedikt též oblasti dogmatu o potřebě milosti, na př. na těchto místech:

In primis, ut quidquid agendum inchoas bonum, ab eo perfici instantissima oratione deposcas: ... ita enim ei omni tempore de bonis suis in nobis parendum est, ut non solum iratus pater suos non aliquando filios exheredet, sed nec ut metuendus dominus, irritatus a malis nostris, ut nequissimos servos perpetuam tradat ad poenam qui eum sequi noluerint ad gloriam (Prol.; B 2).

Qui ... ipsa in se bona non a se posse, sed a Domino fieri existimantes, operantem in se Dominum magnificent (Prol.; B 5).

Quod minus habet in nos natura possibile. rogemus Dominum ut gratiae suae iubeat nobis adiutorium ministrare (Prol.; B 7).

Bonum aliquid in se cum viderit. Deo adplicet non sibi. Malum vero semper a se factum sciat, et sibi reputet (c. 4; B 22).

Quae Dominus in operarium suum mundum a vitiis et peccatis Spiritu Sancto dignabitur demonstrare (c. 7; B 39).

Si viderit nihil suam praevalere industriam

[circa fratrem qui corrigi non vult], adhibeat etiam, quod maius est, suam et omnium fratrum pro eo orationem, ut Dominus qui omnia potest operetur salutem circa infirmum fratrem (c. 28; B 59).

Mohli bychom se ptáti, proč nezaujal stanovisko k nesprávné Cassianově nauce o milosti, jehož spisy doporučoval svým učedníkům. Důvod bude asi ten, že předtím již jiní vystoupili proti Cassianovi, zvláště *Augustin* (De praedestinatione sanctorum a De dono perseverantiae) a *Prosper z Aquitanie* (De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem) a že Církev sama na II. koncilu v Orange (529) bludné učení zavrhla. Srv. *J. Pohle*, Lehrbuch der Dogmatik, II, 2. vyd., Paderborn 1905, 383 nn., a *L. Janssens*, Praelectiones de Deo Uno, II, Řím 1899, 475.

⁸ Ef. 2, 19.

⁹ Gal. 2, 20.

¹⁰ O slučovací politice Alexandra Velikého srv. *J. G. Droysen*, Geschichte des Hellenismus, I, 2. Halbbd., 2. vyd., Gotha 1877, zvl. 15 nn. a 241 nn., rovněž *J. Kaerst*, Geschichte des Hellenismus, I, 2. vyd., Leipzig 1917, 471 n.

¹¹ O rozdílu mezi východem a západem srv. pro křesťanskou dobu též *A. v. Harnack*, Der Geist der morgenländischen Kirche im Unterschied von der abendländischen, v knize Aus der Friedens- und Kriegsarbeit, Gießen 1916, 101-140.

¹² *Vergilius*, Aeneis. VI 847-853. - V textu citován překlad Otmara Vaňorného.

Obsah

Úvodem	11
Poustevník	15
Učitel	42
Opat	58
Otec	86
Zákonodárce	110
Apoštol	138
Světec	159
Poznámky	187

Ildefons Herwegen O.S.B., opat v Maria Laach

Svatý Benedikt

Obraz osobnosti

Z němčiny přeložil Jiří Matouš. Graficky upra-

vil Břetislav Štorm. Vydali benediktini opat-

ství Břevnovského jako třetí svazek knižnice

OPUS DEI na podzim léta Páně 1940. Vytiskly

Lidové závody tiskařské a nakladatelské, spol.

s ruč. obm. v Olomouci v osmi stech výtiscích.

UT IN OMNIBUS GLORIFICETUR DEUS