

Univerzita Karlova v Praze
Evangelická teologická fakulta

Diplomová práce

Gabriela Ďurašková

**Jednota duše s Bohem v *Sermones in Cantica
canticorum* Bernarda z Clairvaux**

Studijní program: Evangelická teologie

Katedra filosofie

Vedoucí práce: Prof. Lenka Karfíková, Dr. theol.

Praha 2006

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem „*Jednota duše s Bohem v Sermones in Cantica canticorum Bernarda z Clairvaux*“ napsala samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů.

V Praze dne 30. června 2006


Gabriela Ďurašková

Ráda bych poděkovala prof. Lence Karfikové, Dr. Theol za vedení této práce, za konzultace, připomínky a čas, který si pro mne vždy našla. Dále chci poděkovat svému manželovi, rodině a všem svým přátelům, kteří mne v průběhu psaní povzbuzovali a dodávali sil.

OBSAH

Seznam užitých zkratek.....	3
I. Úvod	4
II. Život Bernarda z Clairvaux	
II.1. Založení a počátky cisterciáckého řádu.....	6
II.2. Prameny o Bernardově životě a <i>Vita prima sancti Bernardi</i>	8
II.3. Život.....	10
II.4. Dílo sv. Bernarda.....	12
III. Text <i>Sermones in Cantica canticorum</i>	
III.1. Okolnosti, jež měly vliv na sepsání textu.....	14
III.2. Datace textu.....	16
III.3. Struktura textu.....	16
III.4. Cílové publikum.....	17
III.5. Hlavní obsahové linie.....	18
III.6. Styl.....	18
III.7. Latinský text.....	19
III.8. Způsob výkladu Velepísně.....	20
III.8.1. Exegeze u Órigena.....	20
III.8.2. Tropologie.....	22
III.8.3. Způsob výkladu Velepísně u Bernarda.....	23
IV. Nevěsta	
IV.1. Kdo je nevěstou myšlen.....	25
IV.2. Jaká duše se může stát nevěstou.....	27
IV.3. Charakter nevěsty-láska.....	27
IV.4. Čtyři stupně lásky podle <i>De diligendo deo</i>	30
IV.5. Jakou láskou miluje nevěsta z Velepísně.....	31
V. Kontemplace	
V.1. Etymologie a historie pojmu.....	33
V.2. Kontemplace u Bernarda	34

V.2.a. Shrnutí.....	39
V.2.1. Krátkodobé návštěvy Slova.....	40
V.2.2. Extáze	
V.2.2.a. Etymologie a historie pojmu	41
V.2.2.b. Vytržení u Bernarda (smrt a spánek)	42
V.2.3. Polibek.....	44
V.2.3.a. Polibek nohou.....	45
V.2.3.b. Polibek rukou.....	46
V.2.3.c. Polibek úst	47
V.2.4. Shrnutí.....	49
VI. Duchovní manželství	
VI.1. Historie pojmu	51
VI.2. Duchovní manželství u Bernarda	52
VI.2.1. Regio dissimilitudinis	53
VI.2.1.a. Sebepoznání.....	53
VI.2.1.b. Svobodná vůle.....	54
VI.2.1.c. Anima recta et curva	56
VI.2.1.d. Návrat do země podobnosti.....	57
VI.2.2. Jednota v duchovním manželství.....	57
VI.2.2.a. Jednota ducha.....	58
VI.2.2.b. O zachování substancí.....	59
VI.2.2.c. Transformace duše.....	60
VI.2.3. Kázání 83.....	62
VI.2.4. Praktické nároky duchovního manželství.....	64
VI.2.4.a. Duchovní mateřství.....	64
VI.2.4.b. Marie a Marta, Lea a Ráchel.....	66
VII. Závěr	
VII.1. Závěr.....	68
VII.2. Bernard a Jan Hus.....	70
Seznam použité literatury.....	72

Seznam užitých zkratk

- DS *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et historie. Tome 1-21.* (1932-1995) Paris: Beauchesne.
- PL *Patrologia latina.* Migne.
- PG *Patrologia graeca.* Migne.
- SC *Sources chrétiennes.* Paris: Les Éditions du Cerf.
- Patr. Patristický původ biblické citace.
- ≠ Odlišnost mezi Bernardem a Vulgatou
- SBO *Sancti Bernardi Opera.* Editiones Cistercienses. Rome 1957-1977.

I. ÚVOD

Bernardova nauka o jednotě (či sjednocení) duše s Bohem nebyla bohužel dosud českému čtenáři představena v žádné monografické publikaci. Během semináře v akademickém roce 2001/2002, který vedl na Evangelické teologické fakultě v Praze Dr. Petr Morée, se mně naskytla příležitost blíže se seznámit s touto tematikou. Můj zájem o Bernarda mi pomohl prohloubit především jeden z řeholních bratrů dominikánské knihovny v Bruselu, jenž mně doporučil a vyhledal veškerou francouzskou literaturu, kterou k Bernardovi našel a z níž jsem pak mohla v této práci částečně vycházet.

Myšlenka sjednocení duše s Bohem se Bernard věnoval především ve svém spise *Sermones in Cantica canticorum*, který obsahuje 86 kázání a který dosud zůstává do češtiny nepřeložen. Z tohoto důvodu jsem do své práce pořídila vlastní překlady, (konzultované z francouzským překladem z edice *Sources Chrétiennes* a překladem M. Charpentiera) a k nim vždy přiložila latinský originál, uváděný v poznámkách pod čarou v grafické podobě: *Sermo* + číslo jednotlivého kázání. Vzhledem k tomu, že v češtině neexistuje ani žádná relevantní literatura, která by systematicky pojednávala o Bernardově učení, byly mně velmi nápomocné všechny rady a doporučení, které jsem dostala díky ochotnému a důkladnému vedení prof. Lenky Karfíkové, jež mne upozornila především na zcela nezbytný, jednadvacetisvazkový *Dictionnaire de spiritualité*, a která mně byla nápomocna i při překladech některých Bernardových latinských textů.

Cílem mé práce je především ukázat, jakým způsobem a pod jakými obrazy Bernard o jednotě (sjednocení) duše s Bohem v tomto rozsáhlém spise píše a jak této jednotě rozumí. Práce se skládá z pěti částí. Nejprve jsem stručně představila Bernardův život a dílo, následně jsem se věnovala jeho textu *Sermones in Cantica canticorum* a nevěstě (duši) v ní popisované. Z tohoto textu jsem pak vybrala a představila několik ilustrativních popisů sjednocení duše s Bohem. Poslední část je věnována duchovnímu manželství, které je hlavním obrazem této jednoty. Zde jsem se pokusila alespoň částečně pod tento obraz nahlédnout a vyložit jej. V závěru shrnuji dosažené poznatky o tom, jak Bernard rozumí sjednocení duše s Bohem včetně nejasností, které v průběhu práce vyplynuly již ze samotné povahy textu.

Jsem si vědoma, že ve své práci sleduji jen jednu myšlenkovou linii nejen z rozmanitosti Bernardových myšlenek, ale i jen z jednoho jeho díla. Přestože je téma

vymezeno velmi úzce, zdaleka jej nelze v rozsahu diplomové práce postihnout v celé jeho hloubce.

II. Život Bernarda z Clairvaux

„Jsem chimérou svého věku.“

Bernard z Clairvaux

II.1. Založení a počátky cisterciáků

Cisterciácký řád vznikl jako reformní hnutí uvnitř benediktinského řádu. Benediktinská kultura byla v té době spojena především s kulturním rozmachem v Cluny. Roku 1098 odešel sv. Robert (1028-1111), opat benediktinského kláštera v Molesme, s dvaceti mnichy, aby založili nový klášter¹. Chtěli tak obnovit hodnoty askeze a hlubokého duchovního života. Nový klášter dostal jméno Cîteaux (*Cistercium*), a po něm je nazýván i celý řád. Papež Urban II. však nařídil Robertovi, že se musí vrátit do svého kláštera v Molesme, kde byl původně opatem. Na jeho místo v Cîteaux nastoupil sv. Alberich (1099-1109). Ten dosáhl uznání nového kláštera papežem Paschalem II. Podle tradice přijali za tohoto opata mniši bílý hábit s černým škapulířem, podle kterého se jim pak říkalo bílí (nebo šediví)² mniši. Benediktini měli naopak hábit tmavě hnědý. Život v tomto klášteře byl natolik přísný, že zpočátku se komunita mnichů nerozrůstala, ale naopak postupně vymírala. V roce 1112 již žilo pouhých šest mnichů. Právě v této době ale vstupuje do cisterciáckého řádu Bernardova třicetiletá skupina.³ Brzy klášter přestal stačit přijímat nové zájemce a bylo nutno založit další. V roce 1113 vzniká la Ferté-sur-Grosne, r. 1114 je založeno opatství v Pontigny a v r.1115 byl založen Morimond a Clairvaux (*Clara Vallis*- Jasná údolí). Tyto čtyři kláštery později postupně zakládaly další dceřinné řeholní domy. V Cîteaux se scházela každoročně generální kapitula a tamější opat se stal generálním opatem (*pater universalis ordinis*). Roku 1118 vznikla řádová konstituce *Charta caritatis*, kterou sestavil Bernard z Clairvaux spolu s tehdejším opatem v Cîteaux, Etiennem Hardingem⁴. Byla schválena a potvrzena papežem Kalixtem II. Roku 1119.

¹ Opat Robert z Molesme původně klášter nazval *Clastrum novum*, ale označení se nevžilo.

² Hábit byl zhotoven z nebarevné surové vlny, která měla šedý, bělavý odstín. Viz BUBEN, Milan M. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. II. Díl, II. Svazek: Mnišské řády*. Praha: Libri, 2004. s. 153.

³ Je možné, že řád se začal rozšiřovat již o rok dříve, ale autoři hagiografických textů nadsazovali bídu tohoto kláštera, než do něj vstoupil Bernard. Viz LAWRENCE, C. H. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001. s. 172.

⁴ V českých textech se vede polemika, zda byl text vypracován pouze E. Hardingem, nebo ne. „Dnes je jisté, že standartní verze Charty, jež se nám dochovala, obsahuje následné interpolace...“ LAWRENCE, C. H. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001. s. 184.

K cisterciáckému životu patřila tvrdá práce, neboť mniši se snažili kromě některých surovin vyrábět všechno sami. Jelikož to bylo velmi náročné, patřili ke klášterům ještě tzv. laičtí bratři - konvrši.⁵ Cisterciácký řád se šířil neuvěřitelnou rychlostí a v roce úmrtí Bernarda existovalo přes 350 klášterů rozmístěných po celé Evropě.

Cisterciáci převzali za svou *Řeholi svatého Benedikta*, ale oproti benediktinským zvykům nepřijímali do klášterů obláty (děti)⁶. Oproti klášteru v Cluny zavedli znovu roční noviciát. Reforma clunyjského života spočívala především v přísnějším dodržování *Řehole*, v opovrhování okázalostí (a to i intelektuální) a majetkem. Cisterciácký život byl tak záměrně velmi tvrdý, rozdělený mezi modlitbu, rozjímání a manuální práci. Tvrdá askeze se projevovala především v jídle (jídlo se podávalo jen dvakrát denně - v poledne a večer, v zimních měsících jen jednou denně v poledne)⁷, krátkosti spánku, příkazu mlčení a v dlouhých postech. Průběh řeholního dne se sice velmi podobal dnu bratří v Cluny, ale modlitba byla oproti clunijským zvykům spíše zkrácena, aby bylo více času na práci.⁸ Silná snaha o vymezení se vůči clunijskému bohatství a snaha o původní prostotu mnišského života se projevila i ve specifické cisterciácké architektuře, pro kterou je typická střídmost, někdy až strohost.⁹

Denní rozvrh v klášteře:¹⁰

1.45	Budíček
2.00 – 3.00	Vigilie
3.00 – 3.15	Laudes
3.15 – 4.00	Ranní mše
4.00 – 4.15	Primy
4.15 – 5.00	Kapitula
5.00 – 7.45	Práce
7.45 – 8.00	Tercie
8.00 – 8.50	Konventní mše
8.50 – 10.00	Čtení náboženských textů Studium

⁵ Konvrši - od latinského *conversus* = obrácený, tzn. obrácený k řeholnímu životu v dospělosti. Konvrši měli řeholní oděv a skládali řeholní sliby, ale žili od chórových mnichů odděleně. Zpočátku jich bývalo v klášteře více než mnichů.

⁶ Bylo to proti samotné řeholi Benediktově. Jedním z důvodů bylo patrně také to, že cisterciáci nechtěli mít uvnitř kláštera formální vzdělávání - školu. Věk noviců byl minimálně 15 let.

⁷ Předpisy na jídlo byly velmi přísné. Povolovaly se pouze skromné porce jednoduché stravy (obilniny, zelenina, mléčné produkty). Maso, s výjimkou rybiho, bylo zakázáno. Jako nápoj sloužila voda a víno. In HOUŠKOVÁ, Daniela, ed. *Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku*. Praha: Unicornis, 1994. s. 27.

⁸ KAMENÍK, Milan. *Burgundsko - Kraj mnichů: Cîteaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 172.

⁹ LÍBAL, Dobroslav. *Počátky architektury cisterciáckého řádu*. In *900let cisterciáckého řádu: Zborník z konference konané 28. - 29. 9 1998 v Břevnovském klášteře v Praze*. Praha: Unicornis, 2000. s. 223-229.

¹⁰ CHARVÁTOVÁ, Kateřina. *Život v cisterciáckém klášteře*. In HOUŠKOVÁ, Daniela, ed. *Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku*. Praha: Unicornis, 1994. s. 17.

10.40 – 11.00 Sexty
11.00 – 14.00 Oběd ↙
Odpočinek
14.00 – 14.30 Nony
14.30 – 18.00 Práce
18.00 – 18.45 Nešpory
18.45 – 19.00 Večeře
19.00 – 20.00 Kompletář
20.00 – 1.45 Spánek

2
0

II.2. Prameny o Bernardově životě a *Vita prima sancti Bernardi*

V *Bibliotheca hagiographica* otců Bollandistů¹¹ nalezneme výčet 15 hagiografických textů o svatém Bernardovi. Hagiografické texty sepsané ve 12. století se dají shrnout do tří okruhů.

Jsou to texty příležitostné, jako je žalozpěv nad Bernardovou smrtí od převora z Morimundu Eudea, a tři vzpomínková kázání, přednesená jeho bývalým sekretářem Geoffroyem z Auxerre.¹²

Druhou skupinu tvoří tři Životopisy. První, *Vita prima sancti Bernardi*, připravil Geoffroy z Auxerre v roce 1145 a sám ji revidoval mezi lety 1163-1165. Dva následující životopisy jsou již obsahově závislé na prvním. Druhý životopis byl sepsán Alainem z Flandres (bývalým biskupem v Auxerre) mezi lety 1167 a 1170. Třetí Životopis ve dvou knihách jen podává stručný výklad *Vita prima*, doplněný a rozšířený o legendární fakta. Tento třetí text byl vytvořen okolo roku 1180 Jeanem Ermitem, převorem v Clairvaux.

Třetí skupina se skládá z textů, které popisují Bernarda jako opata pečujícího o své mnichy v klášteře, a jsou plné anekdot. Tyto texty byly redigovány rovněž v Clairvaux během času kanonizace Bernarda v roce 1174 nebo několik let po ní. Jedná se o knihu *Liber visionum et miraculorum* neznámého autora, *Liber miraculorum* vypracovanou Herbertem z Clairvaux a kapitoly o Bernardovi v *Exordium magnum* od Konrada z Eberbachu.

Textem nejdůležitějším a nejbohatším na informace o Bernardově životě je podle A. H. Bredera¹³ jednoznačně *Vita prima sancti Bernardi*¹⁴. Je nejstarší ze všech životopisů a má

¹¹ *Bibliotheca Hagiographica Latina et mediae aetatis*. (BHL) Bruxelles, 1901. Novum supplementum, 1986. s. 1207-1238.

¹² BHL, 1210, *De obitu S. Bernardi*. Srov. BREDERO, Adrian H. *La vie et la Vita prima*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: CERF, 1992. s. 53-82.

¹³ BREDERO, Adrian H. *La vie et la Vita prima*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon, *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. s. 53-82.

¹⁴ Ostatní dva životopisy se následně označují *Vita secunda* a *Vita tercia*.

tři různé autory, Bernardovi různě blízké. Vznikala ještě za Bernardova života (1146-47) a jejími tvůrci byli postupně Guillaume ze Saint Thierry, Arnaud de Bonneval a Geoffroy z Auxerre.¹⁵ Dochovala se ve třech stech šedesáti rukopisech. Jejich původ se neomezuje jen na cisterciácký řád. Víme, že tyto texty se šířily již od konce 12. století. Tento fakt nás vede k závěru, že *Vita prima* byla ve středověku velmi známá.

Chceme-li ale čerpat informace o Bernardově životě z tohoto spisu, je třeba mít neustále na vědomí, že všichni jeho autoři jej sepisovali s jasným záměrem, totiž dosáhnout Bernardovy kanonizace. Snažili se tedy Bernarda vykreslit co nejlépe podle dobových představ o svatosti a vyhnout se některým kritikám, které se tehdy vyskytovaly ohledně jeho (především politické) činnosti mimo zdi kláštera. Proto někteří badatelé pochybují, že by *Vita prima* měla vážnější hodnotu pro historické zkoumání a označují ji spíše za teologický text. Podle A. H. Bredera, který se životopisem *Vita prima* podrobně zabýval¹⁶, má však tento text i svou historickou hodnotu pro zkoumání Bernardova života.¹⁷

¹⁵ Byly k ní přidány ještě další texty, takže nakonec ji tvoří sedm knih. Ke složkám tohoto textu je třeba ještě přidat přípravné texty jako „*Fragments hagiografické*“ od Geoffroye z Auxerre, jeho dopis mistru Archenfroyi o kázání Bernardově v poledne, dále „*Historia miraculorum*“, která se zmiňuje o cestě Bernarda do Rhénanie, kde kázal o křížové výpravě. Všechny tyto texty byly později přidány k *Vita prima* jako šestá kniha. K tomu se ještě připojuje první verze páté knihy *Vita prima*, známá jako dopis Geoffroye z Auxerre Eskilovi, arcibiskupu z Lundu ve Švédsku. Podrobněji viz. BREDERO, A. H. *La vie et la vita prima*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. s. 53-82.

¹⁶ Srov. BREDERO, A. H. *Bernard of Clairvaux: Between Cult and History*. Michigan: W. B. Eerdmans (Grand Rapids), 1996.

¹⁷ BREDERO, A. H. *La vie et la vita prima*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux. Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. s. 81.

II.3. Život

Poutavě literárně zpracovaný životní příběh sv. Bernarda nalezneme v knize českého autora Milana Kameníka „*Burgundsko, kraj mnichů. Cîteaux a Bernard z Clairvaux.*“¹⁸

Bernard se narodil roku 1190 na zámku svého otce ve Fointanes-les-Dijon, jako třetí syn šlechtice Tescelina le Saur a Aleth Montbard. K jeho narození se vážou legendy o snech jeho matky, ve kterých viděla, že se jí narodí „štěkající pes“ – podivuhodný kazatel.¹⁹ Svoje první roky Bernard strávil mezi tímto místem, školou při Saint-Vorles a Chatillon-sur-Seine, kde měl jeho otec ještě jiné panské sídlo. Bernard měl pět bratrů a jednu sestru.²⁰

V roce 1111, ve svých jednadvaceti letech, se Bernard rozhodl pro mnišský život. Pro tento plán se mu postupně podařilo získat jeho strýce, bratry, bratrance a přátele. Utvořili tak skupinu třiceti mužů a společně se odebrali roku 1112 do Cîteaux, kde byl tehdy opatem Etienne Harding.²¹ Ten o tři roky později pověřil Bernarda, aby založil nový klášter v Clairvaux, kde byl Bernard 38 let opatem. Zde také zemřel 20. srpna 1153. Kanonizován byl roku 1174 za pontifikátu Alexandra III.

Bernardův mnišský život byl velmi často přerušován jeho angažovaností ve vnějších záležitostech, ať už církevních nebo politických. Znamé jsou jeho cesty ve věci papežského schizmatu (1130-38), kde se Bernard postavil na stranu Innocence II. proti Anaklétovi II. Necfňhvalně proslavená jsou také jeho kázání mezi lety 1146-47 na podporu druhé křížové výpravy, která skončila nezdarem (1147). Z církevních sporů jsou to jeho disputace s Petrem Abélardem²², který byl odsouzen na koncilu v Sens roku 1140, a Gilbertem de la Porré²³ odsouzeným na koncilu v Remeši 1148.

Během 35 let (1118 – 1153) založil Bernard 68 klášterů. Za jeho doby došlo k největší expanzi cisterciáckého řádu²⁴ a to nejenom ve Francii, ale i ve Švédsku, Portugalsku, Německu, na Sicílii a v Anglii. Bernard také udržoval korespondenci s mnoha

¹⁸ KAMENÍK, Milan. *Burgundsko - Kraj mnichů: Cîteaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002.

¹⁹ *Vita prima, Liber I., c. 1,2.* PL, Tomus 185.

²⁰ Guy, Gérard, Bernard, Hombeline (jediná dcera), André, Barthelémy a Nivard. Srov. DUMESNIL, René.

²¹ Absence jakýchkoli Bernardových odkazů nebo dopisů svému opatovi vede někdy k otázkám, jaký asi byl mezi nimi vzájemný vztah. Srov. KAMENÍK, Milan. *Burgundsko - Kraj mnichů: Cîteaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002. s. 176.

²² Z Bernardových textů věnovaných tomuto sporu např. *Tractatus de erroribus Petri Abaelardi; Capitula haeresum Petri Abaelardi*. In PL, Tomus 182.

²³ Biskup z Poitiers.

²⁴ LOCATELLI, R. *L'expansion cistercienne*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. s. 109.

významnými lidmi své doby,²⁵ a byl obecně uznávanou autoritou (postavil se například za Hildegardu z Bingen).²⁶ Z Bernardových přátel je třeba zmínit jiného cisterciáckého autora, původně benediktinského mnicha, Guillauma ze Saint-Thierry.²⁷ Jemu Bernard věnoval dílo *De gratia et libero arbitrio* a na základě společných rozhovorů s ním vznikala i *Sermones in Cantica canticorum*. Roku 1145 se stal papežem Bernardův žák, původně mnich z Cîteaux, Evžen III., kterému Bernard věnoval svůj spis *De consideratione* a s jehož náklonností mohl Bernard a celý řád počítat.

Za zmínku jistě stojí i jeho vztahy s benediktinským opatem v Cluny, jímž byl Petr Venerabilis. Tito dva významní muži své doby si mezi sebou vyměnili několik dopisů, z nichž je patrné, že mezi oběma kláštery existovaly sice napjaté vztahy, ale v diplomatických mezích.²⁸

Povahou svatého Bernarda se zabýval Jean Leclercq²⁹, jeden z největších znalců Bernarda ve 20. století. Upozornil na to, jaké množství konfliktních vztahů měl Bernard v průběhu celého svého života. Poukazuje také na silný emocionální náboj jeho kratších spisů, ze kterých následně usuzuje na jeho výbušnost a nevypočitatelnost. Bernard si tvrdými posty podlomil natrvalo zdraví a často se kvůli nemocem musel uchýlit do ústraní, kde se léčil.³⁰ V dobách nemoci pak sepsal většinu svých děl. Nepochybně o něm však můžeme tvrdit, že to byl muž silného charismatu a neutuchající činorodosti.

Bernard sám si byl vědom, že žije v trvalém napětí mezi svým mnišským povoláním a dalekými cestami za řešením sporů, které se mu zdály důležité. Často se traduje věta z jednoho jeho dopisu :

„*Můj strašný život, mé ubohé svědomí k tobě volají. Jsem chimérou svého věku, ani klerik ani laik. Mnišský život jsem dávno odložil, ale mnišský oděv ne.*“³¹

²⁵ Viz. *Epistolae*. PL, Tomus 182. s. 67-720.

²⁶ K jejich korespondenci viz. S. HILDEGARDIS, Abbatissa. *Epistola XXIX*. PL, Tomus 197.

²⁷ GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 1-33. a s. 198-215.

²⁸ Např. Útěk Roberta z Chatillonu, Bernardova bratrance, do Cluny r. 1120, Bernard mu poslal vášnivý dopis, ve kterém jej přemlouval k návratu do Cîteaux. Srov. PL, Tomus 182. s. 67-79. Roku 1125 sepsal Bernard *Apologii* (PL, Tomus 182, s. 895-921), jejímž cílem bylo odrazit obvinění, že bílí mniši napadají mnichy v Cluny. V textu je kritika Clunyjských, že nedodrží *Benediktovu Řeholi*.

²⁹ Srov. LECLERCQ, Jean. *L'amour vu par les moines au XII. Siècle*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1983.

³⁰ Např. Roční léčebný pobyt u biskupa Guillauma ze Champeaux. Srov. KAMENÍK, Milan. *Burgundsko - Kraj mnichů: Cîteaux a Bernard z Clairvaux*. Praha: Vyšehrad, 2002.

³¹ BERNARDUS, Claraevallensis. *Epistolae*, 250,4. PL, Tomus 182. „Clamat ad vos mea monstrosa vita, mea aerumosa conscientia. Ego enim quaedam chimaera mei saeculi, nec clericum gero, nec laicum. Nam monachi jamdudum exui conversationem, non habitum.“

4. Dílo sv. Bernarda

Bernardovy texty se dají rozčlenit podle jejich formy na kázání (*sermones*), kam bychom zahrnuli 86 kázání *De tempore* (podle období z církevního roku), 43 kázání *De sanctis*, 125 kázání *De diversis* (příležitostných). Vrchol mezi *sermones* tvoří jistě 86 kázání *Sermones in Cantica canticorum*. Dále jsou to pojednání (*tractatus, opuscula*), kam spadá spis *Liber de gradibus humilitatis et superbiae*, do češtiny přeložený jako *O stupních pokory a pýchy*, traktát *De diligendo Deo* a *Apologia ad Guillelmum abbatem*. Třetím okruhem Bernardových textů jsou jeho listy (*epistulae*), které psal v průběhu celého svého života a kterých je celkem dochováno 494.³²

Veškeré latinské texty nalezneme v edici J.-P. Migne *Patrologia Latina*, kde zabírají celkem pět svazků. Nové kritické vydání textů nalezneme v edici *Saⁿcti Bernardi Opera* z roku 1957-1977, kterou uspořádal Jean Leclercq.

³² Tolik jich nalezneme v edici J.-P. Migneho. PL, Tomus 182.

Chronologické řazení stěžejních děl³³

1121	Liber de gradibus humilitatis et superbiae (O stupních pokory a pýchy) ³⁴
1123 – 1124	Apologia ad Guillelmum abbatem
1125	In laudibus Virginis Matris (Chvály panenské matky) ³⁵
1125 – 1126	De diligendo Deo (O lásce k Bohu) ³⁶
1127 – 1128	Tractatus de gratia et libero arbitrio (O milosti a svobodném rozhodování) ³⁷
1129 – 1131	Liber ad milites Templi de laude novae militiae
1135	započata práce na <i>Sermones in Cantica canticorum</i> ³⁸
1140	Sermo de conversione, ad clericos
1142	De praecepto et dispensatione
1149 – 1151	Vita S. Malachiae
1149 – 1152	De consideratione
1137- 1153	Officium de S. Victore

³³ V následující tabulce nejsou zahrnuty všechny Bernardovy texty. Kompletní přehled vzniku všech jeho textů (jednotlivých dopisů i kázání) nalezneme v přehledu uspořádaném G. Lobrichonem a D. Bertrandem. Viz. LOBRICHON, G. BERTRAND, D. *Une introduction concertante*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. s. 13-41.

³⁴ BERNARD, z Clairvaux. *O stupních pokory a pýchy; Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal, 1999. Přeložil Ondřej Koupil.

³⁵ BERNARD, z Clairvaux. *O stupních pokory a pýchy; Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal, 1999. Přeložil Ondřej Koupil.

³⁶ BERNARD, z Clairvaux. *Pojednání o lásce k Bohu*. In *Po cestách mystiků k lásce Boží; Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Krystal, 1937. Přeložil R. M. Dacík.

³⁷ BERNARD, z Clairvaux. *O milosti a svobodném rozhodování*. Praha: Karolinum, 2004. Přeložila Markéta Koronthályová.

³⁸ K dataci tohoto spisu podrobněji viz. III.2. Datace textu.

III. Text *Sermones in Cantica canticorum*

„Chci napojit lidská srdce.“

Bernard z Clairvaux

III.1. Okolnosti, jež měly vliv na sepsání textu

Důvody a okolnosti, které vedly Bernarda k sepsání textu *Sermones in Cantica canticorum* (Kázání na Píseň písní), jsou vcelku dobře známy³⁹. O třech životních událostech, které se k sepsání Kázání vztahují, se dozvídáme z jeho životopisů a prostřednictvím jeho korespondence. Mohli bychom ale jistě spekulovat o dalších.

Za první událost, která Bernarda přivedla k zájmu o biblický text Velepísně, se považuje jeho sen z dětství, při kterém měl poprvé zažít setkání se Slovem. Tento sen nalezneme v Bernardových životopisech popsán hned několikrát. Verze první a starší je od Geoffroye z Auxerre, který jej popisuje jako událost, kdy Bernard na svátek Narození Páně viděl ve snu „*Pannu, jak kojí Slovo – dítě z ní narozené*“⁴⁰. Bernard pak prý měl ve zvyku říkat o tomto svém snu, „*že to byla hodina narození Pána a že to, co mu bylo ukázáno, bylo znamením mnoha tajemství, která mu byla zjevena daleko později ke stejnému tématu, narození Páně.*“⁴¹ Bernard později pojednal o tomto narození, které vyložil jako tajemství třetího příchodu Krista do duše věrných, ve svém pátém Kázání k Adventu.⁴² Guillaume ze St.-Thierry ovšem tento sen o něco později interpretoval jako sen o svatební lásce mezi Slovem a milující duší a Geoffroyův text upravil do *Vita prima* takto:

„*Mladičkému Bernardovi se zjevilo narozené svaté dítě Ježíš, které prohloubilo jeho tehdy ještě křehkou víru, a vhodilo do jeho duše první zárodky božské kontemplanace. Zjevilo se mu jako Ženich znovu vycházející ze svatebního pokoje. Slovo-Dítě, nejkrásnější dítě z lidí, se mu zjevilo takto jakoby znovu, před jeho zraky se zrodil z lůna Panny Matky, přitahuje k sobě afektivní síly, které už neměly v sobě nic dětského ze svatého hochy.*“⁴³

³⁹ Srov. Předmluvu v BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 23.

⁴⁰ *Fragmenta Gaufridi de Vita et miraculis s. Bernardi, 5 (Analecta Bollandiana, 50, 1932, s. 91)*. Srov. Viz. Předmluva. Ibidem. s. 24.

⁴¹ Ibidem.

⁴² Takto je sen interpretován v předmluvě in BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 24. Srov. *Avant, Sermon V*. In BERNARD. *Sermons pour l'année*. Taize & Brepols, 1990. s. 64-66.

⁴³ *Vita Prima* 1,II,4. PL, Tomus 185.: „*Adfuit illico puero suo se revelans pueri Jesu sancta Nativitas, tenerae fidei suggerens incrementa, et divinae in eo inchoans mysteria contemplationis. Apparuit enim velut denuo procedens sponsus e thalamo suo. Apparuit ei quasi iterum ante oculos suos nascens ex utero matris*

Jedná se tedy o vánoční sen, ve kterém Bernard zažil setkání se Slovem jako s Ženichem, který vychází ze svatebního pokoje. Tento dětský sen se tak stal předobrazem toho, co Bernard později popsal ve svých *Sermones in Cantica canticorum*.⁴⁴

Druhá, pozdější událost z Bernardova života, která jej nepochybně vedla k zamýšlení se nad Písní písní se udála kolem roku 1128. Guillaum ze St.-Thierry pobýval tehdy v Clairvaux a oba s Bernardem ulehli kvůli nemoci na společném pokoji. Podle Guillaumových zpráv z *Vita prima* ho tehdy Bernard poučoval „s vlídností a s úplnou nezištností“ o obsahu Velepísně „jak to jen průběh nemoci dovoloval.“⁴⁵ Guillaume sám se Písní písní věnoval v několika svých spisech⁴⁶, přesto o těchto rozhovorech s Bernardem napsal: „*Mou naprostou nezkušenost se snažil poučit těmi věcmi, které nemůžeme znát, aniž bychom je sami nezakusili.*“⁴⁷

Poslední z mnoha důvodů, který Bernarda přiměl k práci na Kázání na Velepíseň, popisuje Bernard sám ve svém dopise Bernardovi z Portes⁴⁸ z roku 1135. Bernard z Portes na Bernarda patrně delší dobu naléhal, aby sepsal nějaké velké dílo. Dopis Bernarda z Portes se bohužel nezachoval, zachovala se ale odpověď, kterou mu na jeho naléhání poslal Bernard z Clairvaux v roce 1135. Bernard mu odpovídá: „*Před tím, než je budu vydávat, zadal jsem přepsat pro tebe několik kázání na začátek Písní Šalomounových, které jsem právě redigoval. Posílám ti je. Jestli mi Pán dá čas a ty mne povzbudíš, budu v tomto díle pokračovat.*“⁴⁹ A hned v následující dopise je Bernard patrně skutečně přiložil: „*Posílám ti Kázání na začátek Písní (principia Canticorum), o které jsi mne prosil, a já je přislíbil. Prosím, přečti si je, abys mi mohl co nejdříve odpovědět, zda mám pokračovat nebo ustát.*“⁵⁰

Virginis verbum infans, speciosus forma prae filiis hominum, et pueruli sancti in se rapiens minime jam pueriles affectus.“

⁴⁴ K významu tohoto snu pro pozdější podobu *Sermones in Cantica* viz. VERDEYEN, P. *Un théologien de l'expérience*. In Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992.

⁴⁵ *Vita prima*, I, XII, 59. PL, Tomus 185. „In quo cum benigne et sine invidia exponeret mihi ... quantum tempus illud infirmitatis meae permisit.“

⁴⁶ GUILLELMUS, Abbas. *S. Theodorici prope Remos*. PL, Tomus 180. „Brevis commentarius in Cantica canticorum e scriptis S. Ambrosii collectus“; „Excerpta ex libris S. Gregorii Papae super Cantica canticorum“; „Expositio altera super Cantica canticorum“.

⁴⁷ *Vita prima*, I, XII, 59. PL, Tomus 185.: „...et multa docere niteretur inexpertum, quae nonnisi experiendo discuntur.“

⁴⁸ Bernardus de Portis z řádu Kartuziánů. Srov. *Epistola 153*. PL, Tomus 182. Poznámka 419. s. 311-312.

⁴⁹ BERNARDUS, Claraevallensis. *Epistola 153*, 2. PL, Tomus 182. „Sermones paucos in principio Canticorum Salomonis, recens dictatos, en facio transcribi: et tibi, cum necdum ediderim, quam citius mitto. In quo opere cum accepero tempus, Christo imperante curis, tentabo procedere: si tamen me inde confortes.“

⁵⁰ BERNARDUS, Claraevallensis. *Epistola 154*. PL, Tomus 182.: „Sermones super principia Canticorum, quos tu petiisti, et ego promiseram, transmitto tibi: quibus lectis peto, et quam citius opportune poteris, tuo rescripto moneamur vel ad procedendum, vel ad supersedendum.“

III.2. Datace textu

Sermones in Cantica canticorum začal Bernard sepisovat na konci roku 1135 během adventního času. V té době mu bylo 45 let a byl tedy na vrcholu svého života. Svá kázání sepisoval postupně v průběhu dalších let až do své smrti (1153). Celé dílo tak vznikalo po dobu osmnácti let, přesto však zůstalo nedokončené. Ve stručnosti vypisují určitá období, o nichž víme, která kázání v nich vznikala.⁵¹

- Kázání 1 až 24 byla sepsána mezi listopadem roku 1135 a koncem roku 1136, před třetí Bernardovou cestou do Itálie. Ta trvala od začátku roku 1137 do června 1138. Byl to tedy bezpochyby podzim roku 1138, kdy se Bernard pustil do pokračování Kázání. Je-li toto datum stanoveno přesně, můžeme z něho usuzovat, že ▪ Kázání 26 – 33 byla sepsána mezi lety 1139 a 1140, totiž před vznikem sporu mezi Bernardem a Pierrem Abélardem.
- U kázání 33 - 50 je nemožné určit datum jejich sepsání. Můžeme ovšem předpokládat, že to bylo určitě někdy po roce 1139 a před rokem 1143.
- Kázání 51 – 64 byla sepsána mezi lety 1139-1143, kdy se konal proces proti bludařům v Kolíně.
- Kázání 65 – 66 jsou napsána bezpochyby v letech 1144 – 1145, neboť byla sepsána po tomto procesu a před Bernardovou cestou do Langedoku během léta 1145.
- Kázání 67 a 68 jsou sepsána později, mezi rokem 1145 a 1148.
- Kázání 69- 86 jsou sepisována od roku 1148, kdy bylo sepsáno Kázání 80 až do Bernardovy smrti roku 1153.

III.3. Struktura textu

Text tvoří 86 kázání na Píseň písní. Název dal celému textu Bernard sám, jednotlivé názvy podkapitol však od něho nepocházejí.⁵²

Vzhledem k tomu, že *Sermones* vznikala po dobu osmnácti let, jsou sepisována převážně jednotlivě a samostatně a jen občas na sebe mezi jednotlivými kázáními nalezneme

⁵¹ Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I - IV*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996 - 2003.

⁵² Ve starých latinských manuskriptech neobsahuje žádný text Kázání ani název ani členění. Tituly a dělení na obsahové části, z nichž každá měla malý sumář v záhlaví, si však hned záhy vyžádal zvyk. Existuje proto řada variací názvů kapitol. V Leclercqově textu jsou převzaty názvy kapitol z manuskriptu O (Oxford, Merton College, 46) Tato série titulů je pravděpodobně dílem opata Cunana z kláštera z Margam v zemi Gallů. Podrobněji viz BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 54-56.

odkazy.⁵³ Některá kázání jsou téměř samostatnými texty. Takovým je například Kázání 26, které je věnováno památce Bernardova bratra Gérarda a mělo i svůj samostatný osud a vliv na pozdější autory.⁵⁴

Jednou z otázek, kterou si vědci nad textem kladou, je, zda byla Kázání na Velepíseň skutečně přednášena jako kázání a poté sepsána, nebo zda byla sepisována jako kniha určená ke čtení. Podrobně se této otázce věnoval J. Leclercq⁵⁵, který v tomto textu rozčlenil znaky literárního stylu a znaky stylu orálního.⁵⁶ Po podrobné analýze nakonec dospěl k závěru, že *Sermones in Cantica canticorum* nebyla určitě sepsána tak, jak byla případně pronášena. J. Leclercq se dokonce spíše kloní k názoru, že byla sepisována rovnou jako kniha.⁵⁷

Poslední Kázání (86) je výkladem prvního verše z třetí kapitoly Písňe písni: „*Noc co noc hledala jsem na svém lůžku toho, kterého tolik miluji. Hledala jsem ho a nenalezla.*“ Vzhledem k tomu, že Velepíseň má celkem osm kapitol, muselo tak být Bernardovi na sklonku života zřejmé, že se nedostane k jejímu konci.

III.4. Cílové publikum

Text není adresován nikomu jinému než mnichům z Clairvaux. Je to zřejmé hned z první věty prvního Kázání: „*Vám, bratři, je třeba říci něco jiného než lidem žijícím v tomto světě, nebo alespoň jiným způsobem.*“⁵⁸ „Bratři“ jsou dále v textu ještě děleni na zkušené a nezkušené a text *Sermones in Cantica canticorum* je určen těm zkušeným. Neplatí to ovšem o všech kázáních. Například v Kázání 19 nabádá Bernard mladé novice k větší důvěře v řád kláštera⁵⁹. Úplnou výjimku potom tvoří Kázání 65 a 66, která nejsou

⁵³ Například ve čtvrtém kázání nalezneme odkaz na kázání třetí: „Včerejší kázání ukázalo trojí postup duše v obrazu tří polibků.“ „*Triplicem quemdam animae profectum sub nomine trium osculorum sermo hesternus complexus est.*“ *Sermo 4, 1*. Podobně například *Sermo 54* nebo *Sermo 83*.

⁵⁴ Gérard doprovázel Bernarda při jeho třetí cestě do Itálie. Jeho smrt se udála někdy během roku 1139. Kázání mělo samostatně velký ohlas, působilo na čtenáře hlavně svou otevřeností k vlastním pocitům. Bylo imitováno Aelredem z Rievaulx, inspirovalo holandského básníka XIV. stol. apod. Podrobněji o *Sermo 26*. Viz. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome II (Sermons 16 - 32)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. s. 24.

⁵⁵ LECLERCQ, Jean. *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, t. 1, Rome: 1987. s. 193-212.

⁵⁶ Nalezneme vypsány ve stručnosti v BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 28-29.

⁵⁷ Ibidem.

⁵⁸ *Sermo 1, 1*.

⁵⁹ *Sermo 19, 7*.

adresována jen Bernardovým mnichům, ale všem členům církve ohledně „nových heretiků“⁶⁰. V těchto dvou kázáních tak cílové publikum značně přesahuje klášter.

III.5. Hlavní obsahové linie

Společné téma, které všech 86 kázání sjednocuje, je láska mezi nevěstou a ženichem, jak ji popisuje Velepíseň. Nalezneme zde ale řadu odboček i k různým jiným tématům. Vezmeme-li ale v úvahu, jak dlouhou dobu celá kniha *Sermones in Cantica* vznikala, tematická různorodost jednotlivých kázání nás nepřekvapí. Někdy více, jindy méně se v nich odráží i zrovna prožité události autorova života.

Dlouhé pasáže textu jsou věnovány povzbuzování mnichů v jejich duchovním životě. Dozvídáme se, že někteří při modlitbách usínají, jiní že jsou celkově příliš vlažní, jiní zase příliš horliví bez kontroly rozumu. Z dalších témat, kterým se Bernard věnuje, uveďme alespoň pasáže o Duchu svatém (především Kázání 17 a 18), o církvi (Kázání 27), o pastýřských úkolech (Kázání 23, 25, 49, 76, 77), o vztahu synagogy a církve (Kázání 14), o způsobech vidění Boha (Kázání 31), o pokoře (Kázání 34), o svatých (Kázání 12), o duši (Kázání 40), o ďáblu (Kázání 72), o andělech (Kázání 27 a 31) etc. Pro mou práci jsou ovšem nejdůležitější kázání věnovaná mystickému spojení. Za taková bychom mohli považovat především Kázání 8, 23, 31, 45, 52, 71, 74, 82, 83 a 85.

III.6. Styl

Všeobecně panuje překvapení, že Bernard, tak přísný asketa, který odsuzoval vše příliš honosné a ornamentální v architektuře, psal tak vzletným a „neskromným“ jazykem.⁶¹ Paradox vynikne ještě více, když si všimneme, že si Bernard žádal, aby cisterciácké rukopisy byly psány jen jednoduše.⁶²

Chceme-li tedy Bernardův styl nějak charakterizovat, můžeme říci, že je vypracovaný, plný ornamentů a literárních pasáží svědčících o Bernardově znalosti psychologických zákoutí lidské duše. Nejedná se tedy v žádném případě o biblickou exegezi ve vědeckém slova smyslu. Bernard nevysvětluje užívané pojmy, neseписuje systematické dílo. Jde

⁶⁰ „*novi haeretici*“ - jednalo se pravděpodobně o heretiky z okolí Kolína, o nichž se Bernard dozvěděl z dopisu Everina, probošta ze Steinfeldu. Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome IV (Sermons 51 - 68)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003.

⁶¹ MOHRMANN, Christiane. *La langue et le style de saint Bernard*. In *SBO II*. 1957–1977. s. 9-33.

⁶² BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 51.

spíše o „exegezi“, která si volně vypůjčuje ty způsoby mluvy, které by zažehly čtenářovo srdce.⁶³ K tomu užívá, vcelku svobodně, především obrazů z Písne písní, ale ne jen jich. Bernardovým hlavním a možná i jediným cílem je evidentně pohnout čtenáře k hlubšímu duchovnímu životu.

Text je pln i zvukomalebných hříček, tzv. paronym, totiž slov zvukově podobných. (Např. „*ascensus vel accessus*“, „*recolere et recolligere*“ apod.)⁶⁴ Tomuto tématu je věnována celá kniha *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux* od D. Sabersky-Bascho.⁶⁵

Jestli nám Bernardův ornamentální a vypracovaný styl jazyka o něčem svědčí, pak je to jeho šíře slovní zásoby a literárně-umělecký talent.

III.7. Latinský text

Latinský text *Sermones in Cantica canticorum* je v mé práci převážně převzat z kritické edice *Sancti Bernardi Opera* (SBO), kterou zaštil Jean Leclercq za asistence Henri Rochaiho a Charlese H. Talbota. Tento jejich latinský text byl publikován Saint Ordre de Cîteaux mezi lety 1957 až 1977 v Římě. K tomuto textu připojil o několik let později J. Leclercq ještě opravné poznámky, které vydal roku 1987.⁶⁶

Leclercq a jeho kolegové studovali a porovnali 111 manuskriptů *Sermones in Cantica* s datem od 12. století do počátku 13. století. Odlišili od sebe čtyři hlavní recenze, které nazvali – *Recensio Morimundensis* (M), *Textus medius*, *Recensio Anglica* (A), *Recensio Claravallensis* (C). Text C, jakkoli pochází z Clairvaux, je dílem revidovaným, který není Bernardovi věrný a pracuje se dvěma špatnými kopiemi. Autoři SBO vybrali proto text co nejbližší původu recenzí M a A.

Osmisvazková *Sancti Bernardi Opera* není bohužel v Čechách dostupná, ale její text byl přetištěn edicí *Sources Chrétiennes*, kde byl paralelně přeložen do francouzštiny. Tato edice zatím ovšem vydala pouze čtyři díly pod názvem *Sermons sur le Cantique*⁶⁷, které obsahují dohromady 68 kázání. Všechny čtyři díly jsou na českém území dostupné a proto

⁶³ Srov.: *Sermo 16,1*: „Neusiluji ani tolik o vysvětlování textů, jako spíše o napájení srdci.“ „Nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda.“

⁶⁴ Stručný výpis paronym nalezneme v BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantique*. Tome I (*Sermons 1-15*). Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 52.

⁶⁵ SABERSKY-BASCHO, D. *Studien zur Paronomasie bei Bernhard von Clairvaux*. Fribourg: Suisse, 1979.

⁶⁶ LECLERCQ, Jean. *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*. Rome, t. 4. 1987.

⁶⁷ SC 114, SC 431, SC 452, SC 472.

latinské citace v mé práci pocházejí právě z tohoto textu. Kázání 68 až 86 a jiné Bernardovy texty jsem ovšem musela citovat z Latinské patrologie J.-P. Migneho z roku 1879.

III.8. Způsob výkladu Velepísně

V době, kdy se Bernard pustil do svých *Sermones in Cantica*, byla Píseň písní jednou z nejoblíbenějších knih, které byly vykládány. Před rokem 1200 napočítáme stovku děl věnovaných právě této biblické knize⁶⁸, a z toho v samotném dvanáctém století jí bylo věnováno asi třicet prací⁶⁹. Velepíseň tak stojí vedle jiných dvou oblíbených knih Starého zákona – knihy Žalmů a knihy Genesis.

Způsob vykládání Písma byl ve dvanáctém století určován již ustálenou tradicí, která se odvíjela od Órigena. Jednotliví komentátoři Písma byli známi především prostřednictvím tzv. *glossa ordinaria*, seřazených poznámek patristických autorů k jednotlivým biblickým místům, kterých se v kláštorech užívalo zcela běžně.

II.8.1. Exegeze u Órigena

Órigenés jako první vybudoval systematickou křesťanskou exegezi⁷⁰. Kromě četných komentářů k Písmu pořídil spis *Hexapla*, kde vedle sebe porovnával jednotlivé řecké překlady Starého zákona. Tyto knihy se nám sice dochovaly jen částečně, ale dochovalo se nám pojednání o biblické hermeneutice ze čtvrté části jeho knihy *Peri archón*⁷¹, odkud je možno čerpat jeho nauku o výkladu Písma.

Órigenés rozlišuje tři smysly Písma, které pojmenovává na základě metafory lidského těla jako smysl tělesný, duševní a duchovní.⁷² Na úrovni těla chápe text zcela doslovně

⁶⁸ SAEBO, Magne, ed. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume I. Part 2 The Middle Ages. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. s. 499.

⁶⁹ Tak tvrdí OHLY, F. *Hohelied-Studien*, Wiesbaden 1958, s. 305 n. Srov. úvod Lenky Karfíkové in HUGO, ze svatého Viktora, Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 8.

⁷⁰ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 244.

⁷¹ Sepsán patrně v letech 229-230 v Alexandrii. Dvě první knihy jsou věnovány třem božským osobám, rozumným bytostem, světu a jeho konci. Třetí kniha je věnována svobodnému rozhodování.

⁷² Podobnou metaforu těla zná i Filón, který však zná jen tělo a duši Písma, nikoli „ducha“. Viz. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Patristická exegeze: Órigenés a Augustin*. In POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005. s. 246.

tak, jak je napsán, úrovní duše Órigenés myslí výklad týkající se lidské morálky⁷³ a úrovní ducha má na mysli výklad christologický, tedy smysl Písma nejvyšší a nejdůležitější. Toto trojitě dělení ale neznamená, že by každý text v Písmu měl právě trojí smysl. Podle Órigena ne všechny biblické texty mají smysl tělesný, protože nemůžeme očekávat, že by se třeba doslovně naplnily všechny mesiášské předpovědi⁷⁴. Některé texty tak slouží k tomu, aby odkázaly na jejich duševní a duchovní význam, který lze odkrýt pomocí alegorie⁷⁵. Každý biblický text v sobě nese ovšem význam christologický, a celé Písmo je Órigenovi jedním svědectvím o Kristu. K tomuto christologickému významu pak docházíme buď přímo z doslovného smyslu textů, nebo za pomoci alegorie. Alegorie je pak dvojí: na úrovni duše a na úrovni ducha. Duchovní výklad Písma má pak dvojí cíl, jednak formulovat křesťanské učení, jednak přivádět čtenáře k duchovní dokonalosti.

Órigenés se zabýval Velepísni hned třikrát. První práce o dvou knihách Velepísne pochází z jeho mládí a je kromě malého zlomku ztracena⁷⁶. Dvě homilie nejistého data byly přeloženy Jeronýmem a komentují Velepíseň 1,1 - 2,14.⁷⁷ Nejdůležitějším je ale jeho třetí komentář k Písni písní, který obsahuje deset knih. Prvních pět knih sepsal Órigenés během pobytu v Athénách, kdy už mu bylo přes 55 let. Ostatní knihy byly sepsány v Césarei. Řecký text se ale až na několik fragmentů nedochoval.⁷⁸ Překlad prvních tří knih (až do Pís 2,15) byl pořízen Rufinem, který ovšem překládal původní text velmi volně. Órigenův komentář postupuje velmi metodicky. U každého verše je nejdříve vyložen jeho historický smysl, který dále slouží jako základ k alegorii, která obsahuje dvě aplikace - na církev a na dokonalou duši. Tyto dvě aplikace se ovšem někdy spojují v jednu.

⁷³ Zde jako příklad uvádí Órigenés 1 K 9,9. Viz KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 22.

⁷⁴ Jak to očekávali například židé. Podobně nesprávně čtou podle Órigena Písmo „bludaři“ (myslí se asi Markion a někteří gnostikové), když si myslí, že starozákonní Bůh podléhá hněvu a krvelačné pomstychtivosti. Viz. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 18.

⁷⁵ Taková je funkce především těch míst v Písmu, jež se nám zdají zarážející. Například text o stvoření během sedmi dnů z knihy Genesis, některé příkazy Tóry jako je zákaz jíst supí maso a naopak jíst maso neexistujícího zvířete tragelafa. Viz. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. s. 26-27.

⁷⁶ PG, Tomus 13. s. 35-36.

⁷⁷ PG, Tomus 13. s. 37- 84.

⁷⁸ Fragmety zachované Prokopem. Srov. heslo: „*Cantique des cantiques*“. In DS II/1 (1953).

II.8.b. Tropologie

Ve dvanáctém století již byla tradice rozlišování trojího (resp. čtverého) smyslu Písma pevně ustálena. Tradičně se odděloval smysl doslovný, alegorický (který měl sloužit k vykládání teologických nauk) a tropologický, jehož cílem bylo oslovit jednotlivou duši a pečovat o její duchovní život. Vzhledem k tomu, že Bernard se definování jednotlivých exegetických způsobů nevěnuje, ukazují zde pro přehled jejich popis podle Bernardova současníka, Richarda od sv. Viktora. Ten píše: „*Historický smysl je vyprávění událostí, které se odehrály, obsažené v prvním významu textu. Alegorie je, když se skrze vyprávěné události naznačují jiné události, ať minulé, přítomné či budoucí. Tropologie je, když skrze události, o kterých čteme, poznáváme, jak máme jednat*“.⁷⁹

Vidíme tedy, že doslovný a alegorický výklad se vztahují k poznávání a formulování pravd víry, kdežto tropologie se vztahuje k povznesení morálky, k formování ctnosti. Tropologický výklad zůstává odvislý od alegorického, neboť na něj navazuje. Nejprve je třeba postavit základy víry, podle nichž pak člověk může jednat. Bernard k tomu ve svém Kázání 17 píše: „*Prošli jsme stínem (umbra) alegorie; a přišli jsme ke zkoumání smyslu morálního. Stavba víry byla dokončena: je třeba, abychom uspořádali život. Poznání dokončilo svou práci, necht' jednání následuje jeho pokyny*“.⁸⁰

Termín „tropologie“ má svůj původ v řeckém „tropos“ (lat. „*conversio*“), což znamená obrat nebo způsob. De Lubac definuje tropologii jako „*obraz (figure) či způsob, kterým obracíme vyjádření, aby popsal nějaký jiný předmět, než jaký je jím přirozeně myšlen*“.⁸¹ Tropologie je později pochopena také jako řeč, která obrací způsoby chování jednotlivce a zasahuje do jeho duchovního života. Tropologický výklad chce tedy skrze nějaký fakt poukázat na věc, jež má být udělána.

⁷⁹ RICHARD, ze svatého Viktora. *Liber de Verbo incarnato; Kniha o vtěleném Slově*. Praha: OIKOYMENH, 2000. s. 15. Předmluva od Lenky Karfíkové. „*Historia est rerum gestarum narratio que in prima significatione littere continetur. Allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliud factum sive in preterito, sive in presenti, sive in futuro significatur. Tropologia est cum per id quod factum legimus, quid nobis sit faciendum agnoscimus (lib. Except.II/II,3)*“.

⁸⁰ *Sermo 17,8*: „*Transivimus allegoriarum umbras; ventum est ad indaganda moralia. Aedificata est fides; instruatur vita; exercitatus est intellectus, directus actus*“.

⁸¹ DE LUBAC, Henri. *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. s. 129.: „*In the most general acceptation, a trope was a figure, a mode, or a turn of phrase, by which one turns some expression to designate some object other than the one naturally meant*“.

II.8.c. Způsob výkladu Velepísně u Bernarda

Z několika poznámek ze *Sermones in Cantica* je zřejmé, že Bernard upřednostňoval smysl tropologický, o kterém mluví jako o smyslu morálním, oproti smyslu alegorickému. Doslova píše: „Myslel jsem, přiznávám, že bude stačit jedno kázání na tuto práci a že rychle proběhneme lesem alegorie, který je temný a nepřehledný, abychom přišli po ani ne dnu chůze k plnosti smyslu morálního, ale stalo se jinak.“⁸²

Bernard se chce rychle dostat skrze alegorii k tomu, co považuje za důležitější, totiž ke smyslu tropologickému. Henri de Lubac ukazuje⁸³, že tropologie, jakou Bernard ve svých *Sermones in Cantica* provádí, není zcela originální, ale spíše nově uvádí v život exegetický styl Órigenův a Řehoře Velikého. Bernard „oba světce sblížuje a dává jim v sobě samém znovu ožít“⁸⁴. Vzhledem k tomu, že u Bernarda jde o exegezi prováděnou mystikem, nazývá De Lubac jeho tropologii „mystickou tropologií.“⁸⁵

V knize Magne Saebø⁸⁶ nalezneme Bernardovu formu interpretace Písma označenou jako „afektivní interpretace“⁸⁷. Při tomto označení má autor na mysli především hluboký psychologický prvek, který tato interpretace obsahuje, a její cíl. Bernardovi jde především o to pohnout čtenářem, a to ne jen jeho duší či myslí, ale hlavně o přímé oslovení jeho citů (afektů). Jeho záměrem je přivést člověka pomocí textu k „sebeanalyze“⁸⁸. Myslím, že toto označení zcela přesně vystihuje Bernardův způsob výkladu. Nejdůležitější knihou pro Bernardův spirituální život je totiž „knih zkušnosti“⁸⁹, ke které chce Velepíseň

⁸² *Sermo 16,1.*: „Putavi, fateor, unum ad hoc sermonem sufficere, silvamque istam umbrosam latebrosamque allegoriarum pertransire nos cito, et ad planitiam moralium sensuum itinere diei quasi unius pervenire; sed secus contingit.“ Vyjádření „stín alegorie“ pochází od Řehoře. Viz. DE LUBAC, Henri. *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. s. 155

⁸³ DE LUBAC, Henri. *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. Kapitola Mystical tropology. s. 127n.

⁸⁴ DE LUBAC, Henri. *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. s. 154.: „He rather brings them nearer, making them live again in himself.“

⁸⁵ Bernardův mysticismus je pak podle něho sice moderní v tom smyslu, že se nespokojuje s obsahem morálních analýz, ale vypracovává učení o sjednocení, ovšem daleko více je tradiční spolu s Órigenem a Řehořem v tom smyslu, že jeho „tropologie má kořeny v mysteriu“. Tímto se myslí tajemství Krista jako ústředního tajemství, bez něhož by žádný aspekt duchovního života neměl smysl. Skrytému tajemství Písma pod alegorií pak odpovídá obraz medu zabaleného ve vosku a v tomto smyslu si pak také Bernard zaslouží podle De Lubaca své přívěsk „doctor mellifluus“ - medotekoucí. Viz. LUBAC, Henri de. *Medieval Exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Edinburgh: T & T Clark, 2000. s. 153.

⁸⁶ SAEBØ, Magne, ed. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation. Volume I. Part 2 The Middle Ages*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. s. 498.

⁸⁷ *Ibidem*. s. 497n.

⁸⁸ *Ibidem*. s. 497n.

⁸⁹ *Sermo 3,1.*: Kniha zkušnosti (liber experientiae). Bernard i jiní cisterciáckí autoři první generace popisují duchovní život v termínech zkušnosti. Výraz „knih zkušnosti“ je typickým příkladem jejich nového slovníku. Nacházíme jej u vícero autorů dvanáctého století (např. Aelred de Rievaulx: *Sermones inediti*. Isaac de l'Étoile: *Sermon III pour le dimanche de la quinquagésime*, 13; Guigues le Chartreux: *Lettre sur la*

přiradit pomocí existenciální aplikace. Bernardovým hlavním cílem není osvětlení biblického textu, ale duchovní život čtenáře.

Způsob, jakým Bernard Velepíseň vykládal, měl hluboký dopad a vliv na pozdější autory a ve dvanáctém století naprosto převládal ve všech cisterciáckých komentářích. Podle De Lubaca se mystické tropologii věnovali ve dvanáctém století například benediktinský opat Godfrey z Admontu nebo Hugo z Rouen.

Handwritten notes in cursive script, possibly a signature or a reference, including the word "Lubaca".

IV. Nevěsta

„Nebudeš se bát láskou k Němu zemřít.“

Bernard z Clairvaux

IV.1. Kdo je nevěstou myšlen?

Starý zákon používal obrazu manželské smlouvy pro vyjádření vztahu mezi Hospodinem a Izraelem⁹⁰, kde Hospodin představoval ženicha a Izrael nesl jméno nevěsty. Nový zákon tento obraz přeznačil na vztah Krista a církve. Nevěsta tak symbolizovala kolektiv, buď vyvolený národ nebo společenství církve.

Vykládat nevěstu jako individuální duši snad začal již apoštol Pavel⁹¹ a tento výklad nalezneme později rozpracován u Tertuliána (150/160 – 220/240) a Órigena (183/185 – 252/254). Tertulián myslel nevěstou jednotlivou duši, když se ve svých spisech obracel k pannám a vdovám.⁹² Za tvůrce myšlenky, že duchovní manželství je vrcholem duchovního života jednotlivce, je považován Órigenés, který vykládá obraz nevěsty ve svém Komentáři k Velepísni.⁹³ Nevěstu zde chápe obojím způsobem, jako celou církev i jako individuální duši, a vztah mezi nimi vymezil jasně. Protože je církev nevěstou Kristovou, mohou být i duše křesťanů nevěstou. A čím více je individuální duše nevěstou, tím více je nevěstou i církev. Tento výklad má i svou temnější stránku. Každý hřích duše je chápán jako cizoložství nevěsty spáchané vůči jejímu pravému ženichu-Kristu a duše-nevěsta se pak stává milenkou Satanovou.

Očím dnešního čtenáře nesmí uniknout, že lidská duše se může stát nevěstou jen, je-li údem Církve.⁹⁴

⁹⁰ Tak např. Ozeáš 2,16n.

⁹¹ 1 K 7.

⁹² Ve spisech *Ad uxorem* I,4,4; *De Resurrectione* 61,6; *De virginibus velandis* 16,4, Vě spisech *Ad uxorem* I,4,4; *De Resurrectione* 61,6; *De virginibus velandis* 16,4: „Sponsa Christi byla panna, která zasvětila svůj život Kristu a vstoupila s ním do duchovního manželství“. Viz. heslo: „Mariage spirituel“. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et historie. Tome 10. Fascicules 64-65. Mabille-Mythe*. Paris: Beauchesne, 1980. — *Sh. 2*

⁹³ Je otázkou, proč se většina komentátorů přestala v určitém období spokojovat s výkladem Velepísni jako vztahu církve s Kristem, ale začala se soustředit na individuální význam. Důvody tohoto obratu pohledu řešil ve své studii Ulrich Koepf. Viz. KOEPF, Ulrich. *Hoheliedsauslegung als Quelle einer Theologie der Mystik. Grundfragen christlicher Mystik*. Stuttgart, 1987. Shrnutí tří hlavních důvodů, které vedly k podobnému výkladu Bernarda nalezneme v BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 32-37.

⁹⁴ Viz. heslo: „Mariage spirituel“. In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et historie. Tome 10. Fascicules 64-65*. Heslo: „Mabille-Mythe“. Paris: Beauchesne, 1980.

Stejně jako u Órigena, symbolizuje i u Bernarda nevěsta jak celou církev, tak i individuální duši. Oproti Órigenovi však Bernard o Satanovi ve svém Komentáři k Velepísni příliš nemluví.

Bernard ale rozlišuje mezi označeními ženicha - buď jako Krista nebo jako Slova, podle toho, zda jde o ženicha církve, nebo o ženicha duše. Pokud mluví o nevěstě a má na mysli celou církev⁹⁵, pak za jejího ženicha označuje Krista. Pokud má na mysli lidskou duši, je jejím ženichem Slovo - *Verbum sponsus*⁹⁶. Tohoto rozlišení se sice nedrží vždy striktně, ale povětšinou platí. Podle C. Butlera⁹⁷ jde o zvýraznění rozdílu, že ženichem duše není Ježíš Kristus ve své lidskosti, ale Božské Slovo, jakožto druhá osoba Trojice.

Podle stejného autora C. Butlera⁹⁸ je to právě církev jako nevěsta, co je pro Bernarda prvotní. Přesto, že text chce podnitit konkrétní duše jeho mnichů (a Bernardovi jde hlavně o jednotlivce a konkrétní zkušenost), zůstává faktem, že prvotním, původním a jediným, kdo si zaslouží být za nevěstu označen, je pro Bernarda stále církev. Jednotlivá duše se nevěstou smí nazvat, jen je-li její částí, podobně jako tomu bylo i u Órigena.⁹⁹

Dělit texty na dva systémy, podle toho, kde je nevěstou myšlena duše nebo církev, by bylo příliš obtížné, na mnoha místech diskutabilní a asi nakonec i zbytečné. Ani Bernard se na rozdělení příliš nesoustředí, a proto budu označení nevěsta a ženich užívat bez tohoto poukazu, volně. Co však platí vždy, je, že Bernardovi nikdy nejde, alespoň ne vědomě, o popis erotického vztahu mezi ženou a mužem.

„...a když přemýšlíte o těchto dvou milencích, pamatujte vždy, že to není muž a žena kdo je jimi myšlen, ale Slovo Boží a duše. A když budu mluvit o Kristu a Církvi, smysl je

⁹⁵ O nevěstě jako církvi čteme například v *Sermo 68,2*: „...On mi věnuje pozornost (Ž 39,2 ≠), říká ona (nevěsta). Tato nezměrná důstojnost, které přísluší vláda a řízení universa, věnuje jí pozornost? Tato péče o světy (věky, generace) přenechává místo jediné starosti, nebo spíše jednomu zájmu, její lásce a touze? Ano, skutečně je to tak. Protože ona je Církvi vyvolených. „Mihi, inquit, intendit (Ž 39,2≠). Itane huic intenta est illa maiestas, cui gubernatio pariter et administratio universitatis incumbit, et cura saeculorum ad sola transfertur negotia, immo otia, amoris et desiderii huius? Ita plane. Ipsa est enim Ecclesia electorum.“

⁹⁶ Např. v *Sermo 74, 3*.

⁹⁷ BUTLER, Edward Cuthbert. *Western mysticism: the teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life: neglected chapters in the history of religion*. London: Constable, 1927. s. 140.: „Ale pokud je nevěsta duší jednotlivého zbožného člověka, ženich není Ježíš ve svém lidství, ale Božské slovo, Logos, druhá osoba Svaté Trojice.“ „But when the bride is the soul of the devote individual man, the Bridegroom is not Jesus Christ in His Humanity, but the Divine Word, the Logos, the Second Person of the Holy Trinity.“

⁹⁸ Ibidem. s. 141. „Pro Bernarda je stále prvotně nevěstou Církev.“ „Still, for Bernard it is the Church that primarily is the Bride.“

⁹⁹ *Sermo 12,11*: „A zatímco žádný mezi námi nemá odvahu si přivlastnit privilegium nazvat svoji duši nevěstou Pána, nezůstává nám méně než to, že patříme Církvi, která se právem chlubí tímto jménem a skutečností, kterou (toto jméno) vyjadřuje.“ „Quod etsi nemo nostrum sibi arrogare praesumat, ut animam suam quis audeat sponsam Domini appellare, quoniam tamen de Ecclesia sumus, quae merito hoc nomine et re nominis gloriatur, non immerito gloriae huius participum usurpamus.“

stejný, kromě toho, že pod jménem Církve není jen jedna duše, ale spojené duše mnohých, nebo spíše jejich jednomyslnost.“¹⁰⁰

IV.2. Jaká duše se může stát nevěstou

Nevěstou se podle Bernarda může stát jakákoliv duše, a to i ta, která je pro svůj hřích zcela „utopená v bahně a zmatená chybami“¹⁰¹. Tato Bernardova nauka se opírá především o myšlenku Božího nezničitelného obrazu v lidské duši, o kterém pojednám v kapitole VI. 2. 1.

IV.3. Charakter nevěsty - láska

V jednotlivých kázáních na Píseň Písní charakterizuje Bernard nevěstu mnoha způsoby, většinou symbolicky vykládá určitá slova z Velepísně. Tak například vysvětluje, co to znamená, že je nevěsta krásná¹⁰², černá¹⁰³, co znamenají perly¹⁰⁴ na jejím krku, její rty¹⁰⁵, ňadra¹⁰⁶ apod. Pokusila jsem se včlenit charakteristiku nevěsty do tří bodů, které se mi zdají shrnovat jednotlivé detaily, které v textu nalzáme.

I. Nevěsta usiluje o „dokonalý život“.¹⁰⁷ Důležité je nezapomínat, že pro Bernarda se duše stává nevěstou postupně, když se snaží připodobňovat se čím dál víc svému původnímu obrazu. (viz.VI.2.1.) Cestou k větší podobnosti původnímu obrazu je umrtvování a očišťování se od hříchu. K tomu vlastně slouží i řehole řádu, aby „bylo zkroceno nejdřív tělo a podrobena duchu cvičením se v disciplíně“ a mnich zcela „odvrhl přitažlivosti světa“.¹⁰⁸ Ani to ovšem nestačí k tomu, aby se duše stala nevěstou, nehledě na to, s jakou horlivostí se očišťuje. Nevěsta musí mít ve ctnosti již určitou stabilitu, aby se s ženichem mohla spojit.

¹⁰⁰ *Sermo 61, 2.*: „... et cum ipsos cogitatis amantes, non virum et feminam, sed Verbum et animam sentiatis oportet. Et si Christum et Ecclesiam dixero, idem est, nisi quod Ecclesiae nomine non una anima, sed multarum unitas vel potius unanimitas designatur.“

¹⁰¹ *Sermo 83, 1.*

¹⁰² *Sermo 45.*

¹⁰³ *Sermo 25.*

¹⁰⁴ *Sermo 41.*

¹⁰⁵ *Sermo 1.*

¹⁰⁶ *Sermo 9, 4.*

¹⁰⁷ Klášter byl chápán jako adekvátní místo k uskutečňování křesťanské dokonalosti. Pro středověk je křesťanská dokonalost spojena s „contemptus mundi“. Benediktova řehole obsahuje slovo perfectus 20x, ve více než polovině případů se jedná o mnicha zařazeného do kategorie „perfectus“. Srov. heslo: „Perfection“. In DS, Tome 12. (1984).

¹⁰⁸ Srov. *Sermo 1, 3.*: „Alioquin ante carnem disciplinae studiis edomitam et spiritui mancipatam, ante spretam et abiectam saeculi pompam et sarcinam, indigne ab impuris lectio sancta praesumitur.“

Mezi nevěstiny ctnosti patří například pokora, soucit, horlivost, vytrvalost, radost, odvaha, skromnost, ale i péče o ty, kteří se nevěstou ještě nestali.¹⁰⁹

II. Samota je druhou věcí, kterou podle Bernarda chce ženich u své nevěsty nalézt. O samotě nejvíce pojednává v Kázání čtyřicátém, které je výkladem verše „*Tvé tváře jsou krásné jako tváře hrdličky.*“ (Pís 1,10) Hrdlička je Bernardovi příkladem čistého a věrného života, podobně jako byla před ním Ambrožovi.¹¹⁰ Nevěsta má zůstat v samotě, aby se mohla skutečně celá odevzdat svému ženichu. Nejedná se však výlučně o samotu fyzickou, kdy je člověk stažen do ústraní a zcela izolován ode všech lidí, protože i v této samotě může myšlenkami přebývat ve světě. Proto Bernard zdůraňuje především druhou samotou, samotou „*myšlení a ducha*“¹¹¹. V této samotě je mysl osvobozena ode všech běžných lidských starostí a právě díky této samotě se může pak celá věnovat jen Bohu. Fyzická samota jí může v samotě duchovní napomáhat, ale duševní samota není na fyzickou vázána.

„*Usedni tedy v samotě, jako hrdlička. Svatá duše, přebývej o samotě, aby ses celá odevzdala jen tomu, který si tě vyvolil mezi všemi. ... Stáhni se (do samoty), ale myšlenkami, nikoli tělem, úmysly, horlivostí, duchem. Protože „Kristus Pán je Duch před tvou tváří“ (Pl 4,20) a vyžaduje samotou ducha, nikoli těla. Ale přesto ti občas prospěje i to, když se oddělíš tělem, když tak můžeš učinit v době modlitby. ...*

Jsi sám, jestliže tvoje myšlení se nezabývá všeobecností (communia), jestliže neprožíváš přítomné věci, jestliže opovrhuješ tím, co obdivuje zástup, ... jestliže zapomínáš urážky. (2 S 19,19) Jinak, i v samotě těla, nejsi sám. Vidíš tedy, že můžeš být sám v zástupu lidí, a být v zástupu lidí, i když jsi úplně o samotě?“¹¹²

¹⁰⁹ Bernard je označuje jako „mladé dívky“, nebo jako „dcery“, které nevěsta „zplodila a odkojila“. Srov. kapitolu této práce VII.2.4.a. Duchovní mateřství.

¹¹⁰ Hrdlička zůstává v životě věrna jen jednomu partnerovi a po jeho smrti zůstává již sama a nového nehledá. Ambrož, *Exameron* 19. Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome III (Sermons 33 - 50)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. s. 178-179.

¹¹¹ *Sermo 40,5*: „Ostatně, předepisuje se ti jen samota myšlení a ducha.“ „De cetero sola indicitur tibi mentis et spiritus solitudo.“

¹¹² *Sermo 40,4-5*: „Sede itaque solitarius, sicut turtur. O sancta anima, sola esto, ut soli omnium serves teipsam, quem ex omnibus tibi elegisti. ... Secede ergo, sed mente, non corpore; sed intentione, sed devotione, sed spiritu. *Spiritus enim ante faciem tuam Christus Dominus* (Pl 4,20 Patr.), spiritusque requirit non corporis solitudinem, quamquam interdum et corpore non otiose te separas, cum opportune potes, praesentim in tempore orationis. ... De cetero sola indicitur tibi mentis et spiritus solitudo. Solus es, si non communia cogites, si non affectus praesentia, si despicias quod multi suspiciunt, si fastidias quod omnes desiderant, ... si non recorderis iniuriarum. Alioquin nec si solus corpore es, solus es. Videsne posse esse te et solum inter multos solum?“

Z ostatních věcí, kterých se má nevěsta vyvarovat, to jsou veřejná shromáždění, má zapomenout na svůj dům, lid, přátele i rodiče. Je jisté, že tato slova byla směřována mnichům, kteří se do samoty kláštera odebrali a část (alespoň tu fyzickou) již z těchto věcí učinili.

III. Nejdůležitější a nejvlastnější charakteristikou nevěsty je ovšem její láska k ženichovi.¹¹³ Stát se nevěstou bez lásky je absolutně nemožné. Tomu, jakým způsobem nevěsta svého ženicha miluje, se věnuje Bernard velmi podrobně a popisuje s psychologickou hloubkou radost nevěsty z ženichova lože, její úzkost, když necítí jeho přítomnost, její zoufalství, když neví, kde jej hledat, a její vášnivou touhu po setkání s ním. Milovat tak, jako miluje nevěsta, je vrcholem, kterého duše může v lásce dosáhnout.¹¹⁴

V Bernardově učení nalezneme vcelku rozpracovanou myšlenku, že láska má svůj vývoj ke stále větší dokonalosti a tento postupný vývoj Bernard člení do tzv. stupňů lásky. Navazuje tak na silnou křesťanskou tradici.¹¹⁵ Za jeden z nejvýznamnějších pramenů jeho učení o stupních se považuje *Benediktova řehole*, obzvláště kapitola sedmá, kde Benedikt rozpracovává dvanáct stupňů pokory.¹¹⁶ Bernard ve svém spisku *De diligendo Deo*, který sepsal ještě dříve¹¹⁷ než začal pracovat na *Sermones in Cantica canticorum*, rozlišuje

¹¹³ *Sermo 32,1.*: „...abychom mluvíli jasněji, jestliže jeden z nás je takovým „mužem touhy“ (Da 9,23), že „si přeje zemřít a být s Kristem“ (Fp 1,23 patr.), jestliže jeho touha je intenzivní, jeho žízeň horoucí, jeho myšlení horlivé, takový muž jistě nepřijme Slovo „v čase jeho návštěvy“ (1 Pt 5,3) jinak, než pod formou Ženicha.“ „...et, ut loquar manifestius, si quis in nobis est ita desiderii vir (Da 9,23), ut cupiat dissolvi et cum Christo esse (Fp 1,23 patr.), cupiat autem vehementer, ardentem sitiatur, assidue meditatur: is profecto non secus quam in forma sponsi suscipiet Verbum in tempore visitationis (1Pt 5,6), ...“

¹¹⁴ *Sermo 83,5.*

¹¹⁵ Metaforou pro výstup duše k Bohu se stal výstup po stupních žebříku. Tuto metaforu nalezneme již dávno před křesťanstvím v Orientu a v Egyptě. Ve Starém zákoně se opírá o Jákobův sen v Bét-Elu, jak je popsán v Gn 28. V tomto snu viděl Jákob žebřík, po kterém vystupovali i sestupovali andělé Boží. Tento Jákobův obraz byl nadále převzat jako symbol duchovního žebříku a byl nespočetněkrát užit. Podobně byla interpretována např. třípatrová archa Noemova (Gn 6), z Nového zákona např. J 1,51.: „Amen, amen, pravím vám, uzříte nebesa otevřená a anděly Boží vystupovat a sestupovat na Syna člověka.“ U církevních Otců nejčastěji nacházíme toto schéma duchovního výstupu: očistění se od hříchu, zdokonalení se ve ctnosti, jednota s Bohem a dosažení vidění Boha, a nakonec dokonalé blaženství člověka na onom světě. Srov. heslo: „Échelle“. In DS. Tome 4,1 (1960).

¹¹⁶ V sedmé kapitole mluví Benedikt o stupních pokory. Přece jen cisterciácký řád vyrostl ze snahy po obnově poslušnosti Benediktovy řehole. Vlivu Benediktovy řehole na Bernarda se věnuje E. Gilson v kapitole „Regula LXXIII“. In GILSON, Étienne. *The mystical Theology of saint Bernard*. London: New York, 1955.

¹¹⁷ Nalezla jsem dvě data vzniku spisku; podle *Dictionnaire de Théologie catholique* (1932, svazek II., heslo: „Saint Bernard“) a dle R. M. Dacíka jej Bernard sepsal v roce 1126. V úvodu překladu ze *Sources Chrétiennes* (1993) nalezneme ovšem obsáhlejší studii datace tohoto textu. Ta stojí na historickém pozadí kariéry a života kardinála Hemeriaca, kterému je Bernardův text věnován, a jedné větě z úvodního věnování. Za poslední možné datum je udán rok 1135, kdy se Bernard pustil do *Kázání na Velepíseň* a spis *De diligendo Deo* musel již mít ukončen. Závěrem této studie je, že text *De diligendo Deo* byl sepsán mezi lety 1132-1135. Srov. BERNARD, Clairvaux de. *L'Amour de Dieu. La Grâce et le Libre arbitre*. Paris: Cerf, 1993. SC N^o. 393. s. 24-27.

lásku čtyř stupňů. Vzhledem k tomu, že láska je ústředním bodem Bernardovy mystiky a nevěsta je nevěstou právě díky své lásce, myslím, že je vhodné zde podat podrobnější přehled Bernardových stupňů lásky.

IV.4. Čtyři stupně lásky podle *De diligendo Deo*¹¹⁸

Na prvním stupni a začátkem veškeré lásky je podle Bernarda láska tělesná – *amor carnalis*, jakožto přirozená vášeň.¹¹⁹ Je to láska, kdy člověk miluje sám sebe a sám sebe miluje pro sebe. Tato láska je člověku přirozená – *naturae inseritur*¹²⁰ a nelze začít ve stoupání k vyšším (duchovnějším) stupňům bez ní. „*Jak je psáno: Nejdříve, co je zvířecí a pak duchovní. A není to přikázáno zákonem, nýbrž vloženo v samu přirozenost.*“¹²¹ Přestože se láska k Bohu rodí z lásky tělesné a není bez ní jako svého počátku možná, úplným a pravým počátkem všeho milování je fakt, že Bůh každé lásce předchází a ji samu rodí.

Druhým stupněm je láska, kdy člověk už začíná milovat Boha. Nemiluje ho však pro něho samotného, že by našel v něm samém zalíbení, ale miluje Boha sám pro sebe. Stane se tak ve chvíli, kdy je duši uloženo nějaké trápení. Člověk potom prosí Boha o vysvobození z tohoto svého trápení a je Bohem vyslyšen a zachráněn „*Tak se stává, že člověk zvířecí a tělesný, jenž neumí mimo sebe nikoho milovat, i Boha počne milovat aspoň pro sebe, poněvadž v něm, jak často zakusil, může všechno a bez něho nemůže ničeho.*“¹²²

Pokud se často člověku opakuje situace, že po nějakém soužení zažívá vysvobození Bohem, začne nakonec milovat Boha pro něho samotného „*A přizneme-li se časté soužení a z něho častá prosba k Bohu a od Boha rovněž častého vysvobození, zda může nezměknouti milostí osvoboditelovou i srdce ocelové nebo kamenné, tolikrát zachráněné, aby člověk nemiloval Boha pouze pro sebe, nýbrž i pro něho?*“¹²³ A to je třetí stupeň lásky.

¹¹⁸ Spisek *De diligendo deo* do češtiny přeložil R. M. Dacík a z jeho textu pocházejí i moje citace tohoto díla. Viz. BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937.

¹¹⁹ Bernard zná čtyři vášně (Tomáš Akvinský jich zná 11), a to lásku, strach, radost a zármutek. Srov. BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937.

¹²⁰ Ibidem. Kapitola VIII.

¹²¹ Ibidem. Kapitola X.

¹²² Ibidem.

¹²³ Viz. BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937. Kapitola XI.

Čtvrtým a nejvyšším stupněm lásky je láska, kdy miluje člověk sám sebe i Boha jen pro Boha. Tuto lásku podle Bernarda zná jen málokdo. Jde o zážitek krátký, ne běžný, kdy „*spojen duch božskou láskou, zapomene na sebe a stane se sobě jako rozbitou nádobou a cele se oddá Bohu a přilne k Bohu, stane s ním jeden duch...*“¹²⁴ Tento zážitek není dosažitelný lidskou přičinlivostí, ale Bůh ho dává komu chce. Ostatním bude přístupný až na onom světě. „*A nevím, od kolika lidí je dosaženo za tohoto života čtvrtého stupně. ... Necht' řeknou, jestliže to někteří zakusili; vyznávám, že se mně to zdá nemožné. Bude to však bezpochyby, když bude uveden služebník dobrý a věrný v radost svého Pána a opojen hojností domu Božího*“¹²⁵

IV.5. Jakou láskou miluje nevěsta z Velepísně

Jistě nebude chybou zařadit lásku nevěsty do tohoto čtvrtého stupně¹²⁶ a říci, že jednota duše s Bohem je konečným stupněm duchovního výstupu. Pro popis tohoto nejvyššího stupně užil Bernard i ve spisku *De diligendo Deo* snubní symboliky. Vykreslil zde nevěstu v objetí dvou Kristových paží a o její lásce zde můžeme číst: „*Není tedy divu, že ve vůni těchto mastí nevěsta běží rychle, miluje žhavě a zdá se jí, že málo miluje, jsouc tak milována, i když se cele oddá jeho lásce.*“¹²⁷

V *Sermones in Cantica canticorum* uvádí Bernard ještě jiné členění „druhů“ lásky, ve kterém rozlišuje, v jaké roli duše Boha miluje. Duše může Boha milovat jako Otce a potom se stává dcerou či synem¹²⁸. Její láska je spojena s myšlenkami na dědictví a strachem, že by o něj mohla přijít. Vůči Bohu jako Otci tak duše pociťuje spíše úctu a její láska není láskou čistou, neboť je spojena s myšlenkami na ještě něco jiného (dědictví) než je Bůh samotný. Jindy duše miluje Boha jako svého Pána nebo Krále, a potom se stává jeho služebnicí. Její láska je spojena se strachem ze soudu a s touhou být zachráněna a vysvobozena. Ani tato láska není pravou láskou, neboť pravá láska strach vyhání (1 J 4,19). Zajímavý je také příklad duše „nemocné hříchem“, která potřebuje Boha jako „Lékaře“¹²⁹, který ji zachrání a uzdraví svým Slovem.

¹²⁴ Ibidem. Kapitola XII.

¹²⁵ Ibidem. Kapitola XVII.

¹²⁶ Srov. *Sermo* 83,5.

¹²⁷ Viz. BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc:

Edice Krystal, 1937. Kapitola V.

¹²⁸ Srov. *Sermo* 31 a 83.

¹²⁹ *Sermo* 32,3.

Nejvýše potom stojí láska manželská, neboť právě v té jde podle Bernarda již výhradně jen o lásku.¹³⁰ Je to jenom zde, kde se duše může nazvat nevěstou, neboť duši milující a toužící po Kristu, se Kristus zjevuje právě jako ženich. Lásku nevěsty dále Bernard vykresluje jako lásku „horoucí“¹³¹, jako lásku, které je vlastní „vznětí srdce“¹³² i „bdělost rozumu“¹³³. Je to láska, která je lhostejná ke všemu, co není Kristus. Nevěsta „nemiluje nic jiného než Boha a její jedinou starostí a vůlí je žít pro Boha“¹³⁴. Miluje Boha tak, že si dokonce přeje smrt, aby mohla být v jeho přítomnosti neustále.

¹³⁰ *Sermo* 7,2.

¹³¹ *Sermo* 83,6.

¹³² BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937. Kapitola VII.: „Pravá láska nemůže být prázdná, ale také ne nádenická, poněvadž nehledá svých zájmů. Je to vznětí srdce, ne obchodní smlouva“.

¹³³ *Sermo* 20,4.: „Miluj Pána svého Boha s naprostou a úplnou láskou srdce. Miluj ho s naprostou bdělostí a pozorností rozumu. Miluj ho veškerou silou tak, že se nebudeš bát láskou k němu zemřít.“ „Dilige ergo Dominum Deum tuum toto et pleno cordis affectu, dilige tota rationis vigilantia et circumspectione, dilige et tota virtute, ut nec mori pro eius amore pertimescas.“

¹³⁴ *Sermo* 69,1.

V. Kontemplace

„Kéž políbí mne polibkem svých úst.“

Píseň písní

V.1. Etymologie a historie pojmu

Slovo kontemplace má původ v řeckém slově *θεωρία*. Sloveso *θεωρειν* znamenalo v řečtině v absolutním smyslu „jít na divadelní představení“, na nějakou náboženskou ceremonii,¹³⁵ „hledět“, „zkoumat“ a „dívat se“. V širším slova smyslu znamenalo „přemýšlet“, „meditovat“, „filosofovat“. Podle jedněch¹³⁶ bylo odvozeno z řeckého *θεός*, podle jiných (a asi i pravděpodobněji)¹³⁷ má svůj původ od *θέα* (vidění). Latinské *contemplatio* je odvozeno od slova *templum*, které v řeči věstců znamenalo oddělené místo, kde se mohl věstcův zrak věnovat svému zkoumání.¹³⁸ Obecně sloveso *contemplari* popisuje akci pozorného rozvažování a pozorování, ať už duchem nebo očima.

Každopádně ani v řečtině ani v latině nebylo slovo vyhrazeno jenom pro náboženské účely, ale neslo univerzálnější významy; a to „o něčem uvažovat rozumem“, „rozvažovat o věcech“. Odtud se také vzal konflikt dvou životních opozit - *θεωρία* a *πραξις*, později znám jako rozpor mezi kontemplativním životem a životem praktickým, aktivním.

V západním křesťanství do Bernardovy doby nesla kontemplace již význam náboženský a byla rozpracována mnoha způsoby. Bernardovi byla jistě známa kontemplace tak, jak o ní psal Aurelius Augustinus¹³⁹ v návaznosti na novoplatoniky a Bernard na něj v mnohém navazoval. Podle E. Gilsona¹⁴⁰ však Augustinův vliv na Bernardovo učení o sjednocení duše s Bohem by byl sám o sobě nedostatečný. Augustin by zároveň pro Bernardovu erotickou symboliku asi nenašel příliš pochopení. Bernard ale znal i kontemplaci podle Órigena¹⁴¹ a přes Maxima Vyznavače¹⁴² měl vliv na jeho učení i

prostřednictvím

¹³⁵ Srov. heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2.2. (1953). s. 1717.

¹³⁶ Ibidem. Pseudo-Plutarchos. *De musica* 27.

¹³⁷ Ibidem. s. 1718.

¹³⁸ Ibidem. s. 1718.

¹³⁹ V češtině dostupný článek se srovnáním Augustina a Plótina. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Kontemplace podle Augustina*. In Reflexe 7-8, 1992.

¹⁴⁰ Tak GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York, Sheed and Ward, 1955. s. 17. Podle Gilsona nalezneme u Augustina jen jeden popis osobní mystické zkušenosti, a to popis kontemplace v Ostii. Nikdo, kdo před Bernardem Augustina četl „by si nepomyslel, že z jeho textů lze odvodit mystické učení.“ „Of all those who had read and meditated him before St. Bernard, ..., none, ... ever dreamt that a mystical doctrine could be gathered from his writings.“

¹⁴¹ Bernard měl nepochybně k dispozici dvě Órigenovy homilie na Velepíseň, které přeložil Jeroným a jeho Komentář k Velepísni, přeložený Rufinem. Podrobněji viz. GILSON, E. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York, Sheed and Ward, 1955. s. 216. Ke kontemplaci u Órigena viz. heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2. 2. (1953). s. 1769-1772.

Řehoř z Nyssy¹⁴³. Oproti tomu se zdá, že na Bernardovo dílo neměl téměř žádný vliv Pseudo-Dionysius Aeropagita a zůstává otázkou, zda jej Bernard vůbec četl.¹⁴⁴ Podívali se však na tyto autory podrobněji, vidíme, že pro každého znamenala kontemplace něco trochu jiného.

Nejdůležitějším zdrojem pro Bernardovo myšlení byla, kromě Písma, nepochybně *Benediktova řehole*, ze které vyrůstal Bernardův řeholní život. Zajímavé tedy je, že právě v ní není o kontemplaci jediná zmínka a nevyskytuje se tam o ní ani myšlenka¹⁴⁵. Řehole se ukazuje spíše jako příručka asketického života. A tak Bernard, ale i jeho benedikťinští a cisterciáckí současníci, řadili kontemplaci jakoby na konec *Řehole*, chápali ji jako její prodloužení, jako navazující důsledek předepsané askeze.¹⁴⁶ Kontemplace jim byla jakousi odměnou za tvrdou práci, a mnich v ní nalézal pokoj a mír.

Pro mou práci bude nejjednodušší, zdržím-li se hledání toho, kdo měl jaké styčné body s Bernardovým pojetím kontemplace a na koho Bernard asi nejvíce navazoval. To už jen proto, že Bernard se tomuto pojmu nikde samostatně nevěnuje a těžko tak lze nalézt nějaká jasná tvrzení. O kontemplaci mnichů mluví jako o něčem, co se děje samozřejmě a nepotřebuje dalšího vysvětlování.

V.2. Kontemplace u Bernarda

V textu *Sermones in Cantica Canticorum* užívá Bernard termín kontemplace bez nějakého předchozího definování a není proto lehké určit, co přesně kontemplace pro něho znamenala. Autoři sekundární literatury¹⁴⁷ shodně vybírají definici kontemplace z jiného Bernardova textu, a to z jeho spisku *De Consideratione*, který byl sepsán mezi lety 1149 -1152.¹⁴⁸ Zde, ve druhé knize, od sebe Bernard odlišuje pojmy „consideratio“ a „contemplatio“. V *consideratio* (rozvažování), jde podle Bernarda o intenzivní

¹⁴² Maxim Vyznavač byl překládán do latiny Scotem Eriugenou. Srov. GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 25.

¹⁴³ GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 17 a s. 217.

¹⁴⁴ Srov. ibidem. s. 25.

¹⁴⁵ Heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2. 2. (1953). s. 1948.

¹⁴⁶ Heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2. 2. (1953).

¹⁴⁷ GILSON, Étienne. *La theologie mystique de saint Bernard*; BUTLER, C. *Western mysticism*; DESPINEY, Ch. *L'âme embrassée de saint Bernard*; Dictionnaire de Spiritualité. Heslo: „Contemplation“.

¹⁴⁸ *De Consideratione* je složeno z pěti knih, které vznikaly postupně. Byly věnovány papeži Evženovi. První kniha mu byla zaslána v roce 1149, druhá v r. 1150, třetí v r. 1152 a čtvrtá s pátou buď ve stejném roce jako kniha třetí, nebo o něco později. Srov. CHARPENTIER, M. *Oeuvres complètes de saint Bernard*. Paris: Librairie Louis de Vivès; éditeur, 9, Rue Delambre, 9, 1866. Zdroj: <http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard>.

přemýšlení, jehož cílem je objevit pravdu. Oproti tomu kontempace je podle něj akt, kdy duch „pravdu objímá s jistotou a neomylností“. V kontemplaci jde o „jasné a jisté nazírání věcí“. Při rozvažování se duše namáhá, neboť aktivně zkoumá (*inquisitio*) a pravdu teprve objevuje. Při kontemplaci je pravda již známa a duše spočívá v klidu.¹⁴⁹

Dále se podrobněji věnují kontemplaci u Bernarda autoři Ch. Despiney, C. Butler.¹⁵⁰ Ch. Despiney ve své knize „*L'âme embrassé de Saint Bernard*“ podává navíc ke zmíněné definici z Bernardova spisku *De Consideratione* dvě další. V úvodu k nim poukazuje na to, jak je těžké nějakou definici vůbec nalézt a píše: „Bernard svoje definice fragmentuje a je velká práce je vůbec nějak formulovat“¹⁵¹ Obě dvě definice, které Despiney uvádí, pocházejí z Bernardových *Sermones in Cantica Canticorum* a to z Kázání 52. V tomto Kázání Bernard přirovnává extázi duše ke spánku a ke smrti (viz.V.2.2.b.) a na závěr popisu extáze píše „Podle mého názoru je pouze tento, nebo alespoň hlavně tento druh extáze tím, co se nazývá kontemplací.“¹⁵² Kontempace je pak vlastně extází.

Ch. Despiney na základě tohoto textu pak rozdělil kontemplaci u Bernarda na kontemplaci „*du degré ordinaire*“ (kontempace přirovnaná ke spánku) a kontemplaci „*du degré supérieur (angélique)*“¹⁵³ (kontempace přirovnaná ke smrti andělů). Do první potom zahrnul vidění Boha skrze různé obrazy, druhou označil za kontemplaci od obrazů očištěnou, kde člověk vidí Boha tak, jak jej vidí andělé.¹⁵⁴ Podle toho potom také dále pokračuje v „rozřazování“ jednotlivých Bernardových textů, které kontemplaci popisují.¹⁵⁵

C. Butler ve své knize „*Wester mysticism*“¹⁵⁶ poukazuje podobně jako Despiney na to, že pro Bernarda byla kontempace v podstatě extází. Neuvádí ovšem text z Kázání 52, ale

¹⁴⁹ BERNARDUS, Claraevallensis. *De Consideratione*, lib.2, caput 2,5. PL, Tomus 182: „Et primo quidem ipsam considerationem quid dicam, considera. Non enim idem per omnia quod contemplatione intelligi volo; quod haec ad rerum certitudinem, illa ad inquisitionem magis se habeat. Juxta quem sensum potest contemplatio quidem definiri, verus certusque intuitus animi de quacunque re, sive apprehensio veri non dubia. Consideratio autem, intensa ad investigandum cogitatio, vel intentio animi vestigandis verum. Quanquam solebant ambae pro invicem indifferenter usurpari.“

¹⁵⁰ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrassée de saint Bernard*. a BUTLER, C. *Western mysticism*.

¹⁵¹ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrassée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 176.: „Saint Bernard fragment ses définitions et c'est souvent tout en labeur que de les formuler! Pour que le lecteur ne soit ni surpris ni choqué de notre réflexion, nous allons donner un exemple...“

¹⁵² *Sermo 52,5*: „Talis, ut opinor, excessus, aut tantum, aut maxime, contemplatio dicitur.“

¹⁵³ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrassée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 180.

¹⁵⁴ Despiney s lítostí poznamenává, že Bernard nic neříká o tom, jaké ono andělské vidění je. Vypomáhá si tedy texty sv. Jana od Kříže a spekuluje o tom, že takové andělské vidění je sice zprostředkované, ale již ne pokřivené. Ibidem. s. 207-208.

¹⁵⁵ Pod vidění skrze obrazy Despiney řadí kontemplaci ze *Sermo 23*. Viz. ibidem. s. 190.

¹⁵⁶ BUTLER, Edward Cuthbert. *Western mysticism: the teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life: neglected chapters in the history of religion*. London: Constable, 1927.

vybírání text z Kázání 49, kde Bernard píše „*Jsou dvě vytržení v blažené kontemplaci, jedno v intelektu, druhé v citu (in affectu), jedno v osvícení, druhé v horlivosti (fervore), jedno v poznání (agnitione), druhé ve zbožnosti (devotione).*“¹⁵⁷ Podle tohoto textu dále rozlišuje Bernardovu kontemplaci na „*contemplation of the heart*“ a „*contemplation of the intellect.*“ Podle C. Butlera jde potom Bernardovi spíše o kontemplaci srdcem a právě v této kontemplaci se převážně odehrává Bernardova mystická zkušenost.¹⁵⁸ Butler dále jednotlivé Bernardovy texty „rozřazuje“, a to na ty, které popisují „kontemplaci srdcem“, a na ty, které spadají pod „kontemplaci intelektem.“¹⁵⁹

Oba dva zmínění autoři pracují podobnou metodou. Vybírají jeden text s výskytem popisu kontempace a na jeho základě rozlišují popisy další, které v textu *Sermones in Cantica canticorum* nalézáme. Více jsou však Bernardovi vzdáleni ještě v tom, že jednotlivé popisy hierarchizují. Bernard sám tak v textu nikde nečiní. Na to také upozorňuje ve své knize „*La théologie mystique de saint Bernard*“ E. Gilson. Podle něj se Bernard vyhnul jakémukoliv „systematickému klasifikování“ mystické zkušenosti, protože si byl vědom individuálního charakteru této zkušenosti a šlo mu pak spíše o sledování vlastních jedinečných procesů v duši, které se následně snažil popisovat.¹⁶⁰ Ať už je důvod, který odvrátil Bernarda od systematické klasifikace, jakýkoliv, jisté je, že jednotlivé roztroušené popisy kontempace, které nalézáme v Bernardově textu, nejsou mezi sebou nijak hierarchicky klasifikovány. Z tohoto důvodu jsem nepřejala do své práce ani jedno členění, které navrhli autoři výše.

Kromě čtyř zatím uvedených Bernardových výkladů kontempace jsem se pokusila v textu *Sermones in Cantica Canticorum* vyhledat ještě jiné.¹⁶¹ I podle nich je zřejmé, že

¹⁵⁷ *Sermo 49,4.*: „Cum enim duo sint beatae contemplationis excessus, in intellectu unus et alter in affectu, unus in lumine, alter in fervore, unus in agnitione, alter in devotione...“

¹⁵⁸ BUTLER, Edward Cuthbert. *Western mysticism: the teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life: neglected chapters in the history of religion.* London: Constable, 1927. s. 149.: „(Bernard) Rozlišuje dva druhy kontempace – kontemplaci rozumu a srdce: „Existují dva druhy přenesení do svaté kontempace, jeden v rozumu. Druhý v srdci, jeden ve světle, druhý ve vášni, jeden v rozlišování, druhý ve zbožnosti.“ Svatý Bernard lpí především na kontemplaci srdce, a právě sem řadí mystickou zkušenost...“ „He distinguishes two kinds of contemplation – of intellect and of heart: „There are two kinds of transport in holy contemplation, the one in the intellect. The other in the heart, the one in light, the other in fervour, the one in discernment, the other in devotion. ... St. Bernard dwells chiefly on the contemplation of the heart, and it is in this that he principally places the mystic experience...“

¹⁵⁹ Jako příklady kontempace srdcem uvádí: *Sermo 8,2; 32,2; 31,4-6; 31,7; 57,7; 9,7; 32,2; 49,4; 57,11.* Ke kontempace intelektem pak řadí: *Sermo 35,2; 57,7,8; 41,3,4; Srov. Ibidem. s. 151-152.*

¹⁶⁰ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de s. Bernard.* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 116-117.

¹⁶¹ Celkem jsem našla 52 výskytů tohoto slova v *Sermones in Cantica.*

kontempace je pro Bernarda úzce spjata s extází¹⁶², jak to tvrdí Ch. Despiney i C. Butler. Z jiných textů o kontemplaci dále vyplývá, že se pro Bernarda pojí kontempace s příjemnými stavy duše, jako je pokoj, klid a odpočinití.¹⁶³ To je zřejmé zejména z jeho snad nejdelšího popisu kontempace vůbec, který nalezneme v Kázání 23.¹⁶⁴

V tomto Kázání vykládá Bernard verš z Pís 1,4 „*Král uvedl mne do svých komnat*“¹⁶⁵. Představuje zde kontemplaci „ložnice“ (*cubiculum*), kde dochází ke společnému setkání nevěsty a ženicha. Toto místo je prostoupeno klidem a mírem, který se pak rozhostí i v duši nevěsty. Bernard o něm píše:

*„Ó místo skutečného odpočinití, kterému mohu nepochybně dát jméno „ložnice“. Místo, kde není viděn Bůh jako pln hněvu nebo jako zaměstnán starostmi, ale kde se ukazuje jasně jeho vůle, dobrá, laskavá a dokonalá! Takové vidění nezpůsobuje strach, ale okouzluje; neprobouzí úzkostnou zvědavost, ale umenšuje ji; neunavuje smysly, ale utiňuje je. Je to skutečně zde, kde se dá spočinout. Bůh, svrchovaně tichý, vše činí tichým. Když ho zříme v jeho duševním míru, sami jsme plni klidu.“*¹⁶⁶

Z tohoto textu („*místo, kde není viděn Bůh jako*“) lze přikročit k dalšímu významu kontempace, totiž kontempace jako „vidění“, nahlížení. Bernard přejal od Órigena a

¹⁶² Např. V *Sermo 4,4*: „Ten, kdo se vyznává hanebně, nalézá před Bohem místo, kde se předstříť v pokoře, horlivá duše u něj zase nachází, kde se oživit v nové svěžesti a radostně kontemplující duše, kde spočinout v extázi.“ „*Invenit profecto apud Deum et verecunda confessio, quo se humiliando deiciat, et prompta devotio, ubi se innovando reficiat, et iucunda contemplatio, ubi excedendo quiescat.*“ (Jedná se o „nohy, ruce a ústa Boží“ viz. V.2.3.).

¹⁶³ Například *Sermo 41,5* a *Sermo 46,5*.

¹⁶⁴ Despiney tuto kontemplaci užívá jako příklad kontempace skrze obrazy. Za zmínku také stojí, že v tomto kázání je termín *contemplatione* užit v nejhojnějším počtu.

¹⁶⁵ Podle Bernardova *Sermo 23* nemá ženich jenom jeden pokoj, ale má jich více a každému je dovoleno vstoupit a přebývat tam, kde si zrovna zaslouží. Čteme: „Myslím, že Král nemá jenom jeden pokoj, ale více. Vždyť ani není jenom jedna královna, ale je jich více....Každá nachází své vlastní místo pro setkání s Ženichem a říká; „moje tajemství je pro mne, moje tajemství je pro mne“ (Iz 24,16) Není dáno všem radovat se z milované a tajné přítomnosti Ženichovy na stejném místě, ale každá je „odměněna, jak jí Pán dal“ (Mt 20,23)..... “ A zůstává zde až dokud jí On nedovolí pokročit kontemplací ke „vstupu do radosti svého Pána“ (Mt 25,21) a proniknout sladká tajemství Ženichova. Podle toho, do kterého pokoje je duši dovoleno kontemplací vstoupit, podle toho jsou popisovány i pocity, které při kontemplaci člověk prožívá. Proto třeba při kontemplaci „pokoje strachu“ zažívá duše neklid a chvěje se hrůzou, zároveň ale nachází moudrost. V „kontemplaci místa“, kde se Ženich ukazuje jako Vládce univerza, nemůže zas kontemplující zůstat v klidu. „Způsobem vzrušujícím, přestože příjemným, nutí kontemplujícího bez přestání zkoumat a obdivovat, nenechává ho v klidu.“ Naopak v pokoji, kde se nevěsta setkává s Ženichem, nalézá duše při kontemplaci klid a mír.

¹⁶⁶ *Sermo 23,16*: „O vere quietus locus, et quem non immerito cubiculi appellatione censuerim, in quo Deus, non quasi turbatus ira, nec velut distentus cura prospicitur, sed probatur voluntas eius in eo bona, et beneplacens, et perfecta. (Ř 12,2) Visio ista non terret, sed mulcet; inquietam curiositatem non excitat, sed sedat; nec fatigat sensus, sed tranquillat. Hic vere quiescitur. Tranquillus Deus tranquillat omnia, et quietum aspecere, quiescere est.“

Augustina učení o pěti duchovních smyslech (v návaznosti na smysly tělesné), kde se kontempace tradičně pojí se zrakem, který nás uschopňuje k vidění nadpřirozených věcí.¹⁶⁷ Nejvýmluvněji to ukazuje asi Kázání 41, kde je popisováno, kterak mají andělé za úkol „*ukazovat boží moudrost zraku kontemplující duše.*“¹⁶⁸

Je-li ovšem jednou z Bernardových definic kontempace, že jde o „*jasné nazírání věcí*“¹⁶⁹, zřetelně to ovšem neplatí o nazírání Boha. Podle E. Gilsona je to také jediná „*hierarchizace*“, kterou Bernard provádí.¹⁷⁰ Vidět totiž Boha přímo je pro něho více než vidět Boha jen skrze obrazy. Bernard nebyl prvním, kdo se zabýval otázkou, jak je možné zde na zemi Boha vidět a ve svých úvahách navazoval především na sv. Augustina. Na rozdíl od něj však Bernard tvrdí zcela jednoznačně, že Boha přímo, to jest tváří v tvář, vidět na zemi nikdo nemůže a ani nemohl, což platí i o Mojžíšovi a sv. Pavlovi.¹⁷¹

V Kázání 31 vypočítává Bernard tři způsoby, jakými může člověk na tomto světě Boha vidět. První způsob je vidět Boha ve stvořených věcech, které jsou „*paprskem Božství*“.¹⁷² Skrze nádheru stvoření vidíme, že všechno, co je, pochází od Něho. Bernard píše: „*Protože vidíš všechny věci díky tomu, kterého nevidíš, víš, že bezpochyby existuje Ten, kterého je třeba hledat.*“¹⁷³ Další způsob je ten, jak se Bůh kdysi zjevoval Otcům ve Starém zákoně.¹⁷⁴ Ukazoval se jim buď skrze „*obrazy viditelné pro oči, nebo jako hlas pro uši*“¹⁷⁵, každému trochu jiným způsobem.

Třetím způsobem, daleko niternějším, je vidění vnitřní. Ačkoliv to Bernard výslovně neříká, jistě má na mysli kontemplaci. Vnitřním viděním se zde myslí chvíle, kdy se Bůh rozhodne navštívit duši, která ho hledá. Tento způsob vidění je však vyhrazen pouze té

¹⁶⁷ Srov. ÓRIGENÉS. *Contra Celsē I*, 48. SC N° 132. Paris: Les Éditions du Cerf, 1967. s. 203-205. a Srov. AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání, X, VI, 8*. Praha: Kalich, 1990. Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome IV (Sermons 51-68)*. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003. 29-34.

¹⁶⁸ Přesněji v *Sermo 41,3*.: „*Toto (andělské zprostředkování) nemůže mít jiný význam než tento, utkat určité duchovní podobnosti a ukázat skrze ně čisté myšlenky božské moudrosti zraku meditující duše.* „*Quod ego non puto esse aliud quam texere quasdam spirituales similitudines, et in ipsis purissima divinae sapientiae sensa animae contemplantis conspectibus importante.*“ Podobně také *Sermo 18,6*.

¹⁶⁹ Viz BERNARDUS, Claraevallensis. *De Consideratione, lib.2, caput 2,5*. PL, Tomus 182.

¹⁷⁰ GILSON Étienne. *La théologie mystique de s. Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 116.

¹⁷¹ U Augustina nalezneme protichůdná tvrzení, z nichž některá vyznívají ve prospěch zcela vyjimečně možnosti spatřit Boha tváří v tvář zde na zemi, která byla prokázána právě Mojžíšovi a apoštolu Pavlovi. Srov. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Kontempace u Augustina*. In *Reflexe*, 1992.

¹⁷² *Sermo 31,2*.: „*radii Deitatis*“.

¹⁷³ *Sermo 31,3*.: „*Cum autem de eo, quem non vides, cetera vides, scis indubitanter existere quem oportet inquirere*“.

¹⁷⁴ *Sermo 31,3*.: „*Alius procul dubio ille modus, quo quondam Patribus crebra illa atque ambitiosa divinae praesentiae familiaritas dignanter indulta est.*“ Slovem patribus zde má Bernard na mysli nejspíše biblické postavy ze SZ. Tak interpretuje i Ch. Despiney. Viz. DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950.

¹⁷⁵ *Sermo 31,4*.: „*...per imagines extrinsecus apparentes seu voces sonantes.*“

duši, která po Bohu touží veškerou silou a láskou a je provázen zaníceností (*ardor*) duše.¹⁷⁶

Závěr je pak u Bernarda zcela jednoznačný. Ani v jednom z těchto způsobů vidění nevidíme Boha takového, jaký skutečně je. To je pro nás, dokud jsme živi na tomto světě, naprosto nemožné. Zde ho vidíme vždy jen jakoby v zrcadle či hádance.¹⁷⁷ „Nyní se ukazuje, komu chce, avšak jak chce, nikoli jaký je. Žádný mudrc, světec ani prorok. Ho nemůže ani nemohl ve smrtelném těle vidět takového, jaký je. ... Vidíme ho tedy zde, na tomto světě, ale tak, jak jemu se zlíbí se nechat vidět, a ne takového jaký jest.“¹⁷⁸

Bůh se nám tedy ukazuje různě, ale ani skrze kontemplaci ho nemůžeme spatřit jinak, než pod nějakým způsobem, který si on sám zvolí. Skutečné patření na Boha takového, jaký je, nám podle Bernarda bude dáno až na onom světě. Toto patření bude neměnné a věčné a nebude nad něj sladšího a příjemnějšího, neboť „*Nic nechybí těm, kteří vidí věčně. Avšak toto vidění nepatří přítomnému životu, ale je rezervováno pro poslední časy.*“¹⁷⁹

V.2.a. Shrnutí

V textu *Sermones in Cantica Canticorum* žádnou jednoznačnou definici kontempace nenalezneme. Usuzovat můžeme jen z míst, kde se o kontemplaci mluví. Z těchto míst je patrné, že kontempace má pro Bernarda poněkud užší význam, než jak jsem kontemplaci popsala v předcházející kapitole. Bernardova kontempace není pouhé pozorování nebo zkoumání božských věcí v mysli. Je spjata s extází, s vytržením, viděním věcí a se silnými pocity. Z textů se dá také usoudit, že kontempace není pouhou lidskou činností, ale že jde spíše o akci Boží směrem k člověku. Člověk je vytrhnut, aby viděl, i když jen skrze obrazy a nalézá v kontemplaci odpočinutí.

¹⁷⁶ *Sermo 31,4.*: „Vskutku horoucí a svatá touha předchází tváří Boží v každé duši, kam má On vstoupit; horlivost, která ničí každou rez neřesti, a připravuje tak místo pro Pána. Duše poznává, že Pán je před ní, když se cítí objata tímto ohněm“ „Oportet namque ut sancti desiderii ardor praeveniat faciem eius ad omnem animam, ad quam est ipse venturus, qui omnem consumat rubiginem vitiorum, et sic praeparet locum Domino. Et tunc scit anima, quoniam iuxta est Dominus, cum se senserit illo igne succensam.“

¹⁷⁷ BERNARDUS, Claraevallensis. *De diversis. Sermo 41, 11.* PL, Tomus 183.: „Vidíme Ho zatím jen v zrcadle a v hádance, neboť jsme ještě uzavřeni ve vězení těla. ... Ukazuje se čistě a jasně shromáždění andělů, ale nám, nám je představen pouze odraženými a načrtnutými obrazy.“ „Videamus adhuc per speculum et in aenigmate, et carcerali corpore teneamur. ... Non est autem vultus iste, vultum gloriae Domini invenisse, qui est super cherubim; quia universitati angelorum purissimus et clarissimus exhibetur; nobis vero speculatoriis et umbratilibus adumbratur imaginibus.“

¹⁷⁸ *Sermo 31,2.*: „Et nunc quidem apparet quibus vult, sed sicuti vult, non sicuti est. Non sapiens, non sanctus, non propheta videre illum sicuti est potest aut potuit in corpore hoc mortali...itaque videtur et hic, sed sicut videtur ipsi, et non sicuti est.“

¹⁷⁹ *Sermo 31,1-2.*

Bernardova kontemplace je neodmyslitelně spjata s tím, co nazýváme „mystické unio“. Mystické unio je termín, který však samotný Bernard nepoužíval a jímž nikde svůj text v *Sermones in Cantica canticorum* neoznačil. Nalezneme jej však jednoznačně použitý mezi autory sekundární literatury a myslí se jím intimní prožitek jednoty lidské duše a Boha, který je Bernardem popisován obrazy snubní symboliky. Tento prožitek je sice krátký a ne zrovna častý, zato ale silně intenzivní. Bernard tyto zážitky popisuje jako „návštěvy Slova v duši“, „vytržení (extáze)“ nebo „polibek na ústa“. Všechny tři obrazy zde postupně šířeji představím.

Pro vyjádření jednoty užívá Bernard v *Sermones in Cantica canticorum* termínů „unio“ „unitas“, „unus“. Toto „unio“ má však u Bernarda význam širší. Jedná se o naprostou jednotu vůle a lásky mezi člověkem a Bohem, která je vztažena na celý život člověka a ony intenzivní prožitky v kontemplaci ji jen občas mohou zpestřovat.¹⁸⁰ Vyjádřením této jednoty je to, co Bernard popisuje pod obrazem „duchovního manželství“. O jednotě mezi duší a Bohem jako o manželství mezi nevěstou a jejím ženichem pojednám v samostatné kapitole.

V.2.1 Krátkodobé návštěvy Slova

Bernard popisuje, jak duše bývá občas navštívena Slovem, nevěsta svým ženichem. Tyto návštěvy Slova se projevují pocitem nevěsty, kdy ta cítí, že ženich je u ní, „že přišel do její duše“.¹⁸¹ Nejuceleněji popisuje Bernard tento zážitek v Kázání 74, kde ukazuje svým bratřím, jakým způsobem se taková návštěva odehrává u něho. Podle Bernardových slov jej Slovo navštívilo vícekrát a vždy obnovilo jeho vnitřní život a dodalo sil k dokonalejšímu životu.

„Hned jak přišel do mne, probudil mou duši, která spala. Pohnul, dojal a zranil mé srdce, které bylo tvrdé jako kámen a nemocné. Dal se také do ... zavlažování toho, co bylo

¹⁸⁰ Srov. DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 242.: „Mystické unio se Slovem je totální unio vůle, citů a lásky. Mystické unio může někdy, spíše zřídka, obsahovat některé ze znaků podivuhodné intimity, jako jsou vidění a návštěvy Slova.“ „L'union mystique avec le Verbe est une union totale de volonté, de sentiment et d'amour. L'union mystique avec le Verbe a parfois, quoique rarement, quelques-uns de ces signes de merveilleuse intimité- visites, vision.“

¹⁸¹ Srov. *Sermo* 74,5. „Nam unde in animam meam venerit...“

suché, do osvětlení toho, co bylo temné. Otevřel, co bylo utištěné, rozpálil, co bylo studené, narovnal pokřivené a urovnal, co bylo drsné a hrbolaté.“¹⁸²

Návštěvou se tedy myslí příchod a pobývání v duši jednotlivce a odchod z ní. Zaznamenat ženichův příchod (*introitus*) do duše není však podle Bernarda snadné a jemu se jej zaznamenat prý nikdy nepodařilo. Nejde totiž o pohyb ženicha, neboť „odkud by mohl vyjít a kam odejít ten, který vyplňuje všechno?“¹⁸³. Přítomnost ženicha a jeho odchod jsou pouze stavy naší duše, nikoliv jeho nestálost. Duše cítí milost („díky pohybu svého srdce“) a tak rozpozná, že je Slovo přítomno; když milost necítí, vidí, že ženich přítomen není. Doba navštívení je v rukou ženichových a člověk jen může mít duši na příchod připravenou. Taková návštěva nikdy netrvá dlouho a ani není příliš častá. „*Rara hora, sed parva mora*“.¹⁸⁴ Někdy Bernard mluví o tzv. „*vicissitudo*“.¹⁸⁵ Avšak i přes řídkost zážitku jde zřejmě o pocit tak silný a příjemný, že podle Bernarda není nic horšího než stav po něm, kdy se v duši rozlije bolestivý smutek nad ženichovým odchodem. Koho jednou ženich v duši navštívil, ten si již nedokáže přát nic jiného než to, aby znovu přišel. Každou návštěvou se tak touha po něm ještě zvyšuje.

Přestože Bernardův popis návštěvy Slova v duši je pln hluboký emocí, je důležité si všimnout, že nemá žádné viditelné (natož nadpřirozené) vnější projevy. Slovo proměňuje člověka kdesi hluboko v nitru a tato změna se projeví navenek jen ve skutcích a silnější lásce.

V.2.2 Extáze a vytržení (*excessus, extasis, raptus*)

V.2.2.a. Etymologie a historie pojmu

Řecké slovo *εκστασις* znamená „úžas“, „vyjití“, „vytržení“. V křesťanské mystice se používá pro popis stavu člověka, kdy se člověk cítí být mimo sám sebe, jako by vystoupil,

¹⁸² *Sermo* 74,6.: „...moxque ut intus venit, expergefecit dormitantem animam meam; movit, et mollivit, et vulneravit cor meum, quoniam durum lapideumque erat, et male sanum. Coepit quoque ... rigare arida, tenebrosa illuminare, clausa reserare, frigida inflammare, nec non et mittere prava in directa, et aspera in vias planas...“

¹⁸³ *Sermo* 74,1.

¹⁸⁴ *Sermo* 32,2.

¹⁸⁵ *Sermo* 32,2. „Jeho návštěva nás těší, jeho „příchod-a-odchod, nás zarmucuje.“ „Etsi visitatio laetificat, sed molestat vicissitudo.“

byl vytržen ze sebe a připojil se k Bohu. Slovo bylo užíváno již v řecké filosofii,¹⁸⁶ ale první, kdo užil tohoto termínu ve smyslu vytržení z vnitřní i vnější smyslovosti pro sjednocení s Bohem, byl Plótinos.¹⁸⁷ V Písmu je toto slovo časté v Septuagintě, kde se pod ním skrývají různá slova hebrejská, v Novém zákoně je jeho výskyt řídký a znamená jen úlek nebo překvapení.¹⁸⁸ Význam slova – vytržení ze sebe, abychom se mohli spojit s Bohem, nepochází tedy z křesťanské tradice, ale z novoplatónské filosofie.¹⁸⁹

Z církevních otců věnoval extázi jedno své dílo Tertulián s názvem *De Exstasi*¹⁹⁰, které je ovšem ztraceno. V tradici Otců však byla po sporu s montanisty extáze kompromitujícím pojmem, byla znamením pseudoproroků.¹⁹¹ Órigenés odmítá extázi úplně a vyjma Řehoře z Nyssy je slovo extáze symbolem šílenství, snění či halucinací.¹⁹²

Extáze jako duchovní vidění umožněné vytržením ze sebe se nachází u Jana Zlatoustého, nalezneme ji také v dílech Psudo-Dyonisia a Maxima Vyznavače.¹⁹³

V.2.2.b. Vytržení u Bernarda

Kromě řeckého slova *ekstasis* používá Bernard daleko častěji slova *excessus* a *raptus*, ale nalézt mezi nimi nějaké obsahové rozlišení nelze. E. Gilson ve své knize „*The mystical theology of saint Bernard*“ uvádí, že se snažil nalézt jejich odlišení nebo nějakou hierarchii, ale marně.¹⁹⁴ Všechna nesou význam uchvácení, vytržení, a to jak ze smyslovosti vnější, tak také ze smyslovosti vnitřní. Vnitřní smyslovostí se myslí mnohost

¹⁸⁶ Nalezneme u Aristotela v *De anima* 1,3,406b; a u Filóna, který se zabýval extází, ale ta neměla za cíl vidění Boha. Jejím cílem bylo pouze zjevení budoucích věcí. Mluví se u něho o tzv. „extázi prorocké“. Srov. Heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2.2. (1953).

¹⁸⁷ Ibidem.

¹⁸⁸ Pouze Skutky apoštolské používají tohoto substantiva tak, že je zajímavé pro kontemplaci. Viz. Sk 10,10 a 11,5 a 22,17. Srov. ibidem.

¹⁸⁹ Heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2.2. s. 1868.

¹⁹⁰ O tomto spisu se dozvídáme od Jeronýma z díla *De viris illustribus*. Srov. ibidem.

¹⁹¹ Srov. Heslo: „Contemplation“. In DS Tome 2.2. (1953) s. 1866.

¹⁹² Tak např. v díle mnicha Palladia *Historia Lausiaca* („*Poučné příběhy pro komořího Lausa*“ Praha: 2002) nese extáze význam snění, šílenství, chybění ducha nebo halucinace. V „Životě Pachomiově“ (*Vita prima* 96, éd. F. Halkin, Bruxelles, 1932) znamená εκστατικός jednoduše blázn. Pro Basila (*De jejuniis hom.1,10,PG_31?–181b*) je dokonce každá nemoc či vášeň extází rozumu, a je vpravdě nazývána podnapilostí. Srov. Heslo: „Contemplation“. In DS Tome 2.2 (1953). s. 1867. Duchovní opilost pak byla Bernardem interpretována pozitivně jako duševní stav, kdy duše je opilá láskou. Srov. BERNARDUS, Claraevallensis. *De diligendo Deo*. XI, 33. PL, Tomus 182.

¹⁹³ Srov. Ibidem.

¹⁹⁴ GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 107-108.

prání a myšlenek, které zahlcují lidskou mysl. Bernard pro tento jev někdy používá termín *excessus mentis*,¹⁹⁵ vytržení z mysli.

Slovesa *rapere* Bernard užívá v přímé návaznosti na apoštola Pavla, který vypráví, kterak byl vytržen (*rapi oportuit*)¹⁹⁶ do třetího nebe. Pavlovo vyprávění Bernard interpretuje tak, že do druhého nebe můžeme sami dojít nějakou vlastní snahou, ale do třetího nebe nás vytrhuje pouze Bůh.¹⁹⁷ Při vytržení je tak člověk naprosto pasivní, extáze je darem Božím (*munus divini*)¹⁹⁸.

Duše je „vytrhována“ Bohem mimo sebe samu a tento akt Bernard popisuje dvěma obrazy. Jednou přirovnává extázi ke spánku, jindy ke smrti. Činí tak v Kázání 52, které je výkladem verše z Pís 2,7 „Zapřísahám vás, dcery Jeruzalémské, při gazelách a při polních laních: nebudte a neburcujte milovanou, dokud nebude chtít sama“. Bernard zde vykresluje obraz ženicha, který objímá svou levicí nevěstinu hlavu, aby si mohla odpočinout na jeho hrudi a spát¹⁹⁹. V tuto chvíli nad ní ženich bdí a ochraňuje ji od mnohých nároků ostatních (dcer). Toto spočinutí nevěsty Bernard přirovnává k jistému druhu spánku, který ale není přirozeným spánkem těla ani spánkem mrtvých. Jedná se o spánek oživující a bdělý (*vitalis vigilque sopor*), který „osvětluje vnitřní smysly“²⁰⁰ a který duši vytrhuje, aby spočinula v náručí ženicha. „Je to spánek, který neutišuje smysly, ale který je přenáší, který je uchvacuje.“²⁰¹

O něco dále mluví Bernard o extázi nevěsty jako o smrti.²⁰² Podobně jako u spánku se nejedná o smrt těla, ale o smrt, která duši vytrhuje „z nástrah života“²⁰³ a umožňuje jí pozvednout se k Bohu. Duše je vytržena, aby překročila obyčejný a obvyklý způsob myšlení a přebývala u Boha.²⁰⁴

¹⁹⁵ U Delfgaaewa nalezneme myšlenku, že Bernard zná dvojí vytržení. Jedno je vytržení, které člověk zažívá po své konverzi, kdy se jeho duše obrací ke svému původnímu obrazu. Zažívá milost svého soudce a lásku. Zde člověk je ještě aktivní a spolupracuje s milostí. U druhého excessu, v něm působí milost a on je pasivní. Sem patří právě vytržení z mysli - „*excessus mentis*“ tj. to co se někdy nazývá andělskou kontemplací. Jedná se o stav, kdy duše, plná své původní podobnosti Božímu obrazu, poznává Boha, aniž by byla zpomalována vlastní vůlí, žádostmi nebo potřebami těla. Viz. DELFGAAUW, Pacificus. *Saint Bernard, maître de l'amour divine*. Rome, 1952. s. 118-119.

¹⁹⁶ 2 K 12,2-4.

¹⁹⁷ Srov. *Sermo* 62,4.

¹⁹⁸ Srov. *Sermo* 52,5.

¹⁹⁹ Podle Pís 2,6.

²⁰⁰ *Sermo* 52, 3.: „*vitalis vigilque sopor sensum interiozem illuminat...*“

²⁰¹ *Sermo* 52,3.: „*Revera enim dormitio est, quae tamen sensum non sopiat, sed abducatur.*“

²⁰² *Sermo* 52,4.: „*Proto mohu bez nějaké absurdity říci, že extáze nevěsty je smrtí.*“ „*Proinde et ego non absurde sponsae exstasim dixerim mortem.*“

²⁰³ *Sermo* 52,4.: „*vitae eripiat laqueis.*“

²⁰⁴ *Sermo* 52,4.: „*Trancendat usum et consuetudinem cogitandi.*“

„Když je duše přenesena, myšleno ne z života, ale z vědomí života, bezpochyby nemůže cítit už žádné pokušení života.“ „Kdo mi dá křídla jako holubici, abych mohl uletět a odpočinout si?“ (Ž 54,7) *Kéž mi Bůh dá upadnout často do této smrti.*²⁰⁵

Tato extáze umožňuje člověku „být mrtev“ pro tento svět a starosti s ním spojené a těšit se z Boha. Je to „smrt spravedlivých“²⁰⁶. Podle Bernarda kromě této smrti existuje ještě smrt, kterou umírají andělé (*mors angelorum*). Tato smrt pak osvobozuje člověka nejen od starostí ve světě a žádostí jeho těla, ale dává mu možnost vidět (kontemplant) Boha ne jen skrze obrazy (viz V.2.). Bernard nazývá právě tuto extázi pravou kontempací, ale zároveň ji vyčleňuje pouze andělům, jako kontemplaci zcela vzdálenou duši na tomto světě.²⁰⁷

Podle Bernardových popisů extáze se zdá, že stejně jako návštěvy Slova v duši, není ani extáze provázena nějakými výraznějšími tělesnými změnami, ale že se jedná o pouze vnitřní stav člověka. Je také třeba mít na paměti, že v kontextu Bernardova myšlení nejde o vytržení a smrt ve smyslu poničení nebo zničení lidské přirozenosti, ale naopak jde vždy o její zdokonalení.(viz VI.2.1)

V.2.3. Polibek

V *Sermones in Cantica canticorum* mluví Bernard o trojím postupu duše²⁰⁸ směrem ke stále větší lásce a blízkosti s Bohem jako o třech polibcích. Polibek jako symbol spojení se mu naskytl hned v prvním verši Písně písní, kde nevěsta prosí „*Kéž políbí mne polibkem svých úst*“. Velepíseň nezmiňuje žádný jiný polibek než tento „polibek polibkem úst“, Bernard však přesto před něj vkládá dva polibky, které mu mají předcházet. Totiž polibek nohou a polibek rukou. Můžeme předpokládat, že Bernard přidal tyto dva polibky právě proto, aby jejich pomocí mohl popsat tradiční etapy duchovního života. Nicméně si je této biblické nepoctivosti vědom a to, že přidává

²⁰⁵ *Sermo 52,4.*: „Excedente quippe anima, etsi non vita, certe vitae sensu, necesse est etiam ut nec vitae tentatio sentiatur. Quis dabit mihi pennas sicut columbae, et volabo, et requiescam? Utinam hac morte ego frequenter cadam.“

²⁰⁶ *Sermo 52,4.*: „morte iustorum“.

²⁰⁷ Delfgaauw mluví o tomto vytržení jako o tom, které je v pravém smyslu pasivní, kdežto na předcházejícím způsobu vytržení může člověk částečně spolupracovat. Bernard ovšem říká, ať jedno či druhé vytržení, obojí je darem Božím. Viz. DELFGAAUW, Pacificus. *Saint Bernard, maître de l'amour divine*. Rome, 1952. Míra spolupráce na jednom či druhém excessu se dle mého názoru nedá z textu vyvodit. Bernardovi jde spíše o důraz na nemožnost andělské kontemplanace zde na zemi.

²⁰⁸ *Sermo 4,1.*: „Naše včerejší kázání pojednávalo o trojím postupu duše pod jménem tří polibků.“ „Triplitem quemdam animae profectum sub nomine trium osculum sermo hesternus complexus est.“

k biblickému textu první dva polibky, omlouvá hned v prvním Kázání; „*Jen kvůli třetímu jsou přidány ony první dva. Je na vás, abyste zvážili, zda to bylo nutné.*“²⁰⁹

Políbení rukou i políbení nohou znal Bernard ze svého okolí. V jeho době bylo běžné, že služebníci svým pánům líbali nohy, chudí lidé zase líbali ruce bohatých, když od nich dostali almužnu. Líbání nohou je známé také z liturgie na Zelený čtvrtek, kdy celebrující kněz myje a líbá nohy dvanácti bratrům představujícím apoštoly. Oba polibky se používaly také v etiketě papežského dvora, která byla Bernardovi známa od roku 1130, kdy se začal angažovat v papežském schizmatu.

Pokud se na políbení nohou, rukou a úst podíváme jako na celek, můžeme také říci, že jde o kontemplaci Kristova kříže.²¹⁰

V.2.3.a. Polibek nohou

O políbení Kristových nohou, jakožto o duchovním aktu duše, se dočítáme v Kázání třetím, čtvrtém a šestém z celého souboru 86 kázání. Nejpodrobněji se mu Bernard věnuje v Kázání šestém.²¹¹

Být u nohou Kristových je počátkem výstupu a konverze. Proto je první polibek určen pro duše, které jsou ještě nezkušené, pro duše na počátku, které jsou hříšné a „*ještě stále bojují s tělesnými vášněmi*“.²¹² Za příklad takové duše pokládá Bernard i sám sebe. Žádná duše se totiž nemůže podle něj vyvyšovat a usilovat hned o nejvyšší polibek, má se však pokorně „*předestřít*“²¹³ u nohou Krista. Zde má místo pro vyznání hříchů, projevení veliké lítosti, touhy po odpuštění a naučení se pokoře.

Vykreslený obraz polibku nohou vypadá zhruba takto: každá Ježíšova noha reprezentuje jeden aspekt. Jedna nese název „*Soudu*“ Božího, druhá „*Milosrdenství*“²¹⁴. Duše líbá nejprve jednu nohu a poté druhou, a díky tomu ji poznáme po dvou znacích. U

²⁰⁹ *Sermo 4,1*: „...et ipsius causa reliqua duo a nobis adiuncta sunt. An vero necessaire, vos iudicabitis.

²¹⁰ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 168.

²¹¹ O tomto polibku se Bernard zmiňuje ještě ve svých kázáních *De diversis* např. *Sermo 87,1*.

²¹² *Sermo 3,1*: „Poslední, kdo může očekávat tuto milost (políbení na ústa), je duše, která se podobá mé, obtížena hříchem a stále v boji s vášněmi těla, duše, která ještě nezakusila něhu Ducha, která je lhostejná k vnitřní radostem a nemá s nimi ještě žádnou zkušenost. Ukáží takovéto duši místo, jež je pro ni vhodné (polibek nohou)“. „*Minime ergo id sibi arroget mei similis anima onerata peccatis, suaeque adhuc carnis obnoxia passionibus, quae suavitate Spiritus necdum senserit, interiorum ignara atque inexperta penitus gaudiorum. Ostendo tamen ei quae huiusmodi est, locum in salutari sibi congruentem.*“

²¹³ *Sermo 3,2*: „...sed ad pedes severissimi Domini mecum pavida iaceat.“

²¹⁴ *Sermo 6,6*: „Jestliže Apoštol správně vztáhnul hlavu Kristovu k božství, věřím, že můžeme bez neslušnosti přisoudit nohy k člověku a jednu nazvat Milosrdenství, druhou Soud.“ „*Si recte Apostolo visum est caput Christi referre ad deitatem (1 K 11,3), puto et nobis non incongrue videri pedes ad hominem pertinere, quorum alterum misericordiam, alterum iudicium nominemus.*“

nohy Soudu se v ní zrodí strach a bázeň, jako počátek moudrosti. U nohy Milosrdenství zakouší zase důvěru a naději. Po prvním polibku nese tak duše dva znaky, moudrost a naději. Tyto dva znaky si zase podle Bernarda vyměňují láska, aby se mohla zrodit. Proto hlavním cílem a důležitým ovocem prvního polibku je zrod lásky v duši. Pozvednout hlavu z tohoto místa může duše až ve chvíli, kdy po hlubokém pokání zažila odpuštění.²¹⁵

Popis polibku nohou je také jedno z prvních míst, kde se Bernard pouští do předávání vlastní zkušenosti.

„Také mně, bídnému, bylo dáno „několikrát sedět u nohou Pána“ (L 10,39). Ale stalo se mi, že jsem zapomněl na milosrdenství, a provrtán výčitkami svědomí a zaměřen příliš dlouho na myšlenku soudu, byl jsem hned zdrcen neuvěřitelným strachem, překryt těžkým zmatkem a ponořen do temné hrůzy. ...

Ale stalo se mi i naopak, že jsem opustil nohu soudu a více jsem přilnul k noze milosrdenství. To jsem hned upadl v lehkovážnost a takovou zanedbanost, že se moje modlitba stala velmi rychle vlažnou, jednání lhostejnějším, smích prudším a moje řeč nerozvážnou. A nakonec se stav celého člověka, vnitřní i vnější, se zdál pochybným.“²¹⁶

Bernardův životní příklad zde má zřejmě sloužit jako poučení jeho mnichům o tom, co se může stát, když se zdůrazní jeden teologický aspekt Krista na úkor druhého. Jde tedy o to, nalézt zdravou vyváženost mezi soustředěním se na Boží milosrdenství a na Boží soud.

Polibek nohou bychom tedy mohli shrnout jako hluboké pokání duše, kterého je jí třeba, aby mohla pozdvihnout svou hlavu výš, k rukám Páně.

V.2.3.b. Polibek rukou

O polibku rukou čteme v Kázání třetím, čtvrtém a sedmém a Bernard jej rozpracovává ze všech tří polibků nejméně. V prvním polibku se duše kála a dostalo se jí odpuštění.

²¹⁵ *Sermo 3,2.*: „A ještě, neměj tu smělost pozdvihnout tvář, zahalenou zmatkem a žalem, dokud neuslyšíš ty sám; „Tvé hříchy jsou ti odpuštěny (L 7,48), dokud neuslyšíš; „Vstaň, vstaň zajatá dcero Siónská, vstaň, setřes ze sebe svůj prach.“ (Iz 52,1-2) „ita sane ut suffusum pudore ac maerore vultum sustollere non ante audeas quam audias et ipsa: Dimittuntur tibi peccata tua, quam audias; Consurge, consurge captiva filia Sion, consurge, axcutere de pulvere.“

²¹⁶ *Sermo 6,9.*: „Datum est et mihi misero nonnumquam „sedere secus pedes Domini Iesu“ (L 10,39) ... At si quando miserationis oblitus, stimulante conscientia, iudicio paulo diutius inhaererem, mox metu incredibili ac miserabili confusione deiectus et tenebroso circumfusus horrore... Quod si eo relicto, pedem misericordiae plus tenere contingeret, tanta e contrario incuria et negligentia dissolvebar, ut confestim et oratio tepidior, et actio pigrior, et risus promptior, et sermo incautior, et omnis denique utriusque hominis status inconstantior apparet.“

Nicméně samotná kajícnost nemá podle něho smysl, nenese-li nějaké ovoce a nemá-li nějaké pokračování. Podle Bernarda je na tom dokonce hůř ta duše, která po pokání a odpuštění znovu upadla do hříchu, než ta, která se ještě kát nezačala. Proto je třeba milost odpuštění, které se dostalo duši u polibku nohou, doplnit milostí k vytrvání a činům lásky. Právě to se děje při políbení ruky Kristovy. Tento druhý polibek dává milost již znovu neupadnout k původním hříchům a dává i více, nabízí člověku důvody k tomu, aby se mohl odvážit doufat v polibek nejvyšší. Za tyto důvody jsou označeny: „*klenoty zdrženlivosti, ovoce důstojného pokání, skutky zbožnosti.*“²¹⁷

Políbení ruky Kristovy nese také význam vyjádření úcty a vděčnosti za dary, které duše od Boha dostala. Ruku Kristovu líbá duše z vděčnosti tehdy, když slávu za všechno připisuje jenom a pouze jemu, nikoli sobě a zároveň úctu Bohu neprojevuje proto, aby oslavila sebe sama. Potom by totiž, podle Bernarda, duše nelíbala ruku Páně, ale ruku vlastní.²¹⁸

Jako měly nohy Kristovy svá jména, mají je i ruce. Za zmínku možná stojí, že zatímco v Kázání třetím a čtvrtém Bernard mluví o polibku jedné ruky, v sedmém mluví o rukách dvou. Jednu z nich nazývá Šíří, druhou Silou, „*neboť jedna dává s hojností a druhá brání s mocí to, co bylo dáno. Bůh je zároveň tím, kdo rozdává, a zároveň tím, kdo zachovává vše dobré.*“²¹⁹

V. 2. 3. c. Polibek úst

Nejvyšším polibkem je polibek úst. Neboť „*když už jsme obdrželi tyto (dvě první milosti) v mnohých modlitbách a slzách, odvažujeme se pozvednout hlavu k ústům plným slávy. Ne jednoduše proto, abychom je kontemplovali (speculandum), ale proto, a to říkám chvěje se bázní, abychom je políbili.*“²²⁰ O tento polibek nemůže žádat nikdo jiný než nevěsta, kterou Bernard označuje za „*duši po Bohu žíznící*“, „*duši skutečně milující*“²²¹.

²¹⁷ *Sermo 3,4.* „Decor continentiae et dignae paenitentiae fructus, quae sunt opera pietatis.“

²¹⁸ *Srov. Sermo 4.*

²¹⁹ *Sermo 7,1.*: „Latitudo una, altera fortitudo dicatur, quod et tribuat affluenter et defendat potenter quod dederit.“

²²⁰ *Sermo 3,5.*: „Postremo cum ista multis precibus et lacrymis obtinemus, tum demum audemus forsitan ad ipsum os gloriae caput attollere, pavens et tremens dico, non solum speculandum, sed etiam osculandum;“

²²¹ *Sermo 7,2.*: „Sponsa. Quaeenam ipsa? „Anima sitiens Deum.“ (Ps 41,3); „non immerito sponsae nomine censetur anima quae amat.“

Ve Velepísni nevěsta touží „*kéž políbí mne polibkem svých úst*“²²² a Bernard se zamýšlí nad tím, proč nepožádá daleko jednodušeji „*kéž políbí mne svými ústy*“²²³. Interpretuje to tak, že se jedná vlastně o dva typy polibků; totiž o políbení polibkem úst a polibek ústy.

„Polibek přímo ústy“ si podle Bernarda mezi sebou vyměňují pouze osoby Trojice²²⁴ a nikdo z lidí nemůže v tento polibek ani doufat. Je to polibek, který je pro nás nepřístupný²²⁵. Můžeme však společně s nevěstou žádat o „polibek polibkem úst“. Být políben tímto polibkem není ale žádná „*průměrná přízeň*“²²⁶, neboť právě skrze tento polibek se s Bohem sjednocujeme a stáváme se s ním jedním duchem²²⁷. Polibek na ústa je pro Bernarda „*vlií Duchem Svatým*.“ (*infundi Spiritu Sancto*)²²⁸ Tento polibek na ústa je Bernardem označen za nevypověditelný a pokud ho někdo nezakusí, nemůže jej vlastně nijak poznat.²²⁹

Infundi Spiritu Sancto do duše nevěsty se projevuje dvojím způsobem. Nevěsta je jednak naplněna horoucí láskou, jednak polibkem částečně vniká do tajemství Trojice. Nevěště se polibkem dostává milosti poznat tajemství Trojice ale pouze tak, jak je toho smrtelná bytost schopna, tedy částečně. Zjevení Trojice v polibku na ústa popisuje Bernard takto:

„*Polibek žádá (nevěsta) od Syna, protože patří „Synu ho zjevovat tomu, komu chce“ (Mt 11,27). Vskutku, Syn se zjevuje komu chce, a zjevuje zároveň Otce. Ale zjevuje skrze*

²²² Pís 1,1.

²²³ *Sermo 2,2*: „*Oscule me ore suo*.“

²²⁴ Zde narážíme na jednu z mnoha nesrovnalostí v Bernardově textu. Jednou vykládá polibek přímo na ústa ve smyslu Kristova vtělení (tak *Sermo 2,2* a *Sermo 2,9*), jindy jej vysvětluje jako polibek, který si mezi sebou s láskou vyměňují Otec a Syn. Tak *Sermo 8,1*.

²²⁵ *Sermo 8,1*: „polibek extrémě sladký, extrémně tajný.“ a dále *Sermo 8,7*: „Poslouchej, co vskutku znamená polibek ústy; „Já a můj Otec jsme jedno“ (J 10,30); a ještě „Já jsem v Otci a Otec je ve mně“ (J 14,10). Hle polibek dán ústy na ústa, ale nikdo ho nemůže očekávat“. Toto Bernardovo tvrzení je v rozporu s Řehořem Velikým, podle něhož tento polibek dostal Mojžíš. Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. SC N° 414. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 189.

²²⁶ *Sermo 8,2*: „Nec enim exiguum quid aut vile putat osculari ab osculo, quod non est aliud, nisi infundi Spiritu Sancto.“

²²⁷ *Sermo 2,2*: Čteme: „Netroufám si doufat, že bych byl políben přímo ústy. Toto jedinečné štěstí a osobní privilegium náleží jen člověku, kterého na sebe vzalo Slovo. Ale spokojím se s tím, pokorně žádat o políbení polibkem jeho úst“ „Nec sane praesumo me osculatum iri ab ore ipsius: est enim hoc assumpti hominis unice felicitatis et praerogativae singularis; sed humilium ab osculo oris sui peto me osculari,“

²²⁸ *Sermo 8,2*: „Nec enim exiguum quid aut vile putat osculari ab osculo, quod non est aliud, nisi infundi Spiritu Sancto.“

²²⁹ *Sermo 9,3*: „Dostí nás upoutal tento polibek, ale, abych přiznal pravdu, nejsem si stále jist, že jsem podal výklad dostatečně hodný (polibku). ... Ale přejděme ke zbytku, neboť lépe se stává onen (polibek) známým, když byl vtištěn, než když byl vyobrazen.“ „Satis hoc osculum detinuit nos, et necdum me, ut verum illud fatear, digne satis expressisse confido. Sed transeamus ad reliqua, quia id melius impressum quam expressum innotescit.“

polibek, totiž skrze Duchu Svatého, podle svědectví Apoštola, který říká; „Bůh nám to zjevil svým Duchem“ (1K 2,10). Ale když dává Duchu, kterým zjevuje, Syn zjevuje ve stejné chvíli i Duchu; tím, že ho dává, ho zjevuje, tím, že ho zjevuje, ho dává.“²³⁰

Kromě toho, že polibek nabízí nevěstě toto poznání, nabízí jí zároveň naplnění duše „horoucí“ láskou. Vedle sebe tak stojí jak prvek kognitivní²³¹, tak afektivní. „Jako včela²³², která produkuje vosk a med, stejně tak je on schopen dát se zaskvět světlu poznání a dát ochutnat sladkost milosti.“²³³

V polibku na ústa vedle sebe stojí intelektuální poznání i hluboký prožitek. Polibek je láskou způsoben a zároveň duši rozněcuje k lásce ještě silnější a naplňuje člověka pravou moudrostí.

V.2.4. Shrnutí

Je důležité si všimnout, že polibek nohou stejně jako polibek rukou je spíše aktem nevěsty. Předpokládá její snahu; nejdříve hluboké pokání, potom stálost ve ctnosti. Polibek třetí je nevěstou sice vyprošován slovy „kěz políbí mne polibkem svých úst“, ale polibek dává ženich. Stejně tak jako v návštěvách Slova a při extázi, je i polibek na ústa darem Božím, kdy se nevěstě dostává milosti prožitku lásky i prohloubení pravého poznání Boha.

Ve všech třech výše uvedených obrazech (návštěvy Slova v duši, extáze, polibek na ústa) jde v podstatě o různé popsání téhož jevu, totiž o zážitek sjednocení s Bohem. Jednou Bůh přichází do nevěstiny duše, jindy si k sobě nevěstu vytrhuje, nakonec se s ní spojuje polibkem na ústa. Ačkoliv každému z těchto sjednocení předchází nevěstina snaha

²³⁰ *Sermo 8,5.*: „Trinae igitur huius agnitionis infundi sibi gratiam, quantum quidem capi in carne mortali potest, sponsa petit, cum osulum petit. Petit autem a Filio, quia Filii est cui voluerit revelare (Mat.11,27). Revelat ergo Filius seipsum cui vult, revelat et Patrem. Revelat autem sine dubio per osculum, hoc est per Spiritu Sanctum, Apostolo teste qui ait: Nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum. (I.Kor.2,10) At vero dando Spiritum per quem revelat, etiam ipsum revelat: dando revelat et revelando dat.“

²³¹ E. Gilson k výkladu textu *Sermo 8,5* píše: „Co se týče prvního, musíme zejména připomenout, že manželství duše se Slovem, třebaže způsobené láskou, nese s sebou přece jen určitý prvek poznání.“ „As regards the first we must particularly note that the marriage of the soul to the Word, although effected by love, carries with it nevertheless a certain cognitive element.“ Viz. GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 114.

²³² Klasické srovnání pocházející od řeckých Otců. Srov. Athanase, *Vie d'Antoine*, 3,4 (SC 400, p. 137). In BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. SC N° 414. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 185.

²³³ *Sermo 8,6.*: „Instar apes ceram portantis et mel, habet omnino et unde accendat lumen scientiae, et unde infundat saporem gratiae. Neuter ergo se osculum percepisse putet, sive qui veritatem intelligit nec diligit, sive qui diligit nec intelligit. Sane in osculo isto nec error locum habet, nec tepor.“

a touha, přesto jde vždy o sklonění Boha k duši, o kterém rozhoduje jen On sám. Toto sjednocení s Bohem však netrvá nikdy příliš dlouho a duše by se na ně podle Bernarda neměla přesprátiš upínat. Je jisté, že Bernard zažil tuto zkušenost jednoty s Bohem vícekrát a pokaždé se ji pokusil nějak předat či popsat, aby ji zpřístupnil svým spolubratrům. U každého z těchto svých textů si však nepřestává stěžovat na nemožnost skutečně výstižného popsání a předání toho, co zažil. Přesto se o to pokouší s přesvědčením, že jeho cílem je mnichy uvést a povzbudit k naději, že se dostane podobné zkušenosti sjednocení s Bohem i jim. Bernard utěšuje na mnoha místech i ty bratry, jimž navzdory silné touze i snaze, je tato milost stále odmítána. Skutečné naplnění jednoty s Bohem, které již nebude přerušováno, je jim totiž přislíbeno ve věčném životě.

O jednotě člověka s Bohem tak, jak se může naplňovat v průběhu tohoto života, mluví Bernard jako o manželství ženicha s nevěstou. Tento obraz bude rozpracován v následující kapitole.

VI. DUCHOVNÍ MANŽELSTVÍ

„*Jsou ženich a nevěsta.*“

Bernard z Clairvaux

VI.1 Historie pojmu

Již v kapitole o nevěstě jsem uvedla, že chápání Ježíše Krista jako ženicha a duše jako nevěsty má dlouhou tradici před Bernardem. Dalším přirozeným krokem je pojmání vztahu mezi nimi jako duchovního manželství. Pozdější mystičtí spisovatelé užívají tento obraz zcela svobodně jako samozřejmou věc.²³⁴ Ucelenou definici duchovního manželství nalezneme ale až u sv. Terezie a sv. Jana od Kříže, pro které je duchovní manželství „*nejvyšším stupněm vlité kontempace a mystického unia duše s Bohem*“.²³⁵

Myšlenku duchovního manželství však nenacházíme pouze v křesťanském prostředí. Kromě starozákonního chápání smlouvy mezi Izraelem a Hospodinem jako smlouvy manželské nalezneme myšlenku manželství mezi bohem a lidmi i u pohanů. Známá je u Plutarcha²³⁶ a ve filosofičtější podobě u Filóna Alexandrijského.²³⁷ Duchovní manželství má pak své významné místo u gnostiků, kde se jím gnostik navracel do původní jednoty s božstvím.²³⁸

V církevní tradici před Bernardem nalézáme symbol duchovního manželství použit při výkladu křesťanských svátostí. Tertulián, Órigenés a Jan Zlatoústý mluvili o duchovním manželství jako o symbolu pro křest, kdy duše vchází do církve, kde sdílí všechny výsady jako nevěsta Kristova.²³⁹ U některých Otců byl symbol manželství užit pro eucharistii.²⁴⁰ Nakonec byl vztáhnut i na lidskou smrt, kdy nevěsta smrtí vcházela do věčného spojení

²³⁴ Tak J. B. Ruysbroeck, Jan od Kříže nebo sv. Terezie z Avily.

²³⁵ Viz. heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980): „Le degré le plus élevé de la contemplation infuse et de l'union mystique de l'âme avec Dieu.“ s. 388.

²³⁶ Zemřel r. 125. Psal o tom, že se Bůh přibližuje ke smrtelníkovi, aby do něho zasel božský zárodek. Božské objetí je však jiného typu než to lidské. (PLUTARCHOS, *Les symposiaques ou propos de tables*. Liv. VIII, q.1,3, Paris: éd. Didot, 1856, s. 875). Srov. heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980). s. 389.

²³⁷ Bůh má s duší obchod, duše od něj dostává semeno, které plodí ctnosti a dobré skutky. Viz. Heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980). s. 389.

²³⁸ Např. valentinský gnosticismus, kde manželství symbolizuje návrat k původní jednotě. Na konci světa se Sofie sjednotí se Spasitelem, a „duchovní“, kteří jsou ženské substance podle Sofie, se sjednotí s anděly, kteří mají substanci mužskou a jsou stejné rasy se Spasitelem. Spasitel a Sofie vedou ostatní páry a vstoupí s nimi do Pléromatu, transformovaného ve svatební místnost. Srov. heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980). s. 389.

²³⁹ CHRYSOSTOME, Jean. *Huit catéchèses baptismales: inédites*. (éd. A. Wenger SC 50, Paris, 1957).

ÓRIGENÉS. *In Genesim, hom. 10,4*. (éd. W.A. Baehrens, GCS 6,p. 98.) TERTULIÁN. *De anima 41,4* (éd. J.H. Waszink, Amsterdam, 1947, p. 57-58) Srov. Ibidem. s. 390.

²⁴⁰ Tak např. Theodor z Mopsuestie (350-428). Srov. Ibidem.

s Kristem. V této eschatologické perspektivě pak byly křesťanské svátosti jen jakousi participací a předzvěstí budoucí radosti.²⁴¹

Duchovní manželství jako symbol pro mystický život nalezneme nejdříve u Órigena v jeho *Komentáři k Písni písni*. Jako první zde pomocí obrazů nevěsty a ženicha rozpracovává myšlenku sjednocení Krista a duše již zde na zemi, byť jde o sjednocení jen částečné. Órigenés je považován za tvůrce této myšlenky a ostatní jsou již chápáni jako pokračovatelé. Za uvedení stojí jistě také *Homilie na Velepíseň* Řehoře z Nyssy, který Velepíseň vykládal jako milostné unio duše a Boha pod obrazem „božské svatby.“²⁴² Nevěsta u něho stoupá k Bohu ve třech krocích²⁴³, kdy v posledním je obestřena „božskou temnotou“²⁴⁴ (tj. poznáním Boha), její cesta je ale v podstatě bez konce, protože každý dosažený vrchol je podle Řehoře jen začátkem dalšího výstupu. Ženich nevěstu vždy mívá (jde napřed, přechází kolem jejích dvěří)²⁴⁵ a tím ji pobízí k neustálému následování. Řehořův výklad Velepísně je tak prodchnut myšlenkou „nepřetržitého pohybu vpřed bez konce.“²⁴⁶

VI.2. Duchovní manželství u Bernarda

Duchovní manželství jako dokonalý svazek lásky mezi duší a Slovem, nevěstou a ženichem, je ústředním tématem celé knihy *Sermones in Cantica Canticorum*. Hned v prvním Kázání Bernard vykládá text jako „svatební Píseň, čisté a radostné objetí duší...“²⁴⁷, na jiných místech mluví o vstupu do manželství - *inire connubia*²⁴⁸ nevěsty s ženichem, nebo přímo o *spirituale coniugium*.²⁴⁹ Nejvíce se ale Bernard věnuje duchovnímu manželství ve svých posledních šesti Kázáních, která sepsal těsně před svou smrtí. Pokud se rozhlédneme po sekundární literatuře na toto téma, všichni autoři vykládají duchovní manželství na základě Bernardova Kázání 83. Například E. Gilson jej

²⁴¹ Srov. Heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980). s. 391.

²⁴² „θειος γάμος“ (In Cant., hom. 1, PG 44,765a) srov. Heslo: „Mariage spirituel“, In DS, Tome 10. (1980).s. 392.

²⁴³ Jinde popisuje Řehoř duchovní pokrok duše daleko podrobněji, ne jen ve třech etapách. Srov. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Řehoř z Nyssy*. Praha: OIKOYMENH, 1999. s. 220.

²⁴⁴ Ibidem. s. 221.

²⁴⁵ Srov. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Řehoř z Nyssy*. Praha: OIKOYMENH, 1999. Kapitola *Homilie na Velepíseň*. s. 217-229.

²⁴⁶ KARFÍKOVÁ, Lenka. *Řehoř z Nyssy*. Praha: OIKOYMENH, 1999. s. 221.

²⁴⁷ *Sermo 1,11*.

²⁴⁸ *Sermo 52,2*.

²⁴⁹ *Sermo 61,1*: „Až bude nevěsta perfektní, ženich s ní utvoří duchovní manželství a budou oba ne jedno tělo, ale jeden duch.“ „Quae cum venerit et perfecta fuerit, faciet spirituale coniugium; et erunt duo, non in carne una, sed in uno spiritu. (1 K 12,13).“

cituje úplně celé²⁵⁰ (přestože mu zabere několik stran v textu), podobně tak i C. Butler. Připojuji toto Kázání ve zkrácené podobě na závěr této kapitoly. (VI.2.3.)

Stav, kdy nevěsta vstupuje se Slovem do manželského svazku, má několik ústředních momentů. Je to nevěstina podobnost s Bohem (VI.2.1.a-d.), jednota ducha nevěsty s duchem ženicha (VI.2.2.a.), nutnost zachování substancí ve svazku (VI.2.2.b.) a nakonec transformace duše jako důsledek spojení (VI.2.2.c)

VI.2.1. Regio dissimilitudinis

Podle E. Gilsona je učení o nesmazatelném obrazu Božím v člověku zcela ústřední pro porozumění Bernardově mystice²⁵¹. Učení o obrazu Božím v člověku nalezneme vcelku systematicky rozpracováno v Bernardově spisku *De gratia et libero arbitrio*²⁵² a podobné myšlenky jsou shrnuty také v Kázáních 80 a 81 ze *Sermones in Cantica Canticorum*.

VI.2.1.a. Sebepoznání

Cesta duše začíná u Bernarda tím, že se člověk obrátí sám k sobě.²⁵³ Při zkoumání sebe sama nalézá krásu těla i krásu ducha. Nalézá svoji „*dignitas*“, důstojnost. Zjišťuje, že je nadřazen zvířatům, a to hlavně tím, že má svobodnou vůli. Poznání vlastní důstojnosti je pak úplné, pokud je si člověk své svobodné vůle vědom a zároveň si je vědom toho, že si ji sám nestvořil. Lidské přirozenosti tak náleží tři neoddělitelné atributy, důstojnost, vědomí této důstojnosti a touha být blízko tomu, kdo nám důstojnost daroval. Takové poznání sebe sama je nutné a možné pro všechny lidi, ne jen pro křesťany a povinnost milovat Boha je tak určena každému, i když nezná Krista.²⁵⁴ Každopádně křesťané, právě proto, že Krista znají, umějí milovat nejvíce, protože se necítí jenom stvoření, ale zároveň vykoupení za obrovskou oběť. Víme, že máme milovat Boha pro něj samotného,

²⁵⁰ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de s. Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 156-163.

²⁵¹ GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 54.

²⁵² Spisek vznikl v roce 1128, kdy byl Bernard kvůli nemoci upoután na delší dobu na lůžko v Clairvaux. A byl výsledkem společných úvah nad daným tématem s Guillaumem ze Saint-Thierry. Tomu je také spis věnován.

²⁵³ Srov. GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 49. Jde o tzv. „křesťanský sókratismus“, který v křesťanské tradici nalezneme např. u sv. Ambrože, ke kterému sepsal komentář Bernardův přítel Guillaume ze Saint-Thierry. Ambrož měl podle Gilsona velmi velký vliv na cisterciáckou spiritualitu. Ibidem s. 90.

²⁵⁴ BERNARDUS, Claraevallensis. *De diligendo Deo, II, 6*. PL, Tomus 182: „Meretur ergo amari propter se ipsum Deus, et ab infidelis; qui etsi nesciat Christum, scit tamen seipsum.“

v měřítku, které nemá měřítko.²⁵⁵ K lidské přirozenosti tak původně náleží milovat Boha nade vše. Tak tomu bylo do chvíle, než byla lidská přirozenost narušena hříchem a podobnost Bohu (*similitudo*), byla v člověku smazána.

VI.2.1.b. Svobodná vůle

Podle Bernarda se člověk nachází ve vyhnanství, v exilu. To znamená, že člověk žije ve světě, do kterého se původně nenarodil. Když Bůh člověka tvořil, stvořil jej jako vznešené stvoření (*nobilis creatura*), neboť stvořil člověka ke svému obrazu - *imago* a ke své podobě - *similitudo*.²⁵⁶ Bůh stvořil člověka, aby ho připojil ke své blaženosti. Abychom mohli být šťastni, je třeba se radovat, pro radost je třeba mít vůli a vůle se raduje, jen když je připojena ke svému objektu aktem souhlasu. Mít možnost souhlasit (nebo nesouhlasit), to je být svobodn. Proto tedy Bůh stvořil člověka se svobodnou vůlí, aby člověk mohl svobodně souhlasit s Bohem a připojit se k jeho blaženosti na základě vlastního rozhodnutí.

Bernard rozlišuje tři svobody. Jedna je nezměnitelná, dvě nezměnitelné nejsou. Jedná se o svobodu od nutnosti - *libertas a necessitate*, o svobodu od hříchu - *libertas a peccato* a o svobodu od ubohosti - *libertas a miseria*.²⁵⁷

Rozhodnout, zda souhlasit či nesouhlasit, tato schopnost volit mezi souhlasem a nesouhlasem se nazývá svobodou od nutnosti - *libertas a necessitate*, někdy je nazývána také svobodou od donucení - *libertas a coactione*. Tato svoboda vůle se nedá člověku ničím a nijak odebrat. Člověk ji má stále, i když je uzavřen ve zlu.²⁵⁸ Právě v této svobodě je vtisknut Boží obraz (*imago*)²⁵⁹, který nemůže být nikdy zrušen.²⁶⁰ Tato svoboda se pak nazývá *liberum arbitrium*. *Liberum*, jako možnost souhlasit nebo nesouhlasit, *arbitrium*, to je schopnost posoudit naše souhlasení jako dobré nebo špatné. Vzhledem k nezničitelnosti svobodného rozhodování je nutno poznamenat, že pro Bernarda tak ani

²⁵⁵ Viz kapitola IV.4. této práce.

²⁵⁶ Jde o překlad biblického verše z Gn 1,26.

²⁵⁷ BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. PL, Tomus 182, hlava III.

²⁵⁸ Svoboda od nutnosti je vlastní jak Bohu, tak andělům, ďáblovi i člověku zlému i dobrému, člověk ji má i v pekle.

²⁵⁹ Podle Bernarda je boží *imago* v lidské vůli, v její svobodě. Bernard umisťuje stejně jako sv. Augustin *imago* v člověku do lidské mysli - *mens*. Zatímco ale Augustin jej hledá především v intelektovém poznání, kde božské osvětlení potvrzuje nepřestávající přítomnost Stvořitele ve stvoření, Bernard jej umisťuje spíše do vůle, především do svobody. Srov. GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 64.

²⁶⁰ BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. PL, Tomus 182, hlava IX, 28.

nikdy nezhasíná v člověku „hlas svědomí“ - posuzování naší vůle.²⁶¹ Souhlasit a posoudit náš souhlas ale není všechno. Někdy chceme zlé, i když víme, že je to zlé. K posouzení (*arbitrium*) tedy ještě přistupuje výběr (*eligere*), který je výsledkem úsudku (*consilium*). Y následku dědičného hříchu nejsme schopni nutně vybrat dobro nebo se vyhnout zlu, i když je to posouzeno rozumem. Proto přesto, že nám nikdy nechybí *liberum arbitrium*, může nám chybět svobodný úsudek - *liberum consilium*. A postoupíme-li v introspekci dále, vidíme, že často víme, že je něco dobré, rozhodneme se pro to, ale chybí nám síla to vykonat. Tehdy nám chybí to, co Bernard nazývá *liberum complacitum*.²⁶²

Jako *liberum arbitrium* bylo místem božího obrazu (*imago*) v člověku, tak *liberum consilium*, v níž se uskutečňuje svoboda od hříchu a *liberum complacitum*, díky níž jsme zbaveni ubohosti, jsou místem, kde se uskutečňuje naše podobnost Bohu - *similitudo*.

Situace po pádu člověka je taková, že mu sice zůstalo „poškozené“ *imago* (*deformis imago*)²⁶³, ale ztratil svou podobnost s Bohem - *similitudo* (ne sice zcela, ale téměř). Znetvořený prvotním hříchem, tak člověk odešel ze země podobnosti (*regio similitudinis*) do země nepodobnosti - *regio dissimilitudinis*²⁶⁴. Člověk se již takto poničen rodí od dob Adamových. Má sice v sobě nesmazatelný obraz Boha, ten je ovšem „ošklivý“ a potřebuje očistit.²⁶⁵ Situace člověka v zemi nepodobnosti, člověka v exilu, je taková, že potřebuje osvobodit od hříchu a od ubohosti, aby se stal znovu podobný Bohu (získal zpět svou *similitudo*). K tomu potřebuje Krista, aby člověku navrátil to, co pozbyl (tedy svobodu od hříchu a od ubohosti). Kristus tak přišel na svět, aby deformovaný obraz boží v člověku reformoval.²⁶⁶ Pravda je však taková, že zde na zemi nemůžeme být nikdy svobodni zcela.

²⁶¹ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 68.

²⁶² BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. PL, Tomus 182, hlava IV. Svoboda zalíbení souvisí se svobodou od ubohosti, svoboda úsudku zase se svobodou od hříchu.

²⁶³ Ibidem. Hlava X.

²⁶⁴ Tento výraz převzal Bernard od sv. Augustína z jeho „*Vyznání*“ (Kniha VII, kap. X.), v Bibli jej nenalezneme. Podle E. Gilsona však nejde o užití Augustinova termínu u Bernarda bez posunutí významu. U Augustína je *regio dissimilitudinis* platonskou zemí, stáváním se mezi nebytím nicoty a nezměnitelným bytím Boha. („*la regio dissimilitudinis est la région platonicienne du devenir, entre le non être du néant et l'être immuable de Dieu.*“) Zatímco pro Bernarda jde o zemi hříchu a pokřivenosti ztracené podoby Bohu. In. GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 63. Podle L. Karfíkové tento termín Augustin převzal od Plótina (Enn.1,8,13,17). Viz. KARFÍKOVÁ, Lenka. *Kontemplace podle Augustína*. In *Reflexe* 7-8, 1992.

²⁶⁵ BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. PL, Tomus 182, hlava X-XI.

²⁶⁶ BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. PL, Tomus 182, Hlava IX.

VI.2.1.c. Anima recta et curva

Bernard někdy v tomto smyslu mluví o duši přímé (*recta*) a duši pokřivené (*curva*).²⁶⁷ „*Similitudo*“ je správnost člověka, je to stav, kdy je člověk schopen participovat na božském životě, kdy duše je tzv. „přímá“. Pokřivená duše je ta, která přirozeně dobré věci obrací (zakřivuje) směrem ke zlu. Tak například láska (*amor*), která je přirozeným (tedy dobrým) pócitem, se správně vyvíjí v lásku milosrdnou – *caritas*. Pokud jde ale opačně od svého původního cíle (totiž Boha), změní se v žádostivost – *cupiditas*. V člověku po pádu je tak usídlena žádostivost, která obrací hodnoty naruby. Uvrhuje člověka do „kruhu bezbožnosti“, do kruhu neřestí, kdy jedna neřest plodí druhou. Vůle touží po věcech, které duši nemohou uspokojit, je užívána ve špatném směru a je třeba ji osvobodit od toho, v čem je pohlcena. To nelze učinit jinak, než že se vůle obrátí – *conversio*, a to směrem ke svému Tvůrci. Duše musí vyjít, „*ut ad amplexus Verbi fidenter accedat*“.²⁶⁸

Pokřivenost duše spočívá ve vlastní vůli (*voluntas propria*). Opakem vůle vlastní je vůle společná (*voluntas communis*). Nejedná se o dvě rozdílné vůle, ale o dva různé způsoby chtění. Společná vůle je schopnost sdílet dobré věci s ostatními, je výrazem lásky (*caritas*). Vůle vlastní naopak vše ohýbá od Boha směrem k sobě, chce vše jen pro sebe a je oddělena od vůle Boží.

^{le} Odtud se tedy odvíjí všechno špatné. Člověk vyměnil svoji božskou podobu za podobu pozemskou, vyměnil mír se sebou a Bohem za válku proti sobě a proti Bohu, svobodu pod zákonem lásky (*caritas*) za otroctví vlastní vůli (*voluntas propria*). Duše v zemi nepodobnosti nejsou šťastné, jsou uzavřeny ve strachu, v kruhu bezbožnosti, nerozpoznávají samy sebe. To je další důležitý bod této nauky. Původní podoba duše byla ta, kdy se podobala Bohu, kdy byla jasným obrazem Božím. Ve chvíli, kdy o podobnost přišla a její obraz je zatemněn hříchem, přišla o svou původní podobu a odcizila se tak sobě samé. Duše neví, kdo ve skutečnosti je, neví o své důstojnosti. Duše, která se tedy nepodobá Bohu, se nepodobá ani sobě samé – „*inde anima dissimilis Deo, inde dissimilis est et sibi*“.²⁶⁹ Jak tedy může duše vyjít z této bídy nepodobnosti?

²⁶⁷ *Sermo 80,3.*²⁶⁸ *Sermo 81,1.*²⁶⁹ *Sermo 82,5.*

VI.2.1.d. Návrat do země podobnosti

Aby znovu mohl zazářit obraz Boží v duši, aby se v člověku znovu ustavily svobody od hříchu a ubohosti (alespoň v míře, v jaké je to na zemi možné), je třeba tvrdé askeze a hlubokého sebepoznání.

V sebepoznávání se člověk rozpoznává jako obraz Boží, který je ovšem znetvořen hříchem. Je třeba podříditi vlastní, pokřivenou vůli (*voluntas propria*), vůli společné s Bohem (*voluntas communis*). Podle Bernarda se duše lépe léčí v klášteře, než kdekoli jinde,²⁷⁰ neboť právě zde se člověk učí pokoře a lásce, navrácí se do země podobnosti, očišťuje znetvořený obraz Boží v sobě a znovu nabývá podobnosti s Bohem. Láska se vyvíjí svým směrem k lásce čisté, podle stupňů lásky.

Postupné připodobňování božskému životu je tak Bernardem chápáno jako „učení se lásce“. První etapou tohoto „učňovství“ je poslušnost Benediktově řeholi, kde jde o učení se pokoře, o unio s Kristovým životem.²⁷¹ Ve chvíli, kdy se duše stává Bohu zase podobnou (v míře, v jaké je to možné), Bůh se v ní začíná rozpoznávat, „hledá duši, která je mu podobna.“²⁷² Když vidí, že duše je mu podobna, začíná ji milovat láskou stejnou, kterou miluje sám sebe, nachází v ní zalíbení a touží se s ní sjednotit.²⁷³

VI.2.2. Jednota v duchovním manželství

Manželská láska je podle Bernarda tou nejvyšší láskou mezi dvěma bytostmi.²⁷⁴ Stupně lásky, po kterých duše stoupá, aby se stala nevěstou jsme uvedli v kapitole o nevěstě. Nevěsta miluje Boha jen pro Boha samotného, ba je přímo „opilá“²⁷⁵ láskou. V kapitole o polibku jsme viděli, co je třeba předtím, než nevěsta požádá o polibek

²⁷⁰ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 77. Klášter je pak chápán jako předpokoj ráje viz. Ibidem. s. 108-109.

²⁷¹ Gilson zde mluví o „praktickém uniu“ (practical union). Srov. GILSON, Étienne. *The mystical theology of saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 98.

²⁷² *Sermo* 82,7.

²⁷³ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s.122.

²⁷⁴ Tak například *Sermo* 7.

²⁷⁵ „*ebrietas*“. Po té, co nevěsta obdržela polibek, je uvedena do „sklepení s vínem“ a je opilá láskou. Jedná se o duchovní opilost, termín zcela běžně užívaný i u autorů v okolí Bernarda. Tak například u Gilberta de Hoillanda in *Tractatus ascetici*,1,7. U Guillema ze Saint-Thierry in *Exp. Alt. Super Cant.*, c.2, nebo u Adama de Perseigne, in *Ep.*2, PL 211, 592bc. Srov. heslo: „Contemplation“. In DS, Tome 2. 2. (1953).

nejvyšší, o políbek, který je výrazem jednoty s Bohem. Duše se připodobňuje Bohu, rozpoznává Boha sama v sobě, je sama sebou, vládne v ní mír svědomí.²⁷⁶

V maželském svazku se jednota duše s Bohem projevuje jednotou jejich vůlí, která z nich činí jednoho ducha. Manželé sdílejí vše společně, jsou spolu za jedno, jejich vůle a přání jsou shodná. Vůle nevěsty je souhlasná s vůlí Boží a právě tato shodnost z nich činí manžele. („*Talis conformitas maritat animam Verbo.*“²⁷⁷) Manželskou smlouvu nazývá Bernard objetím (*amplexus*)²⁷⁸, neboť nejde o nějaký smluvní kontrakt, ale o soulad dvou bytostí, který je založen na svobodném souhlasu daném z lásky.

Duchovní manželství duše a Boha však není pro Bernarda kontinuálním stavem (jako později bude např. u Jana od Kříže), alespoň ne zatím zde na zemi. Bernard si nečiní iluze, že bychom byli Bohu podobni zcela, nebo že by se naše vůle už nikdy neodchýlila od vůle Boží. Právě proto jsou mezi jednotlivými mystickými stavy určité průrvy²⁷⁹, právě proto jde jen o chvilkovou předchuť nebeského blaženství, neboť manželství mezi Slovem a duší bude dovršeno až po smrti.

VI.2.2.a. Jednota ducha

Nevěsta a ženich se stávají jedním duchem (*unus spiritus*) díky souhlasu jejich vůlí. Pro vyjádření shodnosti těchto dvou vůlí užívá Bernard různé termíny (nacházíme zde *conniventia*, *consensio*, *consensus*, *unio per consensum*, *unio*, *communio*, *connexio*²⁸⁰), které ale mají společný význam jednoty, shodnosti. Když Bernard tvrdí, že tato shodnost z nevěsty a ženicha činí jednoho ducha, interpretuje tak v podstatě Pavlův verš, „*Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch*“ z 1 K 6,17. O této jednotě Bernard píše v Kázání 71 toto:

„*Jeho potrava, to je moje kajícnost, jeho potrava, to je moje spása, jeho potravou jsem já sám. Neživí se snad popelem jako chlebem, jak praví Prorok? Já jsem tento popel, neboť jsem hříšník, on mne duchovně pojídá. Jí mne, když mne obnovuje, polyká mne, když mne instruuje, vaří mne, když mne proměňuje, tráví mne, když mne přetransformovává k sobě, sjednocuje mne se sebou, když mne činí se sebou souhlasným.*“

²⁷⁶ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 139.

²⁷⁷ *Sermo* 83, 3.

²⁷⁸ „*amplexus*“ - symbol pro duchovní spojení mezi Bohem a duší. Popsáno v *Sermo* 32,6 Srov. GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 104.

²⁷⁹ Srov. např. GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 166.

²⁸⁰ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 260.

*Nebud'te z toho překvapeni, on jí nás a my jíme jeho, abychom s ním byli příměji svázáni. Jinak by naše jednota nebyla dokonalá. Protože jestliže já jím jeho, ale on zároveň nejí mne, bude ve mně, ale já nebudu ještě v něm. A jestliže on mne jí, zatímco já nejím jeho, budu já v něm, ale on nebude ve mně. V obou případech nebudeme sjednoceni dokonale. Ale aby naše unio bylo úplné a dokonalé, je třeba aby on jedl mne, abych byl v něm, a abych já jedl jeho, aby on byl ve mně. Tak budu já v něm a on ve mně.*²⁸¹

Podobnou metaforu „jedení“ nalézáme také u sv. Augustina²⁸², kterou užil pro popis svého zážitku kontemplanace v Miláně. U Augustina však nejde o jedení vzájemné, ale pouze člověk „jí“ Boha. Obraz „jedení“ u Augustina nese význam možnosti toho nejplnějšiho setkání s Bohem.²⁸³ Pro tehdejšího čtenáře to tedy nebyl obraz zcela neobvyklý, zvláště když si vzpomněl ještě na slova Večeře Páně.

O jednotě ducha mezi duší a Bohem tedy můžeme říci následující. Duše se přibližuje Bohu tím dokonaleji, čím více je mu sama podobna. Stav jednoty ducha, je stavem duše, který není pouhým emocionálním prožitkem nějaké intimní blízkosti a naplnění, ale je stavem, kdy vůle člověka jedná souhlasně s vůlí Boží, kdy oba kráčejí stejným směrem, semknuti poutem lásky. Jedná se o stav bytí člověka a tento stav je vyjádřen v lásce (*caritas*).

VI.2.2.b. O zachování substancí

Bernard dále rozlišuje mezi jednotou (*unitas*) a skutečným jedním (*unus*). „Člověk a Bůh, protože nejsou stejné substance (*substantia*) ani přirozenosti (*natura*), nemohou být skutečným absolutním jedním, ale řekněme, s pravdou absolutní a jistou, že jsou jedním

²⁸¹ *Sermo 71,5.*: „Cibus ejus poenitentia mea, cibus ejus salus mea, cibus ejus ego ipse. Annon cinerem tanquam panem manducat? Ego autem quia peccator sum, cinis sum, ut manducer ab eo. Mandor cum arguor, glutior cum instituor, decoquor cum immutor, digeror cum transformor, unior cum conformor. Nolite mirari hoc: manducat nos, et manducator a nobis, quo arctius illi astringamur. Non sane alias perfecte unimur illi. Nam si manduco et non manducor, videbitur in me esse ille, sed nondum in illo ego. Quod si manducor quidem, nec manduco; me in se habere ille, sed non etiam in me esse videbitur; nec erit perfecta unio in uno quovis horum. Sed enim manducet me, ut habeat me in se; et a me vicissim manducetur ut sit in me: quatenus integra firmaque sit connexio, cum ego in eo et nihilominus in me ipse erit.“

²⁸² Aurelius Augustinus, *Confessiones VII,1723.*: „Tehdy jsem prostřednictvím názoru stvořených věcí spatřil Tvou neviditelnou povahu, nedovedl jsem však udržet pohled, má slabost byla (tím bleskem) odražena a já se vrátil k svému obvyklému (zaměstnání), odnášeje si s sebou pouze milující vzpomínku, jakoby toužící po tom, co ucítila, co jsem však dosud nemohl jíst.“ Nebo jinde „Jsem pokrm silných. Rosť a budeš mne jíst. Neproměníš mě v sebe jako svůj tělesný pokrm, ale budeš proměněn ve mne“ (*Conf. VII,10,16*) Viz KARFÍKOVÁ, Lenka. *Kontemplanace podle Augustina. Kapitola 2.1.* In *Reflexe 7-8*, 1992.

²⁸³ *Ibidem.*

s duš
o J
 duchem, jsou spojeni jeden ke druhému poutem lásky. Tato jednota je spíše vytvořena shodou vůlí, než jednotou esencí.²⁸⁴

Jednota mezi Bohem a duší není stejnou jednotou, jaká panuje mezi jednotlivými božskými osobami.²⁸⁵ Rozdíl je zcela evidentně v tom, že Bůh a duše nejsou stejné podstaty (*essentia*). Proto mezi nimi nemůže nikdy panovat taková jednota, jaká panuje mezi osobami božské Trojice, které jednotnou podstatu mají. Vůle člověka a Boha, přestože se k sobě můžou přiblížit tak blízko, že jsou stejné, nikdy nepřestávají být dvě. Vůle lidská se nikdy nepromění ve vůli Boží, lidská vůle může jen s vůli Boží absolutně souhlasit. Jinak je tomu mezi osobami Trojice, kde „*přirozenost, podstata (essentia) a vůle Otce a Syna není pouze jedna, ale jedno (jedinou věcí)*“.²⁸⁶ Mezi nimi je možná absolutní jednota, která je pro člověka s Bohem nepřístupná. Jednota mezi osobami Trojice je „*consubstantialis*“,²⁸⁷ mezi člověkem a Bohem je „*consentibilis*“.²⁸⁸ Byla by tedy mylná představa, že ženich s nevěstou splývají v čisté jedno. Jejich objetí je možné jedině a právě tím, že jsou dva.

V duchovním manželství nelze zároveň v žádném případě mluvit o partnerství dvou rovnocenných osob.²⁸⁹ Nebeský ženich lásku poskytuje, ba dokonce je sám láskou a nevěstu v lásce předchází. Sám duši vyzvedá, aby se mu podobala (pokud ona svobodně souhlasí), ale ona mu není nikdy v žádném případě rovna. Přimknutím k němu se podstata duše nijak neničí, je zachována a navíc zdokonalena. Jejich nerovnost je nejlépe patrna, když si uvědomíme, že duše byla učiněna *k obrazu* Boha, nemůže se tedy nikdy stát tím, čeho je jen obrazem.²⁹⁰

VI.2.2.c. Transformace duše

Duše se po zážitku jednoty nevrací zcela nezměněna. Naopak, silný zážitek duši proměňuje. Myšlenka transformace - proměny duše je u Bernarda podložena textem sv.

²⁸⁴ *Sermo 71,8.*: „Quo contra homo et Deus, quia unius non sunt substantiae vel naturae; unum quidem dici non possunt, unus tamen spiritus certa et absoluta veritate dicuntur, si sibi glutino amoris inhaereant. Quam quidem unitatem non tam essentiarum cohaerentia facit, quam conniventia voluntatum.“

²⁸⁵ *Sermo 71,7.*

²⁸⁶ *Sermo 71,8.*: „Est autem Patri filioque natura, essentia, voluntas, non modo una, sed unum.“

²⁸⁷ *Sermo 71,8.*: „Non est idem profecto consubstantiale et consentibile.“

²⁸⁸ *Ibidem.*

²⁸⁹ *Sermo 67,8.*: „Neque enim inter pares est consensio seu complexio haec.“

²⁹⁰ Bernard zde užívá termínu být „formou“, která je neoddělitelná od toho, čeho je formou. V *Sermo 80,5* Srov. GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 70 – 71.

Pavla z 2 K 3,18²⁹¹ a nalezneme ji rozpracovanou na více místech v *Sermones in Cantica canticorum*.²⁹² Ve všech těchto textech je transformace uvedena jako výsledek kontempace již na tomto světě, přestože bude dokonale dovršena až po smrti. Transformací duše se ovšem nemyslí nic jiného, než dokonalejší podobnost s Bohem.²⁹³ Ta se projevuje poslušností vůle, hlubší pokorou, čistší láskou, milosrdenstvím a dobrými skutky.

„Duše hledá Slovo, aby se jí dostalo v radosti jeho napomenutí a mohla si z nich vzít světla poznání, aby se o ně opřela a mohla tak být ctnostná, aby byla reformována k moudrosti, aby se mu připodobnila a stala se tím krásnou, aby se s ním zasnoubila a stala se plodnou, aby se z něho radovala a cítila se šťastná.“²⁹⁴

Kromě transformace užívá Bernard také výraz „zbožštění“, „deifikace“ (od *deificare*). Nenalezneme jej sice v textu *Sermones in Cantica Canticorum*, ale ve spisu *De diligendo Deo*.²⁹⁵ Myšlenka deifikace má svou tradici především u řeckých otců²⁹⁶ (θεοσις) a podle E. Gilsona převzal Bernard tento výraz od Maxima Vyznavače.²⁹⁷

Pro popis zbožštění Bernard užívá obrazu kapky vody smíchané s větším množstvím vína, obrazu rozpáleného železa, které se stává „ohni nejpodobnější“ a obrazu vzduchu, který „proniknut slunečným světlem přetvořuje se v tutéž světelnou jasnost, takže se zdá být spíše samým světlem než osvětleným“²⁹⁸. Bernard těmito obrazy chce popsat způsob, jakým se lidská vůle stává podobnou vůli Boží. Deifikace tedy neznamená u Bernarda „obožení“²⁹⁹ člověka ve smyslu ztráty vlastní lidské podstaty, která by se rozplynula

²⁹¹ 2 K 3,18: „Na odhalené tváři nás všech se zrcadlí slavná zář Páně, a tak jsme proměňováni k jeho obrazu ve stále větší slávě – to vše mocí Ducha Páně.“ *Vulgata*: „Nos vero omnes revelata facie gloriam Domini speculantes in eandem imaginem transformamur a claritate in claritatem tamquam a Domini Spiritu.“

²⁹² *Sermo 25,5; Sermo 57,11; Sermo 62,5; Sermo 69,7.*

²⁹³ *Sermo 62,5*: „Jsme transformováni, když jsme se stali souhlasnými (když jsme se připodobili).“ „Transformamur cum conformamur.“

²⁹⁴ *Sermo 85,1*: „Quaerit anima Verbum, cui consentiat ad correptionem, quo illuminetur ad cognitionem, cui innitatur ad virtutem, quo reformatur ad sapientiam, cui innitatur ad virtutem, quo reformatur ad sapientiam, cui conformetur ad decorem, cui maritetur ad fecunditatem, quo fruatur ad jucunditatem.“

²⁹⁵ BERNARDUS, Claraevallensis. *De diligendo Deo*, X, 28. PL, Tomus 182.

²⁹⁶ Nalezneme ji u Filóna, Klementa Alexandrijského nebo u Pseudo-Dionysia, pro které byla výsledkem mystické kontempace. Srov. RENNETEAU, J.-P., MARCADET, J. *Byzantská mystika*. In *Encyklopedie mystiky III*. Praha: Argo, 2002. s. 35-38. ²⁹⁶ GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 155.

²⁹⁷ Srov. GILSON, É. *Mystical theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. s. 26.

²⁹⁸ BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937. Přeložil R. M. Dacík. s. 35.

²⁹⁹ Tak překládá Dacík v „*Po cestách mystiků*“.

v Božství. To by byl mylný výklad. Naopak, Bernard píše: „*Zůstane sice podstata, ale v jiné podobě*“³⁰⁰. Duše bude naprosto blízká Bohu. Jedná se sice spíše o zaslíbení eschatologické, přesto jej podle Bernarda můžeme zcela výjimečně zakoušet i zde na zemi.

Ch. Despiney i E. Gilson si v tomto bodě dávají oba záležet, aby uchránili Bernardovu nauku před nařčením z pantheismu. Aby se vyhnul záměně souhlasného jednání dvou vůlí za jejich fúzi, navrhuje Despiney používat slovo spojení – „soudure“.³⁰¹ Gilson zase na Bernardovu ochranu zdůrazňuje, že jeho mystické unio „*absolutně vylučuje jakékoli zmatení, jakékoli substanciální sjednocení mezi Božskou osobou jako takovou a lidskou bytostí.... Nikdy část substance duše, kterou nazýváme lidskou vůlí, nesplývá s tímto substanciálním atributem Božím, vůlí Boží.*“³⁰²

VI.2.3. Kázání 83

Stejně jako E.Gilson, C.Butler i Ch.Despiney, považují i já za nejlepší představení toho, co chápe Bernard pod obrazem duchovního manželství, přiložit text Kázání 83. Vzhledem jeho délce jsem ho trochu zkrátila.

„Učili jsme, že každá duše, i když zatížena hříchem, uvězněna v sítích neřesti a jejími půvaby svedena v tomto exilu, ... zavržená a zoufalá, si může v sobě uvědomit, ne jenom, že si smí oddechnout v naději na odpuštění a milosrdenství, ale že smí doufat i v manželství se Slovem. Může beze strachu uzavřít smlouvu, intimní svazek (*foedus*), s Bohem a nemusí se bát nosit s Králem andělů sladké jeho lásky. ... S jistotou se přece může odvážit před tím, jehož nosí obraz (*imago*) a o kterém ví, že nosit jeho podobnost (*similitudo*) je její slávou. Vše, co musí činit, je zůstat věrna důstojnosti své přirozenosti čistotou svého života a pracovat svými mravy a city (*affectio*) na okrášlení a ozdobení ... nebeské cti, která jí původně byla dána. ...

Vskutku, je v nás veliký dar přirozenosti. Jestliže ale nenaplní svoji funkci, nebude snad zbytek přirozenosti v nás narušen, jako by byl obalen rzí vetčnosti? To by věru byla nespravedlnost vůči jeho tvůrci. Jestliže jeho tvůrce, samotný Bůh, chtěl, aby toto

³⁰⁰ BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937. Přeložil R. M. Dacík. s. 35.

³⁰¹ DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. s. 260.

³⁰² GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934. s. 121.

znamení božské štědrosti se uchovalo na věky v duši, stalo se tak, aby duše měla v sobě navždy od Slova věčnou památku na přebývání s ním, nebo na návrat k němu, když je od něj vzdálena. Ne vzdálena změnou místa či chůzí, ale tak, jak se může pohybovat duchovní substance, to jest zhoršením svých citů (*affectibus*), či spíše chybami (*defectibus*), když se zlým životem a mravy činí nepodobnou Bohu a upadá ...

Aby se duše zase navrátila ke Slovu, musí učinit obrat (*conversio*), Slovo ji musí obnovit (*reformare*), duše se mu musí připodobnit (*conformare*). V čem? V lásce. Neboť je řečeno: „*Napodobujte Boha, jako milovaní synové, a kráčejte v lásce, jako Kristus sám vás miloval.*“ (*Ef 5,1-2*) Takové připodobnění (*conformitas*) oddává (*maritare*) duši se Slovem. Protože je mu již podobna svou přirozeností, ukazuje se mu také podobna svou vůlí, milujíc tak, jak je milována. Jestliže tedy miluje dokonale, je provdána (*nubere*). Co je lahodnější (*jucundus*) než toto připodobnění (*conformitas*)? Co je více žádoucí než láska, jestliže nespokojena s lidským učením, můžeš skrze ni, ty sama, ó duše, přistoupit v plné důvěře ke Slovu, přilnout navždy k Němu, důvěrně se Slova vyptávat a radit se s ním naprosto o všem? ... Taková je totiž smlouva (*contractus*) v manželství vskutku duchovním a vskutku svatém.

Říkám smlouva? Je to objetí. Skutečné objetí, neboť chtít totéž a nechtít totéž, činí ze dvou duchů jednoho. ... Jsou ženich a nevěsta. Jaké jiné pouto byste chtěli mezi manželi, jaké jiné spojení (*connexio*) než milovat a být milován? Toto pouto je silnější než pouto stvořené přirozeností mezi rodiči a dětmi. ... Láska nevyžaduje jinou příčinu ani jiné ovoce než sebe samu. Její uskutečnění je její ovoce. Miluji, protože miluji, miluji, abych miloval. Jak krásná je láska, když se vrací ke své podstatě, obrací se ke svému původu, obrací se ke svému zdroji, který jí umožňuje neustále tryskat! Ze všech pohnutí, citů a náklonností duše, láska je jediná, kterou může stvoření vrátit Stvořiteli. I když ne stejnou jakou obdržel, alespoň podobnou. Například, jestliže se Bůh na mne rozzlobí, mohu se snad rozzlobit já na něho? Jistěže ne, poslechl bych, třásl bych se a prosil bych o odpuštění. Stejně tak, jestliže by mne napomenul, neodplatil bych mu napomenutím, ale dal bych mu za pravdu. ... Jestliže panuje, mohu jen sloužit, jestliže nařizuje, musím poslechnout a nemohu vyžadovat od něj, aby mi sloužil nebo mne poslouchal. Můžete tak nyní vidět, jak je to jiné s láskou. Neboť když Bůh miluje, chce jen být milován, neboť miluje jen proto, aby byl milován, protože ví, že láska učiní blaženými ty, kteří ho milují.

... Je tedy pochopitelné, že když nevěsta odmítá všechny jiné city, odevzdává se zcela lásce a jenom jí. Když je v ní celá ponořená, co by se mohlo rovnat tomuto nevysychajícímu věčnému prameni? Vždyť milující a láska, duše a Slovo, nevěsta a

ženich, stvoření a Stvořitel se nerozlévají ve stejné hojnosti. Jsou jako žíznící a pramen. Co tedy? Touha nevěsty, její prosby, milostné zanícení, její důvěra, budou úplně ztraceny, protože nedokáže běžet rychle jako obr (*gigante*), nedokáže být sladká jako med a laskavá jako jehňátko, bílá jako lilie, jasná jako slunce a milovat jako ten, kdo je Láska sama? Jistěže ne. Jistěže stvoření miluje méně, neboť je méně, ale od chvíle, kdy miluje ze vsí své síly, nic nechybí tam, kde je vše. Proto jsem řekl, že milovat takovým způsobem, znamená vstoupit do manželství (*nubere*), vždyť nevěsta nemůže tolik milovat, aby jí láska nebyla ještě větší měrou opětována. Neboť dokonalé a úplné manželství se zakládá na souhlasu dvou bytostí. Kdo by pochyboval, že duše byla milována Slovem jako první a že byla milována více, než sama miluje? Víme dobře, že jí Slovo v lásce předchází a převyšuje. Šťastná ta, která si zasloužila, aby jí předcházelo požehnání tak sladké! Šťastná ta, které se dostává tak nádherných objetí! Vždyť to je láska čistá a svatá, láska laskavá a sladká, láska plná vznešenosti, láska stejně jasná jako upřímná. Láska vzájemná, intimní, silná, která sjednocuje dvě bytosti, ne v jedno tělo, ale v jednoho ducha, podle slov svatého Pavla ; „*Ten kdo se přidá k Pánu, je s ním jeden duch.*“ (1 K 6,17).²⁹

VI.2.4. Praktické nároky duchovního manželství

Duchovní manželství u Bernarda se završuje v plodnosti nevěsty, tedy v její činnosti pro druhé. Vedle naplnění, které se nevěstě v duchovním manželství dostává, stojí tak i nutnost služby, práce a péče o druhé. Tato péče se projevuje v tom, co Bernard nazývá duchovním mateřstvím. O vztahu lidské činnosti a radostech, které se duši nabízejí v kontemplaci, Bernard mluví jako o vztahu biblických žen, Ley a Ráchel nebo Marie a Marty.

VI.2.4.a. Duchovní mateřství

Mezi obrazy, které Bernard používá k popisu vztahu mezi duší a Slovem, nalezneme i obraz duchovního mateřství. Jde o obraz, kdy se nevěsta stává matkou, plodí ženichovi děti a kojí je svými ňadry, která jsou naplněna mlékem. Obraz duchovního mateřství se u Otců pojil vždy s představou Marie Matky, kterou si jako svůj vzor braly nejenom mnišky, ale i mniši. Bernard položil důraz na duchovní mateřství individuální duše, kdy obraz spojil s úkolem „rodit“ nové duše pro Boha. Tento obraz je nejlépe vykreslen v Bernardově Kázání 85, kde čteme:

„Duše není ve stejné náladě, když má ze Slova nést ovoce a když se ze Slova raduje. V první je vytížena starostí o bližní, ve druhé je přitahována sladkostí Slova. Je to matka, která má jistě spoustu radosti rodit duchovní děti, ale které se dostává dále čistých objetí jejího ženicha. Její děti jsou jí drahé a cenné, ale polibky jejího ženicha jsou jí nesmírně příjemnější. Je to dobrá věc zachránit více duší, ale je daleko sladší vyjít ze sebe a být se Slovem. Ale kdy toto přichází a jak dlouho to trvá! Jen nakrátko a málokdy.“³⁰³

Být někomu matkou Bernard hodnotí někdy výše, než být někomu otcem. V *Sermones in Cantica canticorum* nalezneme texty, ve kterých Bernard nabádá své spolubratry, aby si byli matkami navzájem.³⁰⁴ Obraz matky je spojen s pravou a čistou láskou. Oslavám mateřství jako takového věnoval Bernard i zvláštní spisy, ze kterých jmenujme alespoň v češtině dostupné „*Chvály panenské Matky*“³⁰⁵. Rozením a kojením dětí myslí Bernard získávání duší pro Boha, napomáhání jejich obrácení a přibližování se ke Kristu pomocí kázání a vyučování. Duchovní mateřství je spojeno s povinnostmi vůči bližnímu, jedná se o starostlivou ale i příjemnou péči o druhé. (*má jistě spoustu radosti...*)

Zcela logicky tak duchovní mateřství navazuje na duchovní manželství. Konkrétně to znamená, že o Kristu nemůže vyučovat ani kázat nikdo, kdo s ním předtím neměl vlastní zkušenost. (Tuto myšlenku Bernard dále rozvádí při kritice soudobé církve)³⁰⁶. Skutečně se starat o druhé může až ten člověk, který sám je naplněn láskou. Bernard užívá překrásné metafory o fontáně. Fontána musí být naplněná vodou, aby mohla přetékat. Stejně tak duše musí být nejprve sama naplněna láskou Kristovou, aby mohla začít něco rozdávat. „*Neboť není to naše bída, co máme učinit darem, ale naše plnost.*“³⁰⁷

Péče o ostatní duše, kázání a vyučování, naplňuje duši radostí, ale nikdy to není radost větší, než jakou jí poskytuje kontempace. Přesto je podle Bernarda péče o nové duše důležitější než vlastní potěšení. Již na začátku *Sermones in Cantica Canticorum* Bernard

³⁰³ *Sermo 85,13.*: „Aliter sane afficitur mens fructificans Verbo, aliter fruens Verbo. Illic sollicitat necessitas proximis, hic invitat suavitas Verbi. Et quidem laeta in prole mater; sed in amplexibus sponsa laetior. Chara pignora filiorum; sed oscula plus delectant. Bonum est salvare multos; excedere autem et cum Verbo esse, multo jucundius. At quando oc, aut quandiu hoc? Dulce commercium; sed breve momentum, et experimentum rarum.“

³⁰⁴ *Sermo 23,2.*

³⁰⁵ Něco o textu, případně nalézt další texty...

³⁰⁶ *Sermo 18,3.*: „V církvi máme dnes velmi málo takových fontán ... daleko více chtějí lidé mluvit a poučovat, než aby se snažili naslouchat. Chtějí rozdávat, aniž by byli předtím naplněni.“ „Verum canales hodie in Ecclesia multos habemus, conchas vero perpaucas ... tantae sunt, ut ante effundere quam infundi velint, loqui quam audire paratiores, et prompti docere quod non didicerunt.“

³⁰⁷ *Sermo 18,6.*: „...de plenitudine, non de penuria largientes“.

píše: „Vskutku, ty žádáš, co ti činí potěšení; ale nadra kterými krmíš děti, které rodiš, jsou daleko líbeznější, totiž jsou daleko důležitější než víno kontemplace.“³⁰⁸

VI.2.4.b. Marie a Marta, Lea a Ráchel

Příběhy biblických postav Marie a Marty a Ley a Ráchel³⁰⁹ sloužily tradičně jako obrazy pro vyjádření dvou odlišných způsobů života, kontemplativního a aktivního.³¹⁰ Marie s Ráchel představovaly kontemplativní složku života, zatímco Lea a Marta složku aktivní. Podobně jich užíval i Bernard a to ve vícero svých kázání.³¹¹

Kontemplativní a aktivní život nejsou pro Bernarda neslučitelnými nepřáteli, spíše naopak (*sunt invicem contubernales*)³¹², přirozeně se střídají v životě téhož člověka. Aktivní život chápe Bernard jako útočiště duše, které se jinak dostává radosti kontemplace jen na chvíli a málokdy. Aktivní život je zároveň nejbližším místem, odkud může být duše ke kontemplaci zase vyzvednuta. Duše, která se navrácí z kontemplace, neupadá tak do nečinnosti nebo lhostejnosti, ale naopak se „zdržuje ve světle chvályhodné aktivity“³¹³. Marta (činnost) je tak viděna v kladném světle, stejně jako její sestra Marie (kontemplace). Žijí a uléhají spolu pod jednou střechou.³¹⁴ Někdy Bernard mluví o celém domě z Betanie, kde kromě dvou sester s nimi ještě žije Lazar.³¹⁵ Bernard potom rozšiřuje složky života na kázání (Marta), modlitbu (Lazar) a kontemplaci (Marie). Lazar je interpretován jako ten, který se svými prosbami dovolal milosti vzkříšení.³¹⁶ Pokud bychom mezi těmito dvěma (případně třemi) způsoby života hledali nějakou hierarchii, budeme překvapeni, že kontemplace nestojí nad ostatními, jako je

³⁰⁸ *Sermo 9,8.*: „Quod enim tu postulas, te quidem delectat, sed ubera quibus parvulos alis, quos et paris, meliora, hoc est necessaria sunt vino contemplationis.“

³⁰⁹ Marie a Marta, Lk 10,38; J 11; J 12,2-3. Lea a Ráchel Gn 29; Gn 30.

³¹⁰ V souvislosti s Ráchel se mluví o „Rachelis amplexibus“, tj. o zážitku kontemplace. Podobně je užíval např. Řehoř Veliký; Mor., XVI, 47, 60, (CCL 143a, 833-834), a Guillaume ze Saint-Thierry; *Oraisons méditatives*, XI, 20, 1-2 (SC 324, p. 178). Srov. BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. SC N° 414. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. s. 212.

³¹¹ Marie a Marta, 40,3; 51,2; 57,10. Lea a Ráchel, 9,8-10; 46, 5; 51, 5.

³¹² *Sermo 51,2.*

³¹³ *Sermo 51, 2.*: „sane in luce bonae operationis se retinens.“

³¹⁴ *Sermo 51,2.*: „Tyto dva způsoby bydlí pod jednou střechou a spolu bydlí. Marie a její setra Marta. „At quoties, ut dixi, corrui a contemplativa, toties in activam se recipit, inde nimirum tamquam e vicino familiaris reditura in idipsum, quoniam sunt invicem contubernales hae duae et cohabitant pariter: est quippe soror Mariae Martha.“

³¹⁵ J 11, 1-44.

³¹⁶ *Sermo 57, 10.*: „Et Lazarum quasi gementem sub lapide, et resurrectionis gratiam flagitantem.“

tomu například u Augustina.³¹⁷ Bernard píše: „*Ráchel je daleko krásnější, ale Lea je plodnější. Neupínej se tedy tolik na polibky kontempace, protože lepší jsou ňadra kázání.*“³¹⁸

Člověk se tedy nemá stahovat pouze do ústraní a vyhledávat tam kontemplaci, která ho činí blaženým, ale má se věnovat práci a druhým. Z historie klášterního života víme, že některé motlitby byly u cisterciáků zkráceny ve prospěch práce. Péčí o bližního má Bernard na mysli především službu kazatelskou nebo službu duchovního vedení, totiž takovou službu, kterou si mohli navzájem udělovat bratři v klášteře. S přísným mnišským životem cisterciáků by se neslučoval výraznější misijní požadavek služby mimo klášter.

³¹⁷ Oproti Augustinovi, u kterého je jisté, že kontempace je nadřazená životu aktivnímu. Srov. BUTLER, Edward Cuthbert. *Western mysticism: the teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life: neglected chapters in the history of religion*. London: Constable, 1927. s. 232.

³¹⁸ *Sermo 9,8.*: „Nam etsi Rachel formosior, sed Lia fecundior est. Noli ergo nimis insistere oculis contemplationis, quia meliora sunt ubera praedicationis.“

VII. ZÁVĚR

VII.1 Závěr

Postava Bernarda z Clairvaux se nám na první pohled jeví jako velmi rozporuplná. Bernard byl přísným a poctivým cisterciáckým mnichem a opatem, ale zároveň byl mužem aktivně se účastnícím ve veřejných problémech své doby. Psal hluboká pojednání o lásce k Bohu, kde velebí klášterní samotu, a zároveň vyzýval muže svého věku do křížáckých válek. Na vrcholu svého života začal psát svůj největší a nejdůležitější mystický spis *Sermones in Cantica canticorum* a psal jej průběžně po osmnáct let až do své smrti. Tento text má snad i z tohoto důvodu velmi rozmanitý obsah, střídají se vedle sebe jak obecné úvahy, tak různá mravní ponaučení a zároveň i popisy zkušenosti jednoty duše s Bohem. Text není systematickým pojednáním o daných tématech, ale je sepisován průběžně do jednotlivých kázání, jejichž cílem bylo prohloubit duchovní život Bernardových mnichů v Clairvaux. V jednotlivých kázáních představuje Bernard zkušenosti jednoty s Bohem tak, jak je zažil on sám, a to vždy s pomocí obrazů vypůjčených z Velepísně. Ve snaze předat vlastní zkušenost a probudit touhu po podobných zaslíbeních u svých spolubratrů, zvolil Bernard na svou dobu nový způsob interpretace Písma, kterému říkáme afektivní interpretace či mystická tropologie. Pro svůj výklad se nebojí užít odvážných erotických obrazů, kdy o jednotě duše s Bohem mluví jako o jednotě nevěsty a ženicha v manželském svazku.

Láska mezi ženichem a nevěstou je tak základní linií celého spisu. Za obrazem nevěsty viděl Bernard celou církev, díky níž se nevěstou může nazývat i jednotlivá duše. Nevěstou se však nikdy u Bernarda nemůže myslet duše, která by součástí církve nebyla. Popisům nevěsty věnuje Bernard dlouhé pasáže, a vykresluje ji jako duši, která přebývá v opravdové samotě, je pokorná a nade vše miluje svého ženicha. V tomto jí pomáhá především asketický život, který ji vede k pravé pokoře. Nejdůležitějším znakem nevěsty je ale její láska, která dosahuje nejvyššího možného stupně ve stupních milování. Nevěsta miluje láskou manželskou, která je svobodnou odpovědí na lásku Boží, která ji předešla.

Duchovním cílem nevěsty (duše) je se sjednotit se svým ženichem (Bohem). Toto sjednocení duše s Bohem pak Bernard ukazuje především na základě vlastní zkušenosti. Vždy se jedná o krátkodobý zážitek, který Bernard popisuje různě, buď jako vytržení, nebo jako polibek na ústa, nebo jednoduše jako návštěvu Slova. Jednotlivé zkušenosti

spojuje pak jejich nevypověditelnost, tj. nemožnost zcela vystihnout, co se v nich odehrává, a potom hloubka jejich vlivu na další život duše. Ta je díky nim vždy posílena v milování Boha, kdy touží více a více být jenom s Ním. Její touha však nemá v moci přivolat tento zážitek krátkodobého sjednocení, který závisí vždy na vůli Boží. Duše si nemůže nikdy extázi sama navodit. Dalším společným znakem těchto zážitků je, že navzdory jejich síle je nedoprovází žádné výrazné vnější změny. Vždy jde o hluboké změny v duši, které se projevují stále silnější láskou a větší podobností duše k Bohu.

Pokud mluví Bernard o jednotě duše s Bohem, mluví o ní vždy jako o jednotě ducha, na základě sjednocení dvou vůlí. Jedná se o svazek dvou bytostí, který Bernard nazývá duchovní manželství. V tomto svazku se vůle člověka stává shodnou s vůlí Boží, připodobňuje se Bohu ve svých myšlenkách, touhách, a přimyká se k Němu svou láskou. Toto rozhodnutí duše podobat se co nejvíce Bohu je uskutečněno z lásky, která je přitakáním na lásku Boží. Láska mezi ženichem a nevěstou je tím, co z nich činí manžele.

Jednota duše s Bohem je tedy u Bernarda svazkem, který je utvořen díky lásce a svobodnému souhlasu. Duše vstupuje do manželství s Bohem z vlastní vůle, snaží se Bohu zalíbit tím, že se zbavuje nánosů hříchu na svojí přirozenosti. Nikdy se nejedná o zánik jednotlivce v Bohu, kde by se ničila nebo dokonce zničila přirozenost duše. Naopak, jde o naprostou nápravu lidské přirozenosti, její očištění, její uvedení do původního bezvadného stavu. Podle Bernarda totiž každá duše nosí Boží nezníčitelný obraz, který je třeba očistit a navrátit do původní podoby. Díky tomu, že Boží obraz nosí každá stvořená lidská bytost, může do manželského svazku s Bohem nakonec vstoupit každý, pokud se pro to rozhodne. V tomto smyslu je u Bernarda sjednocení duše s Bohem otevřeno bez výjimky každému.

Bernard se nevěnuje myšlence, kterou rozpracovali pozdější mystikové, že by duchovní manželství bylo trvalým stavem, postupně naplňovaným v celém lidském životě. Naopak se spíše zdá, že pro Bernarda je duchovní manželství eschatologickým příslibem, jež zde na zemi zakoušíme jen občas. Bohužel jsme jako Bernardovi čtenáři ponechání ve zmatku, v jakém vztahu jsou vlastně jednotlivé popisy jednoty duše s Bohem, tak jak je vyjadřuje například extáze, k duchovnímu manželství. S největší pravděpodobností duchovní manželství, jako svazek nevěsty a ženicha, umožňuje a zakládá to, co Bernard popisuje jako polibky na ústa, návštěvy ženicha nebo vytržení. Jisté je, že Bernard nehledal mezi vlastními zkušenostmi s Bohem nějakou hierarchii a nepokoušel se v *Sermones in Cantica canticorum* představit nějaký ucelený systém mystického života. Zdá se, že jednotlivé popisy jednoty s Bohem jsou pouze neustálým a

přes všechnu snahu vždy nedokonalým pokusem o vyjádření téhož, totiž sjednocení s Bohem, které je pak různě prožíváno.

Vzhledem k tomu, že zážitek jednoty neodvisí od námahy či touhy člověka, ale je darem Božím, trvá jen krátkou dobu a není příliš častý, zaměřuje Bernard svou pozornost na lidskou aktivitu, tedy na něco, co člověk má ve svých rukou. V souladu s cisterciáckou spiritualitou zdůrazňuje význam lidské práce a naopak se bouří proti nečinnosti a přílišnému upínání se na „polibky“ Kristovy. Tuto svou myšlenku vykresluje v obraze duchovního mateřství, plodnosti nevěsty. Duše, naplněná Boží láskou, se rozdává druhým a usiluje o jejich obrácení k Bohu. Nevěsta – matka, vychovává své dcery pro duchovní manželství. Nevěsta díky mateřství nepřestává zakoušet „polibky ženichovy“, ale mezi nimi jednoduše neupadá do nečinnosti. Toto praktické vyústění celé Bernardovy mystiky je pochopitelné, když si uvědomíme snahu cisterciáckých bratří vymezit se od lenivosti a marnivosti benediktinů v Cluny.

Rozsah i časové omezení práce mi neumožnilo sledovat příliš do hloubky Bernardovu návaznost na tradici Otců před ním, kteří se zabývali podobnou problematikou. Jistě by bylo zajímavé sledovat myšlenkovou linii od Órigena, Augustina a Řehoře Velikého a vystopovat, v čem Bernard vlastně jen opakoval své předchůdce, na které prvky položil osobitý důraz a v čem byl skutečným novátorem. Zdá se, že nový byl především způsob jeho předávání zkušenosti, kdy se nebál užívat pro popis duchovních věcí erotické obrazy. Zdá se také, že nové je i jeho pojetí duchovního mateřství, kde se vytrácí jeho tradiční mariologický smysl, ale je zdůrazněna „plodnost“ individuální duše. Největší sílu jeho dílu ale dává Bernardova schopnost neskutečné psychologické hloubky při zkoumání různých stavů duše.

VII.2. Bernard a Jan Hus

Z důvodu omezeného rozsahu této práce jsem také neměla možnost se věnovat Bernardovu silnému vlivu na pozdější mystiku, především na mystiku Jana od Kříže. Přesto bych chtěla alespoň závěrem krátce upozornit, že jistý ohlas na Bernarda nalezneme také u jedné z významných postav české reformace 15. století, Jana Husa.

Hus odkazoval na Bernarda v mnoha svých textech, kdy jednou Bernarda nazýval „*sprostným Bernáškem mniškem*“³¹⁹ a jindy zase „*jasným pozorovatelem Kristovy*

³¹⁹ JESCHKE, J.B. *Husova věroučná závislost*. In *Theologia evangelica III*. 1950. Praha-Bratislava. s. 298-311.

církve“³²⁰. V jednom ze svých českých spisů nazvaným *Dcerka*³²¹, dokonce užil celé pasáže z textu, který byl Bernardovi připisován, totiž z *Meditationes piissime de cognitione humanae conditionis*.³²² Podrobnou studii, kde nalezneme srovnání latinské předlohy s českým Husovým textem, vypracoval Amedeo Molnár roku 1979.³²³ O vztahu J. Husa k Bernardovi tak můžeme říci, že „Českému „kacíři“ Husovi byl fanatický odpůrce „kacířů“ vnitřně blízký.“³²⁴

³²⁰ „speculator Christi ecclesiae perspicuus“ (Opp.II, 44a v kázání Diliges). Viz. Ibidem. s. 307.

³²¹ Jan Hus sepsal v červenci roku 1412 v češtině spis pro skupinu žen z okolí Betlémské kaple, které mu byly příznivě nakloněny. Podtitulek *Dcerky* zní „*O poznání cesty pravé k spasení*“ a kniha je v podstatě návodem pro Husovy žáčky, jak přilnout co nejpevněji k Ježíši Kristu, který je jejich „chotěm“.

³²² PL, Tomus 184. s. 486-507.

³²³ MOLNÁR. Amedeo. *K pramenům Husovy Dcerky*. In Listy filologické. 102 (1979). s. 224-230. Z článku vyplývá, že z tohoto Bernardova textu Hus volně přejímá jednotlivé věty ale i celé pasáže, které případně rozvádí, upravuje, nebo mezi ně vkládá vlastní úvahy, a celý text pak převádí z původně první osoby do druhé („slyš dcerko!“). Jedině čtvrtá (jež je inspirována Viklešem) a poslední (desátá) kapitola z Husovy *Dcerky* jsou na Bernardově textu nezávislé.

³²⁴ Srov. Předmluva od Noemi Rejchrtové. In HUS, Jan. *Dcerka*. Praha: Kalich, 1995. Překlad pořídil František Žilka. s. 8.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY:

Prameny:

Bernard z Clairvaux: latinské spisy

- BERNARDUS, Claraevallensis. *De Consideratione*. Patrologia latina. Tomus 182.
- BERNARDUS, Claraevallensis. *De diligendo Deo*. Patrologia latina. Tomus 182.
- BERNARDUS, Claraevallensis. *Epistolae*. Patrologia latina. Tomus 182.
- BERNARDUS, Claraevallensis. *Sermones de diversis*. Patrologia latina. Tomus 183.
- BERNARDUS, Claraevallensis. *Sermones in Cantica canticorum*. Patrologia latina. Tomus 183.
- BERNARDUS, Claraevallensis. *Tractatus de gratia et libero arbitrio*. Patrologia latina. Tomus 182. (caput III).
- BERNARDUS, Claraevallensis. *Sancti Bernardi Opera*. (Sermo 1-68) Editiones Cistercienses. Rome, přetištěno in SC N° 414, N° 431, N° 452, N° 472.

Bernard z Clairvaux: české, francouzské a anglické překlady

- BERNARD, de Clairvaux. *L'amour de Dieu. La grâce et le libre arbitre*. SC N° 393. Paris: Les Éditions du Cerf, 1993.
- BERNARD, z Clairvaux. *O milosti a svobodném rozhodování*. Praha: Karolinum, 2004. Přeložila Markéta Koronthályová. 95 s. ISBN 80-246-0702-6.
- BERNARD, z Clairvaux. *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*. Praha: Krystal, 1999. Přeložil Ondřej Koupil. 118 s. ISBN 80-85929-34-1.
- BERNARD, z Clairvaux. *Po cestách mystiků k lásce Boží: Pojednání o lásce k Bohu*. Olomouc: Edice Krystal, 1937. 172 s. Přeložil R.M. Dacík.
- BERNARD, de Clairvaux. *Sermons pour l'année*. Brepols & Taizé, 1990. 960 s.
- BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome I (Sermons 1-15)*. SC N° 414. Paris: Les Éditions du Cerf, 1996. 366 s. ISBN 2-204-05350-3.
- BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome II (Sermons 16-32)*. SC N° 431. Paris: Les Éditions du Cerf, 1998. 495 s. ISBN 2-204-05997-8.
- BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome III (Sermons 33-50)*. SC N° 452. Paris: Les Éditions du Cerf, 2000. 407 s. ISBN 2-204-06464-5.
- BERNARD, de Clairvaux. *Sermons sur le cantiques. Tome IV (Sermons 51-68)*. SC N° 472. Paris: Les Éditions du Cerf, 2003. 464 s. ISBN 2-204-06993-0.

BERNARD, de Clairvaux. *Le Cantique des cantiques*. In *Oeuvres de saint Bernard*. Tome 3. Louis Guérin, 1870.

<http://www.livres-mystiques.com/partieTEXTES/StBernard>. (*Oeuvres complètes de saint Bernard*, traduitin par M.Charpentier, Paris: librairie Louis de Vives, 1866)

BERNARD, of Clairvaux. *Selected works*. New York: Paulist press. 1987.

BERNARDUS, Claraevallensis – HILDEGARDIS, Abbatissa - korespondence

HILDEGARDIS, Abbatissa. *Epistola XXIX*. Patrologia latina. Tomus 197.

Cetera:

Vita prima. Patrologia latina. Tomus 185.

AUGUSTINUS, Aurelius. *Vyznání*. Praha: Kalich, 1990. 562 s. ISBN 80-7017-144-8.

RICHARD, ze svatého Viktora. *Liber de Verbo incarnato; Kniha o vtěleném Slově*. Praha: OIKOYMENH, 2000. 117 s. ISBN 80-7298-012-2.

Bible. Písmo svaté Starého i Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-04-2.

HUGO, ze svatého Viktora. *De tribus diebus; O třech dnech*. Praha: OIKYMHENH, 1997. ISBN 80-86005-61-5

Sekundární literatura:

BREDERO, A. H. *Bernard of Clairvaux: Between Cult and History*. Michigan: W.B. Eerdmans (Grand Rapids, Mich.), 1996. 320 s. ISBN 0802837964.

BUBEN, Milan M. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích. II. Díl, II. Svazek: Mnišské řády*. Praha: Libri, 2004. 399 s. ISBN 80-7277-087-X.

BUTLER, Edward Cuthbert. *Western mysticism: the teaching of SS Augustine, Gregory and Bernard on contemplation and the contemplative life: neglected chapters in the history of religion*. London: Constable, 1927. 352 s.

CARRÉ, Yannick. *Le baiser sur la bouche au Moyen Age*. Paris: Édition Le léopard d'Or, 1992. 437 s. ISBN 2-86.377-113-2.

Colloque de Lyon-Cîteaux-Dijon. *Bernard de Clairvaux: Histoire, mentalités, spiritualité*. SC N° 380. Paris: Les Éditions du Cerf, 1992. 751 s. ISBN 2-204-04677-9.

- DATTRINO, Lorenzo. *Patrologie*. Praha: Katolická teologická fakulta UK, 1997. 282 s.
- DELFGAAUW, Pacificus. *Saint Bernard, maître de l'amour divine*. Paris: FAC-éditions, 1994. 223 s.
- DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesi. Volume 1. The Four Senses of Scripture*. Michigan: Grand Rapids, 1998. 466 s. ISBN 0-567-08634-8.
- DE LUBAC, Henri. *Medieval exegesis. Volume 2. The Four Senses of Scripture*. Michigan: Grand Rapids, 2000. 439 s. ISBN 0-567-08760-3.
- DESPINEY, Chanoine. *L'âme embrasée de saint Bernard*. Paris: édition Siloë, 1950. 503 s.
- DUMESNIL, René. *Saint Bernard: Homme d'Action*. Paris: Desclée de Brouwer et CIE, Éditeurs, 1934. 130 s.
- FARKASFALVY, Denis. *L'inspiration de l'écriture sainte dans la théologie de saint Bernard*. Romae: Libreria Herder, 1964.
- GILSON, Étienne. *La théologie mystique de saint Bernard*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1934.
- GILSON, Étienne. *The Mystical Theology of Saint Bernard*. London & New York: Sheed and Ward, 1955. 316 s.
- HOUŠKOVÁ, Daniela, ed. *Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku*. Praha: Unicornis, 1994. 143 s. ISBN 80-901587-1-4.
- HUS, Jan. *Dcerka. O poznání cesty pravé k spasení*. Praha: Kalich, 1995. 68 s. ISBN 80-7017-864-7.
- CHARVÁTOVÁ, Kateřina. *Život v cisterciáckém klášteře*. In HOUŠKOVÁ, Daniela, ed. *Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku*. Praha: Unicornis, 1994. 143 s. ISBN 80-901587-1-4.
- CHENU, M.-D. *La théologie au douzième siècle*. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1957.
- JESCHKE, J. B. *Husova věroučná závislost*. In *Theologia evangelica III*. Praha-Bratislava, 1950.
- KAMENÍK, Milan. *Burgundsko - Kraj mnichů: Cîteaux a Bernard z Clairvaux*. 355 s. Praha: Vyšehrad, 2002. ISBN 80-7021-423-6.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Kontemplace podle Augutina*. In *Reflexe 7-8*, 1992. ISSN 0862-6901.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Řehoř z Nyssy*. Praha: OIKOYMENH, 1999. 315 s. ISBN 80-86005-95-X.

- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: OIKOYMENH, 1997. 175 s. ISBN80-86005-32-1.
- KARFÍKOVÁ, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky II*. Praha: OIKOYMENH, 2003. 260 s. ISBN 80-7298-057-2.
- KYBAL, Vlastimil. *Mistr Jan Hus, život a učení. Díl II. Učení. Část 3*. Praha: Jan Laichter 1923.
- LAWRENCE, C. H. *Dějiny středověkého mnišství*. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury (CDK), 2001. 325 s. ISBN 80-85959-88-7.
- LECLERQ, Jean. *Bernard of Clairvaux and the Cistercian spirit*. Kalamazoo: Michigan: Cistercian Publications, 1976. 175 s. ISBN: 0879078162.
- LECLERCQ, Jean. *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*. Rome, 1987. 446 s. ISBN 8884980917.
- LECLERQ, Jean. *Témoins de la spiritualité occidentale*. Paris: Cerf, 1965. 416 s.
- LÍBAL, Dobroslav. *Počátky architektury cisterciáckého řádu*. In *900let cisterciáckého řádu: Sborník z konference konané 28. - 29. 9 1998 v Břevnovském klášteře v Praze*. Praha: Unicornis, 2000. 319 s. ISBN 80-901587-7-3.
- MOLNÁR, Amedeo. *K pramenům Husovy Dcerky*. In *Listy filologické*. 102 (1979).
- POKORNÝ, Petr. *Hermeneutika jako teorie porozumění: od základních otázek jazyka k výkladu bible*. Praha: Vyšehrad, 2005. 508 s. ISBN80-7021-779-0.
- RENNETEAU, J. P., MARCADET, J. *Byzantská mystika*. In *Encyklopedie mystiky III*. Praha: Argo, 2002. 309 s. ISBN 80-7203-373-5.
- SAEBØ, Magne, ed. *Hebrew Bible/Old Testament: The History of Its Interpretation*. Volume I. Part 2 The Middle Ages. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2000. 729 s. ISBN 3-525-53507-4.
- SUDBRACK, Josef. *Mystika: křesťanská orientace v náboženském pluralismu*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. 150 s. ISBN 80-85527-63-4.
- SUDBRACK, Josef. *Náboženská zkušenost a lidská duše: o hraničních otázkách náboženství a psychologie: Svatost a nemoc, Bůh a satan*. Karmelitánské nakladatelství, 2002. 136 s. ISBN 80-7192-514-4.

Slovníková hesla

Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et historie. Tome 1-21. (1932-1995) Paris: Beauchesne. (DS):

BERTRAUD, É. & RAYEZ, André. Heslo: *Échelle spirituelle*.s. 62-86. In DS. Tome IV.1. Paris: Beauchesne,1960.

LE BAIL, A. Heslo: *Bernard (saint)*. s. 1454- 1499. In DS. Tome 1. Paris: Beauchesne, 1937.

KOL. AUTORŮ. Heslo: *Contemplation*. s. 1643-2193. In DS. Tome 2.2. Paris: Beauchesne, 1953.

ADNES, P. Heslo : *Mariage spirituel*. s. 388-408. In DS. Tome10. Paris: Beauchesne, 1980.

DUPUY, M. Heslo: *Union à Dieu*. s. 40-61. In DS. Tome 16. Paris : Beauchesne, 1994.

KOL. AUTORŮ. Heslo: *Cantique des cantique*. s. 86-109. In DS. Tome 2.1. Paris: Beauchesne, 1953.

Dictionnaire de Théologie Catholique. Paris: Librairie Letouzey et Ané. (1930 - 1950)

VACANDARD, E. Heslo: *Bernard (saint)*. s. 746-785. In *Dictionnaire de Théologie Catholique. Tome II*. Paris: Librairie Letouzey et Ané. 1932.