

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI  
FILOZOFICKÁ FAKULTA  
KATEDRA FILOZOFIE

# Mystika Bernarda z Clairvaux v pojednání „O lásce k Bohu“

Bakalářská diplomová práce

Vypracoval: Pavel Šurán

Vedoucí práce: Doc. PhDr. Tomáš Nejšlechba, PhD.

Olomouc 2011

Na úvod bych rád vyjádřil své poděkování; to zejména vedoucímu mé diplomové práce panu docentu Tomáši Nejeschlebovi, děkuji za cenné konzultace a připomínky, poskytnuté materiály, milé jednání a trpělivost.

Dále děkuji rodině za laskavou podporu. Martinovi za kamarádství.

Pavel Šuráň

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně. Veškeré použité zdroje jsem přímo uvedl.

V Olomouci dne 12. srpna 2011

.....

Pavel Šuráň

## 0 Obsah

<b>0</b>	<b>Obsah.....</b>	<b>4</b>
0.1	Používané zkratky .....	5
<b>1</b>	<b>Úvod.....</b>	<b>6</b>
<b>2</b>	<b>Život a dílo Bernarda z Clairvaux .....</b>	<b>7</b>
2.1	Bernard v mystice 12. století.....	10
<b>3</b>	<b>Mystika Bernarda z Clairvaux v pojednání O lásce k Bohu.....</b>	<b>13</b>
3.1	Prolog k De diligendo Deo .....	13
3.2	Dva přístupy k charakteristice vývoje mystické cesty .....	16
3.2.1	Od racionálního poznání k iracionálnímu .....	16
3.2.2	Čtyři stupně lásky .....	20
3.3	O důstojnosti člověka, antropologie v mystice. „Creatio“ .....	24
3.3.1	Milost, svoboda, dignitas, antropologie .....	24
3.3.2	Dva stupně „creatio“ .....	27
3.4	Rozum .....	29
3.5	Víra a askeze .....	32
3.6	Dva stupně „consummatio“ .....	35
3.7	Láska .....	38
3.8	Styl a Píseň písní .....	41
<b>4</b>	<b>Závěr.....</b>	<b>45</b>
4.1	Závěrečná poznámka k literatuře .....	46
<b>5</b>	<b>Seznam literatury .....</b>	<b>49</b>

## **Používané zkratky**

**PG** – Patrologiae cursus completus, Series graeca, ed. J.P. Migne (Paříž: Migne, 1857- 1866).

**PL** – Patrologiae cursus completus, Series latina, ed. J.P. Migne (Paříž: Migne, 1844-1864).

**Gn** – První kniha Mojžíšova (Genesis)

**Pís** – Píseň Písní

**J** – Evangelium podle Jana

**Řím** – List Sv. Pavla Římanům

**1K** – První list Sv. Pavla Korintským

**Ko** – List Sv. Pavla Koloským

**1J** – První list Janův

# 1 Úvod

Předmětem této bakalářské práce je rozbor a zhodnocení Bernardovy koncepce mystické cesty, jak ji prezentuje ve svém pojednání *O lásce k Bohu (De diligendo Deo)*. Pojednání, jako spis nevelkého rozsahu, by se mohlo zdát pouze střípkem proti mozaice obrovského souboru Bernardova díla; jeho obsah, však, je neuvěřitelně výživný, což je hlavním důvodem, proč se mu věnovat i samostatně; jeho struktura (i vzhledem k *distinctio*) jej pak zase činí velmi přehledným, a tedy i důvodem, proč se mu věnuji já jako začátečník.

Po tom, co čtenáře uvedu do práce krátkým shrnutím Bernardova života a díla (2), dále jeho kontextem v mystice 12. století (2.1), přejdu k hlavnímu výkladu mystické cesty v pojednání *O lásce k Bohu* (3). To tak, že v prologu (3.1) jej budu tematizovat; především naznačím dvě roviny - poznání a lásku - , které se v jeho mystickém výstupu budou paralelně<sup>1</sup> doplňovat. V druhém kroku (3.2) obě tyto roviny základním způsobem a samostatně popíšu, v připodobnění k tomu, jak to sám činí Bernard, a v snaze o co největší pochopení stran čtenáře této práce. Následně už se budu věnovat velkým či jinak zásadním prvkům Bernardovy koncepce (3.3 – 3.9), analyzovat jednotlivé ve spisu a synteticky objímat zejm. vzhledem k Bernardovým zdrojům a vlivům (přitom se úplně neodkloním od zvýrazněné distinkce poznání x láska). Závěr (4) pak bude ukončením tohoto až hermeneutického přístupu k výkladu.

Opírám se, kromě samotného spisu, o jiná přímá díla Bernardova, tak i o sekundární literaturu (5). Využití další primární bernardovské literatury je zaprvé nezbytné; pojednání je dílem s největší pravděpodobností ranným, mnohé myšlenky zde pouze naznačuje a jinde je až systematicky dokončí; zadruhé je to určitě vhodné pro barvitější výklad a tématické srovnání. Prací s tou sekundární se nejenom sám učím, ale míním se i držet tradice výkladů; snad však i tvůrčím způsobem.

---

<sup>1</sup> „Paralelně“ není nejlepším výrazem vzhledem k univerzalitě lásky u Bernarda; je však nejlepším výrazem vzhledem k jeho výkladu v pojednání.

## 2 Život a dílo Bernarda z Clairvaux

Svatý Bernard z Clairvaux je ve 12. století osobností duchovního života nesporně z nejnámennějších a nejvlivnějších. Jeho narození bývá nejčastěji datováno do roku 1090 (méně často pak 1091); místem je východofrancouzská oblast Fontaines-lès-Dijon. Pocházel ze šlechtického rodu, byl třetím ze sedmi sourozenců. Matka na něj měla velký vliv; více než jiné ze svých dětí právě oblíbeného Bernarda měla v úmyslu zasvětit náboženskému životu.<sup>2</sup> Chtěla jej dobře vybavit vzděláním a kanonická<sup>3</sup> škola v nedalekém Châtillon-sur-Seine se těšila výborné pověsti, navíc zde vykonával vojenskou službu Bernardův otec.

V Châtillonu se mu dostalo jak klasického vzdělání – můžeme zjednodušit do obsahu trivía<sup>4</sup> – , tak samozřejmě základní křesťanské průpravy. První životopisec (dílo *Vita Prima*) a zároveň Bernardův nejváženější přítel, Vilém ze St. Thierry, popisuje našeho autora jako výjimečného a tvrdě pracujícího studenta.<sup>5</sup> Ač například Bernard četl ty nejrozšířenější logické spisy,<sup>6</sup> tato oblast trivía je mu mnohem vzdálenější než ostatní dvě, gramatika a rétorika. To je jistě spojeno s jeho velkou zálibou ve čtení; jak římských autorů,<sup>7</sup> tak později Písma a Otců patristiky. Po studiu trivía však už Bernard nepokračoval kvadriviem, a tedy k získání titulu mistra svobodných umění. Smrtí matky nastalo totiž v jeho životě období osobní krize (spojené i s jistou nevázaností) a skončilo až s jeho plným obrácením se na víru.<sup>8</sup>

---

<sup>2</sup> Bernardova favorizace matkou byla do jisté míry zapříčiněna jejím snem předpovídajícím mu budoucí velikost, viz. Alan z Auxerre, *Vita Secunda*, přel. Bernard Vojáček pod názvem „Životopis svatého Bernarda z Clairvaux“ (Vyšší Brod, 1949), str. 4. kap. 2.

<sup>3</sup> Kanovníci ze St. Vorles.

<sup>4</sup> Trivium neboli první stupeň septem artes liberales (sedm svobodných umění) zahrnovalo trojici klasických oborů – gramatiku, logiku a rétoriku. Bylo následováno kvadriviem, druhým stupněm, – shrnutím disciplín aritmetiky, geometrie, astronomie a hudby. Septem artes liberales bylo dědictvím řecké vzdělanosti; jako sedm disciplín jej rozdělil Martianus Capella.

<sup>5</sup> Citace viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. 37, pozn. 3. Evans zdůrazňuje realističnost takových tvrzení, spíše tedy než jen hagiografický zvyk.

<sup>6</sup> Zejm. Aristotelovy logické spisy, *Kategorie* a *O dokazování*, s Porfýrovým *Isagogé* a Boëthiovými komentáři, viz. tamtéž, str. 39. Také Anselmovy logické spisy, viz. tamtéž, str. 88-91. K současným logickým spisům (Abaelarda, Gilberta z Poitiers) se však dostával spíše stran svůj antagonistický (anti-dialektický) postoj k nim, a ač mnohdy užíval jejich logické pojmy i principy, nikdy tak technicky propracovaně a hluboko, jak sami autoři.

<sup>7</sup> Bernard se živě zajímal o římské básníky, sám dokonce v mládí psal básně. Mimo to znal pravděpodobně Cicerovy učebnice rétoriky, snad i fragmenty těch Quintiliánových. O Bernardově znalosti rétoriky a gramatiky viz. tamtéž str. 39, 41-44, 60-63, 97-107, atd. Evans dále okazuje k J.J. Murphymu, *Rhetoric in the Middle Ages* (University of California Press, 1974).

<sup>8</sup> Zdroje uvádějí různé roky úmrtí Bernardovy matky. 1103 viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. xi. 1107 viz. L. Dal Pra, *Cronologia della vita di San Bernardo di Clairvaux* (Casamari: Rivista Cistercense, 1990), str. 6-7; rok 1107 uvádí také internetová Encyclopaedia Britannica, stejně tak francouzská Wikipedie - britská hovoří o devatenáctiletém Bernardovi, text viz. Marie Gilda, *St. Bernard of Clairvaux*, in: *The Catholic Encyclopedia* (New York: Robert Appleton Company, 1907).

Toto obrácení, „conversio“,<sup>9</sup> nastává v roce 1112/3,<sup>10</sup> kdy Bernard spolu asi se třiceti společníky (mezi nimi také čtyři Bernardovi vlastní bratři) vstupuje do cisterciáckého kláštera v Cîteaux. Je určitě zajímavé zmínit, že to byla právě pověst přísnosti a chudoby tohoto nedávno vzniklého řádu reformovaných benediktýnů, co přimělo Bernarda vybrat si Cîteaux. Stejně jako zakládající skupina Roberta z Molesme měla ta Bernardova o patnáct let později následovat Řeholi Sv. Benedikta s větší poslušností, a tedy směrem k prostšímu a tvrdšímu životu, než tomu bylo u právě ústy cisterciáků mnohdy kritizovaných a posmívaných benediktýnů (zejm. těch z Cluny, které patřilo k nejbohatším a nejvýznamnějším střediskům Řádů svatého Benedikta).<sup>11</sup>

Bernard mezi spolubratry tak vynikal, že jej v roce 1115 Stephen Harding, tehdejší opat Cîteaux, pověřil vedením právě založeného dceřinného kláštera v Clairvaux. Zde Bernard zůstal opatem až do své smrti v roce 1153. Po překonání prvotních správních problémů se jak klášteru, tak Bernardovi samotnému, začíná velmi dařit. Bernard navazuje cenná přátelství a klášter vytváří vlastní dceřinné domy; úsilí je odměněno úspěchem a slávou obou.

Ve dvacátých letech začíná být Bernard i literárně činný. Mezi jeho prvními díly jsou *O stupních pokory a pýchy* a *Chvály panenské Matky*.<sup>12</sup> Dále pak naše pojednání *O lásce k Bohu*, spis *O milosti a svobodném rozhodování*.<sup>13, 14</sup> Nejvíce však proslul svými *Kázáními na Píseň písní*<sup>15</sup>; další kázání přeložena do češtiny nejsou: např. *Sermones de diversis*, *Sermones Gilleberti abbatis de Hoilandia in Canticum salomoni*, *Sermones de tempore*, *Sermones de sanctis*, atd.. Bernard byl také velkým pisatelem listů, asi 551 se jich dochovalo.<sup>16</sup>

---

<sup>9</sup> Pěkně a výstižně se tématu „conversio“ (obrácení se na víru, vstoupení do řádu) u Bernarda věnuje Evans, hned v první podkapitole své monografie viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. 1-3.

<sup>10</sup> Opět nepanuje všeobecná shoda, kdy se tak stalo. Evans uvádí březen nebo duben 1112, viz Viz. tamtéž, str. 2. Gilson také rok 1112, viz. str. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 1. Rok 1113, viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“, (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. 48. Rok 1113 přesvědčivě také viz. L. Dal Pra, *Cronologia della vita di San Bernardo di Clairvaux* (Casamari: Rivista Cistercense, 1990), str. 9.

<sup>11</sup> Že kritika nebyla mnohdy upřímná a oprávněná je druhá věc, viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 74 nebo str. 233 pozn 97. K problematickému vztahu Cluny a Cîteaux také viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. 7-13. Sám Bernard viz. Bernard z Clairvaux, *Apologia ad Guillelmum abbatem*, in: PL CLXXXII, 893-918A.

<sup>12</sup> V českém překladu ve společném vydání: Bernard z Clairvaux, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999).

<sup>13</sup> Ve vydání: Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronhályová (Praha: KTF UK, 2004)

<sup>14</sup> Další zmiňuji dle potřeby v textu práce.

<sup>15</sup> V novém vydání poloviny kázání (první české): Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronhályová (Praha: Krystal OP, 2009).

<sup>16</sup> Viz. „L'Institut des Sources Chrétiennes“, <http://www.sources-chretiennes.mom.fr/>.



Pan profesor Floss, když diskutuje Bernardův problematický vztah k racionálnímu poznání, zmiňuje jeho obavu dokonce z vlastních textů;<sup>17</sup> ty Bernardovi samy mnohdy přijdou jako troufalé a zbytečné extrakty nesdělitelného Slova Božího. Náš autor určitě není tím renesančním typem autora, který tvoří dílo pro dílo (to však zároveň nestojí proti vynikající estetické stránce); snad každé z jeho děl vyrůstá ze specifické potřeby (či dokonce z výzvy někoho) a má praktický význam. Mnohem spíše než-li autora, je Bernarda vhodné nazvat kazatelem. Kázal před oltáři plných chrámů, v exteriérech davům, stejně jako hrstce žáků v sakristii; na papíře těm, jež jej nemohli slyšet živě a i mnohé traktáty původně vzešli z kázání. O tom, jak byla jeho řeč považována, svědčí i titul „Doctor Mellifluus“ („Medotekoucí Doktor“).

Nejenom jeho dílo má praktický význam (což se projevuje zejm. řešením problémů křesťanské nauky)<sup>18</sup>, i jeho činnost jako opata byla velmi významná. Už jsem zmiňoval rozšiřování cisterciáckého řádu, mimo to také upravil cisterciácká řeholní pravidla v díle *De praecepto et dispensatione*; kromě toho hrál důležitou úlohu na církevním sněmu v Troyes,<sup>19</sup> vystupoval proti vzdoropapeži Anakletovi a byl rádcem (i oponentem) papeže Inocence II. i Eugenia III. (ten byl jeho bývalým žákem, jako i pozdější papež Lucius III.). Dále se účastnil II. lateránského koncilu;<sup>20</sup> velmi známé jsou Bernardovi spory s dialektiky, nejprve s Petrem Abaelardem v Sens, poté s Gilbertem z Poitiers v Remeši.<sup>21</sup> Přes prvotní rozpaky (vždy měl snahu spory nejprve řešit smírně) se také stal ideologem druhé křížové výpravy; ta však skončila velmi neslavně, což Bernarda i osobnostně velmi zdrtilo.

S tímto by ještě vhodnější bylo zdůraznit jeho komplexitu; když se smířícím způsobem snaží řešit mnohá schizmata a rozepře, jak historická, tak dobová, jeho rozptyl zájmů je obrovský a jejich syntéza celistvá. Celistvá je pak opisně i nauka. Přitom se nejedná o syntézu v žádném případě povrchně eklektickou, ale navýsost tvůrčí.<sup>22</sup>

Bernard zemřel v srpnu roku 1153. Svatořečen byl roku 1174 Alexandrem III a prohlášen učitelem církve roku 1830 Piem VIII.

<sup>17</sup> Viz. Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004), str. 168. Pan profesor, jako spíše tomista, dle mého až příliš zdůrazňuje Bernardův mysticismus a anti-racionalismus.

<sup>18</sup> Příkladem může být na Augustina navazující kompatibilistické řešení ambivalentního vztahu svobodného rozhodování a Boží predestinace (tedy otázky svobodné vůle člověka) v díle *O milosti a svobodném rozhodování*. Řešení vztahu rozumu a lásky (nebo racionalismu a iracionalismu) v našem pojednání, či například řešení ceny tělesného pro životě křesťana vlastně v celém díle.

<sup>19</sup> Ten měl za následek ukliďnění rozepří mezi francouzským králem a pařížským arcibiskupem; mimo to zde byl zejm. na cisterciáckých pravidlech vystavěn řád templářů.

<sup>20</sup> Zde se právě Bernard postavil proti Inocencově tvrdosti vůči odpůrcům.

<sup>21</sup> Bernard, stejně jako v 11. století Petr Damián a Anselm z Canterbury, důrazně vystupoval proti dialektikům. Dialektici měli v úmyslu aplikovat logiku i na sakrální pravdy. Důsledkem Bernardových anti-dialektických snad bylo Abaelardovo dílo odsouzeno, Gilbertovi papež zakázal jen snad čtyři články.

<sup>22</sup> Je nutné však vědět, že se vždy přidrží spíše autority (ať už s kompatibilismem), než že by šel proti ní.

## 2.1 Bernard v mystice 12. století

Křesťanský mysticismus ve 12. století prožívá skutečný rozkvět; co do svého významu a vlivu srovnatelný jen snad s mysticismem společného vrcholu řecké a latinské patristiky, tedy zejm. kappadočanů a Augustina, v šestém století pak Řehoře Velikého.<sup>23</sup>

Nejedná se samozřejmě o fenomén izolovaný; toto období jsme zvyklí nazývat středověkou renesancí i ranným humanismem. Je to doba rozvoje měst; byrokratických stavů; práva; vzdělanosti, vědy a filosofie (vzniká spousta nových škol, a tedy i scholastická tradice); architektury (vrchol románského slohu, začátek gotiky); dvorské lyriky i rytířské epiky; atd.<sup>24</sup> Doba, která za mnohé vděčí antice a zároveň kulturám, se kterými navazuje plodný vztah (západu s Byzancí, židy i muslimy); pro nás, tedy pro dějiny myšlení, je to zejména otázka překladů. Vliv mnišských řádů na rozkvět vzdělanosti (a spirituality) je obrovský; ve 12. století to byli právě „progresivní“ cisterciáci,<sup>25</sup> a s nimi samozřejmě jejich vůdčí postava, kdo vedle škol<sup>26</sup> hrál hlavní roli.

Mysticismus ve 12. století není ani tak důsledkem, jako spíše významnou částí velkého civilizačního procesu; Bernard z Clairvaux je jeho počátečním impulsem a až do své smrti také nejdůležitějším představitelem (a nejenom do své smrti, srovnatelným mystikem je snad až Mistr Eckhart). Z nejzajímavějších otázek je ta, jež se táže na původ Bernardova mysticismu; impulsy pro Bernarda jsou impulsy pro 12. století a otázka je o to důležitější.

Je mi nejbližší interpretace É. Gilsona, ten se na úvodních třiatřiceti stranách své už klasické bernardovské monografie věnuje zdrojům učení našeho mistra; jejich množství plus práce s nimi vypovídá nejvíce o komplexním přístupu zahrnujícím jak syntezu, tak osobní vklad a prožitek.<sup>27</sup> Syntezu je to opravdu široká, však nakonec si Gilson vybere tři hlavní zdroje: unifikaci s Bohem u Sv. Jana (až filosofické pojetí universální lásky), deifikaci duše u Maxima Vyznavače (poustevnictví pouště plus platonistický intelekt) a benediktýnskou

---

<sup>23</sup> Origenes i Dionýsios Areopagita, obrovské osobnosti jak mystiky, tak celých křesťanských dějin, oba jsou svým způsobem problematičtí. Origenovy spisy byly známé ale zakázané. Ty Dionýsiovy si pravděpodobně nezískaly větší pozornost až právě do 12. století (např. Řehoř Veliký, jenž Diviše velmi uznává, jej znal pouze z druhé ruky, sám neuměl řecky – překlad do latiny pořídil až Eriugena v 9. století); viz. Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Norwich a Londýn: E.P. Dutton & Co Inc., 1951), str. 124-125.

<sup>24</sup> Viz. např. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 1-2; . Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004), str. 149-153.

<sup>25</sup> Středověké renesance pokračuje 13. stoletím, to pak vznikají františkáni a dominikáni.

<sup>26</sup> Pěkný přehled nejvýznamnějších viz. Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004), str. 150.

<sup>27</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 1-32.

askezi.<sup>28</sup> Vklad se týká jak vlastního spirituálního života, tak samozřejmě teoretické práce s texty, jistě vloh Bernarda (muzikálnost, literárnost) a velmi důležitě také jeho vůle k řeholnímu životu. Cuthbert Butler se naopak brání chápání Bernarda jako širokého syntetizátora, chce zdůraznit benediktýnskou tradici a osobní zkušenost; platonismus u něj však naprosto popírá.<sup>29</sup> Z mnou používaných zdrojů právě on nejvíce zdůrazňuje Bernardův anti-racionalismus, praktičnost a mystiku vzcházející z modlitby. Gilson je v tomto ohledu Butlerovi antipodem. Většina (mně známých) autorů pak v této otázce stojí mezi Gilsonem a Butlerem (Stiegman snad ještě za Gilsonem). Tam je také spousta místa a možností; začátek rozkvětu mysticismu je však mnohdy spojován ještě s jedním důležitým a konkrétním prvkem Bernardovy nauky. Tím je individuální interpretace milostné dvojice *Píseň písní*.<sup>30</sup> Začíná totiž vztah snoubenky a snoubence z Velepísně číst jako vztah jednotlivé duše a Boha (/ Logu/ Syna Božího); Origenes, Řehoř z Nyssy, či Ambrož Milánský, také už četli snoubenku jako jednotlivou duši, však často spíše jen jako personifikaci celé církve. Tradiční bylo číst vztah snoubenců jako vztah církve (snoubenky) s Bohem (/ Logem/ Synem Božím). Bernard si však ponechává i tuto interpretaci; např. v *Kázání na Píseň písní* osobně usuzují na čtyřicet procent takto interpretovaných snoubenek.

Zdroje nám popsaly již část motivů; tím nejvýznamnějším však je, že tato mystika, mnou chápána jako syntetická a komplexní, je i vzhledem k tomu naprosto přirozená. Dokonce každodenní a až obyčejná. Je založená na přirozené a všeobecné janovské lásce, na obrazivosti Boha z *Genesis* spojené s platonistickým sebepoznáním, na připodobňování se mu askezí (zlepšováním sebe umenšováním tělesnosti) a dosahování jej jedině s Jeho milostí. Často se o ní mluví jako o mystice lásky; poznání je však pro Bernarda naprosto nezbytné. Bernard spojuje vlastní kontemplaci s mystickým výkladem (kázáním), tedy poustevnictví s církevní činností. Snaží se být vždy celistvý a otevřený. Nekritizuje dualisticky (manichesticky) tělo jako takové, ale chápe jej vždy s duší (kritizuje však tělesnost

---

<sup>28</sup> Viz. tamtéž, str. 22-32. Kromě toho Gilson mluví o vlivech novoplatónského (a středoplatónského) platonismu zejm. skrze Origena, kappadočany (zejm. Řehoře z Nyssy), Augustina (celkový vliv na křesťanské dějiny), Jana Cassiana, Řehoře Velikého, Maxima Vyznavače; vlivy Otců pouště (mezi nimi i Maxim); vlivy dějinné askeze (Basil a Jan Cassian jsou důležitými zdroji pro Benedikta, a tedy pro jeho *Řeholi*, jinak je askeze spojená s jakoukoliv snahou dosáhnout duchovního růstu- např. už orfická bratrstva); vlivy samozřejmě biblické (zejm. Sv. Jan a Sv. Pavel, a pak *Píseň písní* s komentáři Origena, Řehoře z Nyssy, Jeremiáše a Rufina, Ambrože Milánského a Řehoře velikého); vlivy stoické morálky a praktičnosti (zejm. Cicero a jeho „*De Amicitia*“ – koncepcie lásky); vlivy římské poesie; současné vlivy kartuziánské spirituality i té vlastní cisterciácké; v neposlední řadě vztah s Vilémem ze St. Thierry a jeho učení.

<sup>29</sup> Viz. Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Norwich a Londýn: E.P. Dutton & Co Inc., 1951), str. 123-132.

<sup>30</sup> Viz. např. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 69-70, 216-217; Anna Pumprová, *Kázání Petra Žitavského na Píseň písní*, disertační práce ÚKS FF MU (Brno, 2006), str. 112-115; Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008), str. 33; M.C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes, *O Písní písní* (Praha: Herrmann & synové, 2000) str. 53.

jako nadměrnou orientaci na tělo). Bernardova mystika prostupuje všemi ostatními otázkami, stejně jako druhý člen vztahu, Bernardův Bůh, prostupuje vším ostatním. Navíc je určena všem, neboť každý je schopen cesty k Bohu; ta vrcholí dvěma způsoby: za života krátkým vytržením („raptus“), ve smrti věčnou spásou („salutare“).

Bernard vzbudil obrovský ohlas. Ten začíná už u osoby jeho nejlepšího přítele, Viléma ze St. Thierry. Když vedle sebe v roce 1119 leželi na nemocničních lůžcích, Bernard přednášel svůj mystický výklad *Písně písní* a Vilém byl nadšený. Nejprve si žádal pokračování, a na to už radil Bernardovi vystavit takto celý systém.<sup>31</sup> A vskutku si takový Bernard vytvořil. Přes naše pojednání, a mnohé jiné menší celky, dospěl až k autorství svých vrcholných *Kázání na Píseň písní*. Ta podnítila vznik celé řady nových komentářů k Velepísní, ve 12. století i v těch dalších,<sup>32</sup> a sama Velepíseň se až do období romantismu stala výsostným textem mystiků.

Bernard se často uvádí také jako jeden z mariologických (mariánských) interpretů *Písně písní*, to však je přehnané (i když menší počet děl Panně Marii tématicky také věnoval).<sup>33</sup>

Hloubka myšlenek, krása jazyka, osobnost pokorná i vůdčí, ale hlavně láska, to byly vlastnosti, kterými Bernard disponoval. A protože byly hodny následování, byly následovány. Ovlivnil samozřejmě skoro všechny budoucí mystiky, celý řád cisterciáků, benediktýny, kartuziány, svatoviktorskou školu, později františkány víc než dominikány, duchovní proud „devotio moderna“, „velkou“ renesanci a její humanismus, i „nešťastnou“ reformaci a „neřestný“ romantismus.

Více viz. níže.

---

<sup>31</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 109-111.

<sup>32</sup> I samotného Viléma ve svém *In Cantica Cantorum*.

<sup>33</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 131-137.

### 3 Mystika Bernarda z Clairvaux v pojednání O lásce k Bohu

#### 3.1 Prolog k *De diligendo Deo*

Jak již bylo řečeno výše, *De diligendo Deo*<sup>34</sup> je s největší pravděpodobností Bernardovým dílem ranným; jeho vznik se datuje povětšinou do let 1125-1135, L'Institut des Sources Chrétiennes, jako moderní vědecké pracoviště, pak na svých internetových stránkách uvádí léta vzniku 1124-1125.<sup>35</sup> Je tedy shodou, že tento drobný spis předchází celý korpus o šestaosmdesáti kázáních na Píseň písní, že je tak jednou z prvních Bernardových snah pojednat o vzestupu duše k Bohu, tedy o mystice, a že stojí na počátku oné nové, zlaté, éry křesťanského mysticismu.

Pojednání vzniklo jako listovní odpověď na dvojotázku: „(..) proč a jak má býti milován Bůh?“;<sup>36</sup> epistolární charakter má však pouze průvodní list a snad jen úplný začátek první kapitoly. Z průvodního listu se dozvídáme, že tazatelem, a tedy adresátem, je Haymerik,<sup>37</sup> kardinál jáhen a kancléř svaté římské Církve. Bernard, než začne s vlastním výkladem, nabízí také zjednodušující odpověď, resp. odpověď moudrému. Ta, a zejména její druhá část, je pěkným předobrazem jak dalších patnácti kapitol, tak i jeho následujícího životního zapálení v nastoupené cestě afektivní<sup>38</sup> mystiky. „*Causa diligendi Deum Deus est; modus, sine modo diligere*“,<sup>39</sup> říká Bernard, tedy, že příčinou milování Boha je Bůh sám, mírou je milovat bez míry. V Dacíkově úvodu k českému překladu autor přisuzuje původ slov „milování Boha bez míry“ Severu Milevskému; činí tak více historiků

---

<sup>34</sup> Budu používat latinský název ve tvaru *De diligendo Deo*, český pak *O lásce k Bohu*; v českých názvech se můžeme setkat s předloženým „*Pojednání*“, v latinských pak se stejně předloženým „*Liber*“ či „*Tractatus*“, nebo s lingvisticky obměněným *De amore Dei*.

<sup>35</sup> Např. úvod k českému překladu uvádí období kolem roku 1126, viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937); Étienne Gilson, s odvoláním na bádání Doma Wilmarta, datuje pojednání mezi léta 1127-1135, viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940); nejpozdnější (však zároveň i nejširší), a už překrývající se dobově s kázáními, datace do let 1126-1141 viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983); stránky francouzského výzkumného centra „L'Institut des Sources Chrétiennes“ viz. <http://www.sources-chretiennes.mom.fr/>.

<sup>36</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 11.

<sup>37</sup> Haymerik viz. tamtéž, str. 10. V novějším vydání (používám méně, jelikož obsahuje jen šest kapitol z patnácti) je jmenován Elmerich, viz. Bernard z Clairvaux, „*O lásce k Bohu*“, přel. Lenka Karlíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Zvon, 1993), str. 108. V latinském originále a překladech pak Haimerik (možné i Aimeric), viz. Bernard z Clairvaux, „*De diligendo Deo*“, Praefatio, in: PL, CLXXXII, 973A.

<sup>38</sup> Zapálení se váže zejm. k afektivní složce Bernardovy mystiky; celkově je však nejnvhodnější, jak bude zřejmé, nazvat spolu s E. Stieghanem Bernardovu mystiku kognitivně-afektivní, viz. Emero Stieghan, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“ (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. 53.

<sup>39</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 11.

filosofie, a to pod vlivem Jeana Mabillona, benediktinského mnicha a vydavatele Bernardova díla. V novém a prvním českém vydání Bernardových *Kázání na Píseň písní* pak ale Václav Ventura nachází jejich primát už u Origena. Origenův *Komentář na Píseň písní*, kde slova v takřka stejné podobě zazní, Bernard četl; se Severovou epištolou, zařazenou do souboru díla Augustinova, se však tedy asi setkal také, a určitě není ani vyloučené, že sentence byla, alespoň méně než více, obecně používána.<sup>40</sup>

Po odpovědi moudrému<sup>41</sup> tedy odpovídá všem ostatním. V hlavní výkladové linii lze identifikovat dva přístupy, jimiž Bernard až didakticky (samozřejmě se vši až lyrickou symbolikou) vede čtenáře k vyšším fázím milování Boha, dle všudypřítomného, a viz. dále také „nedosažitelného“,<sup>42</sup> milování bez míry. Tyto dva přístupy jsou rozděleny dle zdánlivého rozlišení našich pohnutek (příčin) pro milování Boha; tedy odpovědí na první část dvojotázky spisu.<sup>43</sup> Nachází dvě: zásluha Boží jako účinná příčina, nad níž „*nic není spravedlivějšího*“; náš prospěch z milování Boha jako příčina účelová, nad níž „*nic není užitečnějšího*“.<sup>44</sup> Že je rozlišení zdánlivé, naznačuje hned vzápětí svým: „*Ovšem (..) naprosto žádná jiná důstojná příčina lásky k Bohu mi nenapadá než on sám*“<sup>45</sup>, později pak na mnoha místech sedmé kapitoly, kdy zásluhu za milování Boha (tedy náš prospěch) slučuje se samotným Bohem;<sup>46</sup> cituji např. o duši: „*Má za odměnu to, co miluje*“<sup>47</sup>, nebo o Bohu „*(..) nemá nic lepšího nad sebe sama. Sebe dal za zásluhu (..)*“<sup>48</sup>.

Zdánlivost rozlišení zde však zajisté není pro zmatení čtenáře, spíše aby jej samotného dovedlo do fáze uvědomění si jejich sjednocení. Dva přístupy pak úplně stejně nemají být ambivalentní, nýbrž se mají neustále překrývat, či spíše paralelně doplňovat. První z nich zdůrazňuje poznání (epistémickou zkušenost) Boha; Bernard vysvětluje proměnu sumy

<sup>40</sup> „*Deum diligere nullus modus, nulla mensura est (..)*“ viz. Origenes, *In Canticum Cantorum*, in: PG XIII, str. 156A-B; „*(..) modus est sine modo amare*“ viz. Severus z Milévu, *Epistolae* 109, in PL XXXIII, str. 419, II.

<sup>41</sup> Moudrý, „*sapienti*“, lze zde nejlépe vyložit jako „*pokročilý*“, vzhledem k tradičnímu (např. u Origena, Basila Velikého) dělení etap duchovního vývoje na tři fáze – začátečník, pokročilý, dokonalý. Viz. např. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthálová (Praha: Krystal OP, 2009) Kázání I.1.

<sup>42</sup> Otázka dosažitelnosti nás stejně jako „*míra bez míry*“ doprovází celým výkladem. Na tomto místě zjednodušuji a spíše uvádím jen literárně než výkladově; člověku bude umožněno dosáhnout, ale nikdy jen z vlastního přičinění, totiž až ve vzkříšení.

<sup>43</sup> Druhá část podotázky spisu, resp. její odpověď, jak říkám výše, je předobrazem celé mystické progresy; tak explicitně, jak první části podotázky, se jí náš autor nevěnuje a ani věnovat nemůže.

<sup>44</sup> Obě citace viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 11. Nejde o Bernardův hold aristotelismu, spíše přirozeně užívá pro výklad; „*causa efficiens*“ a „*causa finalis*“, viz. Bernard z Clairvaux, „*De diligendo Deo*“, in: PL, CLXXXII, 987B.

<sup>45</sup> Velmi podobně jako v odpovědi moudrému, viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 11.

<sup>46</sup> Tedy příčinu účelovou s příčinou účinnou.

<sup>47</sup> Viz. tamtéž, str. 25.

<sup>48</sup> Viz. tamtéž, str. 30.

lidského rozumu ve snaze Boha poznat. Druhý přístup naopak zdůrazňuje milování Boha; zde Bernard rozvíjí dynamickou hierarchii stupňů lásky směrem k jejímu naprostému zdokonalení.<sup>49</sup> Každý z přístupů se tak soustředí na jeden ze dvou aspektů nejlépe charakterizujících vývoj mystické cesty. Prvnímu přístupu odpovídají kapitoly II až VI, druhému VIII až XI.

Shledávám za nejvhodnější, využít těchto přístupů k seznámení s Bernardovou mystikou v pojednání, a to tak, že je jednoduše výkladově předejmu všemu ostatnímu.

Mé rozdělení by se mohlo zdát poněkud přísnější a plošší, zejména čtenáři, který čte v prvních šesti kapitolách v každé druhé větě střídavě „amor“ či „dilig(..)“, jde však o rozdělení tématické, a není samozřejmě sporu, že láska má v Bernardově epistemologii, jestliže můžeme použít tento výraz, místo naprosto zásadní, a snad i ve výsledku nejdůležitější. Na paměti tak mějme nerozdílné spojení poznání a milování pořád.<sup>50</sup>

Bernardův krásný styl psaní, až jako reminiscence antické latiny, mnohé citace a podobenství, tak ještě celému pojednání dodávají spíše ráz, který nutí slova prožít než pochopit (určitě ne náhodou).<sup>51</sup> Takovými slovy jsou naplněny zejména ty pasáže, kterými obě cesty, cesty mystiky, obou přístupů vrcholí. Vrcholí tedy v textu dvakrát, v jedné lásce (universální). Poprvé, když duše dokonává svou cestu od racionálního poznání k iracionálnímu; podruhé, když dokonává cestu z nejnižšího stupně lásky tělesné do nejvyššího, čtvrtého, stupně lásky božské. Zde se ozývá Bernardův praktický přístup a osobní prožitek.

Jak již bylo řečeno, Bernardovou velkou předností je celistvost nauky; vedle tedy praktické stránky, je Bernardova kategorizace rozvíjena i v konotacích křesťanské filosofie.<sup>52</sup> Otázka svobody vůle, stupně poznání, ontologické zrání; to je teorie mystického vzestupu, ne nepodobná Origenovi, Řehoři z Nyssy, Augustinovi, Janu Cassianovi, Řehoři Velikému, Maximu Vyznavači, i dalším, jak bude zřejmé z konkrétního. Nad to je však ještě zdaleka zřejmější a všudypřítomnější autorita Písma, u Bernarda vždy na prvním místě, zde pak v hlavní roli s *Písní písní*. Mimo mystické spisy a samotné Písmo je Bernard samozřejmě konfrontován s celou tradicí patristiky a ranné scholastiky; zde pak je třeba zdůraznit pozici už zmiňované *Řehole Sv. Benedikta*, reprezentující jak teoreticky, tak prakticky, omezování

---

<sup>49</sup> Bernard stupňuje míru lásky a prospěch z ní ve smyslu účelové příčiny (však viz. pozn. 44); odměnou za milování Boha, jak sám říká, je on sám; jedná se tak o popis unifikace s Bohem na základě lásky (universální lásky).

<sup>50</sup> Pozor však na první stupeň lásky, kterému neodpovídá žádný koncept poznání; poznání je zde integrováno pouze do „affectio naturalis“, např. do žádostivosti. Viz. 3.2.1.

<sup>51</sup> Ke stylu viz. 3.8.

<sup>52</sup> Zde je pak však nutno poznamenat tradiční Damianovo, jen ve službě teologii, a více otrocké než tomu i bývá.

tělesnosti, tedy asketismus, jako jeden z důležitých prvků pojednání. Askezi, kromě toho, že je jí Bernardova nauka prodchnutá, zvláště ve spisu patří kapitola VII; nachází se jak strukturálně tak tématicky mezi oběma přístupy (druhý přístup přímo navazuje a snad zde už i začíná; začíná Bernardovo popisování prospěchu z lásky k Bohu jako účelové příčiny).

Text pojednání *O Lásce k Bohu*, kromě průvodního dopisu a hlavní výkladové části, v níž identifikuji dva přístupy a kapitolu VII, obsahuje ještě jednu část. Je jí přiložen jiný list, ten Bernard dříve poslal kartuziánskému bratru Guigovi I.,<sup>53</sup> vzhledem k pojednání má pak být užitečným doplňkem. Patří mu poslední čtyři z už výše uvedených patnácti kapitol.<sup>54</sup>

## 3.2 Dva přístupy k charakteristice vývoje mystické cesty

### 3.2.1 Od racionálního poznání k iracionálnímu

Na tomto místě tedy nahlédneme základním způsobem do Bernardovy koncepce hierarchie poznání (první přístup), nikoliv víc než je třeba, jelikož k celistvějšímu rozboru bude zapotřebí i povědomí druhé strany mystické cesty, koncepce hierarchie lásky (druhý přístup). Tuto v základech vyložím hned následovně.

U obou hierarchií lze určit stupně, jež odpovídají míře vzestupu; obě jsou tedy hierarchiemi ascendenčními. Zatímco hierarchie lásky má stupně čtyři, hierarchie poznání jen tři.<sup>55</sup> První stupeň lásky, tedy výchozí bod mystické cesty po stupních lásky, je láska ryze tělesná, „amor carnalis“, a dle Bernarda jedna ze čtyř vášní.<sup>56</sup> Hierarchie poznání takový ekvivalent nemá. První stupeň poznání, rozum,<sup>57</sup> je až „(..) ve vznešenější části sebe, v duši“.<sup>58</sup> Bernard jinde používá „sapientia carnis“, „moudrost těla“, odkazuje se pak většinou ke Sv. Pavlovi.<sup>59</sup> Tady však takovouto tělesnou moudrost Bernard nediskutuje, a snad je to raností díla,<sup>60</sup> a i kdyby, tak prvním stupněm by být nemohla.<sup>61</sup> Na dalších stupních se však už

---

<sup>53</sup> Bernard jej posílá v reakci na Guigovy *Meditationes*, in: PL, CLIII, 601-632. Kromě doplňku, působí, ač napsán dřív, také jako shrnutí pojednání.

<sup>54</sup> Jsem dlužen ještě poslední poznámku; Dacík užívá jiné číslování kapitol, já však tradiční Mabillonovo.

<sup>55</sup> Ačkoliv Bernard jednotlivé úrovně poznání sám stupni („grado“) nenazývá, já tak činit budu; zároveň takový charakter mají, zároveň tak můj výklad bude terminologicky čistší o rozdělení stupňů a úrovní.

<sup>56</sup> Vášně zde „affectio“, přirozená vášně = „affectio naturalis“, viz. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 987D. Není negativní, ale přirozená. Na nízkém stupni lásky však touží po těle.

<sup>57</sup> „Scientia“ viz. tamtéž, 976A.

<sup>58</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 13.

<sup>59</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 31, pozn. 5. Bernard odkazuje na Sv. Pavla, Řím (VIII, 7). Nebo např. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009) Kázání IX. pozn. 18 či XXX.5.

<sup>60</sup> Spis *O milosti a svobodném rozhodování* vznikl pravděpodobně o rok či dva později, viz. tamtéž.

<sup>61</sup> Poznání je integrováno pouze do „affectio naturalis“, např. do žádostivosti.



nemůžou nedoplňovat. Že si každý přístup k popisu mystické cesty žádá pro svůj začátek jiné podmínky, je méně problematické, než by se mohlo zdát. Pojednám o tom podrobněji později, nyní by však mělo stačit, když řeknu, že začátek cesty poznání již v Bernardově koncepci potřebuje Boží milost, „gratia“, zatímco první stupeň lásky stejnou míru milosti přijímá až při přechodu na stupeň druhý. Zjednodušeně by se dalo říci, že první stupeň poznání odpovídá druhému stupni lásky, což pak vede k tomu, že vrcholný třetí stupeň poznání je vrcholným čtvrtým stupněm lásky.

Nyní opět předejmu pozdější, když řeknu, že milost reprezentuje u Bernarda obdarování a obdarovávání člověka Boží láskou. Když Bernard mluví o tomto prvním stupni poznání, darem milosti nazývá trojici duchovních dober; ty spolu s rozumem tvoří ctnost a svobodné rozhodování neboli důstojnost.<sup>62</sup> Jsou neodlučně spojeny, existence každé u člověka je podmíněna existencí obou ostatních.

Rozum, „scientia“, tedy v doprovodu ostatních duchovních dober začíná cestu za poznáním Boha. Začíná, jako tomu bylo u spousty velkých mystiků před ním (Plotinos, Origenes, Řehoř z Nyssy,..), s klasickým řeckým, poznáním sebe samotného. Rozum mu tedy dává poznat jeho antropologickou dualitu, rozdíl duše a těla jako obraz Boha (stvořitele) a obraz světa (stvořeného). Podle Bernarda tedy „(..) poznáme, že tato důstojnost i jakékoliv jiné naše dobro je sice v nás, zároveň však nepochází z nás“.<sup>63</sup> Tento první stupeň, jako přirozený rozum, není jiný než racionální. Lidská evidence Boha v uvědomění si, že není příčinou sebe sama, „logicky“ předpokládá zodpovědného stvořitele; tedy novou terminologií můžeme říci, že předpokládá inteligentní design. Jedná se tedy ze strany rozumného člověka o uvědomění si různé míry dignitas, důstojnosti. Sebe sama vidí ubohého (jako i veškeré stvoření), když srovnává se stvořitelem; sebe sama vidí důstojného, když srovnává se stvořením. Důstojnost, kterou člověk převyšuje ostatní stvořené,<sup>64</sup> Bernard spojuje, jak jsem již poznamenal výše, se svobodným rozhodováním.<sup>65</sup>

Zde je velmi důležité říci, že toto rozumové poznání, poznání rozdílu stvořitele a stvořeného, má obrovský vliv na zbytek mystické cesty. Jak, co se týká jeho užívání (via positiva a via purgativa) v prostřední fázi (druhý stupeň poznání, druhý a třetí stupeň lásky), tak jeho vzdávání se (via negativa), jež se uskutečňuje ve vrcholných stupních. Protože se velmi týká obojího, přímo na pomezí mezi prvním a druhým stupněm poznání leží

---

<sup>62</sup> Ctnost = „virtus“, důstojnost = „dignitas“, svobodné rozhodování = „liberum arbitrium“, viz. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 976A.

<sup>63</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „O lásce k Bohu“, přel. Lenka Karlíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Zvon, 1993), str. 110. (zde důstojnost, u Dacika vznešenost)

<sup>64</sup> Zde mám na mysli smyslově a rozumově poznatelné stvoření; andělé a duchovní stvoření zde nemají místo.

<sup>65</sup> O tom více později, viz. zejm 3.3.

využití rozum doplňujících dober důstojnosti a ctnosti, v iniciaci připodobnění se člověka Bohu. Lidská důstojnost svým svobodným rozhodováním „oživuje“ rozumem předurčenou ctnost, „virtus“ (můžeme přeložit i jako síla); ctnost pak Bernard definuje jako to, co „hledá horečně toho, od něhož jest, a drží jej pevně, jakmile jej nalezne“.<sup>66</sup> Bernard se bohužel ve spisu přiblížení významu ctnosti příliš nevěnuje; jen jedna věta nám naznačuje, že by měla být ctnost přirozenou (vrozenou) spravedlností.<sup>67</sup>

Jestliže prvního stupně poznání, jak Bernard zdůrazňuje, je i nevěřící schopen, druhý stupeň poznání má svůj původ ve víře, v obrácení se k autoritě Bible a církevních Otců (via positiva). Uskutečňuje se pak v „(..) uvažování („cogitatione“)<sup>68</sup> bud' o milosti umučení nebo o slavném zmrtychvstání („..“).<sup>69</sup> Toto uvažování Bernard nazývá „vzpomínkou“.<sup>70</sup> Tato „vzpomínka“ je pak vši epistémickou zkušeností, kterou má člověk při tomto stupni poznání. Člověk, který již byl přirozeným rozumem nasměrován k Bohu, se prostřednictvím víry dovídá o své spáse a činech Krista. Bernard zde poprvé cituje slova nevěsty z Písne písní: „Osvězte mě květy a posilněte mě jablky, neboť jsem nemocna láskou“.<sup>71</sup> Bernard v textu nechá slova citovat církvi, není zde však jiný odkaz na společenství církve, než jen jeho diferenciaci oproti nevěřícím. Nevěřící postrádají tuto míru poznání, takto vysokého stupně nejsou schopni dosíci, nemají zkušenost Krista.<sup>72</sup> Bernard chápe však tuto promluvu také, a zejména, jako promluvu jednotlivé duše, která je zraněna láskou, již se připodobnila Kristu. Zranění však není jen utrpením z umučení, to jen na první úrovni; na druhé je však zraněna mírou lásky, uvědomuje si paradoxní a antinomickou situaci zmrtychvstání, sama pak v připodobnění začíná umírat v těle (očistění duše, askeze, via purgativa).<sup>73</sup> Vidíme zde tedy dvě úrovně; první je dokonalým prožíváním vlastní ubohosti stvoření ve smrti, druhá je

---

<sup>66</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 13.

<sup>67</sup> Tendenci částečně ji připodobňovat lásce, zejména zdůrazněním spontaneity a zacílení se na svůj objekt, musíme spíše zanedbat než zvýraznit – já jsem se zprvu zmást nechal - ; nelze si představovat, že by se vývoj lásky v Bernardově koncepci odehrával nahrazením jedné druhou, naopak, se děje transformací té samé; nejsou tedy dvě. A jelikož láska, ať už jakéhokoliv stupně, je v člověku pořád, je i tedy před touto milostí tří duchovních dober. Viz. 3.2.2. či 3.7. Text: „*Clamat nempe intus ei innata, et non ignorata rationi justitia* („..“ je s největší pravděpodobností míněn o ctnosti. Viz. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 978A.

<sup>68</sup> Viz. tamtéž, 979A.

<sup>69</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 17.

<sup>70</sup> Viz. tamtéž, vzpomínka = „memoria“ viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 980A.

<sup>71</sup> Cituji Bernarda vzhledem k následujícímu výkladu, viz. Bernard z Clairvaux, „O lásce k Bohu“, přel. Lenka Karlíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Zvon, 1993), str. 113, Bernard v citaci Pís (II, 5).

<sup>72</sup> Důležitá je zde míra poznání.

<sup>73</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 20.

prožíváním předznamenání dokonání vlastní důstojnosti do slávy zmrtvýchvstání. Dokonalá strast a předznamenání dokonalé slasti. Úrovně jsou si dle Bernarda nepřímo úměrné; s tím, jak vrcholí naše cesta připodobnění, asketismu.

Připodobnění se děje „vzpomínáním“ na situaci, a čím je zkušenost s ní častější, duše je čistší a míra poznání dokonalejší, potřeba nutnější a lačnější.

Pravda víry, a tedy pravda církve, je lidskému rozumu srozumitelná, tedy spíše jistá její část – ta iniciační; však nikdy jí nemůže dosáhnout sám ze sebe, a proto věří, a proto je součástí církve. Důraz se zde klade na prožitek; ten je iracionálním prvkem mísícím se s racionálním základem přirozeného rozumu (první iniciace) a se srozumitelnou církevní naukou (druhá iniciace).

„*Levice jeho je pod mou hlavou a pravice jeho mě objímá*“.<sup>74</sup> Touto citací z Písně písni Bernard přechází ke třetímu a dokonalému stupni poznání Boha.<sup>75</sup> Uskutečňuje se jím to, co „vzpomínka“ z prostředního poznání předznamenávala a podporovala v růstu. Je tedy vyvrcholením prožitku. Vzhledem ke „vzpomínce“, levici, je toto pro Bernarda „přítomností“<sup>76</sup>, pravicí. Identifikuje její naprostou sladkost, jako cíle, jak u jednotlivé duše, osobně se jednotící s Bohem; tak u církve či veškerého stvoření v horizontu završení dějin spásy. Bernard se ptá, zda je takový stupeň poznání možný za života. Odpovídá si že ano, leč velmi složitě, krátce a nedokonale, proti lehkému, věčnému a plně dokonalému završení ve smrti a zmrtvýchvstání.

Cokoliv racionální mizí, jelikož dle Bernarda, cokoliv, co je v rozumu, je rozdělené. On však v tomto dokonalém stupni patření na Boha nezná rozdíl a je jen spojitý. To je jakýsi opak vědomosti, nevědomost, či spíše dialektická „nadvědomost“, pokud bychom doplnili citací: „*objímající jeho (Kristovu) lásku, jež přesahuje jakoukoliv vědomost*“.<sup>77</sup> A na tomto stupni je vskutku vhodné mluvit o lásce tam, kde hovoří o poznání, jelikož jestliže doposud se paralelně doplňovali, nyní jsou tím samým.

Poznání Boží zásluhy, kterou Bernard v kapitolách II až VI diskutuje, a hierarchie tohoto poznání, je tedy diferencována do těchto tří stupňů. Myslím, že není diskuze o tom, jak značí název podkapitoly, že jde o osobní cestu jednotlivé poznávající duše od racionálního<sup>78</sup> poznání k iracionálnímu.

<sup>74</sup> Viz. tamtéž, str. 18. Bernard cituje Pís (II, 6).

<sup>75</sup> Zření, (blažené) vidění Boha = „visio“, viz. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 981C.

<sup>76</sup> „Praesentia“ viz. tamtéž 980B.

<sup>77</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacik, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 16.

<sup>78</sup> Nelze samozřejmě chápat jako racionalismus descartovský.

### 3.2.2 Čtyři stupně lásky

Po stručném vhledu do hierarchie stupňů poznání, vzhledem k vývoji mystické cesty, je na řadě velmi obdobný vhlad do hierarchie stupňů lásky.

Jak jsem již předestřel dříve, stupně jsou v Bernardově koncepci čtyři. Je důležité říci, že stupně lásky člověka vystupujícího k Bohu se jeden do druhého transformují, tedy se nesubstituují (nejinak při opačné descendenční cestě; tu však Bernard v pojednání nediskutuje). Zůstává tedy jedna láska, však proměňující se, a dokonce s čímsi jako „paměť“, jelikož předchozí body se na tom současném určitou měrou podílejí, participují, ač nutno dodat, že většinou jako privace, jež jsou základem své vlastní negace vyšším stupněm.

Tato „paměť“ je obdobně také u stupňů poznání, však negace privace je až při vzestupu na poslední stupeň (pochopitelně), jelikož první a druhý se u Bernarda spíše doplňují, než že by stáli proti sobě.

Vlastnost transformace, a tedy jedinnost lásky člověka ve stupních, je téma, jež u poznání nemá ekvivalent. Ne kvůli tomu, že by se stupně poznání netransformovaly, to samozřejmě ano a říct opak by byla lež, však u lásky se toto téma u Bernarda stává ontologickým. Bernardova ontologie je z velké části zároveň antropologií, a té se chci a musím věnovat hned v příští kapitole, nepředběhnu však nevhodně a nedůležitě, když řeknu, že vymezení ontologie individua (jsoucná) se v Bernardově koncepci rovná vymezení jeho esence („essentia“)  $\approx$ <sup>79</sup> substance („substantia“)  $\approx$  přirozenosti („natura“). „Essentia“ se v pojednání neobjeví,<sup>80</sup> nás zajímá odlišné použití „substantia“ a „natura“. Substanci Bernard používá v tvrdém aristotelském významu, jako Tomáš Akvinský, v opozici k akcidentu; přirozenost naopak chápe volněji jako původ věci (např. tělesná přirozenost, přirozená spravedlnost) nebo řád („ordinationes“) či zákon („lege“) věci (např. příroda). Substance je neměnná a individuální,<sup>81</sup> přirozenost je proměnlivá a je jich hlavně několik.<sup>82</sup> Ontologicky je tak člověk určen svojí neměnnou substancí i proměnnou přirozeností;

---

<sup>79</sup> Aproximace, přibližně se rovnají.

<sup>80</sup> Jeho použití je sporadické. Například v *Sermones de diversis* nebo *Sermones in Cantica canticorum* je velmi řídké (dohromady 309 kázání a 4 použití), v *Sermones Gilleberti abbatis de Hoilandia in Canticum salomoni* a v osobní komunikaci s Gilbertem pak o něco častější. (Neprocházel jsem celou bibliografií – je online –, ale většinou jsem se nesetkal s vyhledáním výrazu.)

<sup>81</sup> Definice Boží substance se tato část netýká, ač bychom ji např. individuální či neměnná nazvali také, tak v jiném (Božském, transcendentálním) smyslu a hlavně v debatě zvlášť o ní.

<sup>82</sup> Bernard ji chápe jak individuálně, tak obecně.

transformace lásky je tak proměnou lidské přirozenosti (transformace láskou); můžeme říci, že se jedná o akcidentální změnu.<sup>83</sup>

V základu Bernardovy nauky stojí dialektické spojení tří přirozeností; jejich proměna, to je důležité, probíhá jak subjektivně, pro jednotlivého člověka (duši), tak objektivně, pro celou společnost (církve).<sup>84</sup> Subjektivní proměna je mystika, objektivní proměna jsou křesťanské dějiny spásy. Tři přirozenosti jsou rozděleny na klasickém triadickém schématu stvoření („creatio“) – obnovení („reformatio“) – dovršení („consummatio“).<sup>85</sup>

Čtyřem stupňům lásky tato triáda neproblematicky odpovídá. Mabillon to potvrzuje to rozdělením Bernardových kapitol, kdy druhý a třetí stupeň lásky jsou výkladově spojeny, oba dva jsou v rámci „reformatio“.<sup>86</sup>

První stupeň, vyjádření „creatio“, je tedy nejnižším ze stupňů lásky a nejnižším z této trojice přirozenosti. Výraz „přirozenost“ zde dokonce přeneseně Bernard často užívá bez přídomek, a i nejčastěji. Užívá jej jako stavební kámen a počátek pro stupně další, později uvidíme, že jeho prvotnost je velmi diskutabilní a spíše jen důsledkem zjednodušení.

Je jím nazývána láska tělesná, „amor carnalis“, „(..) již (cituji) člověk především miluje sama sebe pro sebe.“<sup>87</sup> Mluví o ní jako o lásce zvířecí, lásce nesvobodné, přirozené vášni („affectio naturalis“)<sup>88</sup>. Nepokládá ji však za apriori špatnou, což je důsledkem právě její přirozenosti; je nutná nutností přirozenosti.

Druhým stupeň lásky již je tedy „reformatio“, obnovení, obrácení, osvobození, vykoupění, a synonym bychom mohli vymyslet spoustu. Jejich společným jmenovatelem je milost, „gratia“. Že je milost Božím sebedarováním jsem již zmiňoval při vysvětlování neproblematického nesouběžného začátku stupňů poznání a stupňů lásky, když jsem za rozdíl identifikoval míru milosti na prvním stupni poznání. Řekl jsem, že tato míra milosti odpovídá míře milosti na druhém stupni lásky a je tomu přesně tak; člověk má na druhém stupni právě ty tři duchovní dobra (rozum, ctnost, důstojnost = svobodné rozhodování) a disponuje poznáním prvního stupně (racionální = přirozený rozum).

<sup>83</sup> Bernard tak sám činí, viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 41.

<sup>84</sup> Rozlišení subjektivní/objektivní užívám dnešním, commonsensovým, způsobem; ve středověké filosofii s jejím poznáním ve smyslu „adequatio“ byl význam obou zásadně odlišný.

<sup>85</sup> Takto viz. Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 90 a 91. Třetí stupeň zde jinak vyjadřuje také jako „*sublimamur in gloriam, perfecta in Spiritu creatura*“, viz. str. 38. Nebo též viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 122-123.

<sup>86</sup> V Prologu k *De diligendo Deo* jsem vymezil druhému přístupu 4 kapitoly pojednání, 3 jsou postupně stupně lásky, 4. (tedy XI.) je rozvinutím vrcholného mystického.

<sup>87</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 30.

<sup>88</sup> „Affectio naturalis“ sama není zvířecí, spíše přirozená. Když však není ve spojení s milostí, touží jen po těle.

Míry milosti je tedy v Bernardově koncepci více? Přirozeně. Dokonce Bernard rozděluje základní dva druhy milosti; „gratia creans“, „milost tvořící“, a „gratia salvans“, „milost spásná“.<sup>89</sup> „Gratia creans“ náleží samotná právě a jedině jen prvnímu stupni lásky z této hierarchie, společně s „gratia salvans“ pak všem ostatním stupňům, tedy druhému, třetímu i čtvrtému; přitom míra „gratia salvans“ přímo úměrně roste, při každé transformaci je vyšší.

Na druhém stupni lásky na cestě k Bohu „*miluje již duše Boha, ale zatím pro sebe, ne pro něho*“.<sup>90</sup> Vyplývá z úlohy přirozeného rozumu a jemu odpovídající lásky, jak bylo řečeno, Boha poprvé poznat v jeho identifikaci jako stvořitele a následně podle přirozené spravedlnosti (ctnosti)<sup>91</sup> si jej zamilovat. Toto milování má za příčinu sebe, jak, že vychází z nás (příčina činná – darovaná dobra),<sup>92</sup> tak, že směřuje k sobě (příčina účelová – vlastní prospěch), „(..) *poněvadž v něm, jak často zakusil, může všechno a bez něho nemůže ničeho. A že vše může v něm, to mu prospívá*“.<sup>93</sup> Bernard simultánně s touto první láskou k Bohu (předešlá je jen k sobě) popisuje zároveň vznikající lásku k bližnímu; vzniká ze stejné milosti hned, jak člověk začne milovat Boha.

Třetí stupeň lásky je pokračováním „reformatio“ a pokračováním růstu „gratia salvans“. Je iniciován jak předchozím stavem milování druhého stupně,<sup>94</sup> tak právě novou mírou milosti. Člověk na tomto stupni „*miluje Boha pro Boha a ne pro sebe*“.<sup>95</sup>

Nová míra milosti připadá na tomto stupni křesťanovi; jak jsem řekl k druhému stupni poznání, jedná se o subjektivní obrácení se na Písmo, na autoritu církve a zejména na autoritu osoby Krista. Subjektivní iracionální prožitek („vzpomínka“) Krista umučeného a zmrtvýchvstalého v nás v připodobnění k němu vyvolává libost. Bernard zde cituje Jana (4, 42): „*Věříme již nikoliv pro tvoji řeč, neboť sami jsme slyšeli a víme, že tento jest vpravdě Spasitelem světa*“.<sup>96</sup> Na to jej parafrázuje vzhledem k zdůraznění již nezainteresované lásky vlastní, ale transformované a očištěné: „*Již nemilujeme Boha, protože*

---

<sup>89</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 51, pozn. 31.

<sup>90</sup> Bernard tak sám činí, viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 32.

<sup>91</sup> Viz. pozn. 67.

<sup>92</sup> Aby nedošlo k zmatení dodávám, vychází z nás díky našemu vlastnění dober, jež jsme předtím dostali darem a vychází z Boha.

<sup>93</sup> Bernard tak sám činí, viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 32.

<sup>94</sup> Negace privace milování pro sebe, prostřednictvím přirozeného překonání milováním pro předmět milování.

<sup>95</sup> Viz. tamtéž, str. 33.

<sup>96</sup> Viz. tamtéž. Citace viz. J (IV, 42).

ty ho potřebuješ, nýbrž sami jsme okusili a víme, jak libý jest Pán“.<sup>97</sup> A k tomu v zápětí dodává: „Tahle láska je opravdu milá, poněvadž dobrovolná. Jest čistá, poněvadž se neplní slovem nebo jazykem, nýbrž skutkem a pravdou. Je spravedlivá, poněvadž jaká se přijímá, taková i oplácí“.<sup>98</sup>

Připodobnění se děje cestou očištění duše od těla (druhý stupeň lásky je ještě tělesný), tento proces, proces askeze,<sup>99</sup> je dlouhotrvající a strastiplný. Bernard v listu kartuziánům na konci pojednání tento stupeň vzhledem ke stupni čtvrtému komentuje takto: „Ovšem na tomto stupni se dlouho stojí a nevím, od kolika lidí je dosaženo za tohoto života čtvrtého stupně, aby se totiž miloval i člověk jen pro Boha“.<sup>100</sup>

Čtvrtý stupeň lásky na cestě k Bohu je v této hierarchii vrcholem putování. Přímo úměrně je vrcholem i přirozenosti člověka v „consummatio“ a nejvyšším darem „gratia salvans“ ve spojení s „gratia creans“. Tímto největším darem milosti se uskutečňuje největší prospěch z milování Boha.<sup>101</sup>

V poslední citaci si však jistě všímáme Bernardova pochybování ohledně jeho dosažení za života; spíše v literárním dodatku pak dokonce říká, že se mu to zdá až nemožné, ale to je snad jen pro zdůraznění. Na více místech spisu se totiž pro příklad odkazuje na proroky a mučedníky. Cituje například žalmistu: „Vejdu v mocnosti Páně, Pane, budu pamětliv jen tvé spravedlnosti“.<sup>102</sup>

Jelikož je tento čtvrtý stupeň spojený s třetím stupněm poznání, platí pro něj opisně stejné o dovršení „vzpomínky“ zbožšťující přítomností; přítomnosti maximální slasti, „nadvědomosti“. Kromě toho je třeba říct, že vítězí proces askeze; za života jakýmsi krátkým vytržením z těla, ve zmrtvýchvstání dokonce s přijatým tělem „consummatio“ přirozenosti.<sup>103</sup> U individuální duše dochází k zrušení jakékoliv vlastní vůle a přijímání jen vůle Boží. To ve skutečnosti znamená popis této lásky, již „člověk i sebe miluje jen pro Boha“.<sup>104</sup> Přitom Bernard však vždy připomíná, i v tomto čtvrtém stupni neztrácí vlastní substanci; nikdy nedojde k úplnému spojení (ve smyslu „unum“)<sup>105</sup> s Bohem (například způsobem spojení Božských osob).

---

<sup>97</sup> Viz. tamtéž.

<sup>98</sup> Viz. tamtéž.

<sup>99</sup> Askeze viz. 3.5.

<sup>100</sup> Bernard tak sám činí, viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 45.

<sup>101</sup> Což je definitivním popsáním příčiny pro milování Boha vzhledem k našemu prospěchu („causa finalis“).

<sup>102</sup> Viz. tamtéž.

<sup>103</sup> Člověku je vráceno tělo (chybělo by jeho substanci), však tělo maximálně akcidentálně proměněné, viz. tamtéž.

<sup>104</sup> Viz. tamtéž, str. 34.

<sup>105</sup> Viz. 3.6.

### 3.3 O důstojnosti člověka, antropologie v mystice. „Creatio“.

#### 3.3.1 Milost, svoboda, dignitas, antropologie

Jak jsem slíbil v minulé kapitole, nyní pojednám o Bernardově antropologické koncepci; to vzhledem k jeho ascendenčnímu mystickému vzestupu. Ta je naprosto klíčová.

Výklad rozdělení stupňů lásky jsem záměrně založil na rozdělení přirozeností a rozdělení milostí, které si, jak je určitě zřejmé, konstitučně odpovídají. Jen pro zopakování: přirozenost „creatio“ odpovídá „gratia creans“, která odpovídá prvnímu stupni lásky; přirozenost „reformatio“ odpovídá spojení „gratia creans“ s menším množstvím „gratia salvans“ pro druhý stupeň lásky, s větším množstvím pro třetí stupeň lásky; přirozenost „consummatio“ odpovídá spojení „gratia creans“ s maximálním množstvím „gratia salvans“ a tvoří čtvrtý a finální stupeň lásky.

Nezaložil jsem to takto pro nic více, než aby už u výkladu o lásce<sup>106</sup> byla jasná dominantní úloha milosti ve vztahu člověka a Boha, ač toto patří v největší míře k této antropologické otázce. „Milost“ je totiž základním pojmem v Bernardově diskuzi o klasickém tématu svobody vůle; druhým základním pojmem je „svobodné rozhodování“, „liberum arbitrium“, takto v překladu Bernardova spisu „*De gratia et libero arbitrio*“ doktorkou Koronthályovou.<sup>107</sup> Už pro názvy přirozeností a milostí jsem se obrátil na tento spis, jelikož v pojednání je takto explicitně nejmenuje; nyní jej využívám znovu. Spolu s É. Gilsonem totiž soudím, že i tento spis o svobodě vůle a antropologii, který je spíše spekulativní a filosoficko-teologický, je zároveň i mystický.

Otázka svobody vůle u Bernarda je zodpovězena právě poměrem rolí milosti a svobodného rozhodování. Je nepochybné, že odpovídá v přímé návaznosti na Augustina a snaží se řešit jeho problematické a jednostranné zdůraznění milosti (determinismu), tedy Boží zásluhy, na úkor svobodného rozhodování (svobody vůle), tedy zásluhy člověka. Bernard přichází s poměrně elegantní formou kompatibilismu; elegantní vzhledem k praktickým důsledkům. Milost je, jak bylo řečeno, dominantní; ponechané svobodné rozhodování však umožňuje odpovědnost člověka, tedy kladnou („meritum“) i zápornou („demeritum“) zásluhu. Důležité je, že i svobodné rozhodování je samo částí milosti, je „gratia creans“; milostí, o které se baví proti svobodnému rozhodování, myslí „gratia salvans“. Tato „gratia creans“ svobodného rozhodování se nachází v člověku pořád a je od něj

<sup>106</sup> Už u hierarchie poznání jsem se o milosti musel zmínit (tam je také stejně důležitá).

<sup>107</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004).



neodmyslitelná; podobně jako je od člověka neodmyslitelná jeho substance (snad můžeme dokonce předpokládat nějakou formu jejich totožnosti).

Nutnost svobodného rozhodování v člověku zní zdánlivě paradoxně, ale určitě vtipně, vzhledem k tomu, že svobodné rozhodování je svobodou od nutnosti, „libertas a necessitate“.<sup>108</sup> Bernard zde chápe nutnost jako zákon (determinismus), vlastní zákon pak ve skutečnosti není nutností, která by omezovala svobodu.<sup>109</sup> Zde nás napadne námitka, že milost je přece Boží obdarování, cizí zákon (determinismus) a vlastním zákonem tedy není. Proti tomu ale už hrdě cituje *Genesis*: „Učínme člověka k obrazu a podobě naší“<sup>110</sup>. Tady leží základní kámen jeho nauky; svobodné rozhodování jako „gratia creans“ je obrazem Boha (imago Dei) v člověku a touto obrazivostí je společná oběma. Člověk je tak svobodný od nutnosti (determinismu).

Svoboda člověka však nemusí být a není jen svobodou od nutnosti. Toho se týká druhá část citace *Genesis*, kde se mluví o podobě Boží (similitudo Dei), jež je naopak „gratia salvans“. Jak bylo řečeno, „gratia salvans“ nabývá různých stupňů, Bernard přeneseně rozděluje svobodu této milosti na svobodu od hříchu, „libertas a peccato“, a svobodu od ubohosti, „libertas a miseria“.<sup>111</sup> Toto rozdělení je opisné rozdělení přirozenosti na „reformatio“ a consummatio“. Podoba je obdobným základním kamenem jeho nauky o svobodě jako obraz, a vlastně jeho myšlení obecně.<sup>112</sup>

Je důležité říci, že toto přijímání milosti, tento růst svobody od hříchu a svobody od ubohosti, není jednostranný, tedy nejedná se jen o práci milosti, ale musí se jednat o spolupráci milosti se svobodným rozhodováním, tedy člověkem.<sup>113</sup> Člověk musí být

---

<sup>108</sup> Viz. tamtéž, str. 37, pozn. 16.

<sup>109</sup> Nejedná se o nic jinšího než je platonistická rovnost přirozeností či stoický soulad s přírodou. Bernard takto argumentuje např. viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 42-44 (kap. XIII-XIV).

<sup>110</sup> „Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram“, viz. Bible. ČEP (Praha: ČBS, 2006), Gn (I, 27). Imago Dei a similitudo Dei je nejen pro Bernarda, však i pro celé dějiny středověkého myšlení, veledůležitým dědictvím Augustina. Ten je samozřejmě pod vlivem řecké tradice, Origena, Řehoře z Nyssy; ti také ovlivnili Bernarda směrem k větší dynamice similitudo, ὁμοίωσις, než je tomu právě u Augustina; viz. R.A. Marcus, „« Imago » and « similitudo » in Augustine“, in: *Revue des Études Augustiniennes*, č. 2-3 (1964, vol.10), str. 123-145. Je zde, jak to diskutují i naopak jinde, provázanost chápání imago Dei a similitudo Dei s janovským sebedarováním Boha jako lásky z 1J; střet zákonů zase jako u Sv. Pavla v 1K.

<sup>111</sup> Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 37, pozn. 16.

<sup>112</sup> „Zařazuje se však od proudu ve své době již poměrně ustálené interpretační tradice, která viděla obraz jako výraz lidské přirozenosti a podobu ve spojitosti s darem milosti“, viz. C.V. Pospíšil, úvodní studie, in: *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 14.

<sup>113</sup> Toto je téma velmi diskutované a velmi diskutabilní. Sám Bernard si není jist a mnohdy mluví i o Božím vytržení člověka („raptus“), spojení by však mělo být přirozené.

schopný zvolit si dobré,<sup>114</sup> aby mohl milost přijmout. Jedná se tedy o jakýsi kvazi-paralelismus.

Bernard nazývá v pojednání svobodné rozhodování důstojností, dignitas, a je to zejm. kvůli obrazivosti Boha. Dignitas člověka nabývá různé míry, to dle míry připodobnění (similitudo) Bohu; podle míry dignitas rozlišujeme antropologické pozice člověka. Do té úrovně, do jaké je přirozenost („natura“) vedle substance („substantia“) ontologickým určením individua, jsou díky značnému odpovídání si „gratia“ a „natura“, tyto antropologické pozice zároveň pozicemi ontologickými; to nepochybně ještě zvětšuje jejich vážnost.

Rozhodl jsem se velmi explicitně rozdělit tyto antropologické stupně člověka, ač jsem se s podobně přísným rozdělením nesetkal ani v přímém textu Bernardově, ani v sekundární literatuře.<sup>115</sup> Vycházím z literatury, samozřejmě, a různá rozlišení byla klidně mnohokrát diskutována, takže můj přístup není ani výrazně subjektivní, ani výrazně novátorský. Spíše jen kladu důraz na celkový pohled.

V Bernardově mystickém výstupu je nutné rozlišit šest antropologických stupňů, plus jeden zvláštní, který záměrně stavím mimo a filosoficko-antropologicky dost zanedbávám. Šest stupňů tvoří dva stupně přirozenosti „creatio“, dva stupně „reformatio“ a dva stupně „consummatio“.

Abych bez vysvětlení jeden vyjmutý netlačil před sebou, vyjmutým je deficientní modus (nebo modus očekávání), stav, který následuje ve smrti v očekávání posledního, universálního, soudu. Ač je tento stav maximálně důležitý teologicky i soteriologicky, já v našem tématu v něm nevidím zvláštní význam ani mystický, ani filosofický. Nebudu se jím tak zabývat víc, stejně jako se nebudu zabývat opakem mystiky, tedy descendenční cestou a „vrcholem“ v „descensus ad inferos“.<sup>116</sup>

Pochopení rozdělení šesti stupňů je naprosto zásadní pro pochopení Bernardovy koncepce. Já zde však nebudu diskutovat všechny stejným způsobem, jelikož velkou část už jsem nastínil. Konkrétně jsem už alespoň částečně pojednal o obou stupních „reformatio“, rozumu a náboženské víře; zatím povrchně, však alespoň přece, jsem rozdělil také „consummatio“, na vystoupení za života, a vystoupení ve smrti či zmrtvýchvstání. Jak rozumu, tak víře, tak také společně vztahu jednoho i druhého završení, věnuji celé následující tři kapitoly. O dvou stupních „creatio“ pojednám poprvé, a to teď a tady.

---

<sup>114</sup> „*Libertas a peccato*“ (svoboda od hříchu), která umožňuje volbu mezi dobrem a zlem a projevuje se skrze „*liberum consilium*“ – překládám jako *svobodný úsudek*“ viz. tamtéž str. 37, pozn. 16. Consilium je touto schopností a podmiňuje tak pokračování růstu milosti, růstu důstojnosti, a tedy mystiky a spásy. O tomto také v kapitole 3.4.

<sup>115</sup> Nejsem samozřejmě seznámený s většinou dostupné literatury.

<sup>116</sup> Viz. H.U.v. Balthasar, *Síla křesťanské naděje* (Olomouc: Velehrad 1995), str. 28, pozn. 3.

### 3.3.2 Dva stupně „creatio“

Jak jsem na to již upozornil dříve, Bernard poněkud diskutabilně a zjednodušeně vychází z „creatio“ jako ze základního kamene. V tomto duchu je například první stupeň lásky; Bernard zde navíc cituje Sv. Pavla: „*Nejdříve, co je zvířecí a pak duchovní.*“<sup>117</sup> K potvrzení, že je tomu, jak říkám, nám stačí uvědomit si všudypřítomnou úlohu milosti, a zejména, chronologicky prvotní nerozdílné spojení „*gratia creans*“ a „*gratia salvans*“ v protočlověku Adamovi. Soteriologickým a katechistickým výkladem si musíme dopomoci k přirozenosti „creatio“, jež již disponuje jen „*gratia creans*“. Adam se zpronevěřuje svým svobodám „*gratia salvans*“ svým úsudkem,<sup>118</sup> kterým se rozhoduje pro zlo, pro hřích, a tím svobody „*gratia salvans*“ dlouhodobě ztrácí; zůstává mu pouze „*liberum arbitrium*“, tedy „*gratia creans*“, a tedy pouze zde vykládaná přirozenost „creatio“. Tento tak známý dědičný hřích je ukončen Kristem, a ještě přesněji je ukončován Kristovým působením.<sup>119</sup>

„Creatio“ tedy není nejdříve celkově a ve skutečnosti, je však jaksi nejdříve mezi ostatními dvěma přirozenostmi, jaksi polovičatě. Rajský stav Adama je totiž ve skutečnosti nesrovnatelný s jakoukoliv mírou „*reformatio*“ či „*consummatio*“; ne, že by byl vyšší, naopak je nižší, hlavně však je úplně jiný; Bernard nemyslí svojí ascendenční cestou nějaký návrat do rajského stavu, ale do stavu, v lineárním pojetí času, úplně nového.<sup>120</sup>

Už jsem ve výkladu o stupních lásky „creatio“ označil za přirozenost prvního stupně lásky, tedy lásky tělesné, a dodal jsem, že tuto Bernard nepovažuje za apriori špatnou, jelikož je právě přirozená a nutná nutností přirozenosti. Bernard by ji ale určitě nazval špatnou aposteriori, a tento rozdíl, je rozdílem v rozlišení dvou stupňů „creatio“.

Ten přeci jen antropologicky vyšší, důstojnější tím, že je ve skutečnosti morálně neutrální, je stupeň člověka, co nejbliže po pádu, tedy nejkratší čas působící v „creatio“. Druhý stupeň je naopak tím víc uskutečňován, dokonáván, čím víc narůstá doba působení člověka v „creatio“. To se děje tak, že člověk nemá úsudek pro rozlišení dobrého a zlého,<sup>121</sup> a tak přirozeně směřuje ke hříchu. Jak se množství hříchu zvětšuje, roste zvyk hříchu a vzniká nová kvazi-přirozenost (spíše se jedná o efekt) přirozenosti „creatio“, druhý stupeň. Gilson

<sup>117</sup> Viz. Sv. Pavel, 1K (XV, 46).

<sup>118</sup> „*Consilium*“ viz. pozn. 114 a kapitola 3.4.

<sup>119</sup> Kristus je zároveň hlavní postava soteriologie, nauky o spáse lidské duše, zároveň je jakýmsi mikrokosmem dějin spásy.

<sup>120</sup> C.V. Pospíšil více srovnává, a tak naznačuje optimističtější pohled na dějiny spásy v Bernardově koncepci, než jak tomu prý bylo například u Anselma, který „*(..)ve svém díle Cur Deus homo koncipuje spásu vlastně jako návrat do rajského stavu(..)*“, viz. C.V. Pospíšil, úvodní studie, in: *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 14.

<sup>121</sup> Viz. pozn. 118, viz. „*consilium*“ pozn. 115 a kapitola 3.4.

toto popisuje jako „morbid inclination“;<sup>122</sup> Bernard přímo v pojednání jako velmi přirozené: „(..) – jak bývá obyčejně – táž láska počne býti příliš srážná a nevázaná a naprosto nespokojena řečištěm nutnosti, a je vidět, jak široko zaplavuje i pole rozkoše nedovolené („)“.<sup>123</sup> Láska tělesná, „amor carnalis“<sup>124</sup>, kterou, jak jsem popisoval, miluje člověk především sám sebe, „amor noster“; přeneseně v hříchu začíná milovat jednotlivé věci, a navíc tedy věci zlé, „cupiditas“.<sup>125</sup> „Cupiditas“, touha, je symbolem tohoto druhého, hříšného stupně.

Že má Bernard také tělesnou lásku, která je morálně neutrální (první stupeň),<sup>126</sup> je zajímavé; jeho doba je spíše ve znamení opaku. Tomáš Akvinský jako nejvýznamnější představitel vrcholného středověku, je proti jakékoliv lásce, která se více obrací k sobě. Bernardovi pak Akvinský vyčítá jeho první stupeň lásky na cestě k Bohu.<sup>127</sup> Na to se ale musíme dívat zase optikou Bernardova imago Dei, obrazivosti člověka s Bohem zastupovaném svobodným rozhodování, náležícím mu pořad, jako základem, i když jak jsem říkal, ne s chronologickou prvotností. Obraz k Bohu lze zde také částečně chápat jako Bernardův humanismus.

A jelikož nyní jsme spadli na antropologické dno, nyní se budeme pnout vzhůru; samozřejmě, jestli obdržíme vždy tu kterou milost. Následují tři kapitoly, stejné, jako byly v uvedení tři stupně poznání prvního přístupu.

---

<sup>122</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 39.

<sup>123</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 30-31.

<sup>124</sup> Gilson rozděluje pro rozdíl prvního a druhého stupně také tělesnou lásku vzhledem ke slovu tělo, „carne“; první stupeň je slabší tělesnost „carneus“, druhý je silnější „carnalis“. Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 223, pozn. 37.

<sup>125</sup> Oba pojmy viz. např. tamtéž.

<sup>126</sup> Pravidelně i vlivem zase Sv. Pavla, který zdůrazňuje nezbytnost těla. Viz. tamtéž, str. 109.

<sup>127</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 30, pozn. 1.

### 3.4 Rozum

Jen pro zopakování: rozum („scientia“) je prvním stupněm poznání Boha na mystické cestě pojednání. Dalším je víra spojená s prožitkem představy Boha; posledním samotný prožitek Boha zbavený představ. Je prvním uskutečňováním „reformační“<sup>128</sup> spásné milosti („gratia salvans“) spolu s milostí tvořící („gratia creans“).<sup>129</sup>

V pojednání Bernard funkci rozumu diskutuje hned ze začátku jako jedno ze tří duchovních dober milosti spásné přistupující k milosti tvořící.<sup>130</sup> Představuje základní dvě funkce; první, poznání vlastní důstojnosti, a druhou, poznání, že tato důstojnost je nám vlastní pouze důsledkem (milostí, tedy darem od Boha) a nikoliv příčinou (nepochází z nás, ale od Boha). Že se v nás důstojnost (i celkově milost) takto sekundárně uskutečňuje, odůvodňuje Bernard spojením člověka s Bohem vztahem obrazivosti (imago Dei) založené na vlastnosti Boha jako substanciální lásky (Deus charitas est) předávající lásku akcidentální.<sup>131</sup>

Bernard zde, jak si můžeme všimnout, rozum pojímá výhradně jako sebepoznání. Gilson dokonce poznamenává, že samotné toto sebepoznání cisterciákům plně dostačuje a není jim třeba žádné jiné racionality.<sup>132</sup> To je samozřejmě přehnané, či pouze abstraktní; Bernard i ostatní cisterciáci používají dialektiku, systematizují, spekulují, soudí dobré a zlé, atd. Navíc pozitivní úloha je i na druhém stupni poznání, negativní (purgativní) pak na druhém i na třetím.

Sebepoznání je v progresivní koncepci Bernardovy mystické cesty naprosto zásadní. Je třeba jej zařadit do tradice.

Prve, když jsem o rozumu mluvil ve shrnutí stupňů poznání, původ jsem identifikoval jako řecký. Gilson v tomto smyslu užívá označení „Christian Socratism“,<sup>133</sup> křesťanský sokratismus. Sokrates dovedl sebepoznání k vrcholu v systému maieutiky, zároveň jej delfská věštkyň nazvala nejmoudřejším z lidí; napsal v Delfách hlásá „poznej sám sebe“.<sup>134</sup> Sokratovské sebepoznání je však samozřejmě odlišné od toho Bernardova. O řecký původ jde, však až středoplatónský (a později novoplatónský); poprvé se sebepoznání v mystice objevuje

---

<sup>128</sup> Viz. „reformatio“.

<sup>129</sup> Tvořící milost = „gratia creans“, spásná milost = „gratia salvans“. Viz. pozn. 89.

<sup>130</sup> Zbylými dvěma jsou ctnost a důstojnost (neboli svobodné rozhodování), viz. pozn. 62,63.

<sup>131</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 41. Užívá známým způsobem bez většího aristotelského vlivu.

<sup>132</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 69.

<sup>133</sup> Viz. tamtéž, např. str. 34, str. 232, pozn. 90.

<sup>134</sup> Bernard sám dokonce napsal cituje, zdroj uvádí řecký, viz. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronhályová (Praha: Krystal OP, 2009), Kázání XXIII.9.

u Plotína a Origena. A je to právě Origenes, komu se přiznává hlavní zásluha; základy jeho mystiky se ve velké míře s Bernardovými shodují. Sebepoznání (a poznání podoby s Bohem, tedy imago Dei) je výchozím bodem a očista následujícím; také spojuje rozum s láskou,<sup>135</sup> mystiku světla (založena na osvícení Bohem) s mystikou svatební (založena na spojení s Bohem);<sup>136</sup> také nerozlišuje agapickou a erotickou lásku;<sup>137</sup> a také nejvíce proslul svými komentáři a kázáními na *Píseň písní*, ty Bernard znal. Naopak se Origenes lišil od Bernarda svým dualismem duše a těla; ten znamenal zejména pohrdání tím druhým, oproti střídmemu postoji našeho autora.

Origenes však hned nepůsobil na Bernarda přímo; vedla k němu cesta přes celou tradici patristiky. Origena první rozvinuli kappadočané;<sup>138</sup> Ambrož Milánský a Augustin, v nichž právě Gilson vidí přímý zdroj Bernardova sebepoznání;<sup>139</sup> dále Jan Cassian; Řehoř Veliký<sup>140</sup> a Maxim Vyznavač. A nejenom Bernard jejich vlivem zdůrazňuje sebepoznání, však i Vilém ze St. Thierry, také Richard či Hugo od Sv. Viktora.<sup>141</sup>

Bernard se sebepoznání ve vztahu k Bohu snaží identifikovat také v samotném Písmu, zejm. pak u jeho nejcitovanějších, Sv. Pavla a Jana, je to však z větší části nadinterpretace.

Gilson za Bernarda odpovídá, dle mého až příliš meta-epistemologicky (takto by se Bernard asi nikdy nezeptal), na otázku po podstatě poznání; to se prý děje na základě podobnosti („likeness“) poznávajícího s poznávaným.<sup>142</sup> Zní to velmi jako „assimilatio“ Kusánského, a ne běžné tomášovské „adequatio“.<sup>143</sup> „Assimilatio“ se nám ale dost hodí ke koncepci imago Dei a similitudo Dei, kterou jsem částečně rozvinul v kapitole 3.3.1. Spojuje se nám totiž oboustranně podoba s poznáním; podoba umožňuje poznání a poznání umožňuje připodobnění. Vztah není celistvý, možnost ještě k ničemu nutně neprostředkuje.

---

<sup>135</sup> Což samozřejmě je dědictvím platonismu a jeho erotické lásky, viz. např. *Faidros, Symposion*.

<sup>136</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 216, pozn. 7.

<sup>137</sup> Katka Roušavá ve své diplomové práci mimo jiné rozděluje typy lásek, viz. Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008). Ani Bernard, ani Origenes, nejsou z těch, pro něž by to bylo příliš důležité; naopak musím varovat, spousta mystických autorů potřebuje mít lásku všeobecnou a celistvou.

<sup>138</sup> Spousta Origenovy nauky přejímají, systematizují schéma stupňů (začátečník, pokročilý, dokonalý; odpovídá Bernardovým přirozenostem „creatio“, „reformatio“, „consummatio“) a zdůrazňují nekonečnost mystické cesty; převažuje u nich mystika světla; drží si origenovský dualismus. Řehoř z Nyssy, nejvýznamnější z kappadockých Otců, pokračuje v komentování Velepísně a samotných komentářů Origenových.

<sup>139</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 70, str. 232, pozn. 90.

<sup>140</sup> Opět velká podobnost s Bernardem viz. tamtéž, str. 19; nebo také viz. Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Norwich a Londýn: E. P. Dutton & Co Inc., 1951), Butler také často autory srovnává (možná až příliš).

<sup>141</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 232, pozn. 90.

<sup>142</sup> Viz. tamtéž, str. 92. Gilson mluví o věrnosti antické tradici; má tedy na mysli asi platoniky a stoiky.

<sup>143</sup> Tedy spíše podobnost věci a věci, ne věci a myšlenky na věc.

To dělá až vůle a úplně svobodná (ta je universální, však za života nedosažitelná). Tato společná možnost je však výše popisovanou svobodou od hříchu („libertas a peccato“), umožňuje nám poznání dobrého a zlého („liberum consilium“).<sup>144</sup> Sebepoznáním si uvědomujeme, co je pro nás dobré a co špatné; v čem my jsme dobří a špatní; a jak nejlepší je Bůh. Boha tak začíná sebepoznávající milovat, zatím pro sebe a na dalších stupních pro něho.

Společná podoba mnohých vytváří mezi těmito mnohými i cosi jako společnou vůli místo vůli pouze vlastní,<sup>145</sup> a spolu se Sv. Janem můžeme říci, lásku k bližnímu. Emero Stiegman pro mě nepochopitelně umísťuje lásku k bližnímu na první stupeň hierarchie lásky (bez prvního stupně poznání!), věnuje tomu ve své monografii o pojednání značnou část místa; Stiegman až příliš zdůrazňuje tělesný původ Bernardovy lásky jako „affectio naturalis“, mě daleko více zajímá její, pokud to tak můžu nazvat, inter-hierarchická role.<sup>146</sup>

Rozum, první stupeň poznání, tedy spolu s láskou druhého stupně, milování Boha a bližních zatím pouze pro sebe, otevřel cestu stupňům dalším; bude se snažit pomáhat kde bude moct a kde mu bude dovoleno.

Bernard není anti-racionalista, jak se často říká; naopak snad tato kapitola dostatečně zdůraznila, jak významná je úloha rozumu na začátku celého jeho systému (ač tedy vrcholí iracionalistickým cílem). Můžeme vysledovat další racionalistické prvky: sám si osvojil dialektické metody výkladu studií klasické gramatiky; provádí gramatické analýzy až se scholastickou přesností; používá časté distinkce a složitě systematizuje text; věnuje se filosofickým i antropologickým otázkám; zná dobové teorie významu; používá scholastické pojmy teologie; navíc absolvoval klasické vzdělání.<sup>147</sup>

Není odpůrcem světského vzdělání jako takového; do jisté míry toho samolibého a nepraktického, určitě pak však toho, které by šlo proti sakrální nauce, proti vyššímu stupni poznání; tedy je anti-dialektikem, a to z neznámějších a nejbojovnějších. Nezapojuje se ale do takových sporů, jako je ten slavný o universalia, abstraktní problémy tohoto typu Bernarda nezajímají (byl by však zřejmě umírněným realistou), jej zajímá praktické umění života („*the art of living*“)<sup>148</sup> a mu odpovídají soubor poznání.

---

<sup>144</sup> Společná možnost sjednocení poznání, tedy rozumu, a podoby, tedy důstojnosti neboli svobodného rozhodování (s.r. je naprosto vždy spojeno s konkrétní osobou, tedy smím snad říct, že má substanciální povahu).

<sup>145</sup> Vlastní sobecká vůle = „voluntas propria“, společná vůle = „voluntas communis“. Viz. tamtéž, str. 55. V pojednání je to hlavní téma dopisu kartuziánům, in: „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 40-46.

<sup>146</sup> Viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“, (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995). Zejm. str. 98-114 by měl neklidný čtenář vynechat, jestli tedy větší počet škrťů a nadávek než podtržení a poznámek je relevantním měřítkem.

<sup>147</sup> Viz. o životě a díle; viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

<sup>148</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 65.

### 3.5 Víra a askeze

Jen pro zopakování: víra („fides“) je druhým stupněm poznání Boha na mystické cestě pojednání. Je po rozumu finální částí přirozenosti „reformatio“, tedy obracení se k Bohu. Oproti duši rozumem Boha poznávající, ta věřící obdržela větší míru spásné milosti („gratia salvans“), a je tak blíže vrcholnému třetímu stupni poznání a čtvrtému stupni lásky, tedy maximu spásné milosti a přirozenosti „consummatio“.

Obrácení se na víru, „conversio“,<sup>149</sup> je velmi konkrétně v Bernardově životě reprezentováno vstupem do cisterciáckého kláštera v Cîteaux. Vstoupit do řádu není samozřejmě nutným předpokladem pro to být věřícím; nicméně být věřícím vyžaduje znalost a vlastní stvrzení si křesťanské nauky. Název čtvrté<sup>150</sup> kapitoly v Dacíkově překladu zní: „*Křesťané mají více pohnutek k milování Boha než nevěřící*“.<sup>151</sup> Tím navazují na to, k čemu jsme dospěli v kapitole o rozumu. Tam člověk v sebepoznání poznal zároveň Boha jako jeho příčinu a s vděčnými myšlenkami na něj jej začal milovat; zatím pouze pro sebe. S křesťanskou naukou se otevírá celý nový korpus příčin, proč na Boha myslet a proč jej milovat. Čím častěji na něj věřící myslí, tím silnější zvyk vzniká a větší láska; a jak Bernard píše k jejímu třetímu stupni: „*miluje (člověk) Boha pro Boha a ne pro sebe*“.<sup>152</sup> To je vrcholem třetího stupně, pravé víry. Když takto miluje Boha pro Boha, zapomíná při tom na sebe;<sup>153</sup> vlastní vůle, „voluntas propria“, je nahrazována společnou vůlí, „voluntas communis“.<sup>154</sup> Toto nahrazování je vlastně procesem „reformatio“, zráním lásky na druhém a zejména třetím stupni. To je samozřejmě boj se sebou samým a vhodným kolbištěm pro takový boj je Bernardovi právě Cîteaux (resp. Clairvaux).

Cenobité jako Bernard chápou kláštery jako školy, školy lásky, nebo též latinsky „schola caritatis“.<sup>155</sup> Stejně jako apoštolům je jejich jediným cílem následovat Krista; a apoštoly, východní i západní tradici patristiky, své starší spolubratry, atd. Je velmi zajímavé, že tento trénink „voluntas communis“ a pravé víry, v podstatě asketismus, nevyvrůstá

---

<sup>149</sup> Viz. pozn. 9.

<sup>150</sup> Třetí kapitola v Mabillonově vydání (a tedy i všech ostatních krom Dacíka).

<sup>151</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 16. Nevěřícími Bernard nemyslí samozřejmě ateisty, však např. židy, ariány, katary a podobné schizmatiky; v kontextu pojednání však také málo pokročilé ve víře.

<sup>152</sup> Viz. tamtéž, str. 33.

<sup>153</sup> Ne úplně, ale už z velké části; i u předchozí stupně už nemiloval jen sebe.

<sup>154</sup> Viz. pozn. 145.

<sup>155</sup> Cisterciáci, benediktýni, kartuziáni, atd. Výraz „schola caritatis“ užívá sekundární literatura běžně, původ jsem se však nedozvěděl. Cisterciáci se dle Gilsona označovali za žáky „schola Christi“, tedy škola Krista, viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 65.



u Bernarda, potažmo cisterciáků, z ontologického dualismu; ať už například platónského či pavlovského. Naopak své důvody má v obyčejné evidenci tělesné žádostivosti<sup>156</sup>, jež způsobuje nestřídmou sebelásku.

Důležitým pojmem spojeným s asketickým tématem je Bernardovi pokora. Ve svém ranném, však slavném dílku *O stupních pokory a pýchy* buduje náš autor dvanáctistupňový žebřík duchovního vývoje;<sup>157</sup> ten má sloužit spolubratrům řeholníkům jako návod, asketický i mystický. Téma se z podstatné části překrývá s tím naším v pojednání. Velmi pěkný úvod k českému vydání tvoří text od I Deug-Su.<sup>158</sup> Symbol žebříku asketické a mystické cesty má dlouhou tradici;<sup>159</sup> v Bernardově případě je však odkaz jasný. Jeho žebřík je rozvinutím obdobného žebříku sedmé kapitoly *Řehole Sv. Benedikta* a toto rozvinutí je typickým příkladem jeho cisterciáctví.<sup>160</sup>

Askeze jako omezování tělesnosti je spojena s jakoukoliv etapou dějin myšlení. V klášterních řádech neznamena pouze šetření těla od požitků, však i poslušnost<sup>161</sup> tvrdým pravidlům a dodržování režimu;<sup>162</sup> Pan profesor Floss v *Architektech* mluví o Bernardovi dokonce skoro jako o flagelantu.<sup>163</sup> Jak jsem to však shrnul v kapitole 3.3 a podkapitole 3.3.1, Bernard si uvědomuje nutnost a hodnotu těla, a nepojímá jej apriori jako špatné; žádostivost těla je špatná, jen jestli není uspořádaná a očištěná, „ordinata et purgata“. Strach a láska, „timor et amor“, jsou průvodci uspořádáním a očištěním; jsou si nepřímě úměrní dle Prvního

<sup>156</sup> Žádostivost = „concupiscence“, viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 988B.

<sup>157</sup> Nebude na škodu citovat stupně pokory v „kapitule“ (přehled stupňů): „I. Bázni Boží se v každé chvíli střežit jakéhokoliv hříchu. II. Nemilovat svou vlastní vůli. III. Ve vši poslušnosti obejmout pokoru. IV. Ve věcech těžkých a drsných z poslušnosti obejmout pokoru. V. Vyznání hříchů. VI. Vyznávat a věřit, že jsem pro všecko nehodný a neužitečný. VII. Prohlašovat se za nejubožejšího ze všech a věřit tomu. VIII. Dodržovat, co obsahuje společná Řehole kláštera. IX. Mlčení, pokud nejsem tázán. X. Není-li náchylný a připravený k smíchu. XI. Aby mnich nemluvil mnoho, ale rozumně, a nezvedal hlas. XII. Srdcem i tělem vždycky ukazovat pokoru a oči mít sklopené k zemi.“ Viz. Bernard z Clairvaux, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999), str. 17. Kapitula původně nebyla součástí spisu, ale měla sloužit k orientaci v něm. Ještě poznamenám, že většinou je název spisu pouze *O stupních pokory*, míra pýchy (a stupně pýchy) jsou zde však také důležitě diskutovány.

<sup>158</sup> Zejména trojiční Bernardova koncepce, téma spojení výstupu a sestupu a téma spojení milosti a vlastního úsilí jsou na malém formátu velmi dobře napsané. Viz. I Deug-Su, „O stupních pokory a pýchy – Úvod“, in: Bernard z Clairvaux, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999), str. 7-16.

<sup>159</sup> Už od Jáкова v *Genesis*, pak např. u Origena, Řehoře z Nyssy, slavný též žebřík Jana Klimaka a v našem případě Benedikta.

<sup>160</sup> Sedmá kapitola *Řehole* o pokoře má také dvanáctistupňový žebřík, viz. Benedikt z Nursie, *Řehole svatého Benedikta* viz. internetové stránky cisterciáckého kláštera ve Vyšším Brodě, <http://www.klaster.vyssibrod.cz/cesky/spiritualita/rehole/rb.htm>. Dalším z Bernardových textů k *Řeholi* je např. *De praecepto et dispensatione*.

<sup>161</sup> Poslušnost = „obedientia“, viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 989D.

<sup>162</sup> U cisterciáků měla hlavní význam modlitba a práce, „ora et labora“, v Cluny v té době převažovala liturgie.

<sup>163</sup> Viz. Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004), str. 167. Většina literatury však až tak kritická není.

listu Janova: „*dokonalá láska strach zahání*“.<sup>164</sup> To Bernard rozpracovává zejména v dopise kartuziánům a snaží se výkladem dospět až k universální lásce či zákonu lásky. Zdůrazňuje samozřejmě obrovskou náročnost a délku takového snažení; například *VI. Kázání na Píseň písni* pěkně ukazuje kolísavý, strastiplný a zároveň v milosrdenství Boha krásný boj na cestě k Bohu.<sup>165</sup> Uvědomění (nebo pocit) si milosrdenství Bernard označuje za důvěru či jistotu; tzv. „*fiducia*“<sup>166</sup> označuje časově krátký moment vnitřního klidu spojený s přesvědčením o vlastní spáse či dokonce moment, kdy nás už spása ani nezajímá.<sup>167</sup>

Člověk na tomto stupni dospívá universální lásky částečně. Similitudo více než praktickou askezi si žádá tu, již se také říká „*askeze rozumová*“, vzhledem k Bernardovi správně jakési popírání rozumu. Už jsem vícekrát opakoval, že Bernard není anti-racionalista, nepopírá rozumové poznání jako takové, protože by bylo špatné, jen se na cestě přiklání k „*vyšším*“ pravdám „*nadrozumovým*“, což je obsah prvního přístupu, cesta od racionálního k iracionálnímu. To začíná právě s tímto stupněm, s nabytím křesťanské nauky jako iniciace a v myšlenkách jako představách prožitku Boha.

Představy prožitku Boha jsou tou veškerou epistémickou zkušeností a vrcholem připodobnění druhého stupně poznání a třetího stupně lásky. Bernard je nazývá „*vzpomínkami*“ a zejména tedy „*vzpomínkami na Krista*“, „*memoria Christi*“. Už jsem dostatečně popsal dříve<sup>168</sup>, jak si jí člověk představuje a prožívá záporně a kladně Ježíšovo utrpení a vzkříšení; téma „*memoria*“ velmi zaujatě diskutuje Gilson a za Bernardův zdroj považuje zejména Augustina, zmiňuje však i oboustranné ovlivňování s Vilémem ze St. Thierry.<sup>169</sup> Bernard prý s „*memoria*“ ovlivnil také dvorskou lyriku.

Opravdovým cílem Bernardovi však je to, čeho je „*vzpomínka*“ pouze představou a TO následuje na dalších stupních poznání a lásky; a v další kapitole.

---

<sup>164</sup> Viz. Bible. ČEP (Praha: ČBS, 2006), 1J (IV, 18). Nauka od strachu k lásce je také u Jana Cassiana a Basila.

<sup>165</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písni I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009). Tento boj je na mystické cestě moc důležitý, proto nerozumím označování Bernarda za hésychistu na velmi mnoha místech *Encyklopedie mystiky I-III* (Praha: Argo 2000-2002). Tuto encyklopedii doporučuji spíše pro úvodní vhléd do problematiky, pro hlubší vzhled je silně nedostačující (navíc plná chyb, viz. také recenze V.P. Kohuta, in: *Teologické texty*, č. 5 (2003).

<sup>166</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „*De diligendo Deo*“, in: PL, CLXXXII, 988C.

<sup>167</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 146.

<sup>168</sup> Viz. 3.2.1.

<sup>169</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), např. str. 81-83, 234 pozn. 107, 237 pozn. 125, 239 pozn. 178. Bylo by asi zajímavé srovnání „*vzpomínky*“ u Bernarda a rozpomenutí u Platóna (Platón se rozpomenutím zase snaží poznat ideu).

### 3.6 Dva stupně „consummatio“

Touto kapitolou se konečně dostáváme na vrchol mystické cesty Bernardova pojednání *O lásce k Bohu*; tedy spíš k tomu, co ještě nebylo o třetím stupni poznání a čtvrtém stupni lásky řečeno dříve. Základy už známe; víme, že se jedná o spojení milosti tvořící s plnou mírou milosti spásné; víme také, že se jedná o maximální přirozenost „consummatio“ a také to, že v této přirozenosti lze rozdělit dva stupně, a to podle toho, zda jí dosahujeme v životě a krátce<sup>170</sup>, či po smrti (ve vzkříšení) a na věčnost.

Zdálo by se, že nejdůležitější smysl rozdělení stupňů je právě samotné triviální rozdělení. Tyto dva stupně však ukazují celou podstatu Bernardovy mystiky. Už jsem víckrát řekl, že jeho mysticismus je přirozený a komplexní. Porovnání krátkého a věčného „consummatio“ nám však ukáže pravý cíl Bernardovy cesty. Věčné „consummatio“ je vrcholem, s nímž se krátké vytržení nemůže rovnat; a právě krátké vytržení je tím, co by každý jinak za mystiku považoval.

Když Gilson v úvodní kapitole schematizuje nejdůležitější Bernardovy zdroje, za jeden ze tří hlavních označuje Maxima Vyznavače a jeho koncepci „excessus“, kterou náš autor z podstatné části absorbuje.<sup>171</sup> „Excessus“ je nekonečná snaha přibližovat se k Bohu a slučovat se s ním ve smyslu „fiat“<sup>172</sup>, tak jak Bernard poeticky rozpouští kapku vody ve víně.<sup>173</sup> Krátké „consummatio“ za života je taky takovým „fiat“; ač však z mystika udělá „svatého“<sup>174</sup>, odezní. Věčné „consummatio“ je naopak rozplynutím se v Bohu, spásou a životem věčným. Pravým cílem nejenom našeho autora, ale každého křesťana. S poznáním toho nám hned u Bernarda vyprchá ten „esoterický odér“, který cítíme z dnešního mystika.

Krátké „consummatio“ je s Bernardem nejhodnější nazývat právě vytržení, „raptus“; extáze také, však tento pojem Bernard používá velmi málo. Cílem tohoto vytržení je prožitek stavu sjednocení; Boha však člověk na tomto stupni ještě pořád nezří přímo (jak je), však zří jen něco z něj (jak je); člověku i při vytržení brání zvyk těla a musí se navrátit zpět. Kázání VIII, XXX a XXXI jej popisují velmi vhodně;<sup>175</sup> v pojednání zejména pak kapitola XI.

<sup>170</sup> U Bernarda krátce = „modicum“ viz. tamtéž, str. 104 pozn. 146.

<sup>171</sup> Viz. tamtéž, str. 26-28.

<sup>172</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 990C. „Fiat“ je běžně užívaným slovem pro takovou lásku, při které dochází k unifikaci s jejím objektem.

<sup>173</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 35. Rozpouštění = „liquescere“.

<sup>174</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Piseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009), Kázání VIII.7. Zde o „polibku úst“ (= krátké „consummatio“), jež obdržel Sv. Pavel.

<sup>175</sup> Viz. tamtéž. Kázání VIII, XXX, XXXI.

Již v úvodu třetí kapitoly jsem zmínil Bernardovu otázku, jestli je tady toto krátké vytržení možné; nejvíce opatrný byl v dopise kartuziánům, jinde v pojednání už byla jeho odpověď spíše kladná a v dílech následujících ještě kladnější.<sup>176</sup> Mystik s ním však něčeho jako vrcholu nedosáhne, vzhledem k druhému „consummatio“ je nekonečné; cesta nekončí a prožitek není maximální; naopak druhé „consummatio“ je nekonečné vzhledem k prvnímu svou maximálností a cesta končí. „Dosažení“ je navíc asi špatné slovo; přirozenost „consummatio“ celkově už není založena na paralelní spolupráci mystika a milosti, ale je jen a pouze otázkou milosti (ten základ vlastního přičinění na nižších stupních je však samozřejmě nutný).

Věčné „consummatio“ však už přímým, blaženým, zřením je, tedy tzv. „visio beatifica“;<sup>177</sup> věčnost je dokonce jeho podmínkou.<sup>178</sup> Je to ten nejdokonalejší stav lidské přirozenosti; nejdokonalejší připodobnění se (similitudo) člověka Bohu; dosažení „libertas a miseria“, svobody od ubohosti;<sup>179</sup> vrchol nezainteresované lásky.

Přesto se nejedná o takové sjednocení, při kterém by člověk úplně ztratil sebe, resp. svoji substanci. Pořád zůstává rozdíl mezi člověkem a Bohem (tedy se úplně nerozpustí; ani ta kapka ve víně). Gilson u Bernarda rozděluje dvě jednoty; jednota „unum“ Otce a Syna jako první, jednota „unus“ věčného „consummatio“.<sup>180</sup> Zatímco jednota „unum“ je consubstanciální (soudpodstatná) a Otec a Syn jsou doopravdy jedním; jednota „unus“ je „consentibilní“ („souduchovní“).<sup>181</sup> Spojení duchem je kromě spojení božských osob tou největší možnou jednotou; zdroj této koncepce u Bernarda nalézá Gilson v Cicerovi a zejména Sv. Pavlovi.<sup>182</sup> Nicméně dochází k deifikaci takového člověka; Bernard často popisuje proměnu smyslů, kdy už poznávají rajske krásy.<sup>183</sup> Deifikace (smyslů i celkově) má také tradici spojenou s Origenem, kappadočany, Augustinem, Řehořem Velikým či Maximem Vyznavačem (ten pravděpodobně je zdrojem Bernardovi)<sup>184</sup>. Pro našeho autora má ještě jeden

---

<sup>176</sup> Proto s ním pracuju, stejně jako ostatní autoři, jako by už v pojednání bylo také hotově Bernardem uznané.

<sup>177</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 981D.

<sup>178</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 91.

<sup>179</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004), str. 37, pozn. 16. Jedná o úplnou svobodu spojenou s věčným zalíbením v dobru = „liberum complaciti“.

<sup>180</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 124.

<sup>181</sup> Viz. tamtéž.

<sup>182</sup> Cicero: „Podstata přátelství spočívá přece v tom, že se z více duší stává jedna jediná (ut unus quasi animus fiat ex pluribus)“ viz. M.T. Cicero, „Laelius o přátelství“, in: *Tuskulské hovory. Cato starší o stáří. Laelius o přátelství* (Praha: Svoboda, 1976), str. 342,343. Sv. Pavel: „Kdo se oddá Pánu, je s ním jeden duch (Dui autem adhaeret Domino, unus spiritus est)“ viz. Bible. ČEP (Praha: ČBS, 2006), 1K (VI, 17) a latinsky viz. <http://www.sacred-texts.com/bib/poly/co1006.htm>.

<sup>183</sup> To je spojené s výkladem *Písně písní*. V pojednání vztah „memoria“ x „praesentia“.

<sup>184</sup> Viz. Emero Stiegman, „On Loving God: An Analytical Commentary“ (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. 125.

význam; tím je deifikované, vzkříšené, tělo, které člověk ve věčném „consummatio“ obdrží. Důležitost těla ve spojení duší se zde potvrzuje stejně jako na nižších stupních mystické cesty.<sup>185</sup> Zde potřebuje tělo zbožštělé, oslavené; ve víře umrtvované; v rozumu slabé (poznávající se jako slabé).<sup>186</sup>

Tyto tři přirozenosti v mystice nahlížíme jako osobní výstup (subjektivní - moderním chápání slova); Bernard však je chápe zároveň universálně (objektivně) pro celé církevní společenství prismatem dějin spásy. Obě proměny se zároveň na styčných bodech prolínají.<sup>187</sup> Prolínání v přirozenosti „consummatio“ je úplně nejzajímavější. Když totiž Bernard opět následuje Otce patristiky, zůstává ve dvanáctém století určitě nejvýznamnějším představitelem teorie obecného vzkříšení; ani bližní cisterciáci a Vilém ze St. Thierry jej nenásledovali, navíc byla teze roku 1336 odsouzena (bez újmy na Bernardovi).<sup>188</sup> Bernardovi se vytýká celý základ; nutnost spojení duší s tělem v celé jeho nauce, jestliže je spolu s dlouhodobým deficientním modem (nebo též modem očekávání) bez těla.

Bernard v sobě kloubí dva základní typy mystiky, mystiku světla a mystiku svatební. V mystice světla je vystupující osvěcován Božím světlem, či ještě spíše, vystupující se ponořuje do tmy aby tam našel světlo. Dnes se vždy jako příklad uvádí Dionýsios Areopagita a jeho dialektická via eminentiae. Není jisté zda Bernard dílo Areopagity znal; Gilson váhá, Butler také, Evans také. Četl však jeho žáka a komentátora Maxima Vyznavače v Eriugenově překladu; a vůbec, mystika světla se pěkně šířila zároveň s novoplatonismem. U Bernarda je součástí zaprvé askeze a zapomínání na sebe; zadruhé iracionalizace poznání, což zjednodušeně odpovídá také prvnímu přístupu pojednání.

Svatební mystika je založena na sjednocování se s Bohem a náš autor je jeden z jejích nejvýznamnějších představitelů; vyvinula se u něj právě v komplexní a univerzální systém. Mystika světla je spíše její součástí, protože celkový pohled je důležitější. Její vývoj je z velké části spojený s křesťanskými vykladači *Písňe písni* od dob Origena,<sup>189</sup> také s rozvinutím Sv. Jana a Pavla; a také s rozvinutím koncepce imago Dei a similitudo Dei.

---

<sup>185</sup> Nezbytnost těla u Bernarda je samozřejmá a přirozená; má však pravděpodobně původ také u Sv. Pavla, viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 109.

<sup>186</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacik, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 37-39.

<sup>187</sup> Obě mají stvoření, obě Adamův pád; objektivní „reformatio“ je vykoupení Kristem a to subjektivní jej má za svůj základ (může ještě korumpovat a potřebuje se vyvíjet); obě shodně vrcholí vzkříšením a spásou.

<sup>188</sup> O obecném vzkříšení a jeho problémech viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“ (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. 128-133, 186-189. To je teologická problematika, které bohužel nerozumím tak, jak bych možná chtěl a tak, abych mohl podat přesvědčivý výklad; proto viz. tamtéž.

<sup>189</sup> Více viz. 2.1 a 3.8.

### 3.7 Láska

O lásce u Bernarda jsem toho již promluvil hodně; nyní shrnu nejdůležitější a doplním to, co ještě tolik zdůrazněno nebylo.

Tím nejpodstatnějším, co se lásky týká vzhledem k našemu autorovi, je její universální charakter; je až ontologickým principem universa. Pojem „universum“<sup>190</sup> nemůžeme však u Bernarda číst renesančně; ani ne proto, že by měl nějakou hierarchii veškerenstva (to nemá) nebo že by naopak neměl veškerenstvo sjednocené (to má), však pro to, že jej vůbec nezajímá kosmologie či naturalistická metafyzika. Jeho universální láska, jak již bylo řečeno, má původ zejména u Sv. Jana v první epištole (IV, 7 a 8): „*Milování, milujme se navzájem, neboť láska je z Boha* (...)“<sup>191</sup> a „*Kdo nemiluje, nepoznal Boha, protože Bůh je láska.*“<sup>192</sup>; krom toho také u Sv. Pavla v *Prvním listu Korintským*, zejména ve třinácté kapitole a v *Listu Římanům* v kapitole sedmé a osmé; u Cicera snad pak v dialogu *De Amicitia*.

Sv. Pavel je v prvním z nich spíše jen ilustrativní, téma zákona Ducha a zákona hříchu z *Listu Římanům* však je Bernardovi blízké; janovské znění ale tvoří doslova základ Bernardovy koncepce. V pojednání ji popisuje dokonce aristotelsko-scholastickým slovníkem, kdy Boha jako zdroj lásky a zároveň jako lásku samu nazývá „*causa* (...) *efficiens et finalis*“,<sup>193</sup> a dále také jako substantiální lásku, jež dává tu akcidentální: „*Itaque charitas dat charitatem, substantiva accidentalem*“.<sup>194</sup> V žádném případě ale nemůžeme o Aristotelovi uvažovat jako zdroji pro Bernarda,<sup>195</sup> tady pojmy použije a na zbytek textu je úplně vynechá. Pojetí lásky jež sama sebe rozdává jako univerzální princip je popisováno zejména v kapitolách dvanáct až patnáct, kdy o ní mluví jako o zákonu lásky.<sup>196</sup> Zde hlavně ve smyslu zdůraznění nutnosti pojit se s tímto zákonem, omezovat vlastní vůli a nahrazovat ji tou božskou. Tato darovaná láska není nic jiného než milost; tu jsme také popsali jako Boží sebedarování (zde si všímáme výrazné podobnosti sebedarované lásky s imago Dei a similitudo Dei z *Genesis* a zejména v manifestaci Sv. Augustinem; u Bernarda často

<sup>190</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 986A.

<sup>191</sup> Vylučuje myšlenku na Bernardův panteizmus, kdyby se našel někdo, kdo by jej u něj chtěl hledat (např. skrze vliv Maxima Vyznavače a jeho překladatele Eriugeny, jež z něj nařčení byli, viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 25-26.).

<sup>192</sup> Viz. Bible. ČEP (Praha: ČBS, 2006), 1J (IV, 7 a 8). Přisuzování listu Evangelistu Janovi je spíše tradiční; odborná veřejnost až na výjimky uvádí pozdější vznik a jiného autora (jiného Jana) listů Janových.

<sup>193</sup> Viz. např. Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 987B. Příčina účinná a účelová.

<sup>194</sup> Viz. tamtéž, 996B. Je to v dopise kartuziánům, tam Bernard častěji jmenuje lásku jako „charitas“, jinde v pojednání jako „amor“.

<sup>195</sup> Aristotelské spisy s Porfytiiovými a Boethiovými komentáři v Boethiově překladu četl v rámci studia logiky v Châtillonu, jinak s aristotelismem nemá nic společného.

<sup>196</sup> Zde srovnání se Sv. Pavlem.

svázané).<sup>197</sup> Na každé úrovni milosti je láska specificky transformovaná, jedná se vždy o tu samou lásku. Jestliže tedy na nízké a zkorumpované úrovni člověka má pouze podobu „affectio naturalis“, přirozené vášně, člověk je žádostivý nízkých potřeb vlastní vůle. Pakliže se člověku dostane vyšší míry milosti, sám je lepší, „affectio naturalis“ se přetváří a její potřeby jsou důstojnější. Pořád se však bude jednat o přirozenou vášeň (přirozený cit), však už reformovanou.<sup>198</sup> Přirozenost lásky je nutná a všeobecná, universální; a takový je pak i mystický výstup, jestliže je ho člověku dopřáno, jestliže si jej zapříčiní uchováváním a zlepšováním své přirozenosti.

Cicero a jeho dialog, jehož tématem je právě láska a přátelství, má dle mě velmi silný odkaz v sedmé kapitole pojednání, kde Bernard popisuje, jaká by měla láska být. Ta by neměla být založena na očekávání prospěchu, i tak jej však přinášet;<sup>199</sup> má být dobrovolná (dobrá-vůle),<sup>200</sup> má činit podobnými;<sup>201</sup> za odměnu má mít svůj objekt;<sup>202</sup> je „vznětím srdce“ a ne smlouvou, což souvisí s tím, že Cicero zdůrazňuje přirozenost přátelství (lásky),<sup>203</sup> stejně jako Bernard.<sup>204</sup> Dle Gilsona však cicerovský vliv není až tak podstatný pro zbytek Bernardova díla ani konkrétně pro jeho mystiku;<sup>205</sup> celkově stoický jen do té míry, v jaké se zachovával (zachovává) v křesťanské morálce.

Jestliže jsem odmítl jakýkoliv vliv Aristotela, druhého velikána antické filosofie Platóna takto vyloučit nemůžu. I když Gilson píše, že je pro Bernarda stejným sofistou a pohanem jako Aristoteles a sám jej ve vztahu k Bernardovi zmiňuje pouze čtyřikrát a třikrát z toho antagonisticky a jednou nedůležitě, já jej nemůžu nezdůraznit. Dva Platónovy dialogy reprezentují (pra)<sup>206</sup> počátek důležitých stránek Bernardova myšlení. Prvním je *Faidros* a jeho koncepce iracionálního poznání, „Božské šílení“, a láska přesahující racionální lidskou moudrost; hlavně pak jejich provázání.<sup>207</sup> Platón je samozřejmě proti Bernardovi až příliš

---

<sup>197</sup> Viz. také pozn. 110.

<sup>198</sup> Už jsem říkal, že nejsem příliš s to, jak Stiegman zdůrazňuje tělesný původ „affectio naturalis“ viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“ (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. 89-98.

<sup>199</sup> Viz. M.T. Cicero, „*Laelius o přátelství*“, in: *Tuskulské hovory. Cato starší o stáří. Laelius o přátelství* (Praha: Svoboda, 1976), str. 326.

<sup>200</sup> Viz. tamtéž, str. 311-312. Dobrovolnost jako „benevolentia“, přeloženo jako náklonnost.

<sup>201</sup> Viz. tamtéž, str. 325.

<sup>202</sup> Viz. tamtéž, str. 317.

<sup>203</sup> Viz. tamtéž, str. 315. Amor ≈ amicitia.

<sup>204</sup> Aplikace u Bernarda viz. Bernard z Clairvaux, „*Pojednání o lásce k Bohu*“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 25. Také diskutuje Gilson viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 10-11. Ten ještě přidává i jiné mimo sedmou kapitolu jako vzájemnost lásky v lásce společenské, láska samotné dobré vůle a cti.

<sup>205</sup> Už jsem zmínil vliv na myšlenku pojení se duchem, viz. pozn. 179. Také pak vliv na Bernarda při studiu gramatiky.

<sup>206</sup> Ani *Faidros* ani *Symposion* nebyly za dob Bernarda přeloženy do latiny.

<sup>207</sup> Viz. Platón, *Faidros* (Praha: Oikoymenh, 2000), např. 244b – 248cd.

racionalistický a příliš filosof (navíc dualista), nicméně novoplatonismus a jeho křesťanská podoba reprezentovaná už mockrát jmenovanými Otcí patristiky od Origena po Řehoře Velikého a Maxima Vyznavače jsou rozvinutím právě tohoto schématu; všichni mají rozum a pak lásku, rozum a pak lásku. Druhým dialogem je *Symposiōn*; ten rozvíjí téma lásky ještě před *Faidrem*; výstupem Sokrata je zde pěkně popisována ascendenční povaha Erótu stoupajícího od světských věcí k Božským (zároveň ve výkladu důležité k ideji) a vůbec naplňující komunikaci s božskou stranou.<sup>208</sup> O lásce u Bernarda se většinou mluví jako o erotické či (určitě přesněji) eroticko-agapické; prvním je vyjadřována přesně ta ascendenční povaha čtyř stupňů lásky, druhým pak právě komplexní a paralelní vztah mezi ascendenčními stupni a milostí od Boha. Agapé je oproti řeckému erótu láskou křesťanskou, láskou Boha ke stvoření. Spousta učenců v dějinách obě lásky dramaticky oddělovali; Bernard, dá se říci, jim tvoří opak.<sup>209</sup> Hlavně se však tematikou rozdělení lásky vůbec nezabývá. Bernard používá pro označení lásky všechny pojmy: „amor“, „dilectio“ i „charitas“ a řád jejich použití jsem buď nepochopil, nebo tam jednoduše není.<sup>210</sup> V jeho koncepci jednotné a universální lásky pro něj a pro dělení není moc místa.

Dovolím si citaci Sv. Pavla z *Listu Koloským*, kterým bych Bernardovu lásku uzavřel:

„Především však mějte lásku, která všechno spojuje k dokonalosti“.<sup>211</sup>

---

<sup>208</sup> Viz. Platón, *Symposion* (Praha: Oikoymenh, 2005), např. 203ab a 209e – 212e.

<sup>209</sup> K problematice a terminologii lásky ve středověku viz. Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008).

<sup>210</sup> „Amor“ má prý mnohdy význam „erós“, „dilectio“ zase „agapé“, viz. tamtéž, str. 18. Dacík překládá také jak se mu zlíbí, resp. dle kontextu.

<sup>211</sup> Viz. Bible. ČEP (Praha: ČBS, 2006), Ko (III, 14).



### 3.8 Styl a *Píseň písni*

Učitelům církve jsou v dějinách dávána zajisté chytlavá přízviska; Tomáš Akvinský je „Doctor Angelicus“, Anselm z Canterbury je „Doctor Magnificus“, Augustin je „Doctor Gratiae“ a například Albert Veliký je „Doctor Universalis“. To Bernardovo, „Doctor Mellifluus“, „Medotekoucí Doktor“, má základ z velké části v tom, co je obsahem této kapitoly; tedy styl Bernardovy mystiky a estetika jeho literárního projevu vůbec.

Ač puritán, rozhodně ne v literatuře, píše Gilson.<sup>212</sup> Jedině zde se dá hovořit opravdu o velkém světském vlivu na Bernarda. To samozřejmě souvisí se studiem v Châtillonu. Mladická záliba ve čtení římských autorů, Vergilia, Horatia, Ovidia, Tacita, Juvenalia, samozřejmě Cicera, atd., jej dovedla také k vlastnímu básnickému psaní.<sup>213</sup> Mimo to znal pravděpodobně Cicerovy učebnice rétoriky, snad i fragmenty těch Quintiliánových;<sup>214</sup> tedy neměl jen praktické zkušenosti s texty, ač tedy velké, nýbrž i základy těch teoretických. A co je snad úplně nejdůležitější pro formální krásu jeho řeči, byl nadán přirozeným citem pro rytmiku a skladbu.<sup>215</sup> Když se mu s „conversio“, čtením písma a Otců, přidal i obsah, začala z něj odkapávat sladkost.

Evans dále přehledně shrnuje nejčastější řečnické figury, které náš autor v kompozici používá; nejhodnější bude odcitovat celou pasáž:

*“He was a master of climax:*

*occurrístis eis cum panibus, eduxístis eos in refrigerium, constituístis eos super excelsam terram,*

*of assonance and consonance and alliteration:*

*longe lateque satis dilatata est magnificentia vestra super terram,*

*of repetition:*

*nusquam fides, nusquam innocentia tuta,*

*of making lists to bring a point home:*

*audite attentius quod sapit suavius, et gustatur rarius, et intelligitur difficilius,*

*of parallelism:*

*habetis quod petístis, fecístis quod promisístis.”<sup>216</sup>*

<sup>212</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940), str. 63.

<sup>213</sup> Viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. 42.

<sup>214</sup> Viz. tamtéž, str. 41. O Bernardově znalosti rétoriky a gramatiky viz. tamtéž str. 39, 41-44, 60-63, 97-107, atd. Evans dále odkazuje k J.J. Murphymu, *Rhetoric in the Middle Ages* (University of California Press, 1974).

<sup>215</sup> O Bernardově literárním nadání viz. Jean Leclercq, „L'art de la composition dans les traités de s. Bernard“, in: *Recueil d'études sur saint Bernard et ses écrits*, 3 Vols (Řím: Storia e Letteratura, 1969), 3: str. 105-62.

<sup>216</sup> Viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983), str. 42. Kromě čtvrté citace, jež je z *Kázání na Píseň písni*, jsou všechny ostatní z epištol.

Kromě toho je třeba zdůraznit časté distinkce, analogie a paraboly, které navíc ve struktuře textu opakuje či přímo kumuluje; například pro syntetické doplnění významu (morálního, analogického). Vytváří si tak vlastní a osobitou dialektiku výkladu; dialektiku samozřejmě ne v přísném scholastickém smyslu, zrovna třeba tom abaelardovském „sic et non“, naopak dialektiku často antinomickou a paradoxní, symbolickou a imaginární. Přitom však je jeho až spirituální exegeze vždy praktická a ač hluboká a filosofická, tak krásně srozumitelná. Navíc v čem Bernard až scholasticky systematický a přesný je, to jsou jeho gramatické analýzy Písma a patristických Otců,<sup>217</sup> určitě však nejenom proto jsou jeho lyrické výklady tak sebevědomé.

Bernardovy výklady jak Starého a Nového zákona, tak Otců, jsou tedy stylizované bohatě, však rozhodně ne přespráliš; rozhodně ne mechanicky, naopak jsou osobní a často vášnivé. Vzhledem k tomu Dacík ve svém také jakoby opisně vášnivém úvodu k pojednání píše: „*Nepochopí ji (knihu sv. Bernarda) však, kdo ji neprožije*“.<sup>218</sup>

A kromě toho, že svaté texty vykládá, jimi vykládá. Ne jen; Bernard používá jak přírodních, tak také gastronomických motivů, motivů erotických, sociálních i historických, atd.; však množství jeho odkazů k biblické a církevní literatuře je obrovské.<sup>219</sup> Jestliže bych měl konkretizovat vzhledem k tématu, tedy pojednání, na pětatřiceti menších stranách vlastního textu je více než sto šedesát citací. Největší počet z nich zastupují *Žalmy*, pak dohromady *První a Druhý list Korintským*, pak dohromady *Evangelium podle Jana a První list Janův*, *Evangelium podle Matouše*, *list Římanům*, *Píseň písni*, atd. Za nejkrásnější považuji tu pasáž, která cituje a hlavně se nechává inspirovat poslední jmenovanou.

*Kázání na Píseň písni* jsou nejznámějším a nejvýznamnějším dílem našeho autora; podstatně za to vděčí právě slávě samotné Velepísni; však i ale ta vděčí jemu. Pojednání stojí na začátku Bernardovy cesty jejích výkladů a díky si zaslouží pouze trošku proti celoživotnímu dílu a vlivu srovnatelnému jen s jejími největšími exegety, jsou to však díky jistě upřímné.

Co se srovnání s křesťanskou tradicí exegeze na *Píseň písni* týká, jen o jednom mistru můžeme říci, že byl skutečně větší, tím ale není nikdo jiný než sám Origenes; a kromě něj opět jen o jednom můžeme říci, že se mohl s Bernardem srovnávat, a tím je Řehoř z Nyssy.<sup>220</sup>

---

<sup>217</sup> Viz. např. tamtéž, str. 85, 93.

<sup>218</sup> Viz. R.M. Dacík, *Úvodem* in: Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937), str. 25.

<sup>219</sup> Navíc spousta přírodních, gastronomických, erotických, sociálních a historických motivů má menší či větší odkaz právě na svatý text.

<sup>220</sup> Viz. např. Václav Ventura, „Svatý Bernard: Kázání na Píseň písni“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písni I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009); Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném*

Origenes je v křesťanském prostředí prvním opravdovým teoretikem mystiky, prvním systematickým vykladačem Velepísně (před ním se písní zabývá ještě Hippolyt Římský, ten stejně jako v židovské tradici snoubenku identifikuje se společenstvím věřících, tedy církví; v židovské tradici to byl Izrael).<sup>221</sup> Kromě toho je také metodikem interpretace a protagonistou zejména té alegorické. Píseň už tehdy nechápe jako jednotlivý text, ale souhrn vícera a jejich variovaní.<sup>222</sup> Jeho odborný komentář v Rufinově latinském překladu a literární homilie v tom Jeronýmově pak spíše rozebírají, oživují a až filosoficky rozvíjí jednotlivé obrazy a motivy. Od Origena začíná také individuální identifikace snoubenky s duší, ještě však ve vztahu k církvi. Tato dvojitá rovina identifikace je přijímána také kappadočany, jež jsou Origenovými pokračovateli exegeze Velepísně a její mystické roviny. Těm také patří zásluha za pokračování v odkazu tohoto velikána dějin církve a jejich učitele; Origenes byl totiž posmrtně (na Cařihradské Synodě v roce 543)<sup>223</sup> prohlášen heretikem a příliš se o něm nesmělo mluvit, vliv jeho díla byl tedy omezený, ač se potichu četlo dále. Nejvýznamnější postavou kappadočanů je právě druhý z Bernardovi rovných, Řehoř z Nyssy.

Origenes byl jeho největším vzorem, však také novoplatónsky čtený Platón; Řehoř aplikoval mnohem více řeckou filosofii, dostával se však i hloub v mystice. Rozvíjí mystiku světla a i eroticky obrazivou mystiku svatební. Obhajuje spiritualitu *Píseň písní* před Theodorem, který ji zavrhuje jako světskou erotickou poesii.<sup>224</sup> Zdůrazňuje stejné motivy jako později Bernard: zranění láskou, nekonečnost cesty, velká dynamika cesty snoubenky také až jako vnitřní boj a neklid (ne-hésychismus!), stoupání po stupních, iracionální motivy nad racionálními, atd.<sup>225</sup> Má opět zase vliv na celé další dějiny exegeze Velepísně.

Další, kdo se založili o křesťanský výklad písně, spíše jen vyjmenuji: Nilos z Ankary, málo originální, však rozšířil píseň do mnišského prostředí; Viktorinus z Pettavia, Hilarius z Poitiers a Řehoř z Elvíry byli prvními na západě; inspiruje se jí Ambrož Milánský; komentuje ji Apponius; důležitějším je však mnich a zároveň papež Řehoř Veliký, jehož text je krátký, zalíbení ve Velepísní však velké a na její symbolice tak vyzývá ke kontemplaci a askezi; Beda Ctihodný pokračuje naopak rozsáhle, však tradičně; komentuje ji též Alcuin;

---

*středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008); M.C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes: *O Písní písní* (Praha: Herrmann & synové, 2000).

<sup>221</sup> Viz, zejm. Milan Balabán, „Píseň písní – Světla erotických a mystických ramp“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009).

<sup>222</sup> Viz. M.C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes: *O Písní písní* (Praha: Herrmann & synové, 2000) str. 29.

<sup>223</sup> Viz. anglická Wikipedie.

<sup>224</sup> Viz. M.C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes: *O Písní písní* (Praha: Herrmann & synové, 2000), str. 35.

<sup>225</sup> Viz. tamtéž. str. 32-37.

ve dvanáctém století pak Anselm z Laonu, Honorius z Autunu, Alan z Lille, mariologicky Rupert z Deutz, náš Bernard z Clairvaux a jeho nejbližší přítel Vilém ze St. Thierry; v době po Bernardovi pak například Terezie z Avily, Jan od Kříže, Jan Hus i Jan Amos Komenský.<sup>226</sup>

Bernard napsal osmdesát šest *Kázání na Píseň písni*; ve svých textech a dopisech, stejně jako v jiných kázáních, se však tematice vztahu snoubenky a snoubence věnuje také, a často. S Bernardem vstupuje exegeze Velepísně na další úroveň; snoubenka již byla v dějinách identifikována s duší, nejenom církví (či Marií), však teprve u našeho autora se doopravdy subjektivizuje; už se nejedná o nějakou obecnou či cizí duší, jedná se o vlastní duši Bernarda a potažmo čtenáře.<sup>227</sup> Osobní výklad a „imitatio maiorum“, čerpaní z mistrů, se spojují do vysoce až umělecky tvůrčích výstupů (děl i snad přímých kázání)<sup>228</sup>, jež samy o sobě i se svým vlivem, prosvětlují dvanácté století (a snad další a další) středověké renesance.

Motivy z *Písně písni* jsou v Bernardových kázáních rozvíjeny na jednu stranu do tematiky obecně křesťanské: tělo a askeze (pokora a pýcha); rozum a láska; svobodná vůle a milost; ctnost a morálka; svátosti, chvály a vyznání, naopak i pochybnosti; světské a duchovní; muž a žena (často pojímá ženu velmi důstojně s odkazem na Pannu Marii, často však ji ale užívá jako příklad pro smyslnost); božská jména; eschatologie a soteriologie; úloha církve; často i konkrétní biblické příběhy. Na druhou stranu však všechny její motivy mají tato statické témata oživit a čtenáře vést k ascendenční cestě, tedy u Bernarda k mystice.

Až erotické systematika políbení („osculum“); objetí („amplexus“); komnaty, komory, zahrady snoubence; květy a plody; vonné masti a oleje; půvaby snoubenky; prsy snoubenky; krásné tělo snoubence (i prsy); zranění láskou; atd.. Zajisté intimní a vášnivé prvky intimního a vášnivého spojení s Bohem, či Kristem jako zároveň průvodcem i cílem.

V pojednání „O lásce k Bohu“ Bernard používá jen málo z celého souhrnu takovéto obrazotvornosti jak je v kázáních. Přesto ty základní má a široce je rozvíjí.<sup>229</sup> Levice, „vzpomínka“, na niž si nevěsta lehá jako iniciační základ (rozum, víra) pro spojení s Bohem v oběti pravice, prožitku. Vzpomínka na květy kříže a plody zmrtvýchvstání spojená s nemocí lásky a exklamací: „*Osvěžte mě květy a posilněte mě jablky, neboť jsem nemocna láskou*“.<sup>230</sup>

<sup>226</sup> Viz. tamtéž; nebo Václav Ventura, „Svatý Bernard: Kázání na Píseň písni“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písni I.*, přel. Markéta Koronthálová (Praha: Krystal OP, 2009).

<sup>227</sup> Viz. M.C. Putna, *Píseň písni v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes: *O Písní písni* (Praha: Herrmann & synové, 2000), str. 53. Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008), str. 33.

<sup>228</sup> Ventura se s odkazem na Leclercqa, domnívá, že kázání nejsou jen literárním textem, však byla v přibližně či stejně podobě předtím vyslovena, viz. Václav Ventura, „Svatý Bernard: Kázání na Píseň písni“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písni I.*, přel. Markéta Koronthálová (Praha: Krystal OP, 2009), str. 22.

<sup>229</sup> Viz. zejm. kapitola IV., V. a část VI. v Dacíkovi (jinde o I vždy méně), viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937).

<sup>230</sup> Viz. pozn. 71.

## 4 Závěr

Téma práce je v podstatě jasné; cílem mi bylo popsat mystickou cestu Sv. Bernarda v pojednání *O lásce k Bohu (De diligendo Deo)*. Po pár různých úvodech (viz. první úvod) v rozdělení dvou přístupů k výkladu mystického výstupu, jež u Bernarda identifikuji, se zabývám nejprve třemi stupni poznání Boha (první přístup) a poté čtyřmi stupni lásky k němu (druhý přístup).

Aby se nemyslelo, že má člověk otevřené dveře kamkoliv, bez pozvání a navíc ve špinavé obuvi, následující kapitolu věnuji problematice milosti ve vztahu ke svobodnému rozhodování; nakonec nám vyplyne, že to u Bernarda kompatibilisticky souvisí.

Poté diskutuji znovu, vzhledem k tradici, v hlubších i širších souvislostech všechny tři stupně poznání samostatně. Rozum a skrze sebepoznání také poznání Boha jako své nejlepší příčiny. Víru a skrze ni askezi jako připodobnění se mu. Mystický stav spojení jako vrcholu připodobnění, krátký v životě i věčný ve smrti.

Znovu také shrnuji lásku, nyní už ne ve stupních, ač navazujících, ale zejména celistvě a komplexně jako universální princip; zdůrazňuji zejména vliv Sv. Jana (resp. 1J), vliv Sv. Pavla, Cicera, platonizovaných Otců, také zároveň spojuji s koncepcí *imago Dei* a *similitudo Dei* z *Genesis*, u našeho autora v odkazu Augustina.

Poslední výkladovou kapitolu věnuji krásnému Bernardově stylu a *Písni písní*.

Nesetkal jsem se v české literatuře s rozborem samotného spisu (pravděpodobně tedy neexistuje), i když spis samotný je do češtiny přeložený, dokonce dvakrát,<sup>231</sup> nabízím tak čtenáři uvedení, jak do samotného spisu, tak do Bernardovy mystiky, a snad i do jeho myšlení celkově; jestliže můžu souhlasit s Thomasem Mertonem:

*„This is perhaps the most important of St. Bernard’s short treatises. It should be read and meditated by every monk. More than any other single work of his, it gives the deepest understanding of his thought, and it also gives us the key to the theology and spirit of the Cistercian writers of the 12th century.“*<sup>232</sup>

---

<sup>231</sup> Druhý překlad však není buď celý, jen asi polovina, nebo není alespoň celý vydán; viz. Bernard z Clairvaux, „O lásce k Bohu“, přel. Lenka Karlíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Zvon, 1993).

<sup>232</sup> Viz. Thomas Merton, „The Cistercian Fathers and Their Monastic Theology. Part One: Saint Bernard, 2. De diligendo Deo“, ed. Chrysogonus Waddell, in: *Liturgy* (OSCO, 1993), Vol. 27, No. 1, str. 15.

## 4.1 Závěrečná poznámka k literatuře

V druhé části závěru bych se ještě pokusil, co mi bude stačit vědomostí, zhodnotit množství dostupné literatury k tématu; spíše ale z hlediska vlastní čtenářské zkušenosti.

Literatury je opravdu hodně a v porovnání s vlastní čtenářskou zkušeností ještě více. A ač s každou další ještě více, abych nebyl tak pokorný, jak je dobrým zvykem těch vychloubačných autorů, několikrát četba Gilsona<sup>233</sup> a Evanse<sup>234</sup> mi poskytla základy alespoň do té míry (jestli je to měřítko), že četba těch následujících už mě začala nebavit, protože nepřekvapila (příjemně). Vzhledem k tomu je budu rád považovat za důležité.

Gilson je klasikem bernardovské (a středověké) literatury a jeho dílo, ač vydané ve třicátých letech minulého století a v anglické reedici ve čtyřicátých, stále se těší velkému vlivu a množství citací. Je komplexním (analýza, syntéza) zkoumáním zejména Bernardových myšlenkových vztahů a jde do hloubky. Naopak Evans jde do šířky, nezabývá se tolik vztahy k tradici jako vztahy k samotné Bernardově době, popisuje jeho život, vzdělání světské i náboženské, styl, metody výkladu a témata spíše zvenčí, jeho přátelství a konflikty, politické angažmá, atd.

Po Gilsonovi, který má největší vliv na mojí práci a kde mohu se jej držím, a před Evansem je, co se mého času stráveného jeho četbou týká, ještě Stiegman.<sup>235</sup> Většinou se drží klasického výkladu podobného Gilsonovi, na rozdíl od něj však mnohé zbytečně prodlužuje, proplétá s jakousi podivnou psychologií a popularizuje stylem psaní, když to přeženu, až pro současného běžného křesťana. Zároveň používá slovo „racionalita“ ve vztahu k Bernardovi snad i desetkrát častěji než kdo jiný. Musím však velice ocenit jeho poznámkový aparát; má na pětáctyřiceti samostatných stranách čtyři sta padesát poznámek s důležitými odkazy pro zainteresovanější čtenáře vždy toho kterého tématu (Gilson má také senzační poznámky). Text mě zajímal také proto, že se jedná (slovy autora) o jedinou monografii přímo na pojednání; zároveň nejnovější (1995) takto velká sekundární literatura až k Evansovi (1983).

Z těch velkých cizojazyčných monografií jsem ještě četl Butlera,<sup>236</sup> mnohem však méně než ostatní; byl jsem již v půlce psaní práce a navíc jsem měl tendenci se proti němu vymezovat, než se jím nechat vést. Je to zapříčiněno i jeho nesouladem s Gilsonem, zejména

---

<sup>233</sup> Viz. Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940).

<sup>234</sup> Viz. G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

<sup>235</sup> Viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“, (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995).

<sup>236</sup> Viz. Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Norwich a Londýn: E.P. Dutton & Co Inc., 1951).

co se týká šíře zdrojů a racionality Bernarda; také jeho výklad je málo teoretický (není filosof) a často naopak imaginární, jeho dílo je ještě starší než Gilsonovo (Gilson jej ač jako doktrinálního autora chválí). Musím ale ocenit spoustu odkazů a citací na primární Bernardovy zdroje.

Co mě pak velmi mrzí je, a je to do jisté míry i můj dluh (či chyba), že nejsem seznámen s díly Jean Leclercqa, jinak tedy než skrze odkazy v dalších sekundárních zdrojích.<sup>237</sup> Napsal spoustu bernardovských prací, souborných vydání a je často považován za největšího odborníka na Bernardovo dílo. Číst tak například *Saint Bernard mystique!*<sup>238</sup>

Pro další zdroje viz. bibliografie v těchto předchozích; zejména tedy Stiegman jako nejnovější.<sup>239</sup> Já z cizojazyčných sekundárních čerpám už jen z chronologie Bernardova života<sup>240</sup> a kratších článků, které užívám-li je explicitně, uvádím.

Z české sekundární literatury je to s výběrem horší; ostatní přímé a do češtiny přeložené Bernardovy spisy mají všechny alespoň několikastránkový úvod; úvod pojednání má strany jen dvě.<sup>241</sup> Informace se však prolínají, tak třeba ve Venturově úvodu ke kázáním je už zmiňované „milování bez míry“ identifikováno s Origenem; to je výborné, žádná z cizojazyčných knih až k Stiegmanovi přitom Origena nikdy nezminila (Stiegman jej nezmiňuje).

Čerpal jsem také z diplomové práce Kateřiny Roušavé;<sup>242</sup> naše témata se částečně překrývají; já však nerozvíjím terminologii lásky, u Bernarda to tak není potřeba, však pro jiné a blízké téma doporučuji.

Pod vedením Prof. Karfíkové vznikla diplomová práce na téma ještě bližší. Autorkou je Gabriela Ďurašková a název práce zní: *Jednota duše s Bohem v Sermones in Cantica canticorum Bernarda z Clairvaux.*<sup>243</sup>

---

<sup>237</sup> V souborném katalogu ČR žádný větší text k tématu není, ze zahraničí bych zaplatil příliš, na to a hlavně s tím, že neumím francouzsky.

<sup>238</sup> Viz. Jean Leclercq, *Saint Bernard Mystique* (Brugy a Paříž: Desclée de Brouwer, 1948).

<sup>239</sup> Uvedu jen ty nejcitovanější: Ermenegildo Bertola „Introduzione to Liber de diligendo Deo“, in: *Opere di San Bernardo IV: Trattati*, ed. Ferruccio Gastaldelli. (Milan: Scriptorium Claravallense, 1987), str. 221-69; Pacificque Delfgaauw, *Saint Bernard maître de l'amour divin*, diss. (Rome: unpublished, 1992), Rome, 1952 (?); ani nejcitovanější spíš pro zajímavost (pracuje s ním i Kateřina Roušavá): Anders Nygren, *Eros and Agape* (Philadelphia: Westminster, 1953).

<sup>240</sup> Viz. L. Dal Pra, *Cronologia della vita di San Bernardo di Clairvaux* (Casamari: Rivista Cistercense, 1990).

<sup>241</sup> Viz. Václav Ventura, „Svatý Bernard: Kázání na Píseň písní“, in: *Bernard z Clairvaux, Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009); *Bernard z Clairvaux, O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999); *Bernard z Clairvaux, O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004).

<sup>242</sup> Viz. Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008).

<sup>243</sup> Gabriela Ďurašková, *Jednota duše s Bohem v Sermones in Cantica canticorum Bernarda z Clairvaux*, diplomová práce ETF UK (Praha, 2006). Práci mi však v knihovně ETF jako nestudentu UK k okopírování nevydali; je to má vina, že jsem si to předem s nikým nedomluvil.

Jsou přeloženy do češtiny také Origenovy homilie a komentář na *Píseň písní*, k nim je středně dlouhá úvodní studie o historii církevní exegeze Velepísně.<sup>244</sup>

Bernard z Clairvaux je v malých rozsazích popsán také panem profesorem Flossem, dále Zdeňkem Kratochvílem, také v *Encyklopedii mystiky*; zatímco však první dva jsou sice krátké, přesto ucelené a velmi pěkně napsané;<sup>245</sup> třetí krátký text vůbec neodpovídá Bernardově postavení v mystice své doby i těch ostatních, navíc je zde chybný popis čtyř stupňů; celkově však encyklopedii můžu doporučit úplnému začátečníku.<sup>246</sup>

Z přímých spisů, jež tvoří s pojednáním *O lásce k Bohu* jak chronologicky, tak tématicky nejbližší sepětí, je třeba zdůraznit zejména dva. Prvním je traktát *O stupních pokory a pychy*, kde Bernard také rozvíjí dynamickou koncepci stupňů, zde však těchto dvou a ne poznání a lásky.

Druhý je pro pojednání ještě mnohem důležitější a bližší, i když ne tedy rozhodně stylem. Je jím až scholastický spis *O milosti a svobodném rozhodování*, napsaný pravděpodobně během roku, roku a půl, po pojednání. Kromě tématu svobodné vůle zde Bernard systematicky rozvíjí svoji koncepci imago Dei a similitudo Dei, v pojednání ji pouze načrtává (cituje a nespojuje ji ve výkladu s janovským božím sebedarováním), také koncepcí tří přirozeností, kterou pojmy, jež pro popis používám já, také v pojednání neoznačuje. Tam kromě stupňů cituje *Píseň písní*: „Jezte, praví, přátelé, a pijte, a opájejte se nejmilejší“;<sup>247</sup> triadicky vykládá pro tělesné, duchovní bez těla a se vzkříšeným tělem.

Zdůrazňuji tedy stejně jako Gilson či Stiegman nutnost syntetického a kontextuálního čtení,<sup>248</sup> zároveň to upřímně rádím. Oba spisy jsou o ten druhý krásnější a Bernardův výklad celistvější.

---

<sup>244</sup> Viz. M.C. Putna, *Píseň písní v dějinách evropského myšlení*, in: Origenes, *O Písní písní* (Praha: Herrmann & synové, 2000).

<sup>245</sup> Viz. Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004), str. 166-171; Zdeněk Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou* (Praha: Academia, 2009), str. 323-327.

<sup>246</sup> Viz. *Encyklopedie mystiky I-III* (Praha: Argo 2000-2002).

<sup>247</sup> Viz. Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937); str. 37, citace viz. Pís (V, 1).

<sup>248</sup> Viz. Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“, (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995), str. zejm.61-65. Zde dobré srovnání děl. Syntetické a kontextuální čtení pojednání prý každý z těchto autorů: Gilson, Edgar DeBruyne, Pacifique Delfgaauw, Aimé Forest, Jacques Hourlier, Rowan Williams a Robert Dresser.



## 5 Seznam literatury

Alan z Auxerre, *Vita Secunda*, přel. Bernard Vojáček pod názvem „Životopis svatého Bernarda z Clairvaux“ (Vyšší Brod, 1949).

Milan Balabán, „Píseň písní – Světla erotických a mystických ramp“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009).

H.U.v. Balthasar, *Síla křesťanské naděje*, (Olomouc: Velehrad 1995).

Benedikt z Nursie, *Řehole svatého Benedikta* viz. internetové stránky cisterciáckého kláštera ve Vyšším Brodě, <http://www.klaster.vyssibrod.cz/cesky/spiritualita/rehole/rb.htm>.

Bernard z Clairvaux, „De diligendo Deo“, in: PL, CLXXXII, 971-1000B.

Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009).

Bernard z Clairvaux, *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004).

Bernard z Clairvaux, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999).

Bernard z Clairvaux, „Pojednání o lásce k Bohu“, přel. R.M. Dacík, in: *Po cestách mystiků k lásce Boží* (Olomouc: Krystal, 1937).

Bernard z Clairvaux, „O lásce k Bohu“, přel. Lenka Karlíková, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika* (Praha: Zvon, 1993).

*Bible*. ČEP (Praha: ČBS, 2006).

Cuthbert Butler, *Western Mysticism* (Norwich a Londýn: E. P. Dutton & Co Inc., 1951).

M.T. Cicero, „Laelius o přátelství“, in: *Tuskulské hovory. Cato starší o stáří. Laelius o přátelství* (Praha: Svoboda, 1976).

L. Dal Pra, *Cronologia della vita di San Bernardo di Clairvaux* (Casamari: Rivista Cistercense, 1990).

I Deug-Su, „O stupních pokory a pýchy – Úvod“, in: Bernard z Clairvaux, *O stupních pokory a pýchy. Chvály panenské Matky*, přel. Ondřej Koupil (Olomouc: Krystal OP, 1999).

G.R. Evans, *The mind of St. Bernard of Clairvaux* (Oxford: Clarendon Press, 1983).

*Encyklopedie mystiky I-III* (Praha: Argo 2000-2002).

Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Praha: Vyšehrad, 2004).

Étienne Gilson, *The mystical theology of Saint Bernard*, přel. A.G.C. Downes (London: Sheed & Ward, 1940).

J. Le Goff, *Kultura středověké Evropy* (Praha: Vyšehrad, 2005).

Zdeněk Kratochvíl, *Filosofie mezi mýtem a vědou* (Praha: Academia, 2009).

R.A. Marcus, „« Imago » and « similitudo » in Augustine“, in: *Revue des Études Augustiniennes*, č. 2-3 (1964, vol.10), str. 123-145.

Thomas Merton, „The Cistercian Fathers and Their Monastic Theology. Part One: Saint Bernard, 2. De diligendo Deo“, ed. Chrysogonus Waddell, in: *Liturgy* (OSCO, 1993), Vol. 27, No. 1, str. 15.

Origenes, *O Písni písni*, ed. M.C. Putna (Praha: Herrmann & synové, 2000).

Origenes, *In Canticum Canticorum*, in: PG XIII, str. 37-196.

*Patrologiae cursus completus, Series graeca*, ed. J.P. Migne (Paříž: Migne, 1857- 1866).

*Patrologiae cursus completus, Series latina*, ed. J.P. Migne (Paříž: Migne, 1844-1864).

Platón, *Faidros* (Praha: Oikoymenh, 2000).

Platón, *Symposion* (Praha: Oikoymenh, 2005).

C.V. Pospíšil, úvodní studie, in: *O milosti a svobodném rozhodování*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: KTF UK, 2004).

Anna Pumprová, *Kázání Petra Žitavského na Píseň písni*, disertační práce ÚKS FF MU (Brno, 2006).

M.C. Putna, *Píseň písni v dějinách evropského myšlení*, in: Órigenés: *O Písni písni* (Praha: Herrmann & synové, 2000).

Kateřina Roušavá, *Láska ve vrcholném středověku na pozadí vztahu duše a těla*, diplomová práce KFI FF UP (Olomouc, 2008).

Emero Stiegman, „*On Loving God: An Analytical Commentary*“ (Kalamazoo: Cistercian Publications Inc., 1995).

Václav Ventura, „Svatý Bernard: Kázání na Píseň písni“, in: Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písni I.*, přel. Markéta Koronthályová (Praha: Krystal OP, 2009).

#### **Internetové zdroje:**

<http://www.binetti.ru/bernardus/>

<http://www.britannica.com/>

<http://www.sacred-texts.com/>

<http://www.sources-chretiennes.mom.fr/>

<http://www.wikipedia.org/>

## **Anotace**

Předmětem této práce mi je systematický výklad Bernardova mystického spisu "O lásce k Bohu" (De diligendo Deo). Identifikuji a analyzuji dva přístupy, cestu poznání a cestu lásky, jimiž autor vede své čtenáře k vyšším sférám každé; a, co je nejdůležitější, k samotnému Bohu. Na to diskutuji nejdůležitější témata s tím spojená. Pro dosažení celistvějšího pohledu užívám syntetického a kontextuálního čtení.

**Klíčová slova:** Bernard, Clairvaux, De diligendo Deo, mystika, láska, filosofie, teologie.

## **Annotation**

The theme of this thesis of mine is a disquisition of St. Bernard's mystical work "On loving God" (De diligendo Deo). I identify and analyze two approaches, the path of knowledge and the path of love, with which the author leads his readers to higher stages of each; and, what is most important, to God himself. Accordingly, I discuss fundamental related topics. To attain an integral view I apply synthetic and contextual reading.

**Key words:** Bernard, Clairvaux, De diligendo Deo, mysticism, love, philosophy, theology.