

Marta či Marie – mezi životem aktivním a kontemplativním

Pojetí práce u Bernarda z Clairvaux*

Iva Adámková

Mnišské komunity středověku, které svou existenci odvozovaly z Benediktovy řehole, měly podle tohoto ustanovení vedle pospolitého klášterního života a pravidelných modliteb žít v rozumné míře rovněž z práce svých rukou. Ač Řehole rozdělila dny v klášteře mezi práci a duchovní činnost,¹ nedefinovala přesně povahu a hodnotu fyzické práce. Tato otázka představovala interpretační problém, k němuž musela klášterní společenství zaujímat stanovisko, výklad této otázky se stal takřkajíc neuralgickým bodem zejména v době vzrůstajícího napětí mezi cisterciáky a clunyjskými mnichy ve 12. století, kdy se také stanovení poměru mezi fyzickou a duševní prací stalo tématem četných polemik. Rovněž Bernard z Clairvaux, který se do těchto diskusí zapojil, se ve svých textech dotýká poměru k fyzické práci,² definuje její roli v rámci

* Tato studie vznikla za podpory projektu Univerzity Karlovy v Praze, Progres č. 3 (Q07), Centrum pro studium středověku.

1 Srov. Řehole Benediktova – *Regula Benedicti* (všechny následné citace odkazují na toto vydání, dále jen *RB*) 48, Praha: Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a Markéty, 1998, s. 114–119. Řehole rozdělila čas mimo modlitbu na období manuální činnosti a četbu. Stanoví zde dvojí uspořádání denního rytmu, a to od Velikonoc do 1. října, kdy byl věnován větší podíl fyzické práci v poměru k četbě, a od října do začátku postního období, kdy se podíl práce zkracoval, naopak se zvyšoval čas vyhrazený k četbě. K interpretaci tohoto místa a jeho zdrojích v předchozí mnišské tradici dále srov. Georg HOLZHERR, *Řehole Benediktova: Uvedení do křesťanského života (komentář)*, Praha: Benediktinské arcidiecézní sv. Vojtěcha a Markéty, 2001, s. 151–158.

2 K povaze práce ve středověku srov. průkopnickou práci Marie-Dominique CHENU, *Pour une théologie du travail*, Paris: Édition du Seuil, 1955. Široký komplex otázek spojených s pojetím práce ve středověku zahrnuje sborník *Arbeit im Mittelalter: Vorstellungen und Wirklichkeit*, ed. Verena Postel, Berlin: Akademie Verlag, 2006. Z metodologického pohledu je zde nosný příspěvek Hanse-Wernera GOETZE, „Wahrnehmung der Arbeit als Erkenntnisobjekt der Geschichtswissenschaft,“ tamtéž, s. 21–34, jenž se zabývá rovněž definicí latinské párové dvojice *opus* (označující „dílo“ či „výtvor“ spíše ve významu činnosti než jejího výsledku) a *labor* (práce spojená s úsilím a námahou), a článek Klause SCHREINERA, „Brot der Mühsal: Körperliche Arbeit im Mönchtum des hohen und späten Mittelalters. Theologisch motivierte Einstellungen, regelgebundene Nor-

monastického způsobu života, v druhé linii se zabývá poměrem mezi aktivní a kontemplativní činností v rámci klášterního společenství, mezi prací tělesnou a duševní, praktickou činností a vnitřním klidem. Jeho názorům na tyto otázky věnujeme následující úvahy.

*

Vztah k fyzické práci byl aktuální již v prvních staletích existence mnišských komunit,³ i když se mu ani tehdy nedostalo komplexního a jednoznačného ukotvení. Zásadnější přelom v této otázce nastal kolem roku 400,⁴ kdy Augustin sepsal první text zasvěcený tělesné práci mnichů v klášterech s názvem *De opere monachorum*,⁵ jímž založil tradici kladného přístupu k fyzické práci v tomto prostředí. Příkře se zde staví vůči společenstvím, která měla s odkazem na Mt 6,25 k práci odmítavý přístup a věnovala se pouze modlitbám, čtení a liturgii. Fyzickou práci chápe jako samozřejmou, náležitou a nezbytnou povinnost mnichů,

men, geschichtliche Praxis," tamtéž, s. 133–154. Koncept práce na základě rozboru teologicko-filozofických textů z 12. stol. představuje Christel MEIER, „Labor improbus oder opus nobile? Zur Neubewertung der Arbeit in philosophisch-theologischen Texten des 12. Jahrhunderts," *Frühmittelalterliche Studien* 20 (1996): s. 315–342.

³ Ochota vykonávat fyzickou práci se často stávala předpokladem vstupu do kláštera. Pro etablování práce v tomto prostředí byly určující jednak velké zakladatelské osobnosti mnišského hnutí, které fyzickou práci vykonávaly, jednak první řehole, jež se pro manuální činnost vyslovily. Práce se tak stala prostředkem, díky němuž si měla komunita možnost zajistit jak prostředky na svou obživu, tak jejím prostřednictvím demonstrovat lásku k bližním. Průřez touto tematikou s odkazem na texty prvních staletí mnišských komunit podává Jacques LE GOFF, *Arbeit*, in *Theologische Realenzyklopädie*, 3, Berlin: De Gruyter, 1978, s. 625 nn. K přístupu k práci u otců pouště a v nejstarších mnišských komunitách srov. Hermann DÖRRIES, „Mönchtum und Arbeit," in též, *Wort und Stunde* 1, *Gesammelte Studien zur Kirchengeschichte des vierten Jahrhunderts*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966, s. 277–301. Práce v eremitském prostředí nebyla samozřejmostí, zpočátku zde byla považována za cizí element, i když se později stala jeho součástí. V žádném případě nebyla vykonávána proto, aby byly vytvářeny hodnoty nebo byly zhotovovány předměty dlouhého trvání. Sama o sobě neměla etickou hodnotu, často byla chápána jako prostředek kontemplace.

⁴ Ke vztahu prvních staletí křesťanství k práci srov. přehledně Rudolph ARBESMANN, in *Aurelius Augustinus, Die Handarbeit der Mönche*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1972, s. XX–XXVI.

⁵ Augustinův text adresovaný mnišskému společenství poskytuje vedle názorů na povahu práce pohled na velmi různorodé komunity mnišských společenství 5. století, které měly velmi daleko k uniformitě a jednotné observanci, jak dokládají například zmínky o potulných asketech zanedbaného zevnějšku, kteří poškozovali jméno mnišských komunit a práci se vyhýbali.

neoddělitelnou od jejich stavu.⁶ práci prokáží jednak, že jsou skutečně chudí a že se vzdali veškerého svého majetku, jednak že práci neodsuzují jako nepatřičnou, člověka nehodnou činnost. Augustin dále pozitivně hodnotí morální rozměr práce a k její obhajobě přináší nové argumenty,⁷ nepřikládá jí však hodnotu, která by se zakládala na její společenské vážnosti. Fyzickou práci považuje za prospěšnou rovněž i z toho důvodu, že příliš nepoutá ducha, aby se mohl pozvednout k vyšším činnostem.⁸ Tento názor jde ruku v ruce i s jeho osobním přáním, aby se mohl denně věnovat fyzické práci a ostatní čas poté cele vyhradit četbě, modlitbě a výkladu Písma.⁹ Jak je zřejmé, Augustin přičítá manuální práci vysokou asketickou hodnotu,¹⁰ chápe ji navíc jako prostředek vhodný k tomu, aby osvobodil člověka od pýchy a vychovával ho k pokoře, v těchto bodech v práci zároveň spatřuje její nejdůležitější léčebnou sílu.¹¹

Benediktova řehole, normativní text západního mnišství, chápe práci jako prostředek, jehož prostřednictvím je nutné čelit zahálce, která by mohla svádět duše řeholního společenství na scestí.¹² Řehole hovoří o rozdělení dne mezi práci, četbu a modlitbu, v případě nemoci či indispozice mnichů ponechává konkrétní rozhodnutí opatovi tak, aby mniši „neklesali pod námahou, ani se jí nevyhýbali“.¹³ Jak Benedikt dále argumentuje, aktivním přístupem k práci se fyzicky pracující mniši vřadí

⁶ AUGUSTIN, *De opere monachorum* XXX,38 (CSEL 41,589).

⁷ Augustin podává následující odůvodnění: protože převážná většina mnichů pochází z nízkých společenských vrstev, kde byli práci uvyklí, není je proto zapotřebí k práci v klášteře výrazně nutit, je však nutné, aby poznali, že klášter není místem poklidného života v ústraní. V případě jedinců z vyšších vrstev, kteří se při vstupu do kláštera vzdali svého veškerého majetku, je třeba rovněž trvat na tom, aby ani oni nebyli od práce osvobozeni, protože se nesluší, aby se jim za klášterními zdmi dostávalo nezasloužené obživy, srov. *De opere monachorum* XXV,33 (CSEL 41,579–580). Ke zhodnocení Augustinova spisu srov. přehledně Karl Suso FRANK, *Einleitung*, in týž (ed.), AUGUSTIN, *Die Handarbeit der Mönche*, München: Eos Verlag, 2011², s. 9–18.

⁸ AUGUSTIN, *De opere monachorum* XV,16 (CSEL 41,556–558).

⁹ AUGUSTIN, *De opere monachorum* XXIX,37 (CSEL 41,587): „... mallem per singulos dies certis horis, quantum in bene moderatis monasteriis constitutum est, aliquid manibus operari et ceteras horas habere ad legendum et orandum aut aliquid de divinis litteris agendum liberas...“

¹⁰ Adolar ZUMKELLER, *Das Mönchtum des heiligen Augustinus*, Würzburg: Augustinus Verlag, 1968, s. 231.

¹¹ AUGUSTIN, *De opere monachorum* XXV,32 (CSEL 41,578).

¹² RB 48,1: „Zahálka je nepřítel duše. Proto mají bratři v určité hodiny zaměstnání tělesnou práci, v jiné hodiny zase svatým čtením.“

¹³ RB 48,24.

do dlouhé tradice vedoucí od apoštola Pavla přes egyptské a palestinské otce pouště, Basila Velikého k Janu Cassianovi.¹⁴ Z pasáží Řehole je patrné, že Benedikt nepředpokládal plnou hospodářskou nezávislost a soběstačnost komunit, umožňoval rovněž pomoc jedinců stojících vně kláštera.¹⁵ Bratři mají, pokud si to „vyžadují místní poměry nebo chudoba“, jak Řehole explicitně uvádí, pomáhat při sklizni; díky tomu se tak s odkazem na předchozí tradici mohou nazývat skutečnými mnichy, společenstvím žijícím z manuální práce. Podle Benediktových slov má však být fyzická práce přiměřená možnostem komunity a úměrná individuálnímu potenciálu jednotlivců. Opatovi přísluší rozdělení práce, eventuálně její ulehčení, aby se slabým a nemocným jedincům nestala přítěž, má být rozdělena uvážlivě (*mensurate*) a zejména při práci na poli za velkých veder se opat stará o vyvážené rozdělení jídla, „aby bratři neměli při práci spravedlivý důvod k reptání“.¹⁶ Ve shodě se starší mnišskou tradicí dbá Řehole rovněž na to, aby fyzická práce pokud možno neodváděla řeholníky z kláštera, i když bylo zřejmé, že kontaktům s vnějším světem nebylo možné zabránit zcela.¹⁷ S výjimkou práce na poli a nasazení mnichů v době žní¹⁸ Řehole příklady další manuální činnosti neuvádí, detailněji se zabývá pouze prací odborně vyškolených mnichů pověřených specializovanou činností.¹⁹ Práci samé není v Řeholi přičítána pozitivní hodnota, nemá asketickou povahu, stala se jedním z bodů řádové poslušnosti,²⁰ jimiž byli mniši vázáni. Vzhledem k jejímu obecnému ukotvení dávala poměrně široký prostor k interpretaci její

¹⁴ RB 48,8.

¹⁵ RB 48,7.

¹⁶ RB 48,9.

¹⁷ Jak uvádí HOLZHERR, *Řehole Benediktova*, s. 48, místními poměry je třeba rozumět nedostatek pracovních sil či služebníků. Benedikt se podle něj „nenachází v zajištěné situaci, a proto je pro něj namáhavá práce na poli naléhavou nutností.“ Jak uvádí dále, srov. tamtéž s. 154, „disponibilita mnichů, kteří chtěli žít v poslušnosti, umožnila jejich nasazení ve všech oblastech kultury: v zemědělství, pěstování ovoce a vinné révy, v architektuře a umění, v řemeslech a ve školách. Náročná práce, jak ji mohly vyžadovat místní poměry a chudoba a jak byla vykonávána jako dílo společenství, zakotvovala klášter na určitém místě a uskutečňovala tak zčásti zásadu stability.“

¹⁸ RB 48,7; 41,2.

¹⁹ RB 57.

²⁰ Ke zhodnocení role a smyslu práce v Řeholi srov. např. Hermann DEDLER, „Vom Sinn der Arbeit nach der Regel des heiligen Benedikt,“ in *Benedictus: Der Vater des Abendlandes 547–1947*, ed. Heinrich Suso Brechter, München: Schnell & Steiner, 1947, s. 103–118.

povahy, a právě tohoto znejasnění využili cisterciáctví a clunyjsí mniši k rozvinutí polemických diskuzí na toto téma.

Na rozdíl od clunyjského řádu, jenž svou existenci nezaložil na zásadnějším podílu manuální práce a Řeholi se vzdálil ve způsobu rozdělení času tím, že se místo vyváženého podílu tělesné a duchovní práce výrazně přimkl ke sloužení mši a liturgii, cisterciáci již ve svých počátcích kladli rozhodující důraz na fyzickou práci a na intenzivní hospodářskou činnost, již přetvářeli krajinu. Pokud Ordericus Vitalis (1075–1143) podává skutečně věrně kontroverze provázející založení kláštera v Cîteaux, kam se odebral opat Robert z Molesme, aby zde po důkladném přezkoumání Řehole založil nový klášter, dozvídáme se, že příčinou bylo právě nedodržování řeholních pravidel, zejména opuštění principu fyzické práce.²¹ Jak Ordericus popisuje, společenství se mělo odchýlit od Benediktovy řehole, prvních zakladatelů mnišských komunit a otců pouště: obživu a oděv si zajišťovalo z desátků a dávek, a to dokonce úkladnými a násilnými prostředky.²² Robert proto nabádal mnichy k opětovnému návratu k životu založenému na práci vlastními rukou, s níž si měli zajistit vše potřebné, a rovněž k důslednému a doslovnému příklonu ke znění Řehole.

V prvních statutech z Cîteaux byly následně položeny základy pro pozdější hospodářský systém uvnitř řádu, zároveň zde byl stanoven poměr k fyzické práci: mniši byli zavázáni k fyzické práci, obdělávání půdy a chovu dobytka. Mohli vlastnit vodní plochy, lesy, vinice, louky, pole a zvířata, pro hospodářské účely dále dvory-grangie, které obhos-

²¹ Mnišské společenství se usadilo v Molesme (Burgundsko, oblast Côte d'Or) kolem roku 1075. Protože se zde podle opata Roberta nedodržovala Řehole v jejím původním znění a prohloubilo se napětí mezi reformě nakloněnou skupinou a zřejmě spíše clunyjsky orientovanými mnichy, Robert se proto odtud stáhl nejprve do Aulps, posléze do Cîteaux, aby byl posléze donucen se do Molesme opětovně vrátit. K jeho pohnutým životním osudům a napětí v počátcích cisterciáckého řádu, srov. Immo EBERL, *Die Zisterzienser. Geschichte eines europäischen Ordens*, Stuttgart: Thorbecke, 2002, s. 19–27.

²² ORDERIK VITALIS, *Historia ecclesiastica*, VIII,436 (IV,312–313): „Nos fratres carissimi secundum normam sancti patris Benedicti professionem fecimus, sed ut michi videtur non eam ex integro tenemus. Multa quae ibi non precipiuntur observamus, et de mandatis eiusdem plura neglegentes intermittimus. Manibus nostris non laboramus, ut sanctos patres fecisse legimus... Abundantem victum et vestitum ex decimis et oblationibus ecclesiarum habemus, et ea quae competunt presbiteris ingenio seu violentia subtrahimus...”

podařovali konvrši.²³ V dalších bodech jsou podrobně a přesně uvedeny příjmy, o něž cisterciáci neměli usilovat, z čehož je zřejmé, že zakladatelům Cîteaux šlo jednoznačně o zpřísnění rozvolněného přístupu v této otázce.²⁴ Pro zakladatele řádu představovala Řehole normativní hodnotu, proto z ní vše, co bylo určující pro vnější způsob jejich života, přejali.²⁵ Jak výslovně uvádí *Exordium Parvum*, cisterciáci si z Řehole učinili závazné pravidlo svého života, následovali její předpisy jak v liturgických,

²³ *Instituta generalis capituli apud Cisterciencium II*, in *Narrative and Legislative Texts from Early Cîteaux. Latin Text in Dual Edition with English Translation and Notes. Series: Studia et Documenta IX*, ed. Chrysogonus Waddell, Cîteaux: Commentarii Cistercienses, 1999, s. 459: „Monachis nostri Ordinis debet provenire victus de labore manuum, de cultu terrarum, de nutrimento pecorum. Unde et licet nobis possidere ad proprios usus aquas, silvas, vineas, prata, terras a saecularium hominum habitatione semotas, et animalia... Ad haec exercenda, nutrienda, conservanda, seu prope seu longe, non tamen ultra dictam, grangias possumus habere, per conversos custodiendas.“ Dále srov. nařízení z 12. stol., jimiž se měli řídit laičtí bratři, *Cistercian lay Brother: Twelfth-Century Usages with Related Texts. Latin Text with Concordance of Latin Terms, English Translations and Notes, Studia et Documenta X*, ed. Chrysogonus Waddell, Cîteaux: Commentarii Cistercienses, 2000.

²⁴ Návrat ke kořenům a přísnému dodržování Benediktovy řehole měl přispět k obrodě mnišství, na němž cisterciáci ukotvili svou existenci. Součástí tohoto obrodného procesu měla být rovněž jejich hospodářská činnost, srov. Eberhard HOFFMANN, „Die Entwicklung der Wirtschaftsprinzipien im Zisterzienserorden während des 12. und 13. Jahrhunderts,“ *Historisches Jahrbuch* 31 (1910): 699–727. K počátkům hospodářské činnosti cisterciáků srov. dále např. Wolfgang RIBBE, „Die Wirtschaftstätigkeit der Zisterzienser im Mittelalter: Agrarwirtschaft,“ in *Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, ed. Kaspar Elm et al., Köln, 1981, s. 203–215; W. RÖSENER, „Die Agrarwirtschaft der Zisterzienser: Innovation und Anpassung,“ in *Norm und Realität: Kontinuität und Wandel der Zisterzienser im Mittelalter*, ed. F. J. Felten – W. Rösner, Berlin: Rheinland-Verlag, 2009, s. 67–96. Winfried SCHENK, „Zisterzienser als Gestalter von Kulturlandschaften. Bewertung der landeskulturellen Leistungen und planerischen Umgang mit dem landschaftlichen Erbe,“ in *Zisterziensische Wirtschaft und Kulturlandschaft: Studien zur Geschichte, Kunst und Kultur der Zisterzienser*, 3, Berlin: Lukas Verlag für Kunst- und Geistesgeschichte, 1998, s. 8–32, se kriticky zamýšlí nad přístupem cisterciáků k hospodaření a hodnotí jejich vklad k formování kulturní krajiny.

²⁵ K závislosti na dodržování Řehole u cisterciáků srov. např. Edmond MIKKERS, „Die Role der Benediktusregel im Orden von Cîteaux,“ in *Und sie folgten der Regel St. Benedikts: Die Cistercienser und das benediktinische Mönchtum*, ed. Ambrosius Schneider, Köln: Wienand, 1981, s. 25; Bruno SCHNEIDER, „Cîteaux und die benediktinische Tradition. Die Quellenfrage des Liber Usuum im Lichte der Consuetudines Monasticae,“ *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* 16 (1960): 169–254; 17 (1961): 73–114. *Instituta generalis capituli apud Cisterciencium II*, s. 458, uvádějí výslovnou závislost na Benediktově řeholi: „Ut autem inter abbatias unitas indissolubilis perpetuo perseveret, stabilitum est primo quidem ut ab omnibus Regula beati Benedicti uno modo intelligatur, uno modo teneatur.“

tak ve všech ostatních záležitostech,²⁶ připojili k ní však rovněž vlastní reformní program.²⁷

Protože však ani v rámci cisterciáckého řádu systematická diskuse nad otázkou zastoupení fyzické práce v řádovém životě neproběhla, nebo alespoň bílí mniši nepociťovali nutnost se těmto otázkám teoreticky věnovat – praktická stránka provozní klášterní praxe tvořila každodenní navyklou rutinu –,²⁸ nerozebírá tyto otázky systematicky ani Bernard z Clairvaux. Úvahy na toto téma, zejména ke vztahu mezi aktivním a kontemplativním způsobem života v rámci klášterní praxe, tak najdeme rozptýlené napříč jeho texty.²⁹

Bernard vymezení vzájemného poměru mezi prací tělesnou a duševní demonstruje často na novozákonních postavách Marie a Marty.³⁰ Tyto ženy zde představují dva různé typy přístupu k životu a práci, dvě strany křesťanské lásky. Popsanou scénu lze chápat rovněž jako *exemplum*: Marta zde ztělesňuje aktivní život, v mnišském kontextu práci, Marie kontemplativní způsob života, meditaci a modlitbu.³¹ Marta si stě-

²⁶ *Exordium Parvum* XV, in *Narrative and Legislative Texts*, s. 253: „Sicque rectitudinem regulae supra cunctum vite sue tenorem ducentes, tam in ecclesiasticis quam in ceteris observationibus regule vestigiis sunt adequati seu conformati.“

²⁷ Jedním z kritiků těchto reforem byl i Petr Abélard, jenž celou řadu liturgických zvyklostí, k nimž se cisterciáci opětovně přihlásili, charakterizoval naopak jako novinky a zvláštnosti, jež podle jeho názoru stály svou podstatou s původní benediktinskou tradicí ostře v kontrastu. Abélardovou kritikou cisterciáckých zvyklostí a jednotlivými body, v nichž vypočítává cisterciáky zavedené liturgické novinky budící pohoršení, se detailně zabývá A. M. ALTERMATT, „Die erste Liturgiereform in Cîteaux,“ *Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte* 4 (1985): 137–138. V proticisterciácký zaměřených spisech se jim dokonce dostává nálepky citelů mrtvé litery Řehole, srov. tamtéž, s. 139–141.

²⁸ K významu práce v cisterciáckém myšlení srov. zásadní příspěvek Dietricha KURZHO, „Die Bedeutung der Arbeit im zisterziensischen Denken,“ in *Die Zisterzienser: Ordensleben zwischen Ideal und Wirklichkeit*, s. 185.

²⁹ Protože Bernard tyto své myšlenky nevtělil do jednoho textu, ale opakovaně se k nim vrací, vyjdeme nejprve z Bernardova textu *Apologia ad Guillelmum abbatem* (srov. latinská edice BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sämtliche Werke* [=SW II], ed. Gerhard B. Winkler, Innsbruck: Tyrolia-Verlag, 1992, s. 145–201), kde se vztahu Marie a Marty dotýká v kontextu polemiky s clunýjským mnišstvím, dále se budeme zabývat Bernardovými kázáními, zejména kázáním Na Nanebevzetí P. Marie, kde řeší vztah mezi biblickými postavami Marií, Martou a Lazarem.

³⁰ Jan 11,1; Lk 10,38–42.

³¹ Detailní interpretaci biblických postav Marty a Marie ve středověku podává Giles CONSTABLE, „The Interpretation of Mary and Marta,“ in *Three studies in Medieval religious and social Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995, s. 1–143. Obrazem Marty v raně křesťanské tradici se zabývá Allie M. ERNST, *Martha from the Margins: The Authority of Martha in Early Christian Tradition*, Leiden – Boston: Brill, 2009.

žuje na nečinnost Marie, která se usadila u Ježíšových nohou a naslouchá mu, zatímco horlivá Marta obsluhuje Ježíše. Ježíš na Martin dotaz, proč nenařídí Marii, aby jí pomohla, explicitně neodpovídá, vyjadřuje se k Mariinu přístupu, který definuje jako lepší úděl, jímž „si vybrala to, oč nepřijde“.³² Místo samo bylo velmi oblíbené a stalo se záhy předmětem výkladu, Origenés jako první explicitně ztotožňuje ženskou postavu Marty s aktivním (*vita activa*), Marii s kontemplativním způsobem života (*vita contemplativa*),³³ většina exegetů upřednostňuje vůdčí roli Marie na úkor Marty. S ženskými postavami Marty a Marie byly spojovány, a činí tak i Bernard, jak bude dále patrné, jako prefigury ze Starého zákona postavy Ráchel a Ley.

Bernard proti sobě nestaví postavy Marie a Marty a s nimi i prototypy dvou přístupů v klášterním životě do přímého kontrastu, spíše se snaží najít smířlivé kompromisní stanovisko: podle něj je nezbytné konat jak tělesná, nepomíjet však ani duchovní cvičení. Základem správného a vyváženého přístupu je poslušnost a pokora v srdci. Kdo by se totiž příliš vynášel tělesnou prací a holedbal velkou fyzickou námahou, mohl by být snadno usvědčen z pyšného chování a „ztratil by pokoru“. I Bernard připouští, že ten, kdo si vyvolil Mariin úděl a s ním kontemplativní způsob života, následuje náležitějším způsobem Řeholi, „vybral si to, oč nepřijde“.³⁴ Zároveň dovozuje, že oba druhy práce mají své opodstatnění: duchovním cvičením musí nutně předcházet předstupeň ve formě cvičení tělesných.³⁵ I když Bernard přičítá kontemplativnímu způsobu života vyšší hodnotu, neupírá ji zcela ani fyzické práci, kterou chápe jako nutnou součást klášterního života vyplývající z Řehole a nezbytný předpoklad a předstupeň duchovního naplnění, který nelze pominout. Zastává tak nevyhrocený smířlivý přístup, jenž sice vyznívá ve prospěch Mariina kontemplativního přístupu, jako jeho nutný předpoklad však nepomíjí ani fyzickou aktivitu Marty, již přikládá rovněž váhu. Tuto skutečnost dokládá analogicky na Jakobově příkladu, jenž si zasloužil Ráchel (duchovní naplnění) teprve až poté, co poznal Leu (tělesný předstupeň duchovního završení). Podobně jako Ježíš chválí Marii, do domu

³² K rozboru místa srov. François Bovon, *Das Evangelium nach Lukas (Lk 9,51–14,35)*, Evangelisch-Katholischer Kommentar zum Neuen Testament III/2, Zürich – Düsseldorf: Neukirchener Theologie/Patmos Verlag, 1996, s. 100–112.

³³ Srov. tamtéž, s. 113.

³⁴ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Apologia* VII,13 (SW II,170).

³⁵ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Apologia* VII,14 (SW II,170–172).

ho ale přijímá Marta, Jákob analogicky miluje Ráchel, aniž by si toho byl vědom, a dříve než se mu jí dostane, je mu však podsunuta Lea.

Bernard se k otázce vzájemného vztahu Marie a Marty vyjadřuje i na dalších místech a dovozuje z něj dále závěry platné pro klášterní společenství. V kázání na svátek Nanebevzetí Panny Marie hovoří o příbytku, kde bydleli sourozenci Marie, Marta a Lazar a přijali zde Ježíše. Marta měla na starost praktické záležitosti, podílela se na výzdobě domu, Marie naslouchala Pánu a pečovala o vnitřní naplnění příbytku. Dle Bernarda tak v tomto domě každému přísluší jeho vlastní úkol: vzkříšený Lazar jakožto kající dům před příchodem Ježíše uklízel, Marta ho zdobila a Marie naplnila kontemplativní činností, při níž myslela zejména na to, aby ji Ježíš přijal od věčného, lidskou rukou nezhotoveného příbytku na nebesích.³⁶ Při hodnocení rolí obou sester dospívá Bernard k následujícímu výkladu: Marii se dostává chvály buď díky její volbě, nebo proto, že se překotně nerozhodla a nezvolila svůj úděl sama, ale přijala jej s vnitřní pokorou.³⁷ Ve srovnání údelů obou sester Bernard pokračuje nejprve v obecné rovině: dobré postavení získá ten, kdo se stará o druhé, lepší patrně ten, kdo se oddává Bohu, nejlepší ovšem ten, kdo dosáhne dokonalosti v obou. Jak dále dovozuje, každá dokonalá duše vykonává všechny činnosti sourozenců v příbytku, tedy jak Marty (*administratio*), tak Marie (*contemplatio*) a Lazara (*paenitentia*) současně, i když každému, jak je zřejmé, přísluší více jen jedna z nich.³⁸

Marta je prostřednicí, rovným dílem přijímá pro sebe a pro všechny, kteří jí podléhají, spásu a milost. Podobným způsobem jednají představení a jejich pomocníci, kteří na sebe analogicky berou péči o nemocné, chudé, hosty a cizince. Bernard přisuzuje Martin úděl bratřím v klášteře, kteří zastávají úřady (*fratres officiales*), přičemž sem řadí i sám sebe, a starají se s náležitou péčí o své bližní. Zatímco jsou tito služebníci za-

³⁶ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 3,1 (SW VIII,548): „Martha igitur in domum suam excipit Salvatorem in terris; Maria potius cogitat quemadmodum suscipiatur ab eo in domo non manu facta, aeterna in caelis.“

³⁷ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 3,3 (SW VIII,550): „Unum ergo arbitror e duobus, ut aut de electione Maria laudetur, quod pars ipsa, quantum in nobis est, sit omnibus eligenda, aut certe ut neutrum dicatur defuisse, nec in partem quamlibet praecipitasse sententiam, sed ad oboedientiam praeceptoris in utrumlibet sit parata.“

³⁸ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 3,4 (SW VIII,552): „Sed consideremus, fratres, quemadmodum in hac domo nostra tria haec distribuerit ordinatio caritatis, Marthae administrationem, Mariae contemplationem, Lazari paenitentiam. Habet haec simul quaecumque perfecta est anima; magis tamen videntur ad singulos singula pertinere...“

městnání svěřenými úkoly, Marie má před sebou naopak neustále Ježíše, u jehož nohou sedí. Může se proto neustále radovat, protože si vyvolila lepší úděl, jen nemá toužit po tom, aby se dozvěděla víc, než je náležité:³⁹ s oddaným srdcem a klidnou myslí touží po moudrosti, proto jí nepřísluší záležitosti tohoto světa a péče o ně.⁴⁰ Na rozdíl od Marty, která se zlobí na Marii a vyčítá jí, že jí při práci nepomáhá, není Marie hodno, jak dále dovozuje, aby se i ona stejným způsobem vadila s Martou. Cožpak nacházíme místo, táže se Bernard, kde by se psalo, že si Marie stěžuje na to, že jí Marta přenechala svůj veškerý volný čas? Z této skutečnosti dovozuje analogicky závěry vyplývající pro klášterní společenství: jedinci plně osvobození pro službu Bohu nemají usilovat o neklidný život, který vedou bratři zastávající klášterní úřady.⁴¹ V životě mnišského společenství Bernard vyděluje dvě skupiny: *fratres officiales* (mniši, kteří spravují úřady a zabývají se trpělivě světskými starostmi) a *fratres claustrales* (mniši žijící v klauzuře, jež od jejich duchovního zaměření neodvádí žádné jiné povinnosti).⁴² Obě skupiny jsou podle Bernardova názoru v organismu klášterního společenství důležité: lepší úděl si však vyvolila Marie a s ní i *fratres claustrales*, i když ani Martin úděl, k němuž lze analogicky přiřadit mnichy zabývající se praktickými záležitostmi spojenými s chodem kláštera (*fratres officiales*), není před Bohem méně záslužný. Vhodnější je však spíše Mariina cesta, nakolik tedy rozhodnutí jednoho každého záleží pouze na nás; byla to totiž právě Marie, jak Bernard dále dovozuje, která nezvolila zbrkle jeden úděl, ale byla poslušná a připravená přijmout úděly oba. I když si Marie, jak vidno, „zvolila lepší“ úděl, přesto je přece jen počátek spásy, jak smířlivě dodává Bernard, spojen spíše s činností (*actio*), a tím i s Martinou fyzickou aktivitou, než s kontemplací (*contemplatio*). I když ani Martin pokorný život není před

³⁹ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 3,6–7 (SW VIII,554).

⁴⁰ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 5,7 (SW VIII,580).

⁴¹ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In Assumptione Sermo* 3,2 (SW VIII,548): „Absit, absit, ut qui Deo vacat, ad tumultuosam aspiret fratrum officialium vitam.“

⁴² BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 9,4 (SW IX,260): „... tres istos ordines assignare solemus, plebem quidem intelligentes officiales fratres, qui exterioribus et quasi popularibus negotiis occupantur. At vero qui convertuntur ad cor, ipsi sunt claustrales, quos nulla impedit occupatio, sed libere vacant, ut videant quoniam suavis est Dominus. Super utrumque parietem pacem loquitur Deus, quoniam ad idem tendunt, licet non eadem via... Verum tamen optimam partem elegit Maria, licet non minoris fortasse meriti sit apud Deum humilis conversatio Marthae; sed de electione Maria laudatur, quoniam illa quidem omnino, quod ad nos spectat, nobis eligenda, haec vero, si iniungitur, patienter est toleranda.“

Bohem méně záslužný, lze za lepší považovat spíše Mariin úděl: z tohoto důvodu je proto náležitější zvolit spíše její cestu, bude-li nám však uložen Martin úděl, sluší se jej trpělivě snášet.⁴³

Prolnutím obou typů, Marty s Marií, je možné dosáhnout dokonalosti tak, jak ji ztělesňuje Panna Marie,⁴⁴ v níž je v harmonii jak život aktivní, tak kontemplativní. Tato Marie sloužila podobně jako Marta těhotné Alžbětě a byla to ona, jež všechna slova řečená o jejím Synu uchovala ve svém srdci a dále o nich přemítala.⁴⁵ V postavě této Marie, která přijala Ježíše, se tedy propojuje jak činnost Marty, tak i „zahálčivost“ Marie. Tento *přechodný* typ, v němž jsou provázány činnosti obou žen, Bernard následně uplatňuje na církevní představené, pro něž je spojení obou druhů činností, jak aktivního, tak kontemplativního přístupu, žádoucí. Jejich posláním je věnovat péči oběma skupinám bratří v klášteře.⁴⁶

Pokud jde o praktické rozvržení pracovních povinností v rámci klášterního společenství, nesetkáváme se u Bernarda s konkrétními informacemi, na jejichž základě bychom si mohli udělat jasnější představu o tom, k jakému poměru mezi tělesnými a duchovními aktivitami se sám přikláněl. Informace můžeme zprostředkovaně vyčíst například z Bernardova dopisu Robertovi z Châtillon, Bernardově bratranci z matčiny strany, kde výraznější měrou rezonuje napětí mezi clunyjskými a cisterciáckými mnichy. Dopis pochází z roku 1125, popisuje však patrně události z roku 1119, kdy Robert, původně mnich v Clairvaux, přestoupil patrně kvůli svému podlomenému zdraví do Cluny. Mezi rozdíly, které Bernard mezi oběma řády mimo jiné uvádí, jmenuje právě tělesnou práci, již vedle pěstí, mlčení a nočního bdění považuje za činnosti, které měly cisterciácký řád charakterizovat a zásadní měrou odlišovat od clunyjských zvyklostí a jež dle Bernardova názoru způsobily hlavní měrou Robertův odchod od tvrdé a přísné Řehole k změkčilým zvyklostem v Cluny:⁴⁷ argumentem pro změnu kláštera měla být vedle obecně tvrdšího způsobu života u cisterciáků zejména práce, jež byla podle Bernardových slov nezpochybnitelnou součástí cisterciáckého způsobu života.

⁴³ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 9,4 (SW IX,260).

⁴⁴ BERNARD Z CLAIRVAUX, *In assumptione beatae Mariae Virginis*, II,8–9 (SW VIII,544).

⁴⁵ Srov. Lk 2,19.

⁴⁶ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 9,5 (SW IX,260); k interpretaci místa srov. Michaela DIERS, *Bernhard von Clairvaux: Elitäre Frömmigkeit und begnadetes Wirken*, Münster: Aschendorff, 1991, s. 107–108.

⁴⁷ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Ep.* 1,12 (SW II,260).

O Bernardově osobním vztahu k práci si lze dále udělat částečnou představu ze světcova životopisu z pera Viléma ze Saint-Thierry. I když jsou tyto údaje o Bernardově životě vedeny snahou o glorifikaci jeho osoby a je nutné číst je v hagiografickém kontextu tohoto textu,⁴⁸ najdeme zde zajímavé postřehy rovněž k vnitroklášternímu životu, které mohou našim úvahám přinést podstatné informace. Dozvídáme se zde, že se cisterciácká komunita aktivně podílela na obdělávání půdy, polních pracích či orbě. Protože byl Bernard chatrného zdraví a navíc nebyl fyzické práci z domova uvyklý, což bylo vzhledem k jeho šlechtickému původu pochopitelné, věnoval se proto raději méně náročným činnostem, mezi něž patřilo okopávání zahrady, štípání dříví, v klášteře to byla například služba v kuchyni či úklid. Vilém následně přidává i jednu událost z doby žní, kterou lze patrně považovat za přímý ozvuk Řehole, kde se explicitně hovoří o sečení obilí jako náležitém příkladu fyzické práce, jíž se má monastické společenství účastnit.⁴⁹ Aniž by chtěl Vilém vstoupit do diskuzí o důležitosti fyzické práce v cisterciácké klášterní komunitě, mluví o tom, že Bernard našel ve fyzické práci zalíbení, obohacoval se při ní duchovními hodnotami a přestože „rád pracoval, nevyrovnala se tato horlivost jeho úsilí v duchovní práci“.⁵⁰ Tak i Bernardův životopisec přitakává jako zásadnější hodnotě cisterciáckého klášterního života duchovní činnosti.

Pakliže se Bernard vyjadřuje k fyzické práci v obecnějším kontextu, charakterizuje ji jako činorodou lásku, která má jednak, a to především, sloužit bližním, je však zároveň nutná ke spáse. Ve svém kázání řadí fyzickou práci (*opus manuum*) vedle mlčení, zpěvů žalmů, nočního bdění, půsty a tělesné čistoty k základním činnostem, které jsou Božím služebníkům předešlány.⁵¹ Práce má plnit očistnou funkci, jejím prostřednictvím získá ten, kdo se jí živí, zásluhy a chválu.⁵² Z této skutečnosti násled-

⁴⁸ K rozboru tohoto textu srov. Adriaan H. BREDERO, *Bernhard von Clairvaux (1091–1153)*, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1996, s. 108–124.

⁴⁹ Bernardovi, jenž nebyl znalý této činnosti, se na Boží zásah této schopnosti dostalo, dokonce se stal nejlepším žencem v celém klášteře a naplnil tak doslovně Benediktův řeholní příkaz, srov. GUILLELMUS A SANCTO THEODORICO, *Vita prima Sancti Bernardi Clairaevalis Abbatis* I,24 (CCM LXXXIXB,51).

⁵⁰ Srov. tamtéž.

⁵¹ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 55, *De sex hydryis purificationis* (SW IX,580): „Intelligamus has sex hydryas positas esse sex observantias servis Dei propositas, in quibus tamquam veri Iudaei purificari debeant. Sunt autem istae silentium, psalmodia, vigiliae, ieiunium, opus manuum, carnis munditia.“

⁵² BERNARD Z CLAIRVAUX, tamtéž s. 584.

ně dovozuje další závěry: první čtyři činnosti, tedy mlčení, zpěv žalmů, noční bdění a půsty musí vykonávat každý, a to především s ohledem na sebe sama, aby se naučil sebekázní. Fyzickou práci však koná s ohledem na bližního, aby poskytl pomoc spolutrpicímu.⁵³ Při srovnání výsledků pramenících z fyzické činnosti dovozuje, že ačkoli se jedná o činnost společnou jak mnichům, tak i lidem náležejícím světskému světu, mnich, ježto není otrokem hříchů, směřuje k věčnosti, a to i tehdy, pakliže se zabývá světskými záležitostmi, v případě jedinců, jejichž úsilí a snahy vedou pouze k tomu, aby si zajistili časnou odměnu, jejich činnost sice nevede k zatracení, v žádném případě však nesměruje ke spáse.⁵⁴

Práce, její zastoupení v životě klášterní komunity, charakter, povaha a vzájemný poměr mezi kontemplativní a aktivní činností byly otázky, které naplňovaly jednu z linií diskusí mezi clunyjskými a cisterciáckými mnichy. Oba tábory se v tomto bodu přely o přesný výklad Řehole. Cisterciáci, kteří usilovali o návrat k počátkům mnišství a obnově původních ideálů, považovali práci za jeden z bodů, na kterém bylo třeba trvat, clunijští za ni naopak považovali celou řadu činností, jež v převážné míře souvisely spíše s liturgií a kontemplací, nikoli přímo s výkonem manuální práce v užším slova smyslu. I když fyzicky náročná a dlouhá práce nebyla v clunyjských kláštorech zvyklostí, v omezené míře se s ní počítalo i zde,⁵⁵ vztah mezi aktivní a kontemplativní činností však byl v Cluny plně rozhodnut ve prospěch Mariina novozákonního údělu. V tomto smyslu se i clunyjský opat Hugo (1049–1109) v dopisu Anselmu z Canterbury⁵⁶ vyslovuje pro příklon ke kontemplativní činnosti. Považuje ji za dokonalou náplň klášterního života, jež převyšuje Martinův úděl. Tento přístup v interpretaci mnišského života, jenž měl dojít naplnění

⁵³ BERNARD Z CLAIRVAUX, srov. tamtéž s. 586: „Nam silentium, psalmodiam, vigiliis, ieiunium debet quisque exercere propter seipsum, hoc est propter suam disciplinam; opus manuum propter proximum, ut habeat unde tribuat necessitatem patienti.“

⁵⁴ BERNARD Z CLAIRVAUX, *Sermones de diversis* 27,2 (SW IX,418).

⁵⁵ O manuální práci mnichů, která byla směřována na lehčí zahradní práce, loupání luštěnin či práci v pekárně, se dozvídáme například z údajů o jejich absenci při liturgii, srov. UDALRIK Z CLUNY, *Consuetudines Cluniacenses* I, 30 (PL 149,676A): „... ego saepius vidi, non erat aliud quam fabas novas et nondum bene maturas de folliculis suis egerere, vel in horto malas herbas et inutiles, et quae bonas herbas suffocabant, erueri; et aliquando panes formare in pistrino.“

⁵⁶ Dopis pochází z korespondence ANSELMA Z CANTERBURY, *Ep.* IV,17 (Opera omnia II,2,3), ed. Franciscus Salesius Schmitt, Stuttgart: Frommann-Holzbog, 1984: „Et si voluntas esset summi dispositoris, scimus vos desiderasse multo magis cum Maria sedere ad pedes Domini ejusque vultum contemplari, quam laborare ministrando cum Martha.“

zejména v duchovním životě a modlitbách, zastával i Bernardův současník Petr Ctihodný z Cluny. Protože si však uvědomoval, že je v clunijských kláštorech dostatečný prostor pro zahálku a pomluvy, pokoušel se o nápravu tohoto stavu. Ve svých *Statutech*⁵⁷ hovoří alespoň o částečném znovuoobnovení fyzické práce, aby tak byla učiněna přítrž zahálce. Ve své argumentaci přitom užívá stejný argument jako Benediktova Řehole: zahálka je nepřítelem duše,⁵⁸ proto jí je třeba čelit.

I když se Bernard ve svých úvahách hlásí především k Mariině cestě, fyzické práci přičítá rovněž důležitou roli. Jak Martin, tak i Mariin úředník hodnotí jako komplementární činnosti, kterých je v životě klášterního společenství (téměř) stejným dílem zapotřebí.

**Martha or Mary – between *vita activa* and *vita contemplativa*:
The Concept of the Work of Bernard of Clairvaux**

Keywords: Bernard of Clairvaux; Cistercians; *vita activa* – *vita contemplativa* in the Middle Ages; *Apologia ad Guillelmum abbatem*

Abstract: This article analyses the concept of work of Bernard of Clairvaux and also deals with the relationship between physical and mental work in the monastic milieu (*vita activa* and *vita contemplativa*), practical activity and inner rest. The author first turns to the beginnings of monastic tradition and Augustine's treatise *De opere monachorum*, which

⁵⁷ O statutech Petra Ctihodného a o jejich zavedení se zmiňuje rovněž ORDERIK VITALIS, *Historiae Ecclesiasticae libri*, XIII,13 (VI,424–426). K jejich dataci a rozboru srov. přehledně Glauco M. CANTARELLA, „Un problema del XII secolo: l'ecclesiologia di Pietro il Venerabile,“ *Studi medievali* 19 (1978): 196–197, pozn. 163.

⁵⁸ Petr Ctihodný otevřeně mluví o tom, že pouze někteří z bratří se věnují četbě Písma, málokdo se zabývá psaním a jinými činnostmi, proto považuje za vhodné zasadit se alespoň v některých bodech o nápravu tohoto stavu, srov. *Statuta Petri Venerabilis*, 39, *De opere manuum*, in *Corpus consuetudinum monasticarum*, VI. *Consuetudines benedictinae variae*, ed. Giles CONSTABLE, Siegburg: Schmitt, 1975, s. 73–74: „Statutum est, ut antiquum et sanctum opus manuum, vel in claustris ipsis, aut ibi honeste remoto conspectu saecularium fieri poterit, ex parte saltem aliqua restauretur, ita ut omni tempore praeter festivos dies, quibus operari non licet, quolibet semper fratres utili opere exerceantur. Causa instituti huius fuit, quia otiositas iuxta patrem Benedictum inimica animae, in tantum magnam partem nostrorum, eorum maxime qui conversi dicuntur, occupaverat, ut in claustris vel extra claustra, praeter paucos legentes, et raros scribentes, aut adhaerentes claustris parietibus dormitarent, aut ab ipso, ut sic dicam, ortu solis, usque ad eius occasum, immo fere mediam noctem, quibus impune licebat, totam paene diem vanis, otiosis, et quod peius est, plerumque detractoriis verbis consumerent.“

established a positive evaluation of physical work in monasticism. She then presents an approach to these subjects in Benedictine Rule as the central and normative text of Western monasticism. After an evaluation of various treatises of Bernard of Clairvaux (especially his *Apologia ad Guillelmum abbatem* and sermons) she comes to the conclusion, that although Bernard primarily promotes the contemplative way of monastic life, he also places a substantial emphasis on physical work, and thus understands both ways as complementary and necessary in the monastic community.

Mgr. Iva Adámková, PhD.
Ústav řeckých a latinských studií
FF UK
Nám. Jana Palacha 2
116 38 Praha
aviavokmada@seznam.cz