

# Prosopografický výskum fenoménu ženského eremitizmu/anachoretizmu v 4. a 5. storočí

---

Peter Olexák

## 1. POSTAVENIE ŽIEN

Pozícia žien v ranom kresťanstve je obsahom množstva štúdií. I napriek vyjadreniam typu „doposiaľ sa veľa popísalo o postavách panien, mučeníc a vdov“<sup>1</sup> ešte stále nevieme všetko a na adresu prvých kresťaniek nebolo povedané posledné slovo. Len samotné ženské mníšstvo predstavuje nezanedbateľný fenomén ranokresťanského asketizmu. Vytvorilo priestor s netušenými možnosťami, čoho sa jeho predstaviteľky chopili s nemalou intuíciou. Kým dejiny mužského monasticizmu sa vyvíjali od eremitizmu k cenobitizmu, história ženského mníšstva išla opačným smerom.<sup>2</sup> Dôvodov tohto procesu bolo viacero.<sup>3</sup> Anatómia osobnej skúsenosti pustovníckeho života žien v prvom období Cirkvi bola jedinečná. Hoci podľa Edity Pasztor<sup>4</sup> sa ženy dostali k eremitizmu o čosi neskôr než muži, pokiaľ ide o počiatky monasticizmu, Philibert Schmitz uvádza,<sup>5</sup> že ženské mníšstvo existovalo už od polovice 2. storočia.

Bádatelia však v súvislosti s touto témou môžu počítať iba s malým množstvom prameňov. Historická spisba ohľadom ženského asketizmu nezanechala toľko stôp ako v súvislosti s askétami mužského pohla-

---

<sup>1</sup> Elena GIANNARELLI, *La tipologia femminile nella biografia e nella autobiografia cristiana del IV secolo*, Roma: Istituto storico italiano per il Medio Evo, 1980, s. 4.

<sup>2</sup> Marina MILADINOV, *Margins of Solitude: Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb: Leykam International, 2008, s. 6–8.

<sup>3</sup> Predovšetkým treba povedať, že išlo o počiatky vytvárania monastického kánonu (ortodoxie) so zreteľne puritanským a fundamentalistickým nádychom, kde sa samota žien považovala za nebezpečnú. Ryszard PRZYBYLSKI, *Pustelnicy i demony: Mity, obrazy, symbole*, Kraków: Znak, 1994, s. 14n.

<sup>4</sup> Edith PASZTOR, *Il monachesimo femminile*, Milano: Scheiwiller, 1987.

<sup>5</sup> Philibert SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de Saint Benoît*, 1, Maredsous: Éditions de Maredsous, 1949, s. 213.

via.<sup>6</sup> Náročnosť heuristiky je preto enormná. Treba za tým vidieť väčšiu izoláciu i prísnejšie prostredie, v ktorom sa ženy nachádzali, ale aj skutočnosť, že tento fenomén bol v panoráme ranej Cirkvi irelevantný a celkovo menej významný.<sup>7</sup> Na druhej strane dnes už vieme, že panny a kresťanské vdovy mali zásadný podiel pri transformácii sexuality a rodiny v Rímskej ríši.<sup>8</sup> Od 4. storočia sa navyše situácia menila a medzi ženami sa objavila nová forma zasväteného života: pustovníctvo.<sup>9</sup>

Bez toho, aby sme v tejto štúdii vstupovali do zložitého vzťahu medzi eremitickým mníštvom<sup>10</sup> a predchádzajúcimi skúsenosťami (vdovstvo, panenstvo), chceme poukázať na fakt, že pustovníctvo žien predstavovalo novinku a nie radikálnejšiu formu panenstva či jej vyvrcholenie, aj keď malo v panenstve a vdovstve živnú pôdu.<sup>11</sup>

## 2. ŽENSKÝ EREMITIZMUS NA VÝCHODE

Ján Zlatoústý (Chrysostomos, 349–407) v jednej kázni veriacim v Antiochii povedal, že „takýto spôsob života je rozšírený nielen medzi mužmi, ale aj medzi ženami“.<sup>12</sup> V prameňoch zo 4. až 5. storočia sa objavujú

<sup>6</sup> Jeden z najväčších znalcov ranokresťanského mníšstva, španielsky historik, García M. Colombas tvrdí, že zaradenie do kánonu cirkevných spisov bolo jedinou istotou, že literárne dielo sa zachová, pretože rukopisy, keď sa neustále nerozmnožovali, nenávratne mizli bez stopy už počas života jednej generácie. García M. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, 1, Milano: Jaca Book, 1994, s. 108.

<sup>7</sup> Ohniská ženskej svätosti do konca 3. storočia tvorili rodina a lokálna komunita. Panny žili v rodičovskom dome, prípadne sa schádzali v malých skupinách, vdovy si požývali duchovné vedenie do svojich domov, ako to bolo napríklad v Ríme u Pauly a jej dcér, ktoré hostili Hieronyma. Porov. Jerzy KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie w tworzącej się Europie*, Poznań: W drodze, 2003, s. 218–219.

<sup>8</sup> Peter BROWN, *Tělo a společnost: Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno: CDK, 2000; Liliana SIKORSKA – Elżbieta PAKSZYS, *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, Poznań: Fundacji Humaniora, 2000; Mariella CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, Milano: Mondadori, 2002.

<sup>9</sup> BROWN, *Tělo a společnost*, s. 239–241.

<sup>10</sup> Pustovníctvo podľa kresťanskej tradície je druhom mníškeho spôsobu života. Benedikt z Nursie ho vo svojej regule radí medzi štyri formy mníšstva. Porov. *Regula monachorum* 1.

<sup>11</sup> Cinzia COCUCCHI, „Presenze femminili alle origini del monachesimo: Un confronto tra oriente ed occidente,“ *Augustinianum* 62 (1998): 74.

<sup>12</sup> IOANNES CHRYSOSTOMUS, *In Matth.* 8,4.

miniatúrne príbehy zo života pustovníčok.<sup>13</sup> Palladius (364–430) v *Historia Lausiaca* takto píše o mladej Egyptanke, ktorá „odišla z mesta, usadila sa v hrobke, cez malý otvor prijímala to, čo potrebovala pre živobytie, bez toho, aby desať rokov videla tvár ženy alebo muža“.<sup>14</sup> V Jeruzaleme sa Palladius zasa stretol s pannou, ktorá „šesť rokov nosila vrecovinu, žila v zavretej cele a odopierala si všetko, čo by mohlo spôsobiť slasť“.<sup>15</sup>

O čosi mladšie apoftegmy obsahujú ďalšie cenné informácie aj s menami pustovníčok. Napríklad Sára „šesťdesiat rokov bývala pri rieke (Níl) bez toho, aby sa na ňu pozrela“.<sup>16</sup> Bessarion (4.–5. storočie) so svojím spolubratom natrafili na zvláštneho pustovníka, ktorého len čo zbadali, ušiel. Na svojej spiatočnej ceste ho našli mŕtveho. Pri pochovávaní, zistili, že majú pred sebou ženu v mužskom odevu, čo svätec okomentoval: „Hľa, ako ženy vífazia nad satanom, kým my sa strácame vo svete.“<sup>17</sup> Nech už to berieme akokoľvek, sklony eremitizmu k rigorizmu prinášali stále viac problémov nielen samotným ženám, ale aj ich susedom.<sup>18</sup>

V tom istom období Theodore z Kýru (Theodore z Kyrrhu, 393–457) v *Historia religiosa* po kapitolách o slávnych mužoch písal o pustovníčkach v Sýrii, ktoré „nebojovali o nič menej horlivejšie než muži“.<sup>19</sup> Každý, kto pozná tento text, chápe, že autor vyjadroval poľudovanie. Dve z nich, Marana a Kyra, „si vyhliadli malú ohradu za mestom, vošli do nej a vchod zatarasili hlinou a kamením“.<sup>20</sup> Domnina si zasa „na pozemku matky postavila malú chatrč z prosovej slamy a žila v nej, ustavične prelievajúc slzy“.<sup>21</sup> Kresťanský historik v 5. storočí sa v podstate čudoval,

<sup>13</sup> Ide konkrétne o 68. zväzok *Acta Sanctorum*.

<sup>14</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 5,1.

<sup>15</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 28,1.

<sup>16</sup> *Apophthegmata patrum*, Sara 3 (ed. L. MORTARI, Roma, 1990).

<sup>17</sup> *Apophthegmata patrum*, Bessarion 4 citujeme vo vlastnom preklade podľa ed. Luciana Mortari. Čitateľa odkazujeme na dostupný český preklad *Apophthegmata I., II. a III. Výroky a příběhy pouštních otců*, Praha: Benediktinské arciepištolství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1999 (2. vyd. 2009), 2005, 2008.

<sup>18</sup> Pustovníčky uprednostňovali tmavé odevy vidiečanov, zakrývali si hlavu a nosili mužský odev, čo na púšti malo praktické výhody. Mali výzor eunuchov a ľahšie prekonávali nebezpečenstvá spojené s ich sociálnym postavením. Teodora, keď sa rozhodla pre asketický život na púšti, odišla od manžela, obliekla si mužský odev a istý čas žila v mužskom kláštore, aby ju manžel nemohol nájsť. Porov. *Apophthegmata patrum*, Theodora 1–10.

<sup>19</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 29.

<sup>20</sup> Tamže.

<sup>21</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 30.

že „je mnoho žien, ktoré si osvojili pustovnícky život“.<sup>22</sup> Nešlo len o individuálne sebazahŕadenie cirkevného historika. Historické jadro bolo prístupné verejnosti a vystavené spoločenskej kontrole. Žiadne správy o pustovníčkach sa neobjavovali *ex nihilo*. Niektoré príbehy boli neodolateľne a geniálne napísané. V tej dobe osudy Márie Egyptskej, herečky Pelágie či bývalej prostitútky Taide patrili k rozšíreným populárnym príbehom, ktoré delil len krok od toho, aby sa ich mená začali premietť do kultu a liturgie.<sup>23</sup> V týchto biografických naratívoch bolo neuveriteľne veľa emócií, úsilia a úprimnosti. Všetky tri sa dali na pokánie a žili v pustovniach, kde oplakávali omyly predchádzajúceho hriešneho života. Ich pustovne, ktoré stáli v egyptskej púšti, boli viditeľným a presvedčivým dôkazom ich života a askézy. Podobne vynikala aj Mária, vnučka pustovníka Abraháma, ktorá osirela, keď mala sedem rokov. Starosť o jej výchovu prebral starý otec. Prítomnosť mladých mníchov a detí síce nebola medzi askétami výnimočná, ale nebolo bežné, aby pustovník na púšti vychovával malé dievča. Mária napokon od starého otca ušla a v meste viedla neviazaný život, kým sa nevrátila späť ako kajúcnica.

Variovala aj sociálna skladba pustovníčok. Ukazovala na to, že semenko ženského eremitizmu má schopnosť prinášať veľmi pestré ovocie. Najviac vynikala Synkletika (cca 266–350), zámožná aristokratka z Macedónie. Jej biografia sa považuje za typologicky dominantnú, a to z viacerých dôvodov. Objavila sa vedľa populárneho životopisu sv. Antona, ktorý napísal biskup Atanáz Alexandrijský (Athanasios, 295–373). Podarilo sa ňou zadefinovať miesto ženského eremitizmu na scéne raného kresťanstva bez akýchkoľvek tenzií. Tento cieľ sa mohol dosiahnuť o to ľahšie, že jej životopis sa šírila pod menom alexandrijského biskupa (išlo však o podvrh), ktorý zvyšoval prestíž pri propagácii tohto typu zasväteného života žien a vytváraní noriem ženského pustovníctva.<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> Tamže.

<sup>23</sup> Martin GOLEMA, „Kresťanské hagiografie (Život Márie Egyptskej, Život Margity/Mariny Antiochijskej) a texty tzv. jarného vynášania smrti (Moreny, Mařeny, Marzany) u západných Slovanov: pokus o paralelné čítanie,“ *Studia mythologica Slavica* 12 (2009): 87.

<sup>24</sup> Kolovali rôzne verzie životopisov. Viac ako ich historická presnosť bola dôležitejšia narácia a posolstvo, ktoré obsahovali. Biografie vznikali podľa cirkevných a spoločenských okolností, aby ich príbehy ospravedlnili, podporili alebo inšpirovali v nových situáciách. Porov. Andrew KADEL, *Matrology: A Bibliography of Writings by Christian Women from the First to the Fifteenth Centuries*, New York: Continuum, 1995, s. 191.

Životopis Synkletiky bol prelom v ženskom monasticizme a je svedectvom, že pustovníčky sa dočkali toho, aby sa intenzívnejšie objavovali v hľadáčiku literárnej spisby. Predmetom ďalších rozsiahlych východných biografii, ktoré prispievali k sakralizovanej teologickej dimenzii ženy, boli mníšky Makrina Mladšia (327–380) a Olympia (Olympias 361–408). Ich životopisy boli príspevkom k ideálu svätej ženy v 4. a 5. storočí, ktorý rovnako ako v prípade Synkletiky predstavovali (a konštruovali) muži.<sup>25</sup>

### 3. NOVÝ ANTROPOLOGICKÝ MODEL

Výskum psychologických i duchovných javov a ich tematizovania sa za posledné roky pohol dopredu.<sup>26</sup> Na druhej strane, ako upozorňuje Cinzia Cocucci,<sup>27</sup> je nevyhnutné si všímať aj antropologické prejavy. Práve na nich sa zachytávajú isté súvislosti, ktoré by inak mohli v historickom výskume zostať nepovšimnuté.

Archeologická antropológia pracuje s viacerými vzorcami správania. Samota bola v eremitizme identifikačným znakom a zároveň bola evokujúcim stavom životného postoja osoby voči okoliu. V niektorých prípadoch možno rozprávať o takmer absolútnej odlúčenosti od civilizácie. Synkletika a Alexandra žili v hrobkách, Kyra, Pelágia a Taide boli zamurované v cele, Mária Egyptská, Sára a Mária (vnučka spomínaného Abraháma) mali pustovne v otvorenej divočine. Mária Egyptská bola v pustovni štyridsaťsedem rokov, Marana a Kyra štyridsaťdva, Sára šesťdesiat, Synkletika osemdesiat. Z toho do popredia vystupoval prvok stability, čo neskôr bolo najpreferovanejšou vlastnosťou mníškej spirituality ako reakcia na excesy potulných mníchov.

<sup>25</sup> Viac: Eva M. SYNEK, *Heilige Frauen der frühen Christenheit: Zu den Frauenbildern in hagiographischen Texten des christlichen Ostens*, Würzburg: Augustinus-Verlag, 1994.

<sup>26</sup> Tomu sa vyčerpávajúco venovali Elizabeth A. CLARK, *Women in the Early Church*, Wilmington: Michael Glazier, 1983; Antonio QUACQUARELLI, „L'influenza spirituale del monachesimo femminile nell'età patristica,“ *Vetera Christiana* 20 (1983): 9–23; Mariella CARPINELLO, *Il monachesimo femminile*, Milano: Mondadori, 2002; Анастасия Юрьевна Рышкова, *Традиция женского аскетизма и монашества на ранневизантийском Востоке*, Белгород: Белгородский государственный национальный исследовательский университет, 2014.

<sup>27</sup> COCUCCI, „Presenze femminili,“ s. 76.

Pri pátraní o istých antropologických črtách životopisci píšu, že niektoré pustovníčky mali dobré vzdelanie, pochádzali z majetných a slávnych rodín, ktoré mali sklony k hromadeniu majetkov a titulov. Nešlo teda o ženy z okraja spoločnosti, ako kriticky píše Peter Brown na adresu pustovníkov.<sup>28</sup> Na druhej strane hagiografmi zidealizované postavy netreba brať príliš dogmaticky, skôr ako opisy (či v lepšom prípade) interpretácie reality. Z informácií, ktoré prinášajú pohanské pramene, môžeme povedať, že rozhodnutie žien pre asketický život nebolo východiskom z núdze, ale osobnou voľbou, a to v čase, keď tento životný štýl nebol príliš populárny ani spoločensky výhodný. V skutočnosti v dobovej realite vytýčeného obdobia možno sledovať na Východe nárast intelektuálnych schopností človeka, rozvoj poznatkov, ale aj kreatívnych zručností, čomu sa mohlo dariť iba v dobe blahobytu a mieru.<sup>29</sup>

Historici sa však zhodujú na tom, že ich odchod do samoty nemusíme vnímať ako gesto odmietania, individuálnej vzbury, či expresívnej nálady voči spoločnosti. Medzi niektorými pustovníčkami registrujeme opačnú mentalitu.<sup>30</sup> Marana a Kyra žili spoločne, Synkletika sa delila o pustovňu so slepou sestrou. Theodoret spomína, že Domnina udržiavala pravidelný kontakt s miestnou komunitou kresťanov, keď sa s nimi zúčastňovala každé ráno a večer na modlitbách. Prítomnosť žiačok okolo pustovní tiež svedčí o prepojení pustovní s verejnosťou a nepotvrdzuje samotu ako stav univerzálnej prázdnoty. Alexandra „cez malý otvor prijímala to, čo potrebovala pre živobytie,“<sup>31</sup> od zbožnej ženy, ktorá ju navštevovala, hoci nikdy nevidela jej tvár.

Archeologické nálezy v Egypte potvrdzujú, že pustovne v 4. storočí sa nachádzali nanajvýš jeden deň cesty od ľudských obydľí. Marana, Kyra a Taide sa stretávali s pravidelnými návštevníčkami. Okrem potravín a vody dostávali od nich materiál, ktorý spracovávali, a potom im odovzdávali hotové výrobky. Pustovníčky plietli koše, laná, tkali látky, vďaka čomu boli ekonomicky nezávislé. Tieto interpersonálne vzťahy boli embryonálnymi znakmi budúceho spoločenstva (*koinonia*), ktoré sa vytvorilo okolo pustovní a spontánne prerástlo do cenobitizmu. Evan-

<sup>28</sup> Peter BROWN, *The Making of Late Antiquity*, Cambridge: Harvard University Press, 1978, s. 109–115.

<sup>29</sup> K takejto interpretácii nabáda Christopher DAWSON, *Religion and the Rise of the Western Culture*, London: Arrow, 1997, s. 22.

<sup>30</sup> ROSS Sh. KRAEMER, *Women's Religions in the Greco-Roman World*, Oxford: Oxford University Press, 2004, s. 237–240.

<sup>31</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 5,1.

jelium podľa výrokov matiek púšte nevzdŕaľovalo zo sveta, iba sa rôzne prejavovalo, čo možno nájsť aj u iných pustovníkov tejto línie. Uprostred púšte bolo počuť mníchov, ktorí sa rozprávali o živote v mestách a o civilizácii. „Aký je svet? Ešte tam padá dážď?“<sup>32</sup> Alebo: „Povedala matka Synkletika: Mnohí z tých, čo žijú na hore, robia to isté, čo robia ľudia vo svete a zahynú. Je možné, žijúc spolu s inými, vedome viesť pustovnícky život, ako aj žiť sám a myslou byť uprostred davu.“<sup>33</sup>

Z toho vyplýva ďalšia charakteristika ranokresťanskej ženskej antropológie. Mníšky v apoftegmách, okrem Márie Egyptskej, vlastnili pred odchodom na púšť majetok. Synkletika a Pelágia, motivované evanjeliom, ho rozдали chudobným, Taide ho spálila, nakoľko pochádzal z jej nerestného života a mohol by kontaminovať iných. Ale niektoré svoj majetok naďalej používali. Slúžil im pre pohostenie núdzných a ubytovanie pútnikov. „Domnina sa postarala o tých, ktorí ju navštevovali, ubytovala ich u pastiera v osade. Kvôli týmto výdavkom disponovala majetkom svojej matky a súrodencov.“<sup>34</sup> Aj Marana a Kyra boli zámožné, ale rozprávať o využívaní či narábaní s majetkom by bolo v ich prípade priťahnuté za vlasy. Napriek svojmu takmer rozprávkovému dedičstvu „nemali ani dom, ani chatrč, ale žili pod holým nebom“.<sup>35</sup> Zrieknuť sa majetku bolo pre eremitov pravidlom, a pri ženách máme dočinenia s tým istým javom ako u mužských náprotivkoch. Treba však povedať, že vtedy ešte stále neexistovala definícia mníšskej chudoby. Synkletika, vzor ženského asketizmu, odpovedala istej žene, ktorá sa jej na to pýtala, že zrieknutie sa majetku nie je prvým krokom, ktorý treba urobiť, ale najskôr si treba pomocou sebazaprenia vychovať srdce, aby človek prijal dobrovoľnú chudobu.<sup>36</sup>

Inou charakteristikou opisovaných žien bolo duchovné materstvo. Tak ako v prípade mužov, ani v prípade eremitných žien nezáviselo duchovné vedenie od veku vodcu, ale od príkladného asketického života.<sup>37</sup> Ako ukazuje príklad Marany a Kyry, duchovné materstvo sa realizovalo dvoma spôsobmi. Žiačky Marany a Kyry „cez malé okno pozorovali

<sup>32</sup> *Apophthegmata patrum*, Macarius 2.

<sup>33</sup> *Apophthegmata patrum*, Synkletika 19.

<sup>34</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 30.

<sup>35</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 29.

<sup>36</sup> MAURO TODDE (ed.), *Una donna nel deserto: Vita della monaca Sincretica*, Milano: CENS, 1989, s. 30. Sv. Synkletike venuje zaujímavú kapitolu Mariella CARPINELLO, *Donne libere di Dio: Figure femminili nei primi secoli cristiani*, Milano: Mondadori, 1997.

<sup>37</sup> Porov. *Apophthegmata patrum*, Poemen 61; Carion 1; Zacharias 3.



život oboch [pustovníčok, pozn. P. O.], ktoré ich často povzbudzovali k modlitbe, a takto v nich zväčšovali lásku k Bohu.<sup>38</sup> Na prvé miesto sa kládol príklad (*exemplum*) a na druhé vyučovanie (*verba*). Pustovníčky si žiačky nehľadali. Naopak duchovné matky kládli odpor, kým niekoho prijali. Až iniciačný rítus spojený s ostrihaním vlasov určoval začiatok duchovného vedenia a vzťahu medzi učeníčkou – matkou a žiačkou, čím zároveň dochádzalo k rozvíjaniu komunitného eremitizmu.

Pustovníčky dávali prednosť mlčaniu, ale držali sa rady sv. Antona: „Písmo stačí na poučenie, ale jednak sa domnievame, že je správne sa vzájomne povzbudzovať vo viere a potešovať ducha rozhovormi.“<sup>39</sup> V tejto súvislosti je dobré všimnúť si aj tých, ktorí vyšliapavali chodníky v skalných či púštnych údoliach k pustovniam svätých žien. Od 5. storočia existovalo niečo ako sieť ciest medzi mníchmi, ale aj zo sídel cirkevných i svetských autorít smerom k pustovníckam.<sup>40</sup> Synkletika, Marana a Kyra sa venovali špeciálne ženám, no niektoré boli aj duchovnými matkami mužov. V nami skúmanom období vyniká dvojica Mária Egyptská a Zosimus (Zosimos, cca 460–560), ktorý bol „od narodenia povádzaný do praxe mníšskeho života a príkladne vychovávaný v duchu pokánia“.<sup>41</sup> Zosimus sa na vrchole mníšskej formácie odvážil opýtať: „Je azda na zemi mních, ktorý by ma mohol naučiť niečo, čo by som v mníšstve ešte nepoznal?“<sup>42</sup> To, čo mu chýbalo, našiel u Márie Egyptskej a stal sa jej žiakom.

Pokiaľ ide o inštitucionálny kontext duchovného vedenia, existovali rozdiely medzi ženským a mužským vedením, a to hneď v počiatkoch ženského pustovníctva. Kým v prípade mužov bolo nevyhnutné iniciačné sprevádzanie skúseným mníchom podľa predkresťanského vzoru dvojice Eliáša a Elizea, pri ženách postava staršieho vodcu či vodkyne v takomto zmysle neexistovala. Prvé východné pustovníčky vytvárali iné „duchovné dvojice“, a to vo vzťahu k Biblii alebo k historickým postavám. Synkletika bola učeníčkou Tekly (žila ešte v prvom storočí), Domnina „sa rozhodla napodobňovať život blaženého Marona“,<sup>43</sup> Alexan-

<sup>38</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 29.

<sup>39</sup> ATHANASIUS, *Vita Antonii* 16,1.

<sup>40</sup> Laura SWAN, *The Forgotten Desert Mothers: Sayings, Lives, and Stories of Early Christian Women*, New Jersey: Paulist Press, 2001; Ben WITHERINGTON, *Women and the Genesis of Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

<sup>41</sup> Benedicta WARD, *Donne del deserto*, Magnano: Qiqajon, 1999, s. 49.

<sup>42</sup> Tamže, s. 50.

<sup>43</sup> THEODORETUS, *Hist. religiosa* 30.



dra sa v myšlienkach zdržiavala pri „blažených patriarchoch, prorokoch, apoštoloch a mučeníkoch“, <sup>44</sup> Mária Egyptská sa radila s Pannou Máriou, ktorá jej odpovedala na otázky. <sup>45</sup> Zriedkavou výnimkou, ktorá sa najviac približuje mužskému modelu, je príbeh Márie, vnučky a žiačky pustovníka Abraháma. Otázne je, prečo v pustovníckej skúsenosti žien na Východe táto črta vedenia starším a skúsenejším pustovníkom nielenže nebola nevyhnutná, ale na začiatku ani prítomná? Je ťažké nájsť iný dôvod ako ten, že autormi prameňov o ženách boli muži. Androcentrický prístup nepovažoval za vhodné, aby sa ženy zbližovali s mužmi, ale ani medzi sebou, a vôbec nebolo vhodné prenášať asketické ideály zo ženy na ženu. Netreba v tom vidieť len úzkostnú tenziu medzi pohlaviami. V dobe, keď ženám patrili vedľajšie kultúrne úlohy, nebolo jednoduché pripisovať im hneď významnú rolu, ktorá by sa týkala duchovného vedenia bez predchádzajúceho vyzdvihnutia ich vodcovských a najmä duchovných schopností.

K takýmto pokusom, ktoré by boli zlučiteľné s duchovným prežívaním (modelovaným teológiou), dochádzalo pomerne skoro, a to už v súvislosti s Teklou. Sv. Tekla vo východnom cirkevnom okruhu nebola žiadnou periférnou či radovou sväticou. Potvrďuje to jednak jej rozšírený apokryf medzi eremitmi, ale aj kult inštalujúci ju na úroveň apoštolov. Tekla počúvala Pavlovo kázanie, bola jeho spolumisionárkou, krstila a kázala. Odkazy na ňu vo vzťahu k mužskému i ženskému eremitizmu odкрývajú stupeň príťažlivosti učeníka medzi pustovníkmi. <sup>46</sup> Ježišov učeník bol stelesnením toho, čo vyslovil apoštol Pavol: „Už niet Žida ani Gréka, niet otroka ani slobodného, niet muža a ženy, lebo vy všetci ste jeden v Kristovi Ježišovi.“ <sup>47</sup> Ženy napriek subtilným teologickým diskusiám na túto tému odкрývali nové možnosti emancipácie spod subordinovaných úloh, ktoré im rodina a dobová kultúra určovali. Pustovníctvo im umožňovalo rozprávať, učiť a duchovne viesť.

---

<sup>44</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 5,3.

<sup>45</sup> Martin GOLEMA, „Kresťanské hagiografie,“ s. 90.

<sup>46</sup> Ruth ALBRECHT, *Das Leben der Heiligen Makrina auf den Hintergrund der Thekla-Traditionen: Studien zu den Ursprüngen des weiblichen Mönchtums im 4. Jahrhundert in Kleinasien*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986, s. 303–305.

<sup>47</sup> Gal 3,28.

#### 4. EREMITIZMUS (?) ŽIEN NA ZÁPADO

Prameňov, ktoré sa týkajú ženského eremitizmu na Východe, je málo, ale informácií, ktoré by rozprávali o pustovníckach na Západe je ešte menej a sú chudobnejšie. V skutočnosti pre 4.–5. storočie disponujeme len torzovitými správami. Sulpicius Severus (363–425) píše o pustovníčke v Galii, ktorá sa odmietla ukázať biskupovi Martinovi (316–397).<sup>48</sup> Vo Verone bola zas istá Inditia, ktorá ako pustovníčka (rekluza) žila v dome svojej vydatej sestry v zamurovanej cele.<sup>49</sup> Hieronyma (347–420) prekvapil život Asely, ktorá „sa zavretá v tesnej celej tešila z nekonečnosti raja a vo virvare mesta dokázala objaviť púšť.“<sup>50</sup> Iná Rimanka, Melánia Mladšia (383–439), narazila na svojej ceste v Egypte na osadu eremitov a sama sa rozhodla pre pustovnícky život. V pustovni na Olivovej hore strávila štrnásť rokov.<sup>51</sup>

Tieto správy zo západnej kultúrnej oblasti však treba považovať za ojedinelé. Väčšina definícií a teórií striktne ohraničuje pole eremitizmu na púšť (*eremos*). S najväčšou pravdepodobnosťou nebolo ženské pustovníctvo v tejto časti impéria veľmi rozšírené. Navyše sa objavilo až v momente, keď na Východe existovali už formy dobre organizovaného ženského cenobitizmu. To vedie k predstave, že z dôvodu (ne)existencie pravidiel sa na Západe ľahšie šírili práve cenobitizmus než anachoretizmus.

Mohlo by sa zdať, že západný monasticizmus sa mohol tešiť z toho, že sleduje vyskúšané vzory, ale na druhej strane nedokázal vyjadriť vlastnú originalitu. Bolo by neproduktívne skúmať fenomén západného anachoretizmu ako izolovaný prvok neskorej antiky. Koncom 4. storočia kresťanský asketizmus bol na sociálnej, ale aj religióznej úrovni (samozrejme aj teologickej, ktorou sa živil) tak viditeľný, že ho poznali aj pohanskí pozorovatelia. V rámci ľudských interakcií autori rešpektovali mienkotvorné triedy (rétori, aristokracia, senát), ktoré sa považovali za nositeľov *civitas Romana*. Ich život a postoje boli presiaknuté vkusom rímskej spoločnosti, tradíciou, vykazovali znaky ušľachtileho, váženého a pokojného života. Občianska separácia, odmietanie úzov spadajú-

<sup>48</sup> SULPICIUS SEVERUS, *Dial.* 2,12.

<sup>49</sup> Carlo TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio: Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360–410 ca.)*, Brescia: Paidea editrice, 1985, s. 191.

<sup>50</sup> HIERONYMUS, *Ep.* 24,3.

<sup>51</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 61.

cich pod pojem *res publica*, pohrdanie angažovaním sa, manželstvom, vstupom do armády či sebapoškodzovanie sa rozchádzali s tradičným habitom dobre fungujúcej spoločnosti.<sup>52</sup> Výraz *idiotes* charakterizoval človeka, ktorý sa nezaujímal o politiku, dbal iba o seba a zanedbával spoločné dobro.<sup>53</sup> Paradoxne však v tomto období vidíme, že na ženách, ktoré prijali mníšske propositum, spočívala úloha mimoriadne veľkého významu (nielen náboženského, ale aj sociálneho a kultúrneho). Mali evanjelizovať zvyšky pohanskej aristokracie, alebo aspoň veľmi úspešne sa pokúsiť katalyzovať premenu tejto vrstvy, ktorá už niekoľko storočí prechádzala dlhým, a nie vždy lineárnym procesom konverzie na kresťanstvo.<sup>54</sup>

V tejto súvislosti je potrebné zohľadniť silné pohanské prostredie a atmosféru, ktorá vládla v rodinách. Z toho plynul antikonformizmus a ťažkosti s ich rozhodnutím, ktoré viedli dvojakým smerom: od spoločnosti k nim, ale aj od nich k spoločnosti. V modernom prosopografickom výskume bude zaujímavé nájsť odpoveď na otázku, prečo práve ženám bolo možné vykonávať túto „prorockú“ úlohu v aristokratickej spoločnosti vrcholného cisárstva. Hoci nemáme veľa informácií, a niektoré z nich sú navyše epigrafického charakteru, možno ich zasadiť do komparatívneho štúdia tzv. zmiešaných rodín rímskeho obdobia. Ukázkovým príkladom je konverzia vestálky Klaudie (*Claudiae virginis Vestali maximae*). Na rímskych fórach v *Atrium Vestae* je na podstavci sochy, ktorá sa nezachovala, dedikačný nápis:

ob meritum castitatis / pudicitiae adq(ue) in sacris religionibusque / doctrinae mirabilis / Claudiae v(irgini) V(estali) max(imae) pontifices v(iri) c(larissimi) promag(ister) Macrino Sossiano v(ir) c(larissimus) p(ro?) m(eritis?).<sup>55</sup>

Nápis je datovaný 9. júna 364, ale meno Klaudia v piatom riadku je poškodené dôsledkom hnevu (*damnatio memoriae*) pohanských senátorov. Kto bola táto vestálka? Prudentius (Aurelius Prudentius Clemens, 348–413) v hymne pri oslave mučeníka Vavrinca vymenúva členov vysokej rímskej aristokracie obrátených na kresťanstvo. Medzi nimi sa nachá-

<sup>52</sup> COCUCCI, „Presenze femminili,“ s. 76.

<sup>53</sup> WOLFGANG HOFKIRCHNER, „Mechanisms at Work in Information Society,“ in *Generative Mechanisms Transforming the Social Order*, ed. Margaret S. Archer, Dordrecht: Springer, 2015, s. 104–105.

<sup>54</sup> SIKORSKA – PAKSZYS, *Duchowość i religijność kobiet*, s. 18n.

<sup>55</sup> CIL VI 32422, D 4938.

dza aj vestálka Klaudia, tešiaca sa z novej viery.<sup>56</sup> Môžeme sa domnievať, že zmena náboženstva veľkej vestálky vyvolala rozhorčenie, ktoré sa prejavilo v *damnatio memoriae* zo strany pohanských senátorov, čo však vyvážila jasavá radosť medzi kresťanmi, ktorú dosvedčil Prudentius.<sup>57</sup>

V tomto čase podiel kresťanských žien v Ríme na konverzii aristokratickej spoločnosti, ku ktorej patrili, rástol vďaka Hieronymovi, ktorý tu prišiel po mníšskej intenzívnej dvojročnej skúsenosti v Sýrii, ktorá, ako sme už naznačili, bola aj kultúrne cudzia latinskému svetu. Napriek experimentálnym fázam sa tento fenomén ujal medzi *gens Caeionia*, v aristokratickej rodine so starou a solídnu pohanskou tradíciou.<sup>58</sup> Jej členkou bola Albína, dcéra filozofa Caeionia Rufia Albina, ktorá sa zriekla majetku a rozhodla sa pre asketický život. Kresťankou bola aj jej dcéra Marcella (330–410), ktorá vilu na Aventíne transformovala na centrum štúdia Biblie a jej jazykové a exegetické znalosti<sup>59</sup> oslovovali rímskych presbyterov, ktorí sa zúčastňovali na stretnutiach. Aj aristokratka Paula (347–406), dobre známa z Hieronymových listov, žila v prostredí, ktoré bolo presiaknuté pohanským tradicionalizmom a jej príbuzní sa všemožne snažili odhovoriť jej dcéru Eustochiu (368–419) od mníšskeho života.<sup>60</sup>

Melánia Staršia (342–409) bola zasa vnučkou<sup>61</sup> (podľa iných dcérou)<sup>62</sup> konzula Antonia Marcellina (konzul 361–363), nositeľa viacerých významných úradov, a manželkou Valeria Maxima pochádzajúceho z gens Valeria, ktorého Julián Apostata (imperátor 361–363) vymenoval za rímskeho prefekta. Napriek prísny m zákonu zverila svojho syna poručníkovi, odišla na Východ, aby sa mohla stretnúť s pustovníkmi. Historik Palladius (363–420) nám sprostredkoval jej krátku biografii, v ktorej sa na povrch dostáva profil energetickej a iniciatívnej ženy. Z predaja majetku za veľmi vysokú cenu zakladala kláštory a rezolútne uplatňovala svoje práva proti skorumpovanému správcovi Palestíny.<sup>63</sup> Aktívna v evanjelizácii a vo vyučovaní získala na kresťanstvo členov senátorského stavu

<sup>56</sup> PRUDENTIUS, *Peristepth.* 2,527–528.

<sup>57</sup> Giancarlo RINALDI, „Donne autonome e innovative: le donne cristiane viste dai pagani,“ in *Donna potere profezia*, ed. Adriana Valerio, Napoli: D'Auria, 1995, s. 112.

<sup>58</sup> Tamže, s. 112–118.

<sup>59</sup> Marcella sa kvôli tomu naučila po hebrejsky. POROV. HIERONYMUS, *Ep.* 28.

<sup>60</sup> HIERONYMUS, *Ep.* 22 a 107,5.

<sup>61</sup> Podľa Paulína z Noly a Rufína.

<sup>62</sup> Podľa Hieronyma a Palladia.

<sup>63</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 46 a 54.

a Turtia Aproniana.<sup>64</sup> Jej vnučka Melánia Mladšia zdedila po nej charakter a evanjelióvú horlivosť. K viere priviedla strýka Rufia, v tom čase už ležiaceho na smrteľnej posteli, ktorý bol nielen horlivým vyznávačom pohanstva, ale aj dlhoročným priateľom Rutilia Namatianana, kritika Biblie a kresťanstva.

K duchovným intenciám západných asketičiek patrili cesty na Východ za „exotickou“ spiritualitou, ktorá bola kultúrne cudzia latinskému svetu. Ich snahu spoznávať nové vysvetľuje aj ich časté striedanie foriem asketizmu. Napríklad Melánia Mladšia po úvodnom a pomerne dlhom pustovníčení uprednostnila cenobitizmus. Podľa Tomáša Špidlíka (1919–2010) toto rozhodnutie nebolo znakom jej nespokojnosti, skôr snahou vyskúšať si rozličné asketické praktiky Východu.<sup>65</sup>

Nazdávam sa, že v prosopografickom výskume západného ženského anachoretizmu treba vziať do úvahy ešte jeden osobitý prvok, a to biblickú kultúru, ktorá v ich prípade bola takpovediac funkcionalistická a na svoju dobu vykazovala moderné a celkom nekonvenčné znaky. K štúdiu židovských, ale aj kresťanských posvätných textov pristupovali bez akejkoľvek predchádzajúcej tradičnej formácie, ktorá sa koncentrovala (a zároveň limitovala) na klasickú grécku a latinskú produkciu. Aj preto boli disponovanejšie a bez predsudkov si osvojovali lingvistickú výbavu a myšlienkové kategórie semitského sveta, ktorými boli židovské a kresťanské texty vytvorené. V tomto kontexte nielen študovali hebrejčinu, ale túžili po završení štúdia v zemi Ježiša a starozákonných patriarchov.

## 5. CLARISSIMAE FEMINAE CHRISTIANAE

Prosopografický výskum ukazuje, že ak dnes chceme správne porozumieť správaniu kresťanských žien v neskoréj antike, nevystačíme si s „hagiografickou“ lektúrou ich profilov vykresľujúcou reálne bytosti ako hmlisté indivíduá venujúce sa autodeštrukčným aktivitám. Askéza žien bola reálna. V skutočnosti aj to málo prameňov z obdobia antiky, ktoré máme k dispozícii, je dôkazom ich energickosti s významným spo-

<sup>64</sup> PALLADIUS, *Hist. Lausiaca* 54,5.

<sup>65</sup> Tomáš ŠPIDLÍK, *Svätá Melánie: Úsvit nových dějin*, Velehrad-Roma: Refugium, 2004, s. 144n; Porov. tiež *Vie de sainte Mélanie* (Sch 90, s. 203), ide o kvalitný francúzsky preklad s kritickými poznámkami, ktorých autorom je Denys Gorce.

ločenským a nonkonformným dosahom, kultúrnej sily, keď sa dokázali vymedziť voči vtedajšej spoločnosti, schopnosti samostatného a inovatívneho rozhodovania, či odvahy púšťať sa do náročných ekonomických operácií. Toto si plne uvedomovali nielen kresťanskí, ale aj pohanskí pozorovatelia. Ich kritiky žien prezrádzajú, že priestor, ktorý im ponúko kresťanstvo a jeho komunity, dokázali využiť v prospech zložitého prechodu antického sveta, ktorý už prežíval jeseň aj so svojimi veštiaňami, ktoré stíchli, a zaprášenými božstvami, v prospech nového sveta prichádzajúceho v Kristovi.<sup>66</sup> Zrejme aj tieto skutočnosti možno reflektovať vo výroku sv. Gregora Naziánskeho (Gregorios Theologos, 329–390), ktorého záverečná časť má aklamačný charakter: „Ó ženská prirodzenosť, ktorá si predbehla prirodzenosť mužskú v spoločnom zápase o spásu.“<sup>67</sup>

#### **Prosopographical Analysis of Female Hermitage and Anachoritism in the Fourth and Fifth Century**

*Keywords:* Christianity; Late Antiquity; Prosopography; Female Hermitage

*Abstract:* The asceticism of women was genuine during the period of late Antiquity. The few sources that are at our disposal reveal their energy, their character, their exceptional cultural creative power that differed from society, their ability to make innovative decisions on their own, and even their courage to embark on enormous economic operations that had an impact on society itself and that did not comply with then the current standards and content. Making use of prosopographical research we intend to demonstrate that female hermitage was a novelty and not a more radical kind of virginity and this in light of the fact that monasticism used to be based on virginity and widowhood.

PhDr. Peter Olexák, PhD.  
Katolícka univerzita v Ružomberku  
Filozofická fakulta  
Hrabovská cesta 1B  
034 01 Ružomberok  
*peter.olexak@ku.sk*

---

<sup>66</sup> Gal 3,28.

<sup>67</sup> GREGORIUS NAZIANZENUS, *Or.* 8,5.