DOI: 10.5507/sth.2019.009

Klementovo kázání *Který boháč bude spasen?* jako pramen *Zlaté legendy**

Jana Plátová

Středověká sbírka legend, tradičně označovaná jako *Legenda aurea*, obsahuje bezmála dvě stovky příběhů, jejichž protagonisty nejsou jen středověcí světci (jak bychom u legendy čekali), ale rovněž postavy vystupující v různých knihách Nového zákona, obzvláště apoštolové. Jedním z nich je apoštol a evangelista Jan. Vyprávění o jeho životě a působení sestává z řady volně propojených epizod, jedna z nich má původ ve starověkém kázání *Quis dives salvetur?* (*QDS*) připisovaném Klementu z Alexandrie. Skutečnost, že historka o apoštolu Janovi, původně součást Klementova kázání na text Mk 10,17–31, byla v následujících staletích natolik oblíbená, že se dostala až do nejznámější středověké sbírky legend, je poměrně známá.[1] Nabízí se však otázka, zda ve vyprávění o sv. Janovi, jak ho nacházíme ve *Zlaté legendě*, nelze nalézt i další stopy tohoto patristického autora.

Cílem tohoto článku je tedy (1) porovnat obě verze vyprávění a upozornit na shody a rozdíly mezi nimi, (2) pokusit se identifikovat možné prostředkující texty mezi *QDS* a *Zlatou legendou*, (3) zjistit, zda nebyly Klementovým kázáním inspirovány i zbylé části legendy o sv. Janovi, a pokud ano, (4) položit si otázku, proč se autor *Legendy* nechal inspirovat právě Klementovým kázáním *alias* proč se spis *QDS* těšil v pozdním starověku a středověku větší popularitě než jiné dnes známější Klementovy spisy.

Dříve než přistoupíme k porovnání obou verzí příběhu, uvedeme základní údaje o textech, kterými se budeme zabývat, včetně jejich rukopisného dochování.

---

* Článek byl připraven v rámci projektu GAČR 18-09922S „Biblical Exegesis of *the Other Clement of Alexandria*“.

1 Na tuto skutečnost upozornil již italský klementolog Carlo Nardi, který se podrobně zabýval literárním osudem tohoto příběhu; srov. Carlo Nardi, *Clemente di Alessandria, Quale ricco si salva? Il cristiano e l'economia*, Roma: Borla 1991, s. 117–149, zvl. 140–142.

1. Základní údaje o obou dílech

Vyprávění o apoštolu Janovi a druhém obrácení mladíka je u Klementa součástí spisu *Quis dives salvetur?*,[2] které je kázáním na evangelní příběh o povolání bohatého mladíka (srov. Mk 10,17–31 par.). Jedná se o Klementovo pozdní dílo (snad ze začátku 3. století), které je na rozdíl od trojice jeho hlavních děl – *Protreptiku*, *Paedagoga* a *Stromat* – dochováno na pergamenovém kodexu *Scorialensis* Ω-III-19 pocházejícím až z 12. století.[3] Předposlední list kodexu je vytržen, velká část závěrečného vyprávění o obrácení mladého lupiče (*QDS* 42,1–15) bývá proto doplňována textem dochovaným u Eusebia (*Hist. eccl.* III,23,6–19).

Pro účely tohoto článku pracujeme s revidovanou kritickou edicí Klementových spisů publikovanou v řadě Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte (GCS),[4] překlady jsou naše vlastní.

Legenda aurea patří k vrcholným dílům latinského středověkého písemnictví. Za jejího autora bývá považován dominikán Jacobus de Voragine a vznik *Legendy* jakožto redakčně zpracovaného celku bývá kladen do poloviny 13. století. Jednotlivé legendy jsou zde uspořádány podle svátků církevního roku, přičemž legenda o svatém apoštolu Janovi je hned na devátém místě (z celkového počtu 182 legend). Text *Legendy* citujeme podle nejnovější kritické edice v řadě Fontes Christiani (FChr), používáme dostupný český překlad V. Bahníka.[5]

Co se týče rukopisného doložení, text *Zlaté legendy* se s Klementovým dílem nedá srovnávat; *Legenda* je doložena více než tisícovkou latinských

---

2 Ačkoli v tomto článku používáme termín „druhé obrácení" v jeho běžném smyslu opětovného obrácení po upadnutí do hříchu po křtu, Klement tento termín používá v jiném smyslu – označuje jím hlubší obrácení zralého křesťana od prosté víry k poznání.

3 Ostatní Klementova díla jsou dochována společně na kodexu *Laurentianus* V 3 z 11. století.

4 Clemens Alexandrinus I–IV, ed. Otto Stählin – Ludwig Früchtel – Ursula Treu, GCS 12, 52, 17 a 39, Berlin: Akademie Verlag, 1972, 1985, 1970 a 1980. Text Klementova kázání se nachází ve třetím svazku (GCS 17,159–191).

5 Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, ed. Bruno W. Häuptli, FChr Sonderbände 1–2, Freiburg: Herder, 2014; text legendy o sv. Janovi se nachází v prvním svazku (FChr Sonderband 1,223–243); český překlad Jakub de Voragine, *Legenda aurea*, český výbor uspořádala Anežka Vidmanová, překlad Václav Bahník, Praha: Vyšehrad, 1998, 3. vydání Irena Zachová, 2012, s. 69–74.

rukopisů, což svědčí o její oblíbenosti ve středověku.[6] Obě díla byla nepochybně určena širokému publiku, pravděpodobně byla také reálně předčítána na veřejnosti; *Legenda aurea* v českém prostředí významně ovlivnila dobové církevní i univerzitní prostředí, když byla ve 14. století adaptována do podoby národního *Passionálu*.[7]

2. Porovnání motivů v kázání *Který boháč bude spasen?* a ve *Zlaté legendě*

2.1 Struktura Klementova spisu QDS

Ačkoli kodex *Scorialensis* Ω-III-19 přináší Klementův text jako jedno dílo, je velmi pravděpodobné, že text byl původně míněn jako dvě až tři kratší homilie a určen veřejnému předčítání.[8] Text začíná úvodem objasňujícím důvod sepsání díla a situaci jeho adresátů, bohatých alexandrijských křesťanů (*QDS* 1,1–4,3). Poté Klement cituje text evangelia popisující setkání Ježíše s bohatým mladíkem (*QDS* 4,4–10; překvapivě cituje evangelium podle Marka, nikoli podle Matouše, který byl u církevních otců jednoznačně preferován),[9] a volně komentuje jednotlivé verše evangelní perikopy. Největší pozornost je přitom věnována Ježíšově výzvě „jdi, prodej svůj majetek, rozdej chudým a budeš mít poklad v nebi […]", kterou Klement interpretuje na hlubší rovině jako výzvu k oproštění se od vášní (*QDS* 6,1–27,2). Druhá část spisu je více než komentářem k textu perikopy pojednáním oslavujícím Boží milosrdnou lásku, kte-

---

6 K rukopisné tradici sbírky srov. Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, ed. Bruno W. Häuptli, s. 60–65.

7 Srov. Anežka Vidmanová, „Spletitá cesta Zlaté legendy do české literatury," in Jakub de Voragine, *Legenda aurea*, 3. vydání, s. 9–36.

8 Srov. např. Carlo Nardi, „Clemente di Alessandria," in *La Bibblia nell'antichità cristiana I. Da Gesù a Origene*, ed. Enrico Norelli, Bologna: EDB, 1993, s. 372 nebo Florian Amselgruber, *„Ulme stütz Weinstock." Literarisierung kirchlicher Verkündigung auf der Basis paganer Formen bei Clemens von Alexandrien*, Münster: Aschendorff Verlag, 2015, s. 111–126.

9 K tomu srov. Jana Plátová, „The Text of Mark 10:29–30 in Clement of Alexandria's Homily *Quis dives salvetur*?," in *Process of Authority. The Dynamics in Transmission and Reception of Canonical Texts*, Deuterocanonical and Cognate Literature Studies 27, ed. Jan Dušek – Jan Roskovec, Berlin: De Gruyter 2016, s. 253–269.

rá má moc osvobodit duši i tam, kde člověk při nejlepším úsilí selhává (*QDS* 27,3–38,3). Tato část graduje výzvami k lítosti a obrácení, na něž nikdy není pozdě (*QDS* 38,4–41,7), a uzavírá se vyprávěním o druhém obrácení mladého lupiče (*QDS* 42,1–15). Příběh, který plní funkci závěrečného *exempla*, nejen nabádá k odvaze hříšníky, kteří se sami odsuzují, ale na postavě apoštola Jana předkládá vzor duchovní péče, která má být nápodobou něžné a zároveň horlivé lásky samotného Boha.

2.2 Struktura středověké Legendy o sv. Janovi a její potenciální zdroje

Legenda o sv. Janovi, apoštolovi a evangelistovi,[10] jak ji přináší *Legenda aurea*, obsahuje kromě úvodních informací, zasazujících Janovo působení do historického kontextu, osm krátkých epizod, jejichž účelem je doložit Janovy příkladné ctnosti a potvrdit jeho neobyčejnou autoritu. Jednotícím motivem těchto krátkých příběhů je setkání Jana s nějakým člověkem či skupinou lidí, při němž vychází najevo apoštolovo „pohrdání světem". To se projevuje jednak zvláštní mocí umožňující vzkříšení mrtvého člověka, jednak učením o zřeknutí se majetku, které je třeba prokázat konkrétním činem. Posledním vrcholným příběhem je vyprávění o apoštolově smrti doprovázené zázraky. Pořadí jednotlivých příběhů a motivů ve *Zlaté legendě* vypadá následovně (níže uvedené zdroje jednotlivých příběhů udává sám autor):

- čtverá etymologie jména Jan objasňující povahu a kvality apoštolovy osoby[11]
- životopisná data (informace o apoštolově působení v Asii, mučení, vyhnanství na Patmu a návratu do Efesu po Domitiánově smrti)
- první historka: vzkříšení Drusiany v Efesu
- druhá historka: diskuze s filozofem Kratónem + tři důvody proti jeho učení
- třetí historka: dva mladíci rozdávají majetek a zmocní se jich smutek + šest Janových důvodů proti touze po bohatství

---

10 Kromě této legendy obsahuje sbírka rovněž legendu o stětí Jana Křtitele.

11 Tato část textu, pro *Legendu aureu* typická, v českém překladu, který je volným výběrem z latinského originálu, chybí. Srov. Jakub de Voragine, *Legenda aurea*, 3. vydání, 2012, s. 69.

• čtvrtá historka: vzkříšení mrtvého novomanžela a opětovné obrácení dvou mladíků
• pátá historka: apoštol je pokoušen k modloslužbě a zázračnými skutky ve jménu Krista prokáže pravost křesťanské víry
• šestá historka: druhé obrácení mladíka – lupiče (zdroj: sv. Klement podle *Církevní historie*)
• sedmá historka: setkání Jana s Cerinthem v lázních v Efesu (zdroj: *Církevní historie* + glosa k 2 Jan)
• osmá historka: Jan a koroptev (zdroj: Cassianus, *Rozmluvy*)
• životopisná data (stáří v Efesu – zdroj: Jeroným; půst jako příprava na sepsání evangelia – zdroj: Helinandus; Janova smrt v 98 letech při bohoslužbě, doprovázená zázraky – zdroj: Isidor)

U jednotlivých příběhů či tvrzení autor legendy svůj pramen většinou neuvádí (tak alespoň v první polovině textu), ve vybraných případech (zvláště v druhé polovině, jak je patrno z přehledu výše) ho však výslovně jmenuje. Mezi takové patří i vyprávění o druhém obrácení mladého lupiče, které jako svůj zdroj uvádí Klementa, doslova říká: „[…] svatý Klement vypravuje, jak lze nalézt ve čtvrté knize *Církevní historie*“.[12]

Protože je velmi nepravděpodobné, že by středověký učenec četl dílo řeckého starověkého autora v originále, je namístě uvažovat o nějakém latinsky psaném prostředkujícím textu (resp. textech), díky němuž byl příběh uvedený v závěru Klementova kázání uchován pro středověkého čtenáře. Sám Jakub upozorňuje, že jeho zdrojem jsou v případě námi zkoumané historky *Církevní dějiny* (bez uvedení autora). Carlo Nardi se domnívá, že funkci prostředkujícího textu plnil ve středověku pseudo-Abdiášův spis *Virtutes Iohannis* pocházející z 6. století, který čerpá z Ru-

---

12 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,232,10): „Refert beatus Clemens, sicut in quarto libro ecclesiasticae historiae invenitur.“ Čtvrtá kniha je uvedena zřejmě omylem, ve skutečnosti se jedná o knihu třetí. Za zmínku stojí, že Klement je v *Legendě* uváděn jakožto „svatý“ (*beatus*), což u tohoto autora není samozřejmé. Český překlad *Legendy aurey* (citováno v pozn. 5) působí poněkud matoucím dojmem, když v rejstříku vztahujícím se k našemu textu uvádí mylně jméno Klementa Římského (s. 336), o němž *Legenda* jinak také pojednává. Třetí vydání sice v rejstříku opravuje na „Kliment – Clemens“ (s. 439), nicméně v odkazu stejně nerozlišuje, kdy se jedná o Klementa Alexandrijského (tak na s. 72 a 180) a kdy o Klementa Římského, čili papeže, jemuž je ve sbírce věnována zvláštní legenda na s. 333–342 (jinak zmiňován také na s. 181 a 350).

finova překladu Eusebia.[13] Tato hypotéza se jeví pravděpodobná především při prvním pohledu na strukturu vyprávění *Virtutes*, jelikož se ukazuje, že většinu historek o apoštolu Janovi *Zlatá legenda* přebírá, resp. mírně upravuje (většinou zkracuje). Pořadí historek ve *Virtutes Iohannis* je následující:

I.–II. životopisná data (včetně informace o mučení za císaře Domitiána, vyhnanství na Patmu a návratu do Efesu po Domitiánově smrti)
III. druhé obrácení mladíka – lupiče
IV. vzkříšení Drusiany v Efesu
V. diskuze s filozofem Kratónem
VI. dva mladíci rozdávají majetek a zmocní se jich smutek
VII. vzkříšení mrtvého novomanžela
VIII. apoštol je pokoušen k modloslužbě a zázračnými skutky ve jménu Krista prokáže pravost křesťanské víry
IX. životopisná data popisující konec apoštolova života
X. Herodova smrt

Z uvedeného přehledu historek jasně vyplývá, že příběhy IV–VIII následují za sebou v obou spisech ve stejném pořadí. Rovněž v líčení životopisných dat mohl být Jakubovi pseudo-Abdiáš předlohou. Co však při dalším srovnávání nesedí, je umístění historky o druhém obrácení mladého lupiče. Zatímco autor *Virtutes Iohannis* touto historkou *de facto* začíná, Jakub ji umisťuje až na šesté místo a otevírá jí druhou část svých krátkých příběhů, která se od první liší právě tím, že u jednotlivých historek (resp. informací) uvede i svůj zdroj (výslovně jsou uvedeni tito autoři a díla: Klement podle *Církevní historie*, *Církevní historie* a glosa k 2 Jan, Cassianovy *Rozmluvy*, Jeroným, Heliandus a Isidor). Sama tato skutečnost by nás měla varovat před příliš unáhleným závěrem, že *Zlatá legenda* je pouze zkrácenou verzí pseudo-Abdiáše. Další nesrovnalostí jsou ony „tři důvody proti učení filozofa Kratóna“ a „šest důvodů proti touze po bohatství“, které ve *Zlaté legendě* hrají podstatnou roli, zatímco u pseudo-Abdiáše je vůbec nenajdeme.

---

13 Srov. Carlo Nardi, *Clemente di Alessandria, Quale ricco si salva? Il cristiano e l'economia*, Roma: Borla 1991, s. 50. Pseudo-Abidášovy *Virtutes Iohannis* jsou součástí kritické edice Skutků Janových: srov. Eric Junod – Jean-Daniel Kaestli (ed.), *Acta Iohannis*, CCSA 2, Turnhout: Brepols 1983, s. 799–834.

Zkusme tedy nyní pracovat s hypotézou, že středověký dominikán nepracoval pouze se spisem *Virtutes Iohannis*, ale měl k dispozici rovněž Eusebiovy *Církevní dějiny* (ať už v originálním znění nebo pravděpodobněji v Rufinově překladu), na něž se ostatně sám odvolává a z nichž i jinde ve své sbírce čerpá,[14] případně i další díla.

2.3 Porovnání Klementovy (resp. Eusebiovy) a Jakubovy verze příběhu o apoštolu Janovi a druhém obrácení mladého lupiče

Porovnáváme-li starověké Klementovo vyprávění dochované u Eusebia se *Zlatou legendou*, je třeba hned v úvodu zmínit zásadní rozdíl. Zatímco v Klementově kázání hraje příběh o Janovi a druhém obrácení mladého lupiče zcela klíčovou roli jakožto závěrečné *exemplum*, využívající apoštolské autority k doložení autorova vlastního učení o Boží milosrdné lásce a možnosti opětovné lítosti, ve *Zlaté legendě* je tentýž příběh uveden jako jeden z mnoha a jeho účelem je doložit apoštolovy výjimečné ctnosti.

Při srovnání obou verzí příběhu (srov. Přílohu) je dále na první pohled vidět, že středověká verze je jak oproti Klementovu (resp. Eusebiovu) originálnímu znění, tak oproti latinskému převodu Rufina, s nímž patrně pracoval pseudo-Abdiáš, hodně zkrácená. Autor *Zlaté legendy* vypouští v první části příběhu např. celou pasáž popisující počáteční duchovní péči biskupa a následný postupný úpadek mladíka, na dvou místech vynechává zmínku o křesťanském shromáždění, které je v Klementově vyprávění důležitým svědkem toho, jak apoštol předává mladíka do biskupovy péče. Mohlo by se zdát, že *Legenda* vynechává i úvodní pasáž, jejímž cílem je zasadit vyprávění do historického kontextu, při bližším pohledu se však ukazuje, že některé z těchto informací autor středověké legendy uvádí již na začátku vyprávění o apoštolu Janovi (srov. srovnání níže). V druhé části příběhu, která líčí opětovnou apoštolovu návštěvu a následné setkání Jana s mladíkem, je původní vyprávění parafrázováno poměrně věrně, včetně zmínky o biskupově mylné obavě, že byl snad obviněn ze zpronevěry peněz (srov. *QDS* 42,9), a včetně zvláštního důrazu na mladíkovu poskvrněnou a znovu očiště-

---

14 Srov. např. vyprávění o životě a působení svatého apoštola Petra (Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*: FChr Sonderband 1,1135,11–14).

nou ruku v závěru příběhu (srov. *QDS* 42,14). Na několika místech se obě verze téměř doslova shodují; kromě právě uvedených příkladů se jedná především o popis apoštolovy emotivní reakce, jakmile se dozví o morálním úpadku mladíka (srov. *QDS* 42,10), a dále o doslovné paralely v apoštolově přímé řeči na adresu prchajícího mladého lupiče (srov. *QDS* 42,13–14).

Autor legendy vynechává v závěru příběhu významné místo, které naopak věrně převádí pseudo-Abdiáš, a to tvrzení, že mladík byl „svými slzami podruhé pokřtěn" (srov. *QDS* 42,14). Z hlediska středověkého autora se snad jednalo o nadbytečnou informaci, v Klementově podání však jde o zásadní téma, které se v jeho kázání (a nejen tam) objevuje i na jiných místech.[15] To je patrné rovněž z poslední věty *exempla*, která v Klementově podání hovoří o příkladu (resp. „vzoru" či „znamení") „pravého obrácení", „znovuzrození" a „viditelného zmrtvýchvstání" (srov. *QDS* 42,15; v Jakubově verzi opět chybí). Důvod, proč autor *Legendy* toto vyprávění do své kompozice zařadil, se od Klementova literárně pastoračního záměru liší. Zatímco Klementovi šlo na přelomu druhého a třetího století v prvé řadě o to, aby závěrečným příkladem z apoštolova života potvrdil možnost opětovné lítosti po křtu, a přispěl tak do diskuze o penitenciální praxi alexandrijské církve, středověký autor takové ambice nemá.[16] Jde mu prostě o uvedení příběhů, jimiž lze doložit příkladné apoštolovy ctnosti.

Celkově lze snad shrnout, že až na tuto poslední výjimku autor *Zlaté legendy* příběh sice dosti zkracuje, avšak parafrázuje ho poměrně věrně. Vypouští-li ve svém vyprávění určité pasáže, je to patrně proto, že mu pro pochopení celkového smyslu příběhu nepřipadají nezbytné. Klementův rétoricky bohatý, místy až abundandní styl zestručňuje pro potřeby svých čtenářů. Vynechané pasáže lze snad vysvětlit i tím, že ve své koncepci upravil délku příběhu i s ohledem na délku ostatních uváděných historek.

---

15 Srov. především Clemens Alexandrinus, *QDS* 38,4nn. (GCS 17,185,3–188,3) a celou kapitolu o hříchu a možnostech jeho odpuštění při křtu a po něm ve *Strom*. II 56–71 (GCS 52,143,15–151,6).

16 Na druhou stranu nelze opominout, že i autor *Legendy* (srov. čtvrtou historkou) zmiňuje možnost druhého obrácení, resp. jakousi „druhou šanci": mladíci, kteří se nejprve majetku vzdali, ale posléze jim to přišlo líto a znovu se ho domáhali, prosí o slitování; apoštol je vybízí k třicetidennímu pokání, po němž opět získávají „milost ctností" (srov. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*: FChr Sonderband 1,230,4–10).

Na rozdíl od ps.-Abdiášovy verze (*Virtutes Iohannis*), která je mnohem doslovnějším převodem řeckého originálu, si Jakub počíná dost svobodně, v klíčových okamžicích příběhu sice nacházíme doslovné paralely mezi všemi třemi verzemi, na mnoha místech se však ukazuje, že Jakub se od pseudo-Abdiášova latinského znění výrazně odlišuje. To potvrzuje naši domněnku, že autor středověké legendy se nespokojil s pozdní latinskou verzí, jak nám ji uchoval spis *Virtutes Iohannis*, ale ve své vlastní kompozici vycházel rovněž ze staršího zdroje, na který se ostatně sám odvolává. Jsou-li tímto zdrojem pouze Eusebiovy *Církevní dějiny* nebo také přímo Klementovo dílo, bude předmětem následujícího zkoumání.

2.4 Další paralely mezi kázáním Který boháč bude spasen? a Zlatou legendou

Pokusme se nyní nalézt další paralely mezi *QDS* a *Zlatou legendou*. Prvním takovým místem by mohlo být vyprávění o diskuzi mezi Janem a filozofem Kratónem ve věci pohrdání majetkem (druhá historka). Autor *Legendy* na tomto místě uvádí tři důvody proti učení filozofa: (1) zbavit se majetku není k ničemu, pokud se tak děje pro lidskou chválu – takové jednání podléhá spíše Božímu soudu; (2) zmíněné pohrdání majetkem „neléčí chorobu"; (3) pohrdnutí majetkem je záslužné pouze tehdy, když je spojeno s rozdáním majetku chudým, jak tomu učí Ježíš v Mt 19,21.[17]

V souvislosti s komentováním verše Mk 10,21 (resp. Mt 19,21) zmiňuje Klement v *QDS* 11,4 trojici filozofů (Anaxagorás, Démokritos a Kratés[18]) jako negativní příklad těch, kdo se sice vzdali majetku, ale jejich počínání mělo nedobrý motiv: buď chtěli mít více prostoru na filozofování, nebo to udělali pro „dobrou pověst a planou slávu".[19] Již tato formulace nápadně připomíná první z důvodů, proč Jan v *Legendě* Kratónovo učení odmítá. O něco dále pak Klement kritizuje postoj oněch dávných mudrců těmito slovy:

> Lidé, kteří žili dříve, sice pohrdli vnějšími věcmi, opustili majetek nebo ho rozprodali, ale zdá se mi, že ve vášních duše se snad ještě více zabydleli! Žijí v povýšenec-

---

17 Srov. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,227,15–19).

18 Kratés (řecky Κράτης) sice není totéž co „Kratón" (*Craton*), ve středových textech si však lze takovou záměnu u řeckého jména snadno představit.

19 Clemens Alexandrinus, *QDS* 11,4 (GCS 17,167,6–9).

> kém postoji, v domýšlivosti a vychloubání, pohrdají ostatními lidmi, jako by sami vykonali něco nadlidského.[20]

Před účelovým jednání motivovaným touhou po lidské chvále Klement ovšem varuje již v úvodu svého kázání, kde říká:

> Lidé, kteří pronášejí oslavné řeči na bohaté, jsou podle mého názoru správně posuzováni jako pochlebníci a lidé nesvobodní; vždyť v naději na velký zisk předstírají, že jim prokazují laskavost v tom, co si žádnou laskavost nezaslouží. Řekl bych dokonce, že jsou bezbožní a lstiví. Bezbožní proto, že opomíjejí chválit a oslavovat Boha, který jediný je dokonalý a dobrý (srov. Mt 5,48; 19,17.21, aj.) a z něhož je všechno, díky němuž je všechno a pro něhož je všechno (srov. Řím 11,36), a dále proto, že pocty náležející Bohu prokazují lidem, kteří vedou rozmařilý [a …] život, což podléhá Božímu soudu na prvním místě. Lstiví jsou pak proto, že i když už sám nadbytek stačí učinit duše těch, kdo ho vlastní, domýšlivými, zničit je a odvrátit od cesty, po níž lze dojít spásy, tito pochlebovači navíc zaměřují mysl bohatých lidí k rozkoším, jelikož je vyvyšují nepřiměřenou chválou, a tak je učí pohrdat veskrze vším kromě bohatství, za něž jsou obdivováni. Do ohně přidávají oheň, jak říká přísloví (srov. Platón, *Leg.* II,666a a Klement, *Paed.* II,20,3), k pýše přilévají pýchu a bohatství dodávají vážnost. Tím přidávají k už tak dost těžké přirozené náklonnosti ještě těžší břemeno, které by se slušelo spíše odříznout a zbavit se ho, jako nějaké nebezpečné a smrtelné nemoci. Neboť na toho, kdo se vyvyšuje a vychloubá, dopadne těžký obrat osudu a on upadne do chudoby, jak učí božské Slovo.[21]

Čteme-li však pozorně, zjistíme, že kromě odsouzení touhy po slávě/chvále má tato Klementova úvodní řeč s Janovými důvody v *Legendě* společné i další motivy: v prvé řadě označení postoje bohatých jakožto „nemoci“,[22] dále pak zmínku o Božím soudu. Spojitost s ústředním veršem perikopy o bohatém mladíkovi se rozumí sama sebou, neboť celá první polovina Klementovy homilie není nic jiného než kázání právě na tento evangelní text. Cílem zřeknutí se majetku není dle Klementa i *Zlaté legendy*, v souladu s Ježíšovým učením v evangeliu, získat si uznání u lidí, ale pomoci svému bližnímu (rozdat majetek chudým). Podle Klementa Pán takové jednání přímo očekává, jak o tom svědčí řada jeho jiných výroků vybízejících ke konání dobrých skutků,[23] ve *Zlaté legendě* mladíci po vyslechnutí Janových důvodů proti filozofu Kratónovi, je-

---

20 Clemens Alexandrinus, *QDS* 12,2 (GCS 17,167,17–21).

21 Clemens Alexandrinus, *QDS* 1,1–3 (GCS 17,159,4–160,5).

22 Srov. také *QDS* 1,4–5 (GCS 17,160,5–17), kde je pastorační péče o bohaté přirovnána k léčebnému procesu.

23 Srov. Clemens Alexandrinus, *QDS* 13,1–3 (GCS 17,167,32–168,8).

jichž platnost je následně potvrzena zázrakem, nakonec uvěří, což se projeví tím, že jednají podle evangelia (prodávají své bohatství a peníze dávají chudým).[24]

Další potenciální paralelou mezi textem *Legendy* a *QDS* by mohla být třetí epizoda, v jejímž závěru je uvedeno šest Janových důvodů proti touze po bohatství.[25] Vzhledem k tematicky i formálně podobné pasáži předchozí (příběh doplněný výčtem „důvodů") je příbuznost obou textů nasnadě, v tomto případě se však zdá, že autor legendy formuloval své teze samostatně nebo je přebírá z jiného (latinského) zdroje. Pojmenování jednotlivých důvodů (*scriptura*, *natura*, *creatura*, *fortuna*, *cura*, *iactura*) je totiž voleno s ohledem na latinský rým (-*ura*/-*una*). Zatímco první čtyři důvody u Klementa ani nenajdeme (jedná se o „Písmo" – tj. příběh o boháči a Lazarovi; „přirozenost" – tj. člověk se rodí i umírá nahý; „stvoření" – tj. slunce svítí na všechny, proto i bohatství má být společné všem; „štěstěnu" – tj. boháč se stává sluhou peněz a ďábla), u posledních dvou (jedná se o „starost" – tj. neklid, který s sebou bohatství přináší, a „dvojí škodu" – tj. přítomnost zla a ztrátu dobra) lze snad jistou souvislost zvažovat. Motiv duševního neklidu (*pathos*), který vlastnění majetku doprovází, je v Klementově kázání (a nejen tam) naprosto klíčový. Souvislost s tímto pro Klementa důležitým tématem je dobře patrná již u samotné třetí historky, pojednávající o tom, jak dva jinoši (patrně odlišní od mladíků z druhého příběhu) rozdávají majetek, načež se jich zmocní smutek nad jeho ztrátou. Jan jim majetek vrátí, tím ale ztrácejí „odměnu v nebi" (jsou sice bohatí, ale jen dočasně).[26] V rámci výkladu Ježíšových slov adresovaných mladíkovi v Mt 19,21 par. („prodej svůj majetek") Klement ve svém kázání píše:

> Co to znamená? Tím nenařizuje, jak se někteří pohotově domnívají, odhodit své jmění a vzdát se svého majetku, ale vyhnat z duše myšlenky týkající se majetku a příliš vášnivou touhu až chorobnou dychtivost po něm, starosti – trny tohoto života, které dusí semeno pravého života.[27]

---

24 Srov. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,226,20–25).
25 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,228,4–23).
26 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,226,26–228,3).
27 Clemens Alexandrinus, *QDS* 11,2 (GCS 17,166,24–29).

A o několik řádek dále:

> Někdo se sice zbaví majetku, nicméně je stále jakoby srostlý nebo sžitý s touhou a vášní po majetku. Bohatství sice odhodil, ale trápí se dvakrát tolik: jednou proto, že se mu nedostává toho, čeho se vzdal, podruhé z toho důvodu, že po tom stále touží. Je sužován jednak nepřítomností toho, co by mu mohlo sloužit, jednak spolu přítomností lítosti po oněch věcech. Je totiž nedosažitelné a jakkoli nemožné, aby ten, kdo je zbaven věcí nutných k přežití, je ve svém srdci neoplakával a nezakoušel nezájem o lepší věci, zatímco si ty staré snaží za každou cenu znovu opatřit.[28]

Autor legendy specifikuje onu „dvojí škodu" (*iactura*) jako přítomnost dvojího zla, časného (tj. pýcha) a budoucího (tj. věčné zatracení) na jedné straně a ztrátu dvojího dobra, rovněž časného (tj. milost) a budoucího (tj. věčná sláva), na straně druhé.[29] Snad znal Klementovo učení o dvojí chudobě a dvojím bohatství, které je v *QDS* inspirováno stoickou naukou o indiferentních věcech a tvoří jeden ze základních pilířů první poloviny kázání.[30] „Přítomné zlo" lze interpretovat jako zaslepenost bohatstvím a touhu po něm v tomto životě, zatímco „budoucí zlo" patrně odkazuje k oné „ztrátě nebeské odměny". Podobnost s Klementovým kázáním nacházíme na více místech, např. v závěru pasáže vysvětlující rozdíl mezi tělesným a duchovním bohatstvím/chudobou:

> A jak se máš vzdát bohatství? Tím, že ho prodáš a namísto věcí dostaneš peníze? Tím, že vyměníš bohatství za bohatství, když viditelný majetek převedeš na mince? To jistě ne. Místo původního bohatství, které jsi měl v duši, již toužíš zachránit, do ní vlož jiné bohatství, které zbožšťuje a uvádí do věčného života: postoj, který je v souladu s Božím přikázáním a za který se ti dostane odměny a pocty, jíž je nekončící spása a věčná neporušitelnost. Tímto způsobem dobře prodáš svůj majetek, mnoho přebytečných věcí, které ti zavírají nebe. Ony věci ať si mají tělesně chudí, kteří je potřebují, ty však místo nich přijmi duchovní bohatství a budeš mít poklad v nebi.[31]

---

28 Clemens Alexandrinus, *QDS* 12,4–5 (GCS 17,167,24–31). Srov. také *QDS* 15,2–3: „… nedostatkem vnějších věcí roznítil vrozené zásoby zla" (GCS 17,169,17–24); před negativní stránkou chudoby, která „násilím zbavuje duši možnosti v klidu se obírat nezbytnými věcmi, jako kontemplací a čistotou od hříchu", varuje Klement již ve *Strom*. IV,21,1n.

29 Srov. Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr 228,19–23).

30 Srov. Clemens Alexandrinus, *QDS* 14–20 (GCS 17,168–173).

31 Clemens Alexandrinus, *QDS* 19,4–6 (GCS 17,172,7–18).

Z uvedeného úryvku jasně vyplývá, že na cestě zřeknutí se bohatství a touhy po něm nejde jen o volbu mezi dobrem a zlem v tomto životě, ale též o dobro (resp. zlo) budoucí.

Třetím společným motivem obou děl je myšlenka opětovné lítosti (obrácení) či možnost jakési „druhé šance". Jak jsme již naznačili, u Klementa se jedná o motiv zásadní, který se prvně objevuje ještě před závěrečným *exemplem*, jež má tuto milosrdnou teologii nepochybně ilustrovat:

> Pokud člověk nechá vniknout lásku do své duše, nechá ji růst a přijme opravdové obrácení, třebaže *se narodil v hříších* (srov. Jan 9,34) a spáchal by mnoho zakázaného, dokáže znovu bojovat proti těmto svým pochybením […]. I kdyby se náhodou někdo z neznalosti, slabosti nebo působením okolností, které nelze ovlivnit, po udělení pečeti a po vykoupení znovu dopustil nějakých přestupků a upadl do hříchů, a dokonce by mu úplně podlehl, ani takového člověka Bůh zcela neodsoudí. Neboť každému, kdo se v pravdě a z celého srdce obrátí k Bohu, jsou otevřeny dveře: velmi rád přijme Otec syna, který opravdově lituje (srov. Lk 15,23–24). Opravdová lítost spočívá v tom, že člověk nadále nesetrvává v tom samém, ale zcela odřízne svou duši od hříchů, pro které byl odsouzen na smrt. A když se pak od nich odřízneš, Bůh znovu přijde a bude v tobě přebývat. Vždyť Bůh říká, že Bůh a andělé v nebi mají velkou a s ničím nesrovnatelnou radost a svátek, když se jeden hříšník obrátí a lituje (srov. Lk 15,7.10). Proto také zvolal: *Milosrdenství chci, a ne oběť! Nechci smrt hříšníka, ale jeho obrácení. I kdyby vaše hříchy byly rudé jako krev, zbělejí jako sníh, kdyby byly černější než temnota, očistím je a budou bílé jako vlna* (srov. Mt 9,13; 12,7; Oz 6,6; Ez 18,23; Iz 1,18). Jedině Bůh může dát odpuštění hříchů a nepřičítat přestoupení (srov. Mk 2,7; Lk 5,21; 2Kor 5,19), i když i nám Pán přikazuje každý den odpouštět bratřím, kteří litují (srov. Lk 17,3n).[32]

Přestože se zdá, že ve svém šestém příběhu, pojednávajícím o druhém obrácení mladého lupiče, autor středověké sbírky terminologii s touto problematikou spojenou spíše ignoruje (srov. výše), zmínka o opětovné lítosti se u něj objevuje na jiném místě, ve čtvrtém příběhu popisujícím pokání a znovunabytí ctnosti oněch dvou mladíků z předchozího příběhu. Kontextem je apoštolův další zázrak – vzkříšení mrtvého novomanžela. Právě jemu totiž Jan přikazuje, aby „domluvil" mladíkům, kteří se nechali unést smutkem ze ztráty majetku:

> Jan mu přikázal, aby vyprávěl oněm dvěma žákům, jak velkému trestu jdou vstříc a jak velkou slávu ztratili. A on velmi mnoho vypravoval o slávě ráje a o pekelných trestech, které viděl, a takto k nim mluvil: „Nešťastníci, viděl jsem vaše anděly pla-

---

32 Clemens Alexandrinus, *QDS* 38,4–39,5 (GCS 17,185,3–186,1).

> kat a ďábly se radovat." Řekl jim, že ztratili věčné paláce, postavené z třpytivých drahých kamenů, plné podivuhodného jasu, oplývající hojným jídlem, překypující potěšením, slavné a věčné v radostech. Pak mluvil o osmi pekelných trestech, které jsou obsaženy v těchto verších: […] Po těchto slovech se vzkříšený k životu i oba žáci vrhli apoštolovi k nohám a prosili o slitování. Apoštol jim řekl: „Čiňte pokání po třicet dní a modlete se, aby se [zlaté] pruty a oblázky [které Jan proměnil ve zlato, aby si za ně smutkem skleslí mladíci mohli zpět koupit svůj prodaný majetek, pozn. překl.] vrátily v svou původní přirozenost." Když se to stalo, řekl jim: „Jděte a odneste pruty a oblázky tam, odkud jste je přinesli." Když to učinili a pruty i oblázky nabyly původní přirozenost, oni získali zpátky milost všech ctností, kterou měli dříve.[33]

Jako paralelu mezi oběma texty lze uvést naposledy také informaci o Janově návratu z ostrova Patmos, kde byl ve vyhnanství kvůli pronásledování křesťanů, do Efesu. Ačkoli každý na jiném místě (Klement na začátku závěrečného exempla, zatímco středověký autor na začátku samotné legendy), oba autoři se shodují v časovém určení, že se tak stalo po Domitiánově (resp. tyranově) smrti.

Pokusme se nyní schematicky znázornit, kde všude lze ve *Zlaté legendě* stopy Klementova kázání nalézt; zároveň uvádíme také paralelní místa u pseudo-Abdiáše:

Legenda aurea	***QDS***	***Virtutes Iohannis***
čtverá etymologie jména Jan objasňující povahu a kvality apoštolovy osoby	–	–
životopisná data (informace o apoštolově působení v Asii, mučení a zázračná záchrana apoštola za vlády Domitiána, vyhnanství na Patmu a návrat do Efesu po Domitiánově smrti)	42,2	I–II
první historka: vzkříšení Drusiany v Efesu	–	IV
druhá historka: filozof Kratón učí pohrdat světem, Jan uvádí tři důvody proti jeho učení a dělá zázrak, na jehož základě dva bratři – jinoši uvěří a jednají podle evangelia	1,1–3; 11,4–12,2; 13,1–6	V
třetí historka: jiní dva jinoši rozdávají majetek a zmocní se jich smutek, Jan jim majetek vrátí, tím ale ztrácejí „odměnu v nebi" + šest Janových důvodů proti touze po bohatství	11,2; 12,4–5; 15,2–3; 19,4–6	VI

33 Jacobus de Voragine, *Legenda aurea* (FChr Sonderband 1,228,27–230,10).

čtvrtá historka: vzkříšení mrtvého novomanžela, který varuje dva mladíky ze třetí historky před peklem; ti prosí o slitování, apoštol je vybízí k 30dennímu pokání, po němž opět získávají milost ctností	38,4–42,15	VII
pátá historka: apoštol je pokoušen k modloslužbě a různými zázračnými skutky ve jménu Krista prokáže pravost křesťanské víry; pohané uvěří, jsou apoštolem pokřtěni a postaví kostel ke cti sv. Jana	–	VIII
šestá historka: druhé obrácení mladého lupiče (sv. Klement podle *Církevní historie*)	42,1–15	III
sedmá historka: setkání Jana s Cerinthem v lázních v Efesu (Eusebius, *HE* + glosa k 2 Jan)	–	–
osmá historka: Jan hladí koroptev a vyslětluje mladíkovi, že čas od času je namístě chovat se něžně jako dítě (Cassianus, *Rozmluvy*)	–	–
životopisná data: stáří v Efesu (Jeroným) půst jako příprava na sepsání evangelia (Helinandus) Janova smrt v 98 letech při bohoslužbě, doprovázená zázraky (Isidor)	–	 IX
posmrtné zjevení a závěrečná citace z Isidora	–	–

Zdá se tedy, že kromě psedo-Abdiáše mohlo být Jakubovou inspirací i samotné Klementovo kázání *QDS* (patrně v latinském překladu), volně komentující evangelní perikopu o povolání bohatého mladíka. Bylo tomu tak zřejmě nejen v případě šesté historky, popisující druhé obrácení mladého lupiče, kde je Klement výslovně jmenován jako zdroj, třebaže prostřednictvím Eusebiových *Církevních dějin*. Stopy Klementa lze vidět také u dvou dalších příběhů (druhého a třetího), které pracují s evangelním motivem bohatého mladíka, a u nichž autor *Legendy* žádný zdroj neuvádí. Pozoruhodné přitom je, že *Zlatá legenda* z Klementa nepřebírá pouze ona vyprávění (dějovou linii), ale rovněž jeho teologickou argumentaci odrážející se především v Jakubově formulaci „trojích“, resp. „šesti důvodů“.

3. *QDS* jako prototyp starověkého díla, které „přežilo" do středověku

Připustíme-li, že Klementovo kázání autor středověké legendy znal a z něj čerpal, položme si nyní otázku, proč se nechal inspirovat právě tímto dílem. Vždyť Klement je novodobému čtenáři znám především jako autor trojice děl *Protrepticus*, *Paedagogus* a *Stromata*, křesťanský platonik usilující o propojení světa řecké vzdělanosti s rodícím se křesťanstvím. Spis *Quis dives salvetur?* bývá v klasických příručkách patrologie představován nikoli jako nedůležitý, přesto však jako poněkud stranou stojící (okrajové) Klementovo dílko.[34]

V čem je tedy tento Klementův text jiný než díla z tradičního pohledu a pro Klementovu teologickou koncepci „důležitější"? Co způsobilo, že na rozdíl od *Stromat* našlo svou odezvu i v největší středověké sbírce legend? Jedná se o tyto důvody:

(1) *QDS* má jako jediné Klementovo dílo formu kázání. Je tedy určeno širokému publiku a patrně i k veřejnému předčítání. Zatímco *Stromata* se definují jako poznámky ke studiu určené náročnému a horlivému čtenáři, *QDS* takové ambice nemá.

(2) S žánrem kázání nepochybně souvisí i styl díla, vyžadující jasnost argumentace. *QDS* je na rozdíl od *Stromat* prosto zdlouhavého uvádění autorit a navazujících diskuzí zvažujících oprávněnost toho kterého názoru či směru. V *QDS* Klement necituje žádnou starozákonní pasáž a výslovně ani pohanské autory, jak je to v jiných jeho dílech naprosto běžné.[35] Kromě toho upouští od enigmatických narážek, dovolujících interpretovat jeho text na různých (hlubších) rovinách. Tento přístup, který je pro nejznámější Klementovo dílo *Stromata* typický a vyžaduje poměrně vzdělaného (resp. informovaného čtenáře), ustupuje v případě kázání do pozadí.

(3) Důraz na apoštolskou tradici (ve formě připomínání nejrůznějších historek) je charakteristický pro texty z Klementovy pozůstalosti ozna-

---

34 Srov. např. Charles Kannengiesser, „Clement of Alexandria (CA. 150–215)," in *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity* , vol. I, Leiden: Brill, 2004, s. 507–515 nebo Johannes Quasten, *Patrology, Vol. II: The Ante-Nicene Literature After Irenaeus*, Allen (TX): Christian Classics 1999, s. 5–36. Představa „stranou stojícího" díla je umocňována rovněž tím, že *QDS* je jako jediné Klementovo dílo dochováno ve zvláštním kodexu, o rok mladším než ostatní Klementova díla (srov. zde výše, s. 46 a pozn. 3).

35 V dnešním slova smyslu bychom mohli říci, že nemá „poznámkový aparát".

čované někdy jako „the Other Clement of Alexandria".[36] Kromě *QDS* se tyto odkazy na příkladný život apoštolů hojně vyskytují ve zlomcích spisu *Hypotyposes*, konkrétně ve zlomcích dochovaných u Eusebia[37] a v pozdním latinském překladu obsahujícím komentář ke čtyřem katolickým epištolám (*Adumbrationes*).[38]

(4) Spis *QDS* (nebo alespoň jeho část) našel již ve starověku prostředkovatele, kteří ho uchovali „živý" pro středověké písemnictví. Takovými autory byli v prvé řadě Eusebios a jeho oblíbené *Církevní dějiny*, dále Rufinus, který Eusebiovo dílo přeložil do latiny, z něj potom čerpal v šestém století autor tzv. *Virtutes Iohannis*.

Závěr

Středověký dominikán Jakub de Voragine nepochybně znal pseudo-Abdiášův spis *Virtutes Iohannis*, z něhož ve své legendě *De sancto Iohanne apostolo et evangelista* s užitkem čerpal. Ačkoli ho jako svůj zdroj neuvádí, v první polovině legendy mu byl velmi pravděpodobně vzorem v případě pěti historek (první až páté) kolujících o životě a působení apoštola. Na druhou stranu však nelze opomenout nesrovnalost v pořadí uváděných historek. Zatímco pseudo-Abdiáš uvádí příběh o druhém obrácení mladého lupiče jako první (hned po úvodních životopisných datech), Jakub ji rezervuje až pro druhou část legendy (v pořadí šestá historka) a jako zdroj neuvádí *Virtutes Iohannis* ani Abdiáše, nýbrž Klementa podle *Církevních dějin* (Eusebia). Zdá se tedy jisté, že v případě tohoto příběhu se autor *Zlaté legendy* nespokojil s pseudo-Abdiášovou verzí, ale šel dále ke starověkému zdroji.

Během dalšího zkoumání motivů Klementova kázání a *Zlaté legendy* se ukázalo několik dalších paralel potvrzujících možnost, že Jakub de Voragine znal přímo Klementovo dílo (patrně v nějakém latinském překladu). Stopy *QDS* nacházíme kromě příběhu o druhém obrácení mladého lupiče rovněž u dvou dalších historek (druhé a třetí), které jsou

---

36 Srov. Florian Amselgruber, *„Ulme stütz Weinstock." Literarisierung kirchlicher Verkündigung auf der Basis paganer Formen bei Clemens von Alexandrien*, Münster: Aschendorff Verlag, 2015, s. 129–151.

37 Srov. Clemens Alexandrinus, *Hypotyposes*, zl. 4,8–10,13 a 14 (GCS 17,196,3–13; 197,17–198,18; 199,19–200,11).

38 Clemens Alexandrinus, *Adumbrationes* (= *Hypotyposes*, zl. 24) III,1,1 (GCS 17,210,9–17).

ve *Zlaté legendě* doplněny tzv. „důvody“. Zajímavé je přitom zjištění, že z Klementova kázání Jakub nepřijímá pouze ony historky (dějovou linii), ale především autorovu morálně teologickou argumentaci týkající se správného užívání bohatství, kterou Eusebius na rozdíl od samotného příběhu do svých *Církevních dějin* již nezařadil.

Klementovo kázání *Který boháč bude spasen?* našlo ve středověku svůj „druhý život“. Nemalý podíl na tom měl nepochybně Rufinův překlad Eusebiových *Církevních dějin*, z něhož mohla ve středověku čerpat celá západní křesťanská tradice, a snad i nějaký další latinský překlad Klementova spisu. Důvodem, proč bylo toto pozdní Klementovo kázání natolik oblíbené, že se dostalo až do nejznámější středověké sbírky legend, nebyla pouze skutečnost, že si našlo své prostředkovatele, ale rovněž žánr kázání a s ním související prostota stylu, v neposlední řadě pak důraz na apoštolskou tradici.

Příloha: Synoptické srovnání příběhu o druhém obrácení mladého lupiče v Klementově kázání *QDS*, v pseudo-Abdiášově spisu *Virtutes Iohannis* a v Jakubově *Zlaté legendě*

Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur?* 42,1–15 (GCS 17,187,27–190,19; podle Eusebia, *Hist. eccl.* III,23,6–19)	**Pseudo-Abdias, *Virtutes Iohannis* III (CCSA 2,799–834; podle Rufinova překladu Eusebia)**	**Jacobus de Voragine, *Legenda aurea: De sancto Iohanne apostolo et evangelista* (FChr Sonderband 1,232,10–234,2)**
(1) Ἵνα δὲ ἐπιθαρρήσῃς, οὕτω μετανοήσας ἀληθῶς, ὅτι σοὶ μένει σωτηρίας ἐλπὶς ἀξιόχρεως, ἄκουσον μῦθον οὐ μῦθον, ἀλλὰ ὄντα λόγον περὶ Ἰωάννου τοῦ ἀποστόλου παραδεδομένον καὶ μνήμῃ πεφυλαγμένον.		
(2) ἐπειδὴ γὰρ τοῦ τυράννου τελευτήσαντος ἀπὸ τῆς Πάτμου τῆς νήσου μετῆλθεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ἀπῄει παρακαλούμενος καὶ ἐπὶ τὰ πλησιόχωρα τῶν ἐθνῶν, ὅπου μὲν ἐπισκόπους καταστήσων, ὅπου δὲ ὅλας ἐκκλησίας ἁρμόσων, ὅπου δὲ κλῆρον ἕνα γέ τινα κληρώσων τῶν ὑπὸ τοῦ πνεύματος σημαινομένων.	Cum ergo redisset ad Ephesum, rogabatur etiam vicinas illustrare provincias, quo vel ecclesiasfundaret in quibus non erant locis, vel in quibus erant, sacerdotes ac ministros institueret secundum quo dei de unoquoque spiritus sanctus indicasset.	
(3) ἐλθὼν οὖν καὶ ἐπί τινα τῶν οὐ μακρὰν πόλεων, ἧς καὶ τοὔνομα λέγουσιν ἔνιοι. καὶ τὰ ἄλλα ἀναπαύσας τοὺς ἀδελφούς, ἐπὶ πᾶσι τῷ καθεστῶτι προσβλέψας ἐπισκόπῳ, νεανίσκον ἱκανὸν τῷ σώματι καὶ τὴν ὄψιν ἀστεῖον καὶ θερμὸν τὴν ψυχὴν ἰδών, "τοῦτον" ἔφη "σοὶ παρακατατίθεμαι μετὰ πάσης σπουδῆς ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας καὶ τοῦ	Cum igitur venisset ad quandam urbem haud longe positam, omnibus ecclesiasticis sollemniter adimpletis vidit iuvenem quendam validum corpore et vultu elegantem, sed et animis acrem nimis. Respiciensque ad episcopum qui nuper fuerat ordinatus: „Hunc, inquit, tibi summo studio commendo sub testimonio Christi et totius ecclesiae.“ Tum ille sus-	Refert beatus Clemens, sicut in quarto libro ecclesiasticae historiae invenitur, quod quoddam tempore apostolus quendem iuvenem pulcherrimum et ferocem convertit et eum cuidam episcopo sub depositi nomine commendavit.

Χριστοῦ μάρτυρος". τοῦ δὲ δεχομένου καὶ πάνθ᾽ ὑπισχνουμένου καὶ πάλιν τὰ αὐτὰ διετείνατο καὶ διεμαρτύρατο.

cipiens omnem se adhibiturum sicut praecipiebat diligentiam pollicetur. Sed iterum atque iterum eadem saepius repetens iuvenem commendabat attentius.

(4) εἶτα ὁ μὲν ἀπῆρεν ἐπὶ τὴν Ἔφεσον, ὁ δὲ πρεσβύτερος ἀναλαβὼν οἴκαδε τὸν παραδοθέντα νεανίσκον ἔτρεφε, συνεῖχεν, ἔθαλπε, τὸ τελευταῖον ἐφώτισε· καὶ μετὰ τοῦτο ὑφῆκε τῆς πλείονος ἐπιμελείας καὶ παραφυλακῆς, ὡς τὸ τέλειον αὐτῷ φυλακτήριον ἐπιστήσας, τὴν σφραγῖδα τοῦ κυρίου.

Et post haec Ephesum redit. Tum vero presbyter in domum suam adolescentem suscepit commendatum et cum omni diligentia enutrit amplectitur fovet, ad ultimum etiam baptismi gratiam tradit. Post haec iam velut confidens gratiae qua fuerat communitus paulo indulgentius habere iuvenem coepit.

(5) τῷ δὲ ἀνέσεως πρὸ ὥρας λαβομένῳ προσφθείρονταί τινες ἥλικες ἀργοὶ καὶ ἀπερρωγότες, ἐθάδες κακῶν· καὶ πρῶτον μὲν δι᾽ ἑστιάσεων πολυτελῶν αὐτὸν ὑπάγονται, εἶτά που καὶ νύκτωρ ἐπὶ λωποδυσίαν ἐξιόντες συνεπάγονται, εἶτά τι καὶ μεῖζον συμπράττειν ἠξίουν.

Sed ille ubi immatura libertate potitus est continuo per aequaevos quibus luxus et desidia cordi est amare vitia et corruptae viae incedere tramitem perdocetur. Et primo quidem conviviorum illecebris decipitur, inde nocturnis eum furtis socium sibi participemque consciscunt. Post haec iam ad maiora flagitia pertrahunt,

(6) ὃ δὲ κατ᾽ ὀλίγον προσειθίζετο καὶ διὰ μέγεθος φύσεως ἐκστὰς ὥσπερ ἄστομος καὶ εὔρωστος ἵππος ὀρθῆς ὁδοῦ καὶ τὸν χαλινὸν ἐνδακὼν μειζόνως κατὰ τῶν βαράθρων ἐφέρετο.

cum interea sensim iuvenis formabatur et instituebatur ad scelera, et qui esset acer ingenio sicut equus effrenis et validus duris morsibus obfirmatis recti itineris lineam derelinquens rectore contempto rapido cursu totus fertur in praeceps, ita succedentibus sibi malis ut desperationem quoque a deo sibi praestitae salutis acceperit. Dedignatur iam de parvis sceleribus cogitare, grandia quaeque molitur et ex integro perditioni se tradens nulli

(7) ἀπογνοὺς δὲ τελέως τὴν ἐν θεῷ σωτηρίαν οὐδὲν ἔτι μικρὸν διενοεῖτο, ἀλλὰ μέγα τι πράξας, ἐπειδήπερ ἅπαξ ἀπο-

λώλει, ἴσα τοῖς ἄλλοις παθεῖν ἠξίου. αὐτοὺς δὴ τούτους ἀναλαβὼν καὶ ληστήριον συγκροτήσας, ἕτοιμος λῃσταρχος ἦν, βιαιότατος, μιαιφονώτατος, χαλεπώτατος.

inferior esse in flagitiis patitur. Denique illos ipsos qui prius magistri criminum fuerant discipulos facit, et latronum ex his turmam quibus ipse dux et princeps violentus praeesset instituit, et cum his omni crudelitate grassatur.

Post aliquot autem tempus iuvenis dereliquit episcopum et factus ets princeps latronum.

(8) χρόνος ἐν μέσῳ, καί τινος ἐπιπεσούσης χρείας ἀνακαλοῦσι τὸν Ἰωάννην. ὁ δέ, ἐπεὶ τὰ ἄλλα ὧν χάριν ἥκεν κατεστήσατο, "ἄγε δή", ἔφη, "ὦ ἐπίσκοπε, τὴν παραθήκην ἀπόδος ἡμῖν, ἣν ἐγώ τε καὶ ὁ Χριστός σοι παρακατεθέμεθα ἐπὶ τῆς ἐκκλησίας, ἧς προκαθέζῃ, μάρτυρος."

Verum tempore elapso, cum rei ita poposcisset utilitas, invitatur iterum ad lila urbem Iohannes. Et cum caetera quorum gratia venerat ordinasset: „Age, inquit, o episcope, depositum repraesenta quod tibi ego plane et Christus commendavimus ecclesia teste quam regis.“

Apostolus itaque ad episcopum venit et suum depositum requisivit.

(9) ὁ δὲ τὸ μὲν πρῶτον ἐξεπλάγη, χρήματα οἰόμενος, ἅπερ οὐκ ἔλαβε, συκοφαντεῖσθαι, καὶ οὔτε πιστεύειν εἶχεν ὑπὲρ ὧν οὐκ εἶχεν οὔτε ἀπιστεῖν Ἰωάννῃ· ὡς δὲ "τὸν νεανίσκον" εἶπεν "ἀπαιτῶ καὶ τὴν ψυχὴν τοῦ ἀδελφοῦ", στενάξας κάτωθεν ὁ πρεσβύτης καί τι καὶ ἐπιδακρύσας, "ἐκεῖνος" ἔφη "τέθνηκε". "πῶς καὶ τίνα θάνατον;" "θεῷ τέθνηκεν" εἶπεν· "ἀπέβη γὰρ πονηρὸς καὶ ἐξώλης καί, τὸ κεφάλαιον, ληστής, καὶ νῦν ἀντὶ τῆς ἐκκλησίας τὸ ὄρος κατείληφε μεθ᾽ ὁμοίου στρατιωτικοῦ."

At ille obstupuit primum pecuniam putans a se reposci quam non acceperat, sed rursum considerabat nec posse fallere Iohannem nec quod non dedit quaerere. Haerebat igitur stupens. Quem Iohannes haerentem videns: „Iuvenem illum, inquit, repeto a te et animam fratris.“ Tunc graviter suspirans senior et in lacrimas resolutus: „Ille, ait, mortuus est.“ „Quomodo, inquit, vel quali morte?“ „Deo, ait, mortuus est quia pessimus et flagitiosus evasit. Ad ultimum etiam latrocinium aggressus est. Denique nunc montem quendam cum multa latronum manu occupavit.“

Cumque ille de pecunia intelligeret et ex hoc vehementer stuperet,

Dixit ei apostolus: „Iuvenem illum a te repeto, quem tibi tam studiose recommendavi.“ Cui ille: „Pater sancte, in anima mortuus est et in tali monte cum latronibus degit, quorum ipse princeps exsistit.“

(10) καταρρηξάμενος τὴν ἐσθῆτα ὁ ἀπόστολος καὶ μετὰ μεγάλης οἰμωγῆς πληξάμενος τὴν κεφαλήν, "καλόν γε"

Quibus auditis apostolus vestem continuo qua erat indutus scindit et cum ingenti gemitu feriens caput suum: „Bo-

Quibus auditis vestem suam scidit et coput suum pugnis feriens: „Bonum“, inquit, „te custodem fratris animae dere-

ἔφη "φύλακα τῆς τἀδελφοῦ ψυχῆς κατέλιπον· ἀλλ᾽ ἵππος ἤδη μοι παρέστω καὶ ἡγεμὼν γενέσθω μοί τις τῆς ὁδοῦ." ἤλαυνεν, ὥσπερ εἶχεν, αὐτόθεν ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας.

num te, inquit, custodem fratris animae dereliqui. Sed iam nunc mihi equus paretur et dux itineris.“ Et confestim ab ipsa ecclesia ascendens concitus properabat.

liqui.“ Confestim igitur equum sibi parari iussit et ad montem illum intrepidus cucurrit.

(11) ἐλθὼν δὲ εἰς τὸ χωρίον ὑπὸ τῆς προφυλακῆς τῶν ληστῶν ἁλίσκεται, μήτε φεύγων μήτε παραιτούμενος, ἀλλὰ βοῶν· "ἐπὶ τοῦτ᾽ ἐλήλυθα, ἐπὶ τὸν ἄρχοντα ὑμῶν ἀγάγετέ με."

Cumque pervenisset ad locum, attinetur ab eis latronibus qui custodias observabant. Sed ille neque effugere neque prorsus declinare usquam nitens ingenti tantum voce clamabat: „Quia ad hoc ipsum veni, adducite mihi principem vestrum.“

(12) ὃς τέως, ὥσπερ ὥπλιστο, ἀνέμενεν· ὡς δὲ προσιόντα ἐγνώρισε τὸν Ἰωάννην, εἰς φυγὴν αἰδεσθεὶς ἐτράπετο. ὃ δὲ ἐδίωκεν ἀνὰ κράτος, ἐπιλαθόμενος τῆς ἡλικίας τῆς ἑαυτοῦ, κεκραγώς·

Qui cum veniret armatus, eminus agnito Iohanne apostolo pudore tactus in fugam vertitur. Ille equo post eum admisso confestim insequitur fugientem, etiam aetatis oblitus, simul et clamans:

Quem cum iuvenis inspexisset, prae pudore nimio statim equum ascendit et velocius aufugit. Apostolus autem aetatis oblitus urget calcaribus equum et post tergum clamitat fugientis:

(13) "τί με φεύγεις, τέκνον, τὸν σαυτοῦ πατέρα, τὸν γυμνόν, τὸν γέροντα; ἐλέησόν με, τέκνον, μὴ φοβοῦ· ἔχεις ἔτι ζωῆς ἐλπίδας· ἐγὼ Χριστῷ λόγον δώσω ὑπὲρ σοῦ· ἂν δέῃ, τὸν σὸν θάνατον ἑκὼν ὑπομενῶ, ὡς ὁ κύριος τὸν ὑπὲρ ἡμῶν· ὑπὲρ σοῦ τὴν ψυχὴν ἀντιδώσω τὴν ἐμήν. στῆθι, πίστευσον· Χριστός με ἀπέστειλεν."

„Quid fugis, o fili, patrem tuum? Quid fugis inermem senem? Miserere, noli temere, habes adhuc spem vitae. Ego Christo rationem reddam pro te. Certe et mortem pro te libenter excipiam, sicut et dominus excepit pro nobis, et pro tua anima dabo animam meam. Sta tantum et crede mihi quia Christus me misit.“

„Ut quid, fili dulcissime, fugis patrem et inermem senem? Ne timeas, fili, quia pro te Christo rationem reddam et certe pro te libenter moriar, sicut pro nobis Christus est mortuus. Revertere, fili, revertere, quia deus me misit.“

(14) ὃ δὲ ἀκούσας πρῶτον ἔστη μὲν κάτω βλέπων, εἶτα ἔρριψε τὰ ὅπλα, εἶτα τρέμων ἔκλαιε πικρῶς· προσελθόντα δὲ τὸν γέροντα περιέλαβεν, ἀπολογούμενος ταῖς οἰμωγαῖς ὡς ἐδύνατο καὶ τοῖς

At ille audiens resititit ac vultum dimisit in terram. Post hoc arma proiecit. Tum deinde tremefactus flebat amarissime et accedentis ad se senis genibus provolvitur, gemitibus et ululatibus poterat satis

Qui audiens compunctus rediit et amarissime flevit.

δάκρυσι βαπτιζόμενος ἐκ δευτέρου, μόνην ἀποκρύπτων τὴν δεξιάν.

faciens, et uberrimus lacrimarum suarum fontibus iterum baptizatur, occultans solam dexteram suam.

(15) ὁ δὲ ἐγγυώμενος, ἐπομνύμενος ὡς ἄφεσιν αὐτῷ παρὰ τοῦ σωτῆρος εὕρηται, δεόμενος, γονυπετῶν, αὐτὴν τὴν δεξιὰν ὡς ὑπὸ τῆς μετανοίας κεκαθαρμένην καταφιλῶν, ἐπὶ τὴν ἐκκλησίαν ἐπανήγαγε, καὶ δαψιλέσι μὲν εὐχαῖς ἐξαιτούμενος, συνεχέσι δὲ νηστείαις συναγωνιζόμενος, ποικίλαις δὲ σειρῆσι λόγων κατεπᾴδων αὐτοῦ τὴν γνώμην, οὐ πρότερον ἀπῆλθεν, ὥς φασι, πρὶν αὐτὸν ἐπιστῆσαι τῇ ἐκκλησίᾳ, διδοὺς μέγα παράδειγμα μετανοίας ἀληθινῆς καὶ μέγα γνώρισμα παλιγγενεσίας, τρόπαιον ἀναστάσεως βλεπομένης.

Apostolus vero iuris iurandi sacramento se ei a salvatore impetraturum veniam pollicens simulque genibus eis provolutus atque ipsam dexteram, ex cui caedis conscientia torquebatur, tamquam iam per paenitentiam purgatam deosculans ad ecclesiam revocat et indesinenter pro eo orationes profundens et cum ipso pariter ducens crebra ieiunia indulgentiam a deo quam ei pollicitus fuerat expetebat. Sed et variis sermonum consolationibus velut quibusdam praecantationibus efferos et exterritos eis animos mitigabat. Nec prius abstitit quam eum in omnibus emendatum etiam ecclesiae praeficeret praebens per hoc magna exempla verae paenitentiae et documentum ingens novae regenerationis atque insignia quaedam et tropaea visibilis in eo resurrectionis ostendens.

Apostolus autem ad pedes eius procidit et manum tamquam per paenitentiam iam purgatam osculari coepit. Ieiunante igitur et orante pro eo apostolo veniam impetravit ipsumque postmodum episcopum ordinavit.

Clement of Alexandria's Homily *Quis dives salvetur?* as a Source of *Legenda aurea*

Keywords: Clement of Alexandria; *Quis dives salvetur?*; Jacobus de Varagine; *Legenda aurea*; Ps.-Abdias; *Virtutes Iohannis*; Eusebius, *Historia ecclesiastica*; The Story about the Apostle John and a Young Robber; "Wirkungsgeschichte" of Mk 10:17–31 par.; Non-canonical Traditions; Apocryphal Acts of the Apostles

Abstract: It is well known that the Medieval collection of hagiographies *Legenda aurea* contains (as part of the hagiography *De sancto Iohanne apostolo et evangelista*) the story about the apostle John and the second repentance of a young robber which was originally part of Clement's homily *Quis dives salvetur?*. The article reflects possible transmitting of texts between the *QDS* and *Legenda aurea* (above all *Historia ecclesiastica* by Eusebius and ps. -Abdias' text *Virtutes Iohannis*), looking for additional shared motifs between these two works, and concludes that the author of *Legenda aurea* was inspired by Clement in the case of at least two other stories. From Clement's homily, he assumes not only the stories, but also his theological argumentation related to richness and its uses. Finally, the article reflects the reasons why Clement's less well-known (marginal) work found its "second life" in the Middle Ages. Part of the article is the Appendix – a synopsis of relevant texts (*QDS*, *Legenda aurea* and *Virtutes Iohannis*).

doc. Jana Plátová, Ph.D.
Katedra biblických věd
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
jana.platova@upol.cz