

Bonifác a monasticismus: *stabilitas a peregrinatio*

Marek Lis

O vztahu raně středověkých misionářů k raně středověkému monasticismu bylo pojednáno v rámci specializovaných monografií mnohokrát, např. v pracích Friedricha Prinze, Angela Häusslinga či Arnolda Angenendt. Tento článek bude směřovat ke vztahu Bonifáce k monasticismu, který lze jednak doložit nejlépe z korpusu pramenů, a hlavně lze bádání o Bonifácovi a jeho činnosti o tento monastický aspekt obohatit, neboť na Bonifáce je převážně nahlíženo jako na misionáře, církevního organizátora, papežského legáta a významného aktéra franské, resp. pipinovské (karolinské) politiky. Tak se k jeho činnosti staví např. i současné bádání, které tento aspekt stále připomíná. Ne že bychom se nesetkávali s novými poznatky; naopak, toto téma je široce otevřené multidisciplinárnímu zájmu.¹ Vedle cenných písemných pramenů dokládá Bonifácovu vazbu na mnišské hnutí snad nejlépe kultura hmotná, tedy jeho klášterní fundace, přičemž nejde jen o nejvýznamnější klášter, Fuldu. V tomto článku se pokusíme nalézt harmonii mezi dvěma prvky charakteristickými pro mnichy a misionáře raného středověku: *stabilitas* a *peregrinatio*.

Bonifáce jako mnicha nelze opomenout už z toho důvodu, že jeho první biografie *Vita S. Bonifatii* věnuje v úvodních kapitolách velkou pozornost právě Bonifácově mnišské formaci. Ian Wood však ve své monografii tvrdí, že autor legendy, Willibald, monastické akcenty neřeší.² To však nelze takto paušálně říci, aniž bychom se vypořádali právě s úvodními kapitolami legendy. V porovnání se scénami kácení posvátného dubu u Geismaru či osudné výpravy do Fríska tyto pasáže mohou působit schematicky jako *loci communes* běžně se vyskytující v textech daného žánru, a z hlediska dnešního čtenáře po literární stránce tedy méně narativně. Pro autora 8. století (Willibald má informace o svém hrdinovi

¹ Nejnověji např. *A Companion to Boniface*, eds. Michel Aaij – Shannon Godlove, Leiden – Boston: Brill, 2020. Tato publikace je členěna na čtyři oddíly: kontexty, písemné prameny, geografické oblasti působení a kult.

² Ian Wood, *The Missionary Life*, New York: Longman, 2001, s. 63.

zprostředkované skrze Bonifácova žáka a biskupského nástupce v Mo-huči Lulla; sám se však s Bonifácem nesetkal) byl tento aspekt evidentně důležitý a představoval i následováníhodný ideál svatosti.³

Woodovo tvrzení o okrajovosti mnišství ve Willibaldově legendě lze na druhou stranu konfrontovat Lawrencovými *Dějiny středověkého mnišství*, které jsou koncipované jako přehledová a propedeutická monografie. O Bonifácově anglosaské misii na území Germánie Lawrence hovoří ve smyslu, že byla od počátku mnišská.

Tato misie byla od samého počátku mnišským podnikem; její klášternická povaha pak byla zachovávána díky neochabujícímu proudu nových členů mužského i ženského pohlaví, kteří přicházeli z anglických klášterů a dávali se do jejich služeb.⁴

Jak však rozumět spojení slov „mnišský podnik“ či „klášternická povaha misie“, které v českém překladu vyznívá až pejorativně? Patrně zde jde o simplifikaci, kterou je nutné rozvést. Hlubší objasnění poskytuje například Sarah Foot. Ta tvrdí, že anglické kláštery v raném středověku nebyly uzavřenými obydliemi, která měla sloužit modlitbě a vnitřnímu usebrání, ani nešlo o misijní stanice, které by se věnovaly pastorační nedostatečně christianizovanému obyvatelstvu. Tyto kláštery se řídily smíšenou řeholí (*regula mixta*), v níž se kontemplace a práce vzájemně doplňovaly.⁵

³ W. Berschin ve svém opus magnum *Biographie und Epochenstil* vyzdvihuje autonomní postavení insulární biografie na kontinentě, která vzniká ve východních částech franské říše, kam se přesunulo mocenské těžiště. Nositeli duchovních impulzů v době konce 7. a v první polovině 8. století jsou však anglosaští misionáři (Wilfrid, Willibrord, Winfrid-Bonifác). Zdůrazňuje, že pro Anglosasy je hagiografie součástí historiografie, což dokládá prologem legendy, kde autor Willibald zmiňuje své vzory, např. Hegesippa či Eusebia. Legenda je navíc chudá na *miracula* a vznikla ihned po Bonifácově smrti (na rozdíl od jiných legend), což tuto Berschinovu tezi může částečně podepřít. Je třeba mít na paměti, že stále stojíme na poli hagiografického žánru. Mnišský život a misijní život Bonifáce měl nejspíš ukázat, že existují současní a noví svatí, kteří dosvědčují Boží působení současníkům, jak dokládá na hagiografických textech 7. – 8. století. Viz Walter BERSCHIN, *Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter III*, Stuttgart: Anton Hiersmann Verlag, 1991, s. 6nn. A dále viz Dieter v. d. NAHMER, *Die lateinische Heiligenvita*, Darmstadt: WBG, 2005, s. 102–103.

⁴ Hugh LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, Praha: Vyšehrad, 2001, s. 66.

⁵ Sarah FOOT, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600–900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 11.

Zdůrazněme, že Winfrid-Bonifác byl od svého dětství *puer oblatus*,⁶ a klášterní zvyky ho tak formovaly po celý život, zejména pak patrně i jeho lpění na poslušnosti, která se při jeho apoštolské činnosti projevuje jako poslušnost papeži, neboť mnich nemůže být mnichem bez představeného a duchovního rádce. A představeným pro anglosaského mnicha putujícím po širém světě byl papež, který nominálně nad mnoha kláštery držel svůj patronát v podobě privilegií a exempcí.⁷ Navíc i sám Bonifác se kromě zakládání klášterů věnoval písemnému styku s příslušníky mnišských komunit v Anglii, které prosil o materiální pomoc a modlitby.⁸

Lawrencovu větu bychom tedy mohli reformulovat či interpretovat tak, že Winfrid-Bonifác, představitel další misijní vlny z Anglie, byl od útlého dětství formován v duchu Benediktovy řehole (nelze mluvit ještě o benediktinských klášterech) v anglických klášterech Exeter a Nursling,⁹ přičemž tento aspekt Bonifácovy osobnosti nalezl uplatnění i během jeho působení v Germánii, kde se zasazoval o vznik mnišských komunit jako opěrných bodů pro své komunity.

Pokud Lawrence hodnotí Bonifácovu misii jako mnišskou a „klášternickou“, musíme s tomu ještě dodat, že se v případě této misie jednalo

⁶ Oblace znamenala, že rodiče přinášeli do kláštera své dítě, aby tak na sebe a své rody svolali požehnání nebes a spásu svých duší. Jde tedy o úkon zbožnosti. V případě smrti obláta došlo k nahrazení jeho sourozencem. Praxe oblace se znásobila ve vrcholném středověku. *Pueri oblati* žili ve dne v noci pod dohledem mistrů a účastnili se všech bohoslužeb. Viz Pierre RICHÉ, „Les moines bénédictins, maîtres d'école VIIIe–XIe siècles,“ in *Benedictine culture 750–1050*, ed. W. Loudraux a kol., Leuven: Leuven University Press, 1983, s. 100. S tímto popisem kontrastuje vyprávění legendy *Vita S. Bonifatii auctore Willibaldo*, která vyzdvihuje naopak vlastní Bonifácovo přání opustit rodiče a věnovat se duchovnímu životu v klášteře, čemuž se snaží otec zabránit. Opačnou strategii volí například Jan Canaparius, autor *Vita S. Adalberti episcopi Pragenis*, kdy je Vojtěch jako nemocné nemluvně zasvěcen rodiči Slavníkem a Střezislavou Bohu.

⁷ První papež, který vyňal klášter z pravomoci příslušného biskupa, byl Honorius I. (625–638), který přál mnišskému stavu. Jednalo se o exempci kláštera Bobbio (628). Viz Jeffrey RICHARDS, *The Popes and the Papacy in the Early Middle Ages*, 476–752, London: Routledge, 1979, s. 264.

⁸ Např. v listě Tangl 30 (z let 735–736) je adresátkou abatyše Eadburga z Thanetu, jíž Bonifác děkuje za zaslání knihy a přikládá prosby za misii. Michael TANGl (ed.), „Bonifatii et Lulli epistolae,“ in *Epistolae selectae in usum scholarum ex MGH separatim editae* (i), Berlin: Weidmann, 1916, s. 112.

⁹ Srov. Sarah FOOT, *Monastic Life in Anglo-Saxon England, c. 600–900*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, s. 57. Foot zdůrazňuje, že v klášterech Exeter a Nursling panovala tzv. *regula mixta*, tedy kombinace Benediktovy řehole s Kolumbánovým učním.

taktéž o misii franskou a papežskou. O franskou misii se jedná v tom smyslu, že šíření křesťanství je prosazováno a podporováno franskou říší. Tam, kde se šíří franský vliv, se šíří i křesťanství, jak dokazuje nejlépe příklad Fríska, kdy s ústupem franského vlivu dochází k relapsům k pohanství a ničení míst křesťanského kultu.¹⁰ Papežskou misii zde rozumíme, že Bonifác na základě svého pověření, které mu poskytl Řehoř II. v květnu roku 719, byl podřízen ve své misijní činnosti papeži, zároveň však vyslán papežem ke Karlu Martelovi, aby v jeho říši pomáhal konsolidovat křesťanství. Na papežský mandát se Bonifác odvolává i ve sporu s Willibrordem, protože pocituje povinnost šířit křesťanství nevěřícím kmenům, jak mu to bylo papežem uloženo.¹¹ Angažovanost papeže do věcí misie známe již z předchozích let: Mnicha Augustina vyslal k Anglosasům Řehoř Veliký, Willibrordovi, Bonifácovu předchůdci ve Frísku se dostává biskupského svěcení od papeže Sergia I. poté, co o toto svěcení pro Willibrorda požádal Pipin z Herstalu. Ani tedy role papežství není čímsi specifickým v otázce Bonifácovy misie, ale tato vazba mezi anglosaskými misionáři a papežem byla mimořádně silná, což dokládá kult Řehoře Velikého v Anglii.

Sledujeme-li horlivost, s jakou sv. Řehoř organizoval misii k Anglosasům, a péči a starostlivost, kterou ji zahrnoval po následující léta [...], není divu, že byl v Anglii velmi milovanou a uctívanou postavou po celý středověk. Už v Bedově době existovaly aspoň dva oltáře a jedna kaple zasvěcené sv. Řehoři, ale pravděpodobně jich bylo více.¹²

Mnišský charakter misie, zapojení franského panovníka (či majordoma) a papeže není ničím zvláštním, čím by se tato misijní vlna od jiných raně středověkých vln měla vyznačovat. V případě Bonifácovy činnosti se nám ale navíc dochoval široký epistolografický korpus, který lze použít při zodpovězení řady otázek týkajících se mnišského aspektu Bonifácova působení, ale v této práci se zaměříme na Willibaldovu legendu a její úvodní pasáže.

¹⁰ Fríska odolává franské nadvládě skrze lpění na původním pohanském kultu, zatímco např. Bavorsko volí opačnou strategii, totiž vytvoření vlastní církevní organizace, o niž papeže žádal vévoda Theodo I. při návštěvě papeže Řehoře II. již roku 716.

¹¹ TANGL (ed.), „Bonifatii et Lulli epistolae,” s. 54.

¹² Helena POLEHLOVÁ – Petr POLEHLA, *Non Angli sed angeli*, Praha: Pavel Mervart, 2012, s. 51.

Tento článek se pokusí objasnit otázku, zda byl život mnichů skutečně striktně stabilní, a proč žít mimo komunitu uprostřed nebezpečí a pokušení, které může představovat i to, že se musejí stýkat s nejmocnějšími vládci své doby, bylo denním chlebem mnohých. Tuto otázku si nyní nezodpovídejme. Pro objasnění jejího charakteru však připusťme, že v základu takto položené otázky je představa kontrastu mezi monastickým ideálem *stabilitas*, a misijním ideálem *peregrinatio*. Jak jsou oba tyto prvky v raném středověku harmonizovány? A je stabilita v dané době skutečně mnišským ideálem? A je ideálem vůbec Benediktova řehole, která ji předepisuje? Před zjednodušeným pojetím role *stability* v mnišském hnutí nepřímo varuje Yaniv Fox. V uvažování o monasticismu se totiž často dovoláváme benediktinského ideálu *stabilitas loci*, který může mást náš náhled, v němž kláštery figurují jako od světa izolovaná a do sebe uzavřená místa. Upozorňuje, že krystalizace mnišské identity byla vždy výsledkem souvislého dialogu s okolním světem, což se nejpatrněji projevuje v hagiografii.¹³ Nahlíženo již prizmatem mnišské protohagiografie (Athanasiova *Vita Antonii*, Jeronýmovy *Vitae eremitarum* či Sulpiciova *Vita S. Martini*), je základním motivem volby mnišského způsobu života (anachoreze) právě komplikovaný vztah k okolnímu světu, s nímž ovšem poustevníci i cenobité udržují vztah, poskytují duchovní rady a pohostinství příchozím. Zatímco pouštní komunity pozdní antiky byly do značné míry odkázány po hospodářské stránce samy na sebe, v raném středověku kláštery vstupují do pletiva feudálních vztahů.

Jak tedy ale stabilitu vymezit pozitivně a čím byla pro raně středověké mnichy? Nutno říct, že *stabilitas* je až požadavkem Benediktovy řehole, která v raném středověku zdaleka nemá dominantní postavení.

1. POČÁTKY MNIŠSTVÍ

Standardní mnišský *topos*, s nímž se (nejen) v hagiografických pramenech setkáváme, je *fuga mundi*, tedy únik ze světa či před světem, přičemž toto odpoutání od světa může nabývat různých podob. Tento únik lze chápat doslovně jako odchod do míst odlehlých od center lidské civilizace, nebo čistě figurativně jako neangažování se ve světských zá-

¹³ Yaniv Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, Cambridge: Cambridge University Press, 2014, s. 291.

ležitostech tam, kde komunity fungovaly ve větší blízkosti osídlených území. Míra tohoto odloučení od světa byla různá. Asketové žili buď samostatně (eremité) nebo v komunitě (cenobité), která mohla do větší či menší míry zapojovat i onen eremitský prvek, čímž vzniklo spektrum od komunity žijících pohromadě a v blízkosti lidské společnosti až po izolované jednotlivce praktikující přísnou askezi.¹⁴

Mnišství provázané s liturgickou praxí, k níž patří modlitba hodinek (*laus perennis*),¹⁵ chorál a slavení mše mají své ukotvení již v Benediktově řeholi.¹⁶ Mnišství koncentrované kolem liturgie se stalo významnou a viditelnou součástí společenské a politické struktury dané doby, čímž se odlišuje od svého prototypu v pozdní antice. Mnišské hnutí má totiž svůj původ ve východních částech římské říše, vystupuje jako extravagantní jev takto působilo i při příchodu na západ, s čímž měl problém i Jeroným, který se o tento kulturní transfer pokoušel.

Západní klérus (kněží v té době většinou žili v normálních manželských svazcích) se většinou k asketickým myšlenkám přicházejícím z Východu stavěl odmítavě, navzdory tomu, že Jeroným podporoval sám papež (Damasus – pozn. autor). Dokonce i z theologického hlediska byl důraz kladený na panenství zpochybňován tvrzením, že pro něco takového není v Písmu opory a že i sama bohorodička žila po narození Ježíše normálním sexuálním životem a Ježíš měl podle evangelia bratry.¹⁷

Spojení počátků mnišského hnutí s vnitřním postojem *fuga mundi* dává tomuto způsobu života do základu defenzivní charakter. Pronásledování Deciova a Diokleciánovo způsobilo odchod části křesťanů do pouště, kde byli v bezpečí. Další příčinou vymezení se vůči světu bylo vnitřní mravní ochabnutí křesťanských obcí poté po konstantinovském obratu v roce 313.¹⁸

¹⁴ Lester K. LITTLE, „Monasticism and Western Society: From Marginality to the Establishment and back,” *Memoirs of the American Academy in Rome* 47 (2002): 83–94.

¹⁵ *Laus perennis* byla modlitební praxe rozšířená z kláštera Agaunum (St. Maurice v kantonu Wallis). Agaunum původně nebyl klášter, ale místo spojené s umučením Thébské legie, známé jako Mořic a druhové. Více viz Friedrich PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, München – Wien: R. Oldenburg Verlag, 1965, s. 102nn.

¹⁶ *Regula Benedicti*, Praha: Benediktinské arciepištolství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 1998, cap. VIII–XX.

¹⁷ Jiří ŠUBRT, „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících,” in JERONÝM, *Legenda o poustevnících*, Praha: Oikúmené, 2002, s. 28–30.

¹⁸ LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, s. 5. Mnohem podrobněji se důvody odchodu do samoty zabýval Václav Ventura. Osobně sice chová sympatie s teorií vzniku mniš-

Mniši žijící v ústraní syrské a egyptské pouště jako *milites Christi* se pro své současníky stali hrdiny, protože v samotě pouště zakoušeli vnitřní boj se satanem a sami se sebou. Tento způsob života byl atraktivní pro ty, jimž oficiální křesťanství schválené panovnickou mocí nabízelo jen formalizované projevy zbožnosti.¹⁹

Ani za časů Aurelia Augustina nebylo mnišské hnutí na západě blíže známé a jeho tradent Jeroným se spíše setkával u tradičního římského kléru s nepochopením a jeho vřelé kontakty s bohatými římskými vdovami rozhodně jeho výzvam k askezi a celibátu na věrohodnosti nepřidávaly, alespoň v očích Římanů.

V případě vzniku prvních mnišských komunit v egyptské a syrské poušti lze mluvit spíše o pohybu, jež lze nazvat *secessio* a jehož cílem je vlastní sebezdokonalení v askezi a zbožnosti pro Kristův druhý příchod. Tato odlehlost od civilizačních center je pro pozdější vývoj v raném středověku ne zcela samozřejmá, a tak mniši musí pokaždé znovu definovat svou *poušť*, ať už jde o neosídlená místa, husté lesy Jury či Buchonie či místa, kde žijí lidé, kteří v Krista nevěří. Každý klášter se dříve či později stává místem, kolem něhož se vytváří civilizace, a tak je třeba hledat prostředky, jak lze prožívat vnitřní postoj *fuga mundi*, jehož typem je i ostrovními mnichy praktikovaná *peregrinatio pro Christo*.²⁰

Zapojení mnišství do raně středověké společenské struktury, ba do politických rozhodování s sebou přináší i otázku, jakými způsoby lze mnišský ideál odlehklého života aktualizovat a nově obhájit.

ství jako reakce na sekularizaci postkonstantinovské církve, ale zůstává otázkou, proč se např. po Deciově pronásledování (249–251) opět nevrátili k původnímu způsobu života. Srov. Václav VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství 1*, Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a Markéty v Břevnově, 2006, s. 11. Kromě toho Ventura podrobněji hledá kořeny a analogie v jiných náboženských tradicích, mj. v esejské židovské komunitě či v alexandrijské diaspoře.

¹⁹ ŠUBRT, „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících,“ s. 28–30

²⁰ O diferenciaci významu se pokusil např. Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1972, s. 124–174. Praxe *peregrinatio* nachází svou oporu v Písmu: Gn 12, 1; Mt 19, 29 a Mt 16, 24.

2. MNIŠTVÍ A MISIE V ZÁPADNÍCH OBLASTECH. FRANSKÁ ŘÍŠE A IROSKOTSKÉ MNIŠTVÍ

V souvislosti s Bonifácovými misijními a christianizačními aktivitami musíme zmínit ohniska západoevropského mnišství, která se etablovala v raném středověku. Geograficky bychom mohli mluvit o mnišství kontinentálním a ostrovním, ale tato diferenciacie je jen orientační a nedostatečná pro popis tak rozsáhlého fenoménu. Kontinentálním mnišstvím, jeho šířením a tradicí se zabýval Friedrich Prinz ve své práci *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, kde hrubě řečeno diferencuje mezi mnišstvím galským, které má svou svatomartinskou a lérinskou (silně intelektuální, na východní tradici orientovanou) verzí a mnišstvím irofranským, propagovaným zejména franským panovnickým dvorem, majordomy a šlechtou. Mezi těmito tradicemi docházelo ke kontaktům a vzájemným recepcím. S Prinzovým termínem „irofranské“ mnišství polemizuje nejnověji Fox, jelikož toto adjektivum podle něj vytváří mylnou představu trvání irské mnišské tradice v Kolumbánových fundacích. Irská klášterní praxe oslabuje po smrti Kolumbána a kláštery se zapojují do společenské a církevní struktury franské říše.²¹ Ačkoli se Y. Fox vůči Prinzovi v tomto bodě vymezuje a svou práci staví (jak patrně již z názvu) zejména na vztahu moci a náboženství, postrádáme u něj (na rozdíl od Prinze) zde hlubší analýzu poměrů před příchodem Kolumbána. Dotýká se sice lérinského mnišství, ale pro Galii a později merovejskou dynastii měla zásadní význam například postava biskupa Martina z Tours, jehož kult byl podle Prinze primárně šířen okruhem jeho žáků, sekundárně potom právě rodem Merovejců.²² Vztah královské moci k mnišství je tedy u Foxe analyzován teprve až na pozadí Kolumbánovy misie, ačkoli sám Fox připouští, že Galie nebyla mnišstvím netknutá a svůj výklad o předchozích epochách zaměřuje především na Lérinské ostrovy, což ovšem nebrání tomu, aby jako Sarah Foot svůj výklad směřoval k politickému významu klášterů.

Irští mniši přicházejí na kontinent s družinou Kolumbána zhruba ve stejné době (konec 6. století), kdy k Anglosasům vysílá papež Řehoř Veliký mnicha Augustina, aby zde zřídil diecézní strukturu podle římského kanonického vzoru. Kolumbánova družina na kontinent přichází

²¹ Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, s. 15–16.

²² PRINZ, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*, s. 45.

z vlastní iniciativy, přičemž se opírá při zakládání klášterních komunit o panovníka a místní aristokracii, což bývá uváděno mezi charakteristické rysy klášterů majících původ v Kolumbánově působení. Oba tyto pohyby, tedy z Říma na ostrovy (resp. do Anglie) a z ostrovů na kontinent, probíhají víceméně současně, ale intence každého z nich je specifická. Zatímco Řehoř Veliký usiluje o christianizaci Anglosasů jako pohan-ského národa, jak o tom podává svědectví např. známá scéna z tržiště z Bedových *Církevních dějin národa Anglů*,²³ pro Kolumbána a jeho druhy je (podle Jonase z Bobbia) cílem náprava stávajících poměrů franské církevní organizace,²⁴ přičemž je potřeba obezřetnosti, máme-li hodnotit Kolumbána jako vnějšího a radikálního reformátora franské církve, protože se mu pro jeho působení dostává právě panovnické podpory. Více než o reformu jde o prostou skutečnost, že dosavadní domácí franská církev přichází do kontaktu s odlišným typem křesťanství (a monasticismu), které kladlo důraz na askezi a mravní obrácení křesťanů. Jako cizinci byli iroskotští mniši vnímáni už na základě pouhého zjevu.²⁵

Mezi nositeli světské moci a představiteli duchovní autority však nelze striktně vést jasnou hranici. Například Angelus Häussling upozorňuje, že v případě franské společnosti náleží království, stát a církev společně do numinózní oblasti a sakrálně pojatého řádu. Státní a veřejnou moc nelze chápat jako abstraktum, ale je identická se svými představiteli. Církevní politiku panovníků proto nelze vykládat jako mocenskou politiku státu v dnešním smyslu, neboť panovník sám sebe chápe jako církev, resp. jako nedílnou součást církve. Nositelé světské moci byli nesení vědomím posvátného poslání a náboženské povinnosti.²⁶ Viděno z tohoto úhlu, je příchod Kolumbána a druhů a zakládání klášterů vítáno jako duchovní posila panovnického rodu.

Pro panovníky mohlo být zakládání klášterů výhodné a zejména bylo žádoucí na svém území usadit tuto zjevně nonkonformní skupinu mnichů, kteří by se modlili za své dobrodince. Když se Kolumbán dostal na kontinent, hned zamířil na dvůr franského panovníka, přičemž se s největší pravděpodobností jednalo o Childeberta II. Panovník vyhověl

²³ BEDA CTIHODNÝ, *Církevní dějiny národa Anglů*, Praha: Argo, 2008, lib. II, cap. I, s. 92–93.

²⁴ O neutěšeném stavu franské církve podává zprávu Jonas z Bobbia v životě sv. Kolumbána. IONAS, *Vitae Columbani liber I*, MGH, SS rer. Germ., Tom 37, cap. V.

²⁵ FOX, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, s. 226nn.

²⁶ Angelus HÄUSSLING, *Mönchskonvent und Eucharistiefeier*, Münster: Aschendorfsche Verlagsbuchhandlung, 1973, s. 74.

Kolumbánově žádosti a udělil mu půdu a povolení zřídit klášter Luxeuil ve Vogézách. Vztah mezi panovnickým dvorem a Kolumbánovým klášteřem Luxeuil nebyl jen materiálního charakteru, ale podpory se mu dostávalo výměnou za modlitbu a další duchovní statky (modlitba), které mohla komunita mnichů panovnickému rodu poskytnout.²⁷ Zároveň se klášter mohl stát domovem pro ty ze členů panovnické rodiny, kteří neuzavřeli sňatek. Kolumbánovu činnost ve franské říši však vyostřil a nakonec ukončil spor s Brunhildou, Theuderichovou babičkou, která si přála, aby požehnal jeho nemanželskému potomkovi. Bylo to jednou jedinkrát, kdy se Kolumbán vzepřel požadavku panovnického dvora. Z Burgundska se pak přesunul do Neustrie, kde usiloval o podporu krále Chlothara II.²⁸

Na kolumbánovském mnišství si lze demonstrovat interakci mezi mnišstvím, které je sice odloučené od okolního světa, řídí se svými zásadami, ale okolní svět ke svému fungování a legitimitě uprostřed feudální společnosti potřebuje, ale nelze zde mluvit o radikální *fuga mundi* jako v případě raného mnišství. Těžko však nalezneme jednotící prvek kolumbánovského mnišství, jak dokazuje Fox, podle nějž byl hlavním identitotvorným prvkem návrat k minulosti a jejímu převypravování v hagiografii, která vždy vyhovuje tomu, kdo ji zadával. Stala se vzorem jak pro mnichy, tak pro jejich dobrodince.²⁹ Kolumbánovské mnišství se tedy ocitá ve franské říši jednak v pozici cizinců (*peregrini*), jednak jsou jejich kláštery brány z hlediska panovnické dynastie jako „naše“, neboť se nacházejí na darované půdě. Tato oscilace mezi *cizincem* a de facto královským vazalem je podle mě pro kolumbánovské mnišství, jak je známe z franské říše, charakteristická.

Peregrinatio nelze chápat jen jako putování do ciziny, ale i jako způsob života v cizím prostředí a ochotu přijmout úděl cizince, přičemž tento důvod má své eschatologické ukotvení. Angenendt zdůrazňuje, že se jedná o *peregrinatio propter nomen Domini* a že v jeho základu stojí asketická interpretace několika pasáží Písma.³⁰ Monachi *peregrini* však nejsou jen cizinci, cestovatelé, poutníci či vyhnanci ze země. Z lásky k Bohu se zřikají rodného domu, vlasti a majetku a vydávají se do neznámých kon-

²⁷ Fox, *Power and Religion in Merovingian Gaul*, s. 21.

²⁸ Tamtéž, s. 22.

²⁹ Tamtéž, s. 251.

³⁰ Arnold ANGENENDT, *Monachi peregrini*, München: Wilhelm Fink Verlag, 1972, s. 143–144. Zejména jde o výklad biblických veršů Gn, 12, 1; Mt 19, 29; Mt 16, 24.

čin, v nichž pobývají. Mniši se tak ocitají mezi věrností svému duchovnímu životu na jedné straně, přičemž z druhé strany existuje riziko zesvětštění komunit, které mohou přinášet ingerence světské vrchnosti zvenčí. S vnějším světem udržovaly pochopitelně styk i kláštery anglosaské, ale ve své misijní (vnější) činnosti mají své charakteristiky.

3. ANGLOSASOVÉ, KŘESŤANSTVÍ A MONASTICISMUS

Do Anglie se šíří křesťanství z iniciativy papeže Řehoře Velikého a současně irské ze severu. V této části se ale především zaměříme na křesťanství šířící se z iniciativy Říma. Jak uvádí v dějinách papežství Erich Caspar, pocituje anglická církev „synovské pouto“, ³¹ což je argument vyznívající spíše psychologicky. Toto vědomí sounáležitosti je posíleno šířením kultu Řehoře Velikého, jak jsme ukázali výše, a prestiží papežského úřadu vůbec v rámci anglosaské církve. Ne že by ve franské církvi Řím a papež autority nepožíval, ale v případě anglické církve existoval soustavný kontakt mezi misionáři a papežem, který analogicky funguje i v případě anglosaské misie v Germánii, ³² a tak je vlastně anglosaská církev dvoudomá: na jedné straně usazena ve své vlasti, působící mezi svými rodnými bratry a sestrami, na druhé straně spojena duchovním poutem s papežem, náměstkem Petrovým. Kromě silné iroskotské inspirace *peregrinatio* je pro činnost anglosaských mnichů právě důležitý důraz na apoštolskou tradici propagovanou papežstvím. Považoval-li se papež za náměstka Petrova, pak se Anglosasové chápou za apoštoly podílející se na téměř úkolu, tedy na šíření víry v Krista, římské liturgie, praxe a obedience. ³³

³¹ Erich CASPAR, *Geschichte des Papsttums*, sv. 2, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1933, s. 676.

³² Toto „synovské“ pouto má několik kořenů. Kromě podpory misie papežem Řehoře Velikým k uchování vztahu přispělo ustanovení Theodora z Tarsu arcibiskupem v Canterbury (668–690) za pontifikátu Vitaliána (657–672), čímž došlo k dalšímu osvojování antické myšlenkové a kulturní tradice na ostrovech. Více k tématu viz POLEHLA – POLEHLA, *Non Angli sed angeli*, s. 51–61.

³³ Podobně jako Augustin z Canterbury se i Bonifác dotazoval v Římě. V roce 726 obdržel od Řehoře II. odpovědi na otázky ohledně manželství, církevní disciplíny či liturgie. Papež se v tomto listě odvolává na úřad Petrův a tradici, kterou předává nikoli ze svých úst, ale spoléhá se na milost, která otevírá ústa němých. Papežova moc a autorita je pouze náměstnická, ovšem papež se nikde nechápe jako náměstek Kristův, ale jako náměstek Petrův.

Vraťme se však k monasticismu. Demonstrovali jsme na příkladu kolumbánovského mnišství, že se potýkalo se stigmatem „cizinců“. Ať už byla jejich praxe vnímána pozitivně či nikoli, potřebovali podporu panovníka. V případě anglosaského mnišství (na ostrovech a později na kontinentě) je situace odlišná. Žádný z klášterů anglosaské církve nebyl zcela izolovaný od okolního světa, protože všechny komunity udržovaly určitou míru kontaktu s okolním (laickým) světem.³⁴

Anglosaská družina Winfrida-Bonifáce (na rozdíl od Iroskotů) přichází na kontinent jako skupina schopná porozumět řeči těch kmenů,³⁵ které přicházejí obrátit, čímž jejich *peregrinatio* jako pobyt v cizím prostředí může být relativizován, na druhou stranu Bonifác musí čelit nevráživosti ze strany pohanského panovníka Radboda, dále Willibrordových kněží, mohučského biskupa Gewiliba, kolínského biskupa Hildegara, který vznášel nárok na Utrecht a Frísko, či bavorského kléru. Bonifác, působící na východní straně Rýna, se pohybuje tedy na území s rozředěným franským vlivem: Frísko odolávalo svým pohanstvím, území Hesenska a Durynska představovala místa franských posádek v obraně proti Sasům a byl zde patrný náboženský synkretismus, Bavorsko odolávalo díky vlastní církevní organizaci.³⁶

V tomto prostředí, kde se Bonifác ocitá jako cizinec hraje *stabilitas*³⁷ důležitou roli, a to sice stabilita pojatá šířeji jako vědomá příslušnost ke komunitě, k papeži či k duchovním bratřím a sestrám v Anglii. Stabilita takto široce pojatá nevyklučuje *peregrinatio*: je to i cesta k *vlastním*, hledání vlastního domova, přičemž neupozaduje ani dosavadní přátelství a kon-

³⁴ FOOT, *Monastic Life in Anglo-Saxon England*, s. 284.

³⁵ MOSTERT, *Boniface in Frisia*, s. 332.

³⁶ Různý stupeň christianizace zmíněných území plasticky vystihují příspěvky ve sborníku *A Companion to Boniface*.

³⁷ Pojem *stabilitas* je klíčový pro benediktinskou tradici a představuje jeden ze slibů stanovených Benediktovou řeholí v její 58. kapitole, přičemž není jasné, co je stabilitou chápáno („*Suscipiendus autem in oratorio coram omnibus promittat de stabilitate sua et conversatione morum suorum et obedientiam* – Kdo má být přijat, ať v oratoři před celou komunitou slíbí svou stálost, změnu mravů a poslušnost.“). Pojem *stabilitas* tak zůstává interpretaci. V 19. století vedl polemiku o povaze stability na půdě USA benediktin německého původu Bonifatius Wimmer (1809–1887) a americký benediktin Martin Marty, později biskup diecéze St. Cloud (1834–1896). Zatímco pro Martyho znamenala stabilita příslušnost k místu, Wimmer chápal stabilitu jako věrnost řeholního společenství misionářů svému mnišskému povolání. Viz Paul G. MONSON, „Status or Locī? How the Question of Stability Altered the Course of American Benedictine Monasticism,“ *American Benedictine Review* 67, č. 3 (2016): 309–335, zde s. 311.

takty. Naopak je s nimi v neustálém písemném styku, prosí o modlitby a hledá nové stoupence křesťanství.

Bonifácův výchozí okruh je tedy pevně či stabilně daný: obrací se na papeže, přátele z Anglie, ať už se zdržují na kontinentě či ve své vlasti. Podporu pro realizaci svých reformních plánů pak musel hledat u majordomů Karla Martela či Karlomana. Tak zhruba vypadalo Bonifácovo prostředí, o které se opíral a s nímž počítal, jak ukazuje epistolografický korpus.³⁸

Pojem *peregrinatio* jsme objasnili výše ve vztahu k iroskotskému (kolumbánovskému) mnišství a lze jej vztáhnout i na Anglosasy: Ekberta, Wilfrida, Willibrorda a Winfrida-Bonifáce. Na tomto místě si však blíže objasníme pojem *stabilitas*, který bývá spojován s Benediktovou řeholí. Je však nutné poznamenat, že v Anglii dané doby sice Benediktova řehole byla známá, ale nelze hovořit o benediktinských klášterech a mniších a ani o striktním, doslovném dodržování řehole. Mnohem důležitější než panovníkovy výnosy, které často směřovaly k jednostrannému upřednostnění Benediktovy řehole, byla tradice a autorita starších otců.³⁹

Bonifác raději viděl, když mniši a mnišky žili řeholní život, než aby dodržovali do písmene Benediktovu řeholi. Tu chápal jako zrcadlo pro řeholníky a řeholnice, v němž se jejich život odrážel, nikoli jako souhrnorem v moderním smyslu.⁴⁰

Flexibilní museli být mniši, kteří se řídili Benediktovou řeholí, byť ne výlučně, i v otázce slibu stability, neboť chápána striktně jako fixace mnichů na daném místě by vlastně znemožňovala šíření klášterní sítě dál. Cuthbert Butler to dokládá např. na cestování svatého Benedikta ze Subiaka na Monte Cassino. Opuštění místa za účelem založení komunity jinde vždy bylo chápáno jako dobrý důvod. Mnoho komunit také bylo vyhnáno, což nelze chápat jako porušení stability.⁴¹

V případech misionářů, kteří se vydávají na cesty, je nutné slib stability chápat takto širěji. Tento slib lze chápat jako život „pod řeholí“, dále jako slib života v komunitě, striktněji potom jako slib žít trvale v komunitě, do níž mnich vstoupil. V neposlední řadě pak slib znamená vnitřní slib

³⁸ Účastníky korespondence jsou papežové, řeholníci a řeholnice, panovníci.

³⁹ Janneke RAAIJMAKERS, *The Making of the Monastic Community of Fulda*, Cambridge: Cambridge University Press, 2012, s. 37.

⁴⁰ Tamtéž.

⁴¹ Cuthbert BUTLER, *Benedictine Monachism*, London: Longmans, Green and Co., 1919, s. 127.

věrnosti řeholi a jejímu učení, i když okolnosti neumožňují fyzickou stabilitu na jednom místě.⁴²

Jako misionář nemohl tedy Bonifác chápat stabilitu jen v úzkém smyslu jako setrvání na jednom místě. Tuto *stabilitu*, nakolik se Benediktovou řeholí (resp. jejím duchem) řídil, musel pojmát šířeji. Jako nejbližší se Bonifácovu chápání zdá pojetí stability jako setrávání v komunitě, a to ne v komunitě, která je mu známá, ale kterou aktivně buduje a přijímá za svou. To se nyní pokusíme demonstrovat na vybraných pasážích z *Vita Bonifatii* mohučského klerika Willibalda. Pojetí stability v širším smyslu a v zájmu misie není ničím novým, ale setkáváme se s ním již v raném středověku, jak dokládá činnost Winfrida-Bonifáce, o němž referuje právě Willibaldova *vita*. V následující pasáži se pokusíme ukázat, jaké dilema pro Bonifáce představuje opouštění stávajících společenství v zájmu vytváření stále širšího společenství církve.

4. BONIFÁC JAKO MNICH VE WILLIBALDOVĚ LEGENDĚ⁴³

V této části se zaměříme na konkrétní ukázky z textu Willibaldovy legendy, které líčí Bonifácovo opouštění známých prostředí a komunit, počínaje rodinou a odchodem z tohoto světa konče, a to právě v zájmu hlásání Božího slova.

4.1 Opuštění rodiny

Willibaldova *Vita S. Bonifatii* je prvním hagiografickým dílem o životě tohoto světce a nevzniká v klášterním prostředí. Autor měl k dispozici patrně Lullův archiv Bonifácovy korespondence, který byl přechováván v Mohuči. Významným impulzem byl list biskupa Milreta z Worcesteru,

⁴² Tamtéž, s. 128. Dále lze opět poukázat na polemiku mezi benediktiny Martym a Wimmerem (viz pozn. 36), v jejímž pozadí stojí i otázka po poslání řádu. Zatímco Wimmer chápal stabilitu jako věrnost řeholnímu životu právě v zájmu misie, Marty v této polemice trval na věrnosti konkrétnímu místu. Wimmer se obával, aby se benediktini neizolovali a neupadli do bezvýznamnosti, Martyho obavy zase pramenily z možné ztráty benediktinské identity jako takové.

⁴³ Čerpáme zde z edice *Monumenta Germaniae Historica: Willibaldus Moguntinus, Vita Bonifatii*, MGH, SS rer. Germ., Tom. 57.

jímž žádal mohučského biskupa Lulla, aby sepsal Bonifácův svatý život.⁴⁴

V legendě se setkáváme nikoli se stabilitou, kterou by měl mnich vynikat,⁴⁵ ale naopak s několikanásobným *opouštěním* známého prostředí. V první řadě Bonifác opouští své rodiče. Po duchovní dráze zatouží poté, co se setká s potulnými kazateli, jejichž činnost Willibald představuje jako běžný jev v anglické církvi. Těmto kazatelům (tak jako začínající mnich) klade otázku, co mu bude prospěšné, která nakonec vede k jeho vnitřnímu rozjímání. Obsah rozhovoru s potulnými kazateli nám však není znám. Podstatný je však jeho důsledek: rozhodnutí věnovat se duchovním věcem.

Když jednou, jak tomu bývá v oněch končinách zvykem, přišli nějací kněží, klerici z řad lidu a laici, aby hlásali slovo Boží, a vstoupili do vsi a domu onoho otce, začal se s nimi bavit o nebeských věcech, nakolik mu to umožňovaly jeho dětské duševní schopnosti, a ptal se na to, co by v budoucnu prospělo jeho slabosti.⁴⁶ Když tak dlouho v myslí přemítal o nebeských věcech a přemýšlel o budoucnosti a směřoval k vyšším věcem, vyjevil nakonec i otci své přání, které měl na srdci, a prosil ho, aby souhlasil s jeho rozhodnutím. Když se to otec dověděl, zarazil se, a vytrvale ho káral – částečně mu to zakazoval pod pohrůzkami, aby ho neopouštěl, částečně ho lichotkami podněcoval, aby se věnoval světským záležitostem. (*Vita Bonifatii*, cap. I)

Na tomto úryvku vidíme již počáteční konflikt s otcem, který Bonifáce vede k nalezení nové rodiny, tedy mnišské komunity.

A tak muž Boží poté, co přišel o tělesného otce, následoval adoptivního otce našeho vykoupení. Zřekl se pozemských zisků a snažil se získat místo zboží věčné dědictví, aby podle hlasu pravdy opustil otce i matku i pole a vše, co náleží k tomuto světu, aby získal stonásobně a obdržel život věčný. (*Vita Bonifatii*, cap. I)

⁴⁴ Petra KEHL, „The Veneration of Boniface in the Middle Ages,” in *A Companion to Boniface*, eds. Michal Aaij – Shannon Godlove, Leiden – Boston: Brill, 2020, s. 362. Milretův list potom nalezneme v epistolografickém korpusu: Michael TANGL (ed.), „Bonifatii et Lulli epistolae,” in *Epistolae selectae in usum scholarum ex MGH separatim editae (i)*, Berlin: Weidmann, 1916, s. 112.

⁴⁵ O Benediktově řeholi se zmiňuje Willibald jen jednou, ve 2. kapitole: „Tuto poslušnost prokazoval všem, kteří s ním společně žili, zejména opatovi, kterému byl poddán podle předpisů řehole v mnišské pokoře, takže se během každodenní práce a v řádném plnění svých povinností neodchýlně držel předpisů a osvědčených ustanovení svatého otce Benedikta.”

⁴⁶ Zmínka o potulných mniších může implikovat praxi *peregrinatio*. Stejně tak mohlo jít o penitenciální praxi a individuální duchovní vedení, na něž irští mniši kladli důraz.

4.2 Opuštění komunity

Komunitu v Nurslingu opouští Bonifác dvakrát, neboť první misijní cesta do Fríska (716–718) skončila neúspěchem. Naposledy se tedy vrátil na ostrovy, odkud se pak už definitivně odebral na kontinent. První odloučení Willibald líčí takto:

Když o tom tak dlouho a pečlivě uvažoval, že opustí vlast a rodiče, po poradě se zmíněným otcem blahé paměti vyjevil všechna tajemství své mysli, která uvnitř mysli dříve skrýval a ustavičnými prosbami přiměl ducha svatého muže k souhlasu se svým přáním. Nejprve užasl údivem a dočasně prosícímu a žádajícímu cestu za jeho přáním zakázal, aby horlivou snahu a předsevzetí usadil. Ale nakonec se s pomocí Boží prozřetelnosti prosadila řeč prosícího. Vytouženou cestu započal a dokončil s takovým požehnáním opata a bratří, kteří spolu s ním žili pod řeholí, že mu také vyčlenili prostředky na obživu a dlouho pro něj ronili mnoho slzí s dotatým srdcem a prosebnými modlitbami k Pánu. (*Vita Bonifatii*, cap. IV)

Zdá se, že ani odchod od pozemských rodičů není pro duchovně založeného Bonifáce dost a tak se rozhodne opustit i svou mnišskou komunitu. Stejně jako jeho pokrevní otec mu překážky klade i otec duchovní, ale nakonec se Bonifácova vůle prosadí „s pomocí Boží prozřetelnosti“, přičemž se mu dostává i požehnání. Za povšimnutí stojí i zmínka o bratřích, kteří „spolu s ním žili pod řeholí“. Bonifácův odchod podle Willibalda tedy neznamená zřeknutí se řehole, ale naopak dává jí širší (otevřený) význam a spolu s tím i stabilitě, která je pro Benediktovu řeholi klíčovým pojmem.

Druhý odchod z komunity se děje po smrti opata Winbrechta, kdy je Bonifác zvolen opatem, ale tuto hodnost odmítne, protože se chce držet svého předsevzetí kázat pohanským kmenům.

Všichni ihned jednomyslným hlasem naléhali a tohoto svatého muže, který se tehdy jmenoval Winfrid, všichni prosili, aby nad nimi přijal pastýřský úřad opata. Ale on pohrdl nabídkou ve vlasti a odmítl hodnost představeného, poháněn ke svému poslání a vybaven pro něj se s usilovnou snahou omluvil a zřekl se veškerého dědictví. (*Vita Bonifatii*, cap. V)

Měli-li bychom najít náznak *stability* v legendě, pak jím bylo Frísko, které Bonifác opustil sice tělesně, ale ne srdcem.

Jelikož Pán chtěl svého služebníka vytrhnout z pokušení tohoto světa a pozdvihnout ho z ubohosti utrpení časného života, s Boží pomocí bylo rozhodnuto, že

odejde s Božími služebníky do Fríska, které kdysi opustil tělem, ale ne myslí, aby tam, kde začal jako kazatel a započal sklízet mzdu, při odchodu z tohoto světa dostal odměnu. (*Vita Bonifatii*, cap. VIII)

4.3 Opuštění pozemského života

Frísko představuje začátek i konec Bonifácova působení. Je místem, kam míří jednak tělesně, ale duchovní spojení zpečetí svou krví. Na tomto místě opouští Bonifác opět své druhy, kteří se podíleli na misijní činnosti, a to definitivně, aby dosáhl svého věčného domova u Krista v nebesích.

Území rozhodně nevynikalo podmínkami, které by byly příznivé pro vedení mnišského života a pro doslovné pojetí monastické stability. Tato stabilita je u (Willibaldova) Bonifáce tedy duchovního charakteru, dána světcovým odhodláním odebrat se do Fríska a obracet tamní kmen na víru, a to i za cenu nasazení života.

V kontextu legendy a jejích úvodních pasáží, v nichž Bonifác musí uhájit své rozhodnutí opustit rodinu za účelem mnišského života a následně opustit mnišskou komunitu za účelem *peregrinatio*, se mučednická smrt jeví jako skutečný odchod, ale vlastně i návrat: do Fríska, které neopustil, jak zdůrazňuje svatopisec, a ke Kristu.

Otázka po stabilitě u Willibalda nikde vážně nezazní, vlastně ani nemůže, neboť mniši řídící se Benediktovou řeholí (či *regula mixta*) se ještě v 8. století neseťkávají s ostatními konkurujícími řády, vůči nimž by se slib stability jevil jako benediktinské specifikum, na něž má být kladen důraz. Apoštolská aktivita, *peregrinatio* a život v klášteře se vzájemně nevylučují.

ZÁVĚR

Monastický život raného středověku tedy vždy vstupoval do kontaktu s okolím, často okolím, které chápalo křesťanství jiným způsobem nebo křesťanské bylo zčásti či vůbec. Už to samo působí zájem mnichů o okolí, které kultivují po stránce materiální i duchovní. Klášterní život v raném středověku by bez této otevřenosti vnějšmu světu byl stěží

představitelný, neboť zakládání kláštera často záleželo na panovnických donacích a přízni.

Vznik klášterů by bez pohybu mnichů a komunit byl stěží možný, stejně tak to platí i o kláštorech, které zakládal Bonifác a jeho anglosaská misie. Ideály *peregrinatio* a *stabilitas* nemusely být nutně v rozporu, je-li Benediktova řehole v této otázce chápána šířeji a ne doslovně. Lze předpokládat, že Bonifác byl s Benediktovou řeholí obeznámen a že stabilitu musel interpretovat jinak než jako fyzické zdržování se na jednom místě. Tato stabilita nabývá ve Willibaldově legendě o sv. Bonifáci tohoto širšího významu, a sice významu komunity, která je udržována modlitbou, písemným stykem a zájmem. Účastníky této misie se stala i řada osobností přicházejících z Anglie, které vytvářely pomyslnou Bonifácovu duchovní komunitu a jeho domov na kontinentě. Bonifácův domov a místo pobývání je tedy tam, kde ho následují jeho druhové: ať už fyzicky či v modlitbách a účastní se spolu s ním na úkolu šíření křesťanství.

Tento obraz Bonifáce, který je schopen svůj domov a komunitu rozšiřovat za hranice míst svého rodiště, může jednak podpořit univerzalistické pojetí křesťanství, ale může oslovit i sekulárního člověka dnešního globalizovaného světa tím, že domov je vytvářen sítí lidských vztahů, nikoli místem.

Boniface and Monasticism: *Stabilitas* and *Peregrinatio*

Keywords: Boniface; Monasticism; Stability; *Peregrinatio pro Christo*

Abstract: The present article deals with the role of Western monasticism in the Early Middle Ages, namely with *peregrinatio* and *stabilitas* and their practice during the process of Christianization. One of the critical concepts of the Benedictine tradition, which shaped the culture of the continent, is stability. This concept can be grasped in different ways. For the purpose of Christian mission, which radiated from the monasteries ruled by the Rule of Benedict, the vow of stability cannot be understood as a lifelong and isolated dwelling within one place. The concept needs to be understood in a more flexible way. Boniface was familiar with the Rule of Benedict, but the monasteries on the British Isles were also governed by Columbanian monastic customs. The Rule of Benedict still did not have, however, an exclusive position which was obtained gradually from the late tenth century onwards. *Peregrinatio* was a traditional Irish practice adopted by Anglo-Saxons making pilgrimages to the continent. The most significant of them was Winfrid-Boniface. The first hagiography about the life of Boniface, *Vita S. Bonifatii*, written by Willibald refers to the Rule of Benedict only marginally. As a whole, *Vita S. Bonifatii* presents rather the opposite

to stability, because Boniface is depicted as a person, who leaves his parents, his monastic community and homeland. He still remains faithful, however, to his flock, to the Pope, Frisia and friends. His spiritual community grew and he never abandoned it, as it is testified by the epistles.

Marek Lis
Moravanů 14
169 00 Praha 6
mareklis@seznam.cz