

První pokusy o sebereflexi mnišského fenoménu

Dva pohledy

Václav Ventura

VYMEZENÍ TÉMATU

Bádání o křesťanském mnišství dnes potvrzují, že jeho vznik není tak jednoznačně zachytitelný. Křesťanské mnišství vyrůstá postupně jako sociologický a duchovní organismus ze zdrojů biblické, judaistické a helénistické tradice, nelze vyloučit ani vlivy orientální. Skupiny panen a vdov, jednotlivé ženy a jednotliví mužové žijící v blízkosti svých domů a církevní obce asketickým životem, či skutečnost, že v některých oblastech, zejména syrské (Edessa), se přijetí křtu dokonce spojovalo s přijetím asketického a celibátního života, to všechno jsou jakési projevy klíčícího mnišského ideálu, ten se pak plně rozvine koncem třetího a ve čtvrtém století. Tehdy egyptská podoba svou výrazností a díky dokonalé propagaci v díle Athanasiově, Evagriově a Kasianově zastíní ostatní a bude se o ní nepřesně mluvit jako o chronologickém počátku mnišství.¹

Pro rozsáhlost období a množství pramenů pominu sebereflexi mnišského fenoménu v prvních třech stoletích, i když právě zde je nemálo zajímavých textů a příkladů: apokryfní Skutky apoštolů, zejména *Skutky Tomášovy, Janovy a Ondřejovy*,² pseudo-klementinské listy *Ad virgines*³ a tajemný Methodios z Olympu se svým *Symposiem deseti panen*.⁴ Nebudeme se zabývat ani „předchůdcem mnišství“⁵ Origenem či Klementem Alexandrijským, u nichž je jistě mnoho premonastických náběhů. Z bohaté literatury 4. stol. se soustředím na dva autory, kteří se stali chronologicky i spirituálně určujícími a referenčními teology mnišského ideálu, svatého Athanasia a jeho *Vita Antonii* a Evagria s jeho traktátem *Logos Praktikos*.

¹ Srov. např. A. GUILLAUMONT, *Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme*, Bellefontaine: Éd. monastiques, 1979; L. BOUYER, *La vie de S. Antoine: Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, Bellefontaine: Éd. monastiques, 1977. Přehlednou monografii k tématu je T. ŠPIDLÍK – M. TENACE – R. ČEMUS, *Questions monastiques en Orient*, Orientalia christiana analecta 259, Roma: Pontificio instituto orientale, 1999.

² Y. TISSOT, „Encratisme et actes apocryphes,” in *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Genève: Labor et fides, 1981; J. FLAMION, *Les actes apocryphes de l'apôtre André*, Louvain – Paris, 1911, a G. QUISPÉL, „An unknown fragment of the Acts of Andrew,” in *Vigiliae Christianae*, 10, 1956, s. 129–148; F. BOVON, „La vie des Apôtres: Traditions bibliques et narrations apocryphes,” in *Les Actes apocryphes des Apôtres*, Genève: Labor et fides, 1981.

³ PG 1, 379–452; F.-X. FUNK – F. DIEKAMP, *Patres apostolici II*, Tübingen, 1913, s. 1–49.

⁴ METHODIOS, *Symposion hé peri agneias*, franc. ed. MÉTHODE D'OLYMPHE, *Le Banquet*, intr. et texte critique par H. Musurillo, trad. et notes par V.-H. Debidour, Sources chrétiennes (=SC) 95, Paris: Cerf, 1963.

⁵ H. CROUZEL, „Origène, précurseur du monachisme,” in *Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique*, Col. Théologie 49, Paris: Aubier, 1961.

BIBLE JAKO INSPIRAČNÍ POTENCIÁL MNIŠSTVÍ

I když mnišství může mít nejrůznější náboženské, filozofické i kulturní zdroje, z nichž při svém vzniku čerpalo inspiraci pro svou specifickou cestu následování Krista, naše prameny prokazují, že tím základním inspiračním potenciálem křesťanského mnišství je Písmo.

Athanasiovův *Život Antonínův*, přestože jsou v něm patrné mimobiblické inspirace, jasně ukazuje prioritu inspirace biblické. Antonín byl inspirován primárně Slovem:

Ubíraje se pak obyčejně do domu Páně a sbíraje své myšlení, přemýšlel cestou, jak apoštolové všechno opustili a šli za Spasitelem⁶ a jiní podle Skutků prodávali své majetky a peníze, které utržili, skládali apoštolům k nohám,⁷ aby se přispělo potřebným; a přemýšlel též o naději, která je jim uložena v nebesích. O takových věcech uvažuje, vstoupil do kostela; právě se četlo evangelium. Uslyšel Pána, jak říká bohatému: Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, pak přijď a následuj mne a budeš mít poklad v nebi.⁸

Nárok Slova byl tak radikální, že Antonín „vyšel z kostela, hned statky, které měl po předcích... daroval sousedům, aby nebyly na obtíž jemu nebo sestře, a ostatní, co měl, prodal a to nemálo peněz, co za to utržil, rozdal chudým. Něco ponechal pro svou sestru.“⁹

Chceme-li konkretizovat askezi Antonínovu, pak v *Životopise* máme tuto konkrétní podobu a její biblické zdůvodňování:

Pracoval svými rukama, uslyšev: „Kdo nepracuje (sic ARGOS), ať nejí.“¹⁰ Z toho, co vydělal, si za část kupoval chléb, ostatní rozdával potřebným.¹¹ Modlil se neustále, neboť se dověděl, že se máme modlit bez ustání¹² a ve skrytu.¹³ Byl tak pozorný k četbě (PROSEICHEN TÉ ANAGNÓSEI),¹⁴ že nezanechal nic ze slov Písem padnout pod stůl. Všechno uchovával tak, že paměť mu nahrazovala knihy.¹⁵

Základní rysy mnišské spirituality jsou dány – manuální práce, solidarita s potřebnými, neustálá modlitba, četba bible (*lectio divina*), život v ústraní. Vše je biblicky zdůvodněno a motivováno.

⁶ Mt 4,20; 19,27.

⁷ Sk 4,35.

⁸ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Vie d'Antoine*, intr., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. Bartelink, SC 400, Paris: Cerf 1994, 2 (=VA 2); Český *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová a posluchači semináře patrologie v Olomouci, Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. Také *Život svatého Antonína Velikého, poustevníka a opata*, přel. A. Stříž, Praha: L. Kuncíř, 1928.

⁹ Tamtéž.

¹⁰ Srov. 2 Tě 3,10.

¹¹ Srov. Sk 2,45; 4,35 aj.

¹² Srov. 1 Tě 5,17.

¹³ Srov. Mt 6,6.

¹⁴ Srov. 1 Tm 4,13.

¹⁵ VA 3,6.

MISOCALOS DIABOLOS

Dalším nepřehlédnutelným rysem mnišské spirituality Antonínovy, a následně celého mnišství, je střet s temnými silami zla. Tento střet je vykreslen a analyzován dobovými myšlenkovými a jazykovými prostředky, které dnes potřebují hermeneutický klíč k dešifrování. Nicméně realita střetu, který se odehrává na rovině ontologické, duchovní, psychické, sociální i politické, je stále aktuálním fenoménem křesťanské existence.

POKUŠENÍ PÁNĚ JAKO MODEL DUCHOVNÍHO BOJE

K biblickým zdrojům mnišské inspirace patří tedy také výrazně text o pokušení Páně. Kristus podle křesťanské tradice přišel člověka osvobodit z moci temných sil a nastolit nebeské království. Jeho veřejná činnost začíná tajemným střetem se silami temnoty na poušti.¹⁶ Výklad textu pokušení Páně má v církvi své dějiny.¹⁷

ATHANASIOVO POJETÍ

Podařilo se mi objevit, že trojí pokušení se objevuje v Athanasiově textu a dává mu dějovou a spirituální osu.

První velký střet Antonína s demony se udál na počátku jeho asketického života. Antonín odešel a uzavřel se v jedné z egyptských hrobek.¹⁸ Druhé pokušení se událo o něco hlouběji v poušti v opuštěné pevnosti¹⁹ a třetí poblíž Rudého moře na vysoké hoře.²⁰

Pro Egyptany měl pobyt v hrobkách několikerý význam. Jednak věřili v pokračování pozemského života zemřelých, a proto jim přinášeli do hrobek jídlo, sošky žen, „souložnic“ apod.,²¹ a zároveň byl pobyt v hrobkách znám jako zasvěcující praxe katochů, zasvěcenců Serapidových. Také Lukián ze Samosaty ve spisu *Philopseudes* popsal jistého Pankratia „obdivuhodného svým věděním, zběhlého ve všech naukách, který žil 23 let v podzemí, kde ho Isis zasvěcovala do tajemství magie“.

Antonín zrušil svým pobyt v hrobkách tuto posvátnou egyptskou ideu a zvěstoval nový světový názor o vzkříšení a moci Kristově, která ruší moc starého světa. Byl to počín kritický, který se neobešel bez vnitřních, a možná i vnějších konfliktů. „Protože toto nepřítel nemohl strpět, jelikož se bál, že Antonín v krátkém čase naplní poušť asketismem, přišel k němu jedné noci s množstvím démonů, kteří ho tak zbili, že od bolesti zůstal bezhlesně ležet na zemi.“²² Tito démoni nepřítelé mohli být nejen

¹⁶ Mt 4,1–11; Mk 1, 12–13; L 4, 1–13.

¹⁷ M. STEINER, *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*, Paris: Librairie Lecoffre, 1962.

¹⁸ VA 8–10.

¹⁹ VA 12–13.

²⁰ VA 49–52.

²¹ Srov. M. BČ, *V zemi sfing a pyramid: Od faraónů k prorokovi*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 277–311.

²² VA 8.

duchové bytosti, ale docela možná i reprezentanti starého kultu nebo zločinci ukryvající se v těchto odlehlých místech. Ať už je interpretace jakákoli, Antonínův pobyt v hrobce byl konfliktem a zároveň znamením Kristova vítězství nad mocí starého světa, zla a smrti.

Místem druhého velkého pokušení byla opuštěná pevnost, plná hadů, bývalé sídlo politické a vojenské moci. „Hadi, jako by byli někým pronásledováni, se ihned vzdálili,“²³ moc zla a násilí prchá při příchodu „Božího syna“, jak Antonína démoni titulují.

Politický význam místa a boje naznačují i Athanasiem citované žalmy. Příchozí Antonína slyšeli, jak zpívá: „Povstane Bůh a rozprchnou se jeho nepřátelé“²⁴ a „Všechny pronárody mě obklíčily; odrazil jsem je v Hospodinově jménu.“²⁵ Křesťanství proměňuje sídla násilné a vojenské moci v místa askeze a zbožštění. Po dvaceti letech vyšel Antonín z pevnosti „zahalen tajemstvím jako z nějaké svatyně, zasvěcenec mystérií a božstvím prozářen“.²⁶ Zajímavý je také popis jeho vnitřního stavu, k němuž jej přivedla dlouhá asketická praxe:

„Antonín byl stále takový, jakého jej znali předtím, než se stal poustevníkem. Ve své duši byl stále tak mravně čistý. Neoddával se smutku, neupadal v bujaré nadšení, nesmál se, nebyl zarmoucen, ani nebyl neklidný, když uviděl zástup lidí, a neradoval se, když ho všichni začali vítat. Naopak zůstal vždy sám sebou, protože se řídil rozumem a nic jej nemohlo vyvést z obvyklého přirozeného stavu (HÓS HYPO TÚ LOGÚ KYBERNÓMENOS KAI EN TÓ KATA FYSIS HESTÓS).“²⁷

Antonín naplňuje stoický etický ideál: řízen rozumem a podle přirozenosti. Stoický logos však může být pochopen jako božský Logos – Kristus.

Na základě Antonínova vítězství se poušť stává obydlíem *polis*: „V horách vznikly kláštery a poušť byla osídlena mnichy, kteří opustili, co bylo jejich, a zapsali se k životu v nebeské obci.“²⁸ Nový řád s novou *politeia* se začíná realizovat v dějinách.

Třetím místem pokušení je tzv. vnitřní hora, lokalizovaná v současné Vadi-al-Arab, 30 km od Rudého Moře. Antonín se zde věnuje zemědělské práci, zúrodňuje zemi. Zdá se, že podstatou pokušení je „adamovské zlořečení“, Antonín zakouší nesoulad mezi člověkem a přírodou. Zvířata poškozují jeho zemědělství:

Zpočátku zvířata... nezřídka způsobila škodu jeho osevu a zelenině. On něžně chytil jedno zvíře a řekl prostřednictvím něj všem: „Proč mi děláte škodu, když já vám neškodím. Odejděte jinam...“ Od té doby zvířata, jako by se bála zákazu, již se k tomu místu nepřibližovala.²⁹

Naznačuje se tím, že je překonáváno ono zlořečení a vrací se rajský rozměr, prapůvodní vztah člověka a přírody, harmonie se stvořením. Zajímavé může být srovnání s *Životem Pythagorovým*. Ten také chytil medvěda, který způsoboval oběti na životech, a zapřísáhl ho, aby neobtěžoval živé bytosti.³⁰

²³ VA 12.

²⁴ Ž 67,2; srov. VA 13.

²⁵ Ž 117,10; srov. VA 13.

²⁶ VA 14.

²⁷ VA 14,4.

²⁸ VA 14.

²⁹ VA 50.

³⁰ Srov. JAMBlichOS, *De vita Pythagorica*, 13,60; PORFYRIOS, *Vita Pyth*, 22–23.

O něco dále se v *Životě Antonínově* dovídáme o eskalaci napětí mezi přírodou a Antonínem.

Zvířata jsou v moci Zlého a slouží mu:

„Tak jednou v noci, když Antonín bděl, nepřítel na něho poslal šelmy. Téměř všechny hyeny, které žily na této poušti, vylezly z nor, obklíčily ho a on sám stál uprostřed nich. Každá na něho zírala a vyhrožovala zakousnutím.“³¹

Antonín s nimi hovořil a na slova, že je služebník Kristův, „hyeny utekly, jakoby je jeho slovo karabáčem hnalo.“³²

Vítězství Kristovo se tedy promítlo do roviny duchovní, vítězství nad mocnostmi zla, existenciální, vítězství nad smrtí, do roviny ideové, vítězství nad starým světo-
vým názorem a životním stylem do roviny politické, z válečných pevností, míst násilí a strachu se stávají duchovní centra a Kristovo vítězství se promítá i do roviny ekologické, vrací se ztracený ráj, harmonie mezi člověkem a přírodou. Mnišství je pokusem zvěstovat a zpřítomňovat tuto radostnou zvěst, která má svůj počátek v inkarnaci, první dějinný průlom ve vítězství Krista nad pokušelem a kulminuje v kříži a vzkříšení. *Askesis* je pak existenciální zkušeností takového kérygmatu.

Askeze, která má samozřejmě svou dimenzi duchovní, má svůj dopad v konkrétním životě sociálním a politickém. Sám Antonín, když vypuklo pronásledování za Maximina, odešel ze své samoty a angažoval se v Alexandrii pro tyto nespravedlivě pronásledované mučedníky. Bylo to pro něj jen logické pokračování duchovního zápasu.

Pojďme i my, abychom buď bojovali do posledního dechu, budeme-li pozváni, nebo aspoň viděli ty, kteří zápasí... Přisluhoval vyznavačům v domech a ve věznicích. Veřejně projevoval velkou horlivost u soudu. Ty, kteří byli pozváni k zápasu, povzbuzoval a měl účast s těmi, kteří podstupovali mučednický boj, a doprovázel je až k samé smrti.³³

Když toto nebojácné počínání Antonínovo a mnichů vzbudilo nevoli mocných, mnozí se domnívali, že „by bylo lepší se skrývat“. Antonín naopak se beze strachu manifestačně postavil před vladaře, nenechal se zastrašit a pokračoval ve službě vyznavačům.

To je viditelná tvář vnitřního zápasu proti démonům. To je také konkrétní zvěst o přemožení strachu Kristovým vzkříšením.

INTELEKTUÁLNÍ MNIŠSTVÍ

V *Životě Antonínově* a v *Apoftegmatech otců*, významné sbírce příběhů o otcích pouště a jejich výroků, která je taky bezesporu důležitým zdrojem informací o rané mnišské sebereflexi, se setkáváme s plejádou mnichů, z nichž většina byla z domorodého vesnického obyvatelstva. Jen výjimečně se objevují lidé se vzděláním, např. Arsénios. Strhující magnet mnišského života však postupně přitahoval i intelektuály, kteří tvořili jeho sice malou, ale významnou část. Právě oni učinili hlubokou reflexi mnišské zkušenosti a pokusili se o její systematizaci a syntézu s dalšími duchovními proudy doby.

³¹ VA 52.

³² Ibid.

³³ VA 46.

EVAGRIOS

K intelektuálnímu mnišskému proudu patřil Evagrios. On se jako první pokusil o systematické zpracování spirituality pouště a ovlivnil celou duchovní i morální teologii.

K významným dílům patří *Praktický traktát* či *Monachos*,³⁴ v němž ve stu kapitolách, tzv. centuriích, vysvětluje jádro své asketické zkušenosti. Na *Praktický traktát* navazuje *Gnostikos*³⁵ pojednávající o tom, kdo již částečně dosáhl vnitřní svobody a může učit jiné.

Zásluhou Evagriovou byla zkušenost otců pouště nejen zachycena a uchována, ale také originálně zpracována a syntetizována s duchovními aspiracemi helénistické řecké filozofie i židovské spirituality. Podle Evagria „křesťanství je naukou našeho Spasitele Krista a sestává z PRAKTIKÉ, FYSIKÉ a THEOLOGIKÉ“.³⁶ PRAKTIKÉ je „duchovní metodou, jež očisťuje vášnivou část duše,“³⁷ cestou ke získání vnitřní svobody (APATHÉIA), jež osvobozuje k lásce AGAPÉ a otevírá cestu k pravé GNÓSIS. Ta má rovinu FYSIKÉ – poznávání materiálních skutečností a jejich smyslu, který do nich vložil Stvořitel (přirozená sekundární kontemplace) – a poznávání duchovních skutečností, jakási účast na andělském poznávání (přirozená primární kontemplace). THEOLOGIKÉ je pak nazírání „božského prostředí“, „světla, jež nemá formu“,³⁸ (FÓS ASCHÉMATISTON) a hlubin „Trojice“³⁹ (GNÓSIS TÉS HAGIAS TRIADOS).

PRAKTIKÉ je také duchovním zápasem s vnitřními temnými silami, démony či myšlenkami (LOGISMOI), které se snaží zotročit anachorétu a narušit integritu jeho osobnosti. Narušují harmonii ve vztahu člověka k sobě samému, bližním a Bohu, a jsou tak zdrojem hříchu a zla v individuální i sociální rovině.

Evagrios vybral osm základních, ohniskových LOGISMOI, z nichž ostatní negativní jevy vyrůstají.

Je osm zdrojových (GENIKÓTATOI) LOGISMOI, jež všechny ostatní zahrnují: první je obžerství (GASTRIMARGIA), pak následuje smilstvo (PORNEIA), třetí je lakomství (FILARGYRIA), čtvrtý smutek (LÝPÉ), pátá hněvivost (ORGÉ), šestá AKÉDIA, sedmá marná sláva (KENODOXIA). osmá pýcha (HYPERÉFANIA).⁴⁰

PRAKTIKÉ je úsilím o jejich likvidaci, terapií lidského srdce od těchto ohniskových nemocí.⁴¹ Mnišství v Evagriově pojetí souvisí s touto terapií a osvobozovacím procesem lidské přirozenosti. Jeho teorie je dodnes stěžejní naukou křesťanské etiky. Přes Jana Kasiána se dostala k Řehoři Velikému, který ji přesadil z čistě mnišského prostoru do celocírkevního, přeskupil pořadí a vytvořil základ pro tzv. sedm hlavních hříchů,⁴² jež dodnes uvádí *Katechismus katolické církve*⁴³ jako součást nauky, jež ovliv-

³⁴ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou le Moine*, 2 sv., intr., éd. critique du texte grec, trad., commentaire et tables par A. et C. Guillaumant, SC 170 a 171, Paris: Cerf, 1971.

³⁵ *Liber gnosticus*, syrská ed. W. Frankenberg, *Evagrius Ponticus*, Berlin, 1912, s. 546–553.

³⁶ PT, Prol. 1.

³⁷ PT 78.

³⁸ PT 98.

³⁹ PT 3.

⁴⁰ PT 6.

⁴¹ Srov. PT 15–33.

⁴² *Moralia* 31, 45.

⁴³ § 1866.

ňuje etiku církví na Západě.⁴⁴ Na Východě zůstalo Evagriovo schéma beze změn a prostřednictvím Jana Damašského je součástí pravoslavné teologie.

Mnišství udalo také základní tón křesťanské modlitbě a kontemplaci. Evagriův spisek *O modlitbě* zachycuje významné kompoziční momenty. Aby se člověk mohl přiblížit k Bohu, musí ztláčit svou vášnivost:

Mojžíš, když se pokoušel přiblížit k hořícímu keři, nemohl tak učinit do chvíle, kdy si zul své sandály. Jak to, že ty, který chceš vidět toho, který převyšuje naše myšlení a citění, a rozmlouvat s ním, se nezavazuješ myšlenek, kde má ještě své místo vášeň?⁴⁵

Modlitba předpokládá hlubokou pokoru a lítost (PENTHOS), smíření s lidmi, ztišení myšlenek a fantazií. Jakousi kvintesenci Evagriovy teorie modlitby představují kapitoly 66–73 o tzv. čisté modlitbě:

Když se modlíš, nepředstavuj si božskou přítomnost, nenechej svého ducha, aby se poddával jakékoli figurativní představě; přístup k nemateriálnímu nemateriálně a pochopíš.⁴⁶ Vyhní se nástrahám nepřátel. Může se stát, když se v klidu a čistě modlíš, že vyvstane nějaká neznámá podoba, která ti je cizí; má tě vést k tomu, aby sis myslel, že si můžeš představit božské, a aby ses mylil o možnosti postižovat božské. Božské se vymyká každému postižení a znázornění.⁴⁷

Blažený duch, který je v čas modlitby zcela bez představ.⁴⁸

Křesťanská teologie se v takto reflektované zkušenosti stává dynamizující součástí myšlení lidstva.

Evagrios také upozornil, že mnišství, i když se to na první pohled nezdá, není únikem ze světa a odpovědnosti. Dialektiku jeho pozice vystihují některá apoftegmata zasazená do traktátu *O modlitbě*: „Mnichem je ten, kdo se vzdálil ode všech a zároveň je spojen se všemi...⁴⁹ Mnichem je ten, kdo se považuje za solidárního se všemi, protože se vždy v každém vidí.“⁵⁰ Vědomí, že vítězství vydobyta v duchovních bojích ve skrytosti lidského srdce osvobozují a léčí lidskou přirozenost a že to má dosah za hranice individuální existence, vědomí, že skrytá modlitba mnichů nese a udržuje svět, a nakonec i konkrétní angažovanost pro nespravedlivě stíhané a pronásledované a sociální činnost pro potřebné, tvořily od samého počátku podstatný prvek mnišství.

Evagrios, jak vidíme, nám odhaluje velmi autenticky sebepochopení raného mnišství. Přiblížili jsme si obsah jeho *Praktického traktátu*. Za krátké zastavení stojí i „Prolog“ tohoto traktátu, v němž jsou shrnuty ještě některé další prvky sebereflexe raného mnišství. V „Prologu“ vysvětluje mnichovi Anatoliovi ze Svaté hory, již je klášter na Olivové hoře, založený Melánií a Rufinem,⁵¹ symbolický význam mnišského oděvu (SYMBOLIKON SCHÉMA TÓN EN AIGYPTÓ MONACHÓN)⁵² a chce podat to, co sám

⁴⁴ Srov. M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, Michigan, 1952.

⁴⁵ *De oratione*, 4.

⁴⁶ Tamtéž, 66.

⁴⁷ Tamtéž, 67.

⁴⁸ Tamtéž, 117.

⁴⁹ Tamtéž, 124.

⁵⁰ Tamtéž, 125.

⁵¹ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, sv. 2, s. 483, pozn. 1.

⁵² Prol., 1.

přijal od svatých otců, prostředkuje tedy obecnější tradici mnišské sebereflexe. Oděv mnichy odlišoval od ostatních lidí. Tvoří jej kukula, analabos, opasek, meloté a hůl.

2. Kukula (KUKULION) je symbolem milosti Spasitele našeho Boha, který chrání jejich rozum (HEGEMONIKON), brání dětství v Kristu před těmi, kteří se snaží stále pohlavkovat a zraňovat. A tak ti, kteří ji nosí na hlavě, v plné pravdě zpívají: „Nestaví-li dům Hospodin, nadarmo se namáhají stavitelé. Nestřeží-li město Hospodin, nadarmo bdí strážný.“⁵³ Tato slova rodí pokoru, vykořeňují pýchu, prvotní zlo, jež svrhlo na zem „třpytivou hvězdu, syna jitřenky“.⁵⁴ 3. Nezakryté ruce ukazují, že jejich život je bez pokrytectví (ANHYPOKRITON); marná sláva (KENODOXIA) je skutečně schopna zatemnit ctnosti, neboť jí stále jde o slávu od lidí, jež vypuzuje víru: „Jak byste mohli uvěřit, když oslavujete sebe navzájem, ale slávu od samého Boha nehledáte!“⁵⁵ Dobro musí být zvoleno pro něj samotné a ne pro něco jiného,⁵⁶ jestliže s tím nesouhlasíme, ukáže se, že to, co nás pudí k uskutečnění dobra, je mnohem cennější než dobro samo, a to je tvrzení velmi absurdní, znamenalo by to, že myslíme a říkáme, že něco je lepší než Bůh. 4. ANALABOS, pracovní zástěra, škapulíř, má podobu kříže, obepíná jejich ramena a je symbolem víry v Krista, posiluje (ANALAMBANŮSES) mírně, usměrňuje, co se jim staví do cesty a zajišťuje jim aktivitu bez překážek. 5. Opasek, který svírá jejich ledví, zapuzuje všechnu nečistotu a sděluje: „Je pro muže lépe, když žije bez ženy.“⁵⁷ Mají také plášť z ovčí kůže (MÉLOTÉN), protože „stále nosí na sobě znamení Ježíšovy smrti“,⁵⁸ krotí všechny nerozumné vášně těla (ALOGA PATHÉ), odřezávají neřesti duše (TÉS PSYCHÉS KAKIAS) účastí na dobru (METÚSIA), milují chudobu a utíkají od chamtivosti (PLEONEXIA) jako matky idololatrie. 7. Hůl je „stromem života těm, kdo se jí chopí, blaze těm, kdo se jí drží jako Pána“.⁵⁹ 8. To jsou skutečnosti (PRAGMATA), jejichž je oděv jakoby shrnutím a symbolem; a to jsou slova (RHÉMATA), jež Otcové stále opakují: víra (PISTIS), dítky, je upevňována bázní před Bohem (FOBOS TÚ THEÚ) a ta zase zdrženlivostí (ENKRATEIA). Zdrženlivost činí nezlomnou vytrvalost (HYPOMONÉ) a naději (ELPIS), z nich se rodí svoboda od vášni (APATHEIA), jejíž dcerou je láska (AGAPÉ). Láska je branou k přirozenému poznání (GNÓSIS FYSIKÉ) a za ní přichází THEOLOGIA a nakonec blaženost (ESCHATÉ MAKARIOTÉS).⁶⁰

Evagrius sám vlastně učinil shrnující závěr a jasně vyjádřil sebepojetí mnišství, které přejal od Otců. KUKULION, kapuce, kterou nosily děti a manuálně pracující z nejnižších sociálních vrstev, symbolizuje dětství v Kristu. A to ve všech významech. Především ve vědomí nedospělosti,⁶¹ ale jistě také ve významu, který dával tomuto pojmu Kristus.⁶² Téma dětství již hrálo v křesťanské spiritualitě svou roli. Najdeme je u Origena,⁶³ své výrazné místo má u Klementa Alexandrijského.⁶⁴ Kromě zmíněných významů pokory, nedospělosti, je dětství charakteristické svou totální odkázaností, naprostým nezájmem a nelpěním na majetku, penězích, a znamená také otevřenost pro dynamický vývoj. Takový má tedy mnich mít charakter života. Kukulion⁶⁵ nosili

⁵³ Ž 126,1.

⁵⁴ Srov. Iz 14,12. Myšlen je satan.

⁵⁵ J 5,44.

⁵⁶ Srov. ARISTOTELES, *Etika Nikomachova* I, 5, 1097; česky ed. P. Rezek, Praha: Rezek, 1996, s. 34.

⁵⁷ 1 K 7,1.

⁵⁸ 2 K 4,10.

⁵⁹ Př 3,18.

⁶⁰ ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le Moine*, Prologue 2–8.

⁶¹ Srov. např. 1 K 3,18.

⁶² Např. Mt 18,3 apod.

⁶³ Např. In Matth. Comment. XIII, 16. Odkazy na patristickou literaturu viz také poznámky A. et Cl. Guillaumontových v edici traktátu v SC 171. Užívám také meditativního překladu a výkladu G. Bunge, ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique ou Le moine*, trad. fr. par P. Peternell, Spiritualité orientale 67, Bellefontaine: Éd. monastiques, 1996.

⁶⁴ Paidagogos I,1,1; I,4,1; I,12,2; I,6,5; I,16,3... (téma se ožívá se v celé 1. knize).

⁶⁵ Podobné kapuce známe ze středověkých obrazů rolníků, horníků apod.

také rolníci a jinak manuálně pracující. Mnich jeho nošením dává najevo svůj sociální statut, patří k těmto chudým a tvrdě pracujícím lidem. A jak sám Evagrius připomíná, symbolizuje ochranu jejich rozumu či srdce (HEGEMONIKON). Tato intenzivní snaha o střezení myšlenek a srdce patří podstatně k mnišské spiritualitě.⁶⁶

„Nezakryté ruce“ odkazují na oděv nazývaný KOLOBION; byla to lněná tunika bez rukávů. Opět určitý výraz prostoty, nezájmu o módu, neboť v módě tehdy převládala tunika s dlouhými rukávy, takto oblečený člověk teprve měl společenskou prestiž. Proto vysvětluje Evagrius, že kolobion vyjadřuje prostý a poctivý život obyčejných lidí – ANHYPOKRITON – a zřeknutí se světských ambicí a kariéry (KENODOXIA), které zakrývají a agonizují, zmrtvují život ctností.

ANALABOS, škapulíř, tvořily dva lněné pásy, které splývaly přes krk, podpaždí a překřížovaly se na hrudi. Oděv tak byl přidržován na těle a ruce byly volné pro práci,⁶⁷ proto byly aktivity bez překážek. Překřížení na prsou symbolizuje Evagriovi víru a nesení kříže.

Opasek má svou tradiční symboliku, ovládnání vášní, tužeb spojených ponejvíce se sexualitou. „Ti kdo žijí v čistotě, mají ledví přepásána“.⁶⁸ Ledviny jsou podle staré tradice sídlem vášní.⁶⁹ Charakteristickým rysem mnišství je zvládaná vášnivá část duše a život v čistotě.

MÉLOTÉ, plášť z ovčí či kozí kůže, odkazuje na prorocký charakter mnišského života,⁷⁰ nošení zvířecích kůží také symbolizuje umrtvování⁷¹ a chudý, tvrdý způsob života.

Hůl je symbolem stromu života, jehož se mnich již nyní přidržuje, má tedy eschatologický symbolický význam, připomíná také nezbytnost stále se opírat o Pána.

Celé toto symbolické popisování oděvu má odhalit skutečnost, PRAGMATA, mnišské existence: je to život víry podpíraný bázní Boží, zdrženlivostí, vytrvalostí, nadějí, z nichž se rodí vnitřní svoboda (APATHEIA), jejíž dcerou je láska, a ta je branou k poznání přirozenému, poznání stvořené skutečnosti, z něhož pak klíčí THEOLOGIA a eschatologická blaženost.

ZÁVĚR

Pokusili jsme se na dvou reprezentativních ukázkách nahlédnout do rané sebereflexe mnišského ideálu. Tento ideál odkazuje na radikální hodnoty evangelia, jež se těm, kteří šli mnišskou cestou, zdál být většinovou a stále více se ve světě etablující církví opouštěn. Proto ten důraz na pokračující zápas s pokušením a demony tohoto věku. Mnišství má stát v první linii a spolu s celou církví vybojovat vítězství nad Pokušelem.

⁶⁶ Srov. T. ŠPIDLIK, *Spiritualita křesťanského Východu: Systematická příručka*, Řím: Křesťanská akademie, 1983, s. 282–296.

⁶⁷ Srov. CASSIANUS, *Institutiones*, I, 5; Cassianus hledá latinský výraz pro kolobion: *subcinctoria, redimicula, rebracchiatoria*.

⁶⁸ ORIGENES, *In Luc. hom.*, fr. 80, in SC 87, s. 536–537.

⁶⁹ Srov. např. BASIL, *In Ps. hom.* VII, 6, PG 29, 244; GREG. NYSS., *Vita Mos.* II, 108, in SC 13, s. 170.

⁷⁰ LXX užívá tohoto označení pro oděv proroků, zvláště Eliáše, např. 3 Kr 19,13.19; 4 Kr 2,8.13.

⁷¹ Srov. např. ORIGENES, *In Ex.* XIII, 5.

Mnišství je nejkategoričtějším *ne* ke každému kompromisu, každému konformismu, ke každému spřeženectví s Pokušitelem přestrojeným tu do císařské koruny, tu do biskupské mitry. Je jasným *ano* Kristu pouště. Nikdy snad pořádně nedoceníme pro křesťanství tak záchranný charakter prostého příchodu mnišství. „Náš Pán nám odkázal to, co sám činil, když byl pokoušen Satanem,“ říká Evagrius.⁷² Od svého počátku egyptské mnišství chápalo svou spiritualitu jako pokračování zápasu, který započal Pán na poušti.⁷³

S trochou nadsázky lze také říci, že mnišství ve své rané sebereflexi je jakousi modelovou protoreformací, zárodečnou dynamikou církve, jež díky mnišství bude stále radikalitou evangelia obnovována a tato obnova bude mít univerzální a kosmický dosah.

Použitá literatura

Prameny

- ATHANASE D'ALEXANDRIE. *Vie d'Antoine*. Intr., texte critique, trad., notes et index par G. J. M. Bartelink. SC 400. Paris: Cerf 1994. Český *Život sv. Antonína Poustevníka*. Přel. V. Ventura, E. Mendelová a posluchači semináře patrologie v Olomouci. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1996. Také *Život svatého Antonína Velikého, poustevníka a opata*. Přel. A. Stříž. Praha: L. Kuncič, 1928.
- ÉVAGRE LE PONTIQUE. *Traité pratique ou le Moine*. 2 sv. Intr., éd. critique du texte grec, trad., commentaire et tables par A. et C. Guillaumont. SC 170 a 171. Paris: Cerf, 1971.

Další literatura

- BČ, M. *V zemi sfing a pyramid: Od faraónů k prorokovi*. Praha: OIKOYMENH, 1993.
- BOVON, F. „La vie des Apôtres: Traditions bibliques et narrations apocryphes.“ In *Les Actes apocryphes des Apôtres*. Genève: Labor et fides, 1981.
- BOUYER, L. *La vie de S. Antoine: Essai sur la spiritualité du monachisme primitif*. Bellefontaine: Éd. monastiques, 1977.
- CROUZEL, H. „Origène, précurseur du monachisme.“ In *Théologie de la vie monastique: Études sur la Tradition patristique*. Col. Théologie 49. Paris: Aubier, 1961.
- DANIÉLOU, J. *Démon dans la littérature ecclésiastique jusqu'à Origène*. In DS, sv. 3, col. 152–189.
- EPIKTÉTOS. *Rukověť: Rozpravy*. Přel. R. Kuthan. Antická knihovna 10. Praha: Svoboda, 1972.
- EVDOKIMOV, P. *Les âges de la vie spirituelle: Des Pères du désert à nos jours*. 3. vyd. Paris: Declée de Brouver, 1980.
- FLAMON, J. *Les actes apocryphes de l'apôtre André*. Louvain – Paris, 1911.
- FESTUGIÈRE, A. J. *Les moines d'Orient*. Sv. 1, *Culture ou sainteté: Introduction au monachisme oriental*. Paris: Cerf, 1961.
- GUILLAUMONT, A. *Aux origines du monachisme chrétien: Pour une phénoménologie du monachisme*. Bellefontaine: Éd. monastiques, 1979.
- Knihy tajemství a moudrosti: Mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. 3 sv. Ed. Z. Soušek. Praha: Vyšehrad, 1995–1998.
- EL-MASKINE, Matta. *Saint Antoine ascète selon l'Evangile suivi de les vingt Lettres de saint Antoine selon la tradition arabe*. Bellefontaine: Éd. monastiques, 1993.
- MÉTHODE D'OLYMPHE. *Le Banquet* (Symposion hé peri agneias). Intr. et texte critique par H. Musurillo, trad. et notes par V.-H. Debidour. SC 95. Paris: Cerf 1963.
- PSEUDO-SYMÉON. *Metoda svaté modlitby a pozornosti*. Strojopis. Přel. V. Ventura podle *Méthode de la sainte oraison et attention*. Éd. I. Hausherr. Or. Christ. An. 36. Roma, 1927.
- QUISPEL, G. „An unknown Fragment of the Acts of Andrew.“ In *Vigiliae Christianae*, 10, 1956, s. 129–148.
- Slovník biblické teologie*. Ed. X. Léon-Dufourea a další. Přel. P. Kolář. Řím – Velehrad: Křesťanská akademie, 1991.

⁷² *Antirheticos*, Evagrius Ponticus, ed. W. Frankenberg, Berlin, 1912, s. 472.

⁷³ P. EVDOKIMOV, *Les âges de la vie spirituelle: Des Pères du désert à nos jours*, 3. vyd., Paris: Declée de Brouver, 1980, s. 131.

- STEINER, M. *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de saint Justin à Origène*. Paris: Lib. Lecoffre, 1962.
- ŠPIDLÍK, T. *Spiritualita křesťanského Východu: Systematická příručka*. Řím: Křesťanská akademie, 1983.
- . *Spiritualita křesťanského Východu II: Modlitba*. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999.
- ŠPIDLÍK, T. – TENACE, M. – ČEMUS, R. *Questions monastiques en Orient*. Orientalia christiana analecta 259. Roma: Pontificio instituto orientale, 1999.
- TISSOT, Y. „Enkratisme et Actes apocryphes.“ In *Les Actes apocryphes des Apôtres*. Genève: Labor et fides 1981.
- VOGÜÉ, A. de. *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Sv. 1, *Le monachisme latin*. Paris: Cerf, 1991.