

**Univerzita Karlova v Praze**

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

klasická filologie – římská literatura

Jiří Š u b r t

**Narativní postupy v Jeronýmově *Vita Pauli***

**Narrative Pattern in St. Jerome's *Live of Paul***

Disertační práce

vedoucí práce – Prof. PhDr. Eva Stehlíková, CSc.

2007

Děkuji Prof. PhDr. Evě Stehlíkové, CSc. za vedení této práce a za inspirativní rady a podněty.

Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

## Obsah

<b><u>OBSAH</u></b> .....	<b>4</b>
<b><u>ÚVOD</u></b> .....	<b>5</b>
<b><u>HAGIOGRAFIE VE 4. STOL. A JERONÝMOVY LEGENDY O POUSTEVNÍCÍCH</u></b> .....	<b>9</b>
<b>JERONÝMOVY <i>VITAE EREMITARUM</i> JAKO ZÁBAVNÁ LITERATURA</b> .....	<b>10</b>
<b>HLEDÁNÍ ŽÁNRU PRO JERONÝMOVY POUSTEVNICKÉ LEGENDY</b> .....	<b>26</b>
<b><u>NARATIVNÍ SITUACE VE <i>VITA PAULI</i></u></b> .....	<b>42</b>
<b>DVOJÍ PERSPEKTIVA</b> .....	<b>47</b>
<b><i>BESTIAE CHRISTUM LOQUUNTUR</i></b> .....	<b>65</b>
<b><i>CIVITAS MERETRIX</i></b> .....	<b>82</b>
<b><i>NARRATOR DOCTUS</i></b> .....	<b>96</b>
<b><u>VYPRAVĚČ V JERONÝMOVÝCH LEGENDÁCH</u></b> .....	<b>111</b>
<b><u><i>SIC NUDUS ET ARMATUS IN CHRISTO SOLITUDINEM INGRESSUS EST.. (MOTIV PUSTINY V JERONÝMOVÝCH LEGENDÁCH O POUSTEVNÍCÍCH)</i></u></b> .....	<b>117</b>
<b><u>BIBLIOGRAFIE</u></b> .....	<b>134</b>
<b><u>SEZNAM ZKRATEK</u></b> .....	<b>152</b>

## Úvod

Předkládaná disertační práce se zaměřuje na analýzu narativních postupů v Jeronýmově legendě *Vita Pauli primi eremitae* (Život Pavla, prvního poustevníka). Jde o první a rozhodně nejpodivnější z Jeronýmových hagiografických textů, k nimž patří ještě *Vita Malchi monachi captivi* (Život mnicha Malcha, jenž upadl do zajetí) a *Vita Hilarionis* (Život Hilariona). Tyto tři legendy, jejichž hrdiny jsou fiktivní nebo skuteční zakladatelé poustevnického hnutí, představují texty velice zvláštního charakteru. Mísí se v nich fantaskní pohádkové motivy s historickými odkazy, zázračné skutky s biografickými detaily, vystupují v nich autentické postavy i bytosti z antické mytologie, arabští loupežníci i divoká zvířata, která přispěchají s pomocí, ocitne-li se světec v nouzi. Tento rozporuplný dojem ještě posiluje zvláštní způsob vyprávění, v němž se snoubí zdánlivá prostota s rafinovanou literární stylizací, útržky z ~~publikovaných klasiků 19. století – Sárteko a Noděka, jakož i~~ <sup>tabulky z klasického dějinám čtenářů a</sup> ~~žánrově těžko zařaditelné~~ <sup>zobrazující</sup> zaujímají v korpusu Jeronýmových textů zcela marginální postavení, jsou přitom z literárně historického hlediska nesmírně cenná, neboť názorně dokládají nevyhraněnost tohoto literárního útvaru v jeho počátcích. Každá z legend sice nese biografické označení *vita* (život), jen jedna z nich, *Vita Hilarionis*, však skutečně odpovídá tradiční představě o žánru „životů svatých“, tak jak je známa ze středověké literatury. Zbylé dvě legendy jsou žánrově velice těžko zařaditelné a oscilují někde mezi

dobrodružným románem, biografií a historiografií.

Právě pro tyto specifické literární kvality Jeronýmovy poustevnické legendy stále přitahují pozornost badatelů, kteří je zkoumají jak z hlediska žánrové specifikace, tak z pohledu jednotlivých motivů i užitých narativních postupů. Právě aplikace naratologických literárních metod se vzhledem k různorodosti těchto textů a jejich žánrové nevyhraněnosti ukazuje jako velice perspektivní. V současné době však existuje pouze jediná komplexní studie, věnovaná způsobu vyprávění v Jeronýmových legendách, a to disertační práce německého badatele H. Kecha z roku 1977.<sup>1</sup> Tato práce ovšem nezkoumá narativní situaci v Jeronýmových legendách v širším měřítku, ale zaměřuje se především na vypravěče jako tzv. „erbauliche Erzähler,“ který využívá zábavných prvků k šíření morálně asketického poselství. Kechova práce, jež vychází především ze Stanzelova modelu narativních situací, také už vzhledem k době svého vzniku nezahrnuje do své analýzy nejnovější aspekty naratologické teorie, jako je například fokalizace. Předkládaná disertační práce si proto klade za cíl navázat na Kechovu pionýrskou práci a pokusit se aplikovat na Jeronýmovy texty nejnovější naratologickou metodologii.

Vzhledem k omezenému rozsahu však tato práce zahrnuje do svého zkoumání pouze *Vita Pauli primi eremitaе*, která se však jeví

---

<sup>1</sup> H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977.

pro svůj nejasný žánrový status, inkoherentní a asymetrickou kompozici a kombinaci historiografických a románových literárních postupů jako nejvhodnější kandidát na naratologickou analýzu. Předkládaná práce si i při tomto omezení nečiní nároky na úplné a systematické zmapování narativní struktury zvoleného textu, ale zaměřuje se spíš na interpretaci několika vybraných klíčových míst a motivů, na nichž jsou demonstrovány základní charakteristiky autorovy narativní strategie.

Pokud jde o metodologii a naratologickou terminologii, vychází tato práce především z dnes již klasické teoretické studie G. Genetta, *Discours du récit: essai de méthode*,<sup>2</sup> v níž byly položeny základy v současnosti asi nejvlivnějšího směru narratologické teorie. Čerpá z ní s přihlédnutím k pozdějším modifikacím a korekcím Genettových naratologických kategorií a termínů, které reprezentuje například S. Rimmon-Kennanová<sup>3</sup> nebo M. Balová.<sup>4</sup> Nejnovější systematický přehled naratologické terminologie a užitečnou syntézu naratologických kategorií pak podává W. Schmid.<sup>5</sup> V některých specifických otázkách, jako je teorie autentifikace fikčního světa či spolehlivosti vypravěče, pak bylo přihlíženo i ke speciálním studiím.<sup>6</sup>

---

<sup>2</sup> G. Genette, *Discours du récit: essai de méthode*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 67–282.

<sup>3</sup> S. Rimmon-Kennan, *Narrative Fiction: Contemporary Poetics*, London 1983 (česky *Poetika vyprávění*, Brno 2001).

<sup>4</sup> M. Bal, *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1998.

<sup>5</sup> W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin – New York 2005.

<sup>6</sup> Doležel, *Narativní způsoby v české literatuře*, Praha 1993; Fludernik, M.,

---

Towards a „Natural“ Narratology, London – New York 1996.



## Hagiografie ve 4. stol. a Jeronýmovy legendy o poustevnících

*Vitae* patří k jedné ze dvou základních forem hagiografie, které odpovídají rozdělení křesťanských světců na mučedníky a askety. Mučednický typ hagiografie, tzv. *acta martyrum* (úřední záznamy o smrti světců) nebo *passiones* (svědectví o umučení), časově předcházely asketickému, stejně jako martyrové historicky předcházeli poustevníkům. Když v dobách po Konstantinových dekretech rapidně ubylo možností zemřít mučednickou smrtí, stali se novými křesťanskými hrdiny poustevníci a asketé. Rozdíl mezi těmi, kteří vydali svědectví víry mučednickou smrtí (*martyres*), a těmi, kdo se snažili přiblížit Bohu cestou askeze (byli řazeni k tzv. *confessores*), však nebyl pocíťován tak ostře, jak by se mohlo zdát. Dobrovolné sebeomezování a sebeumrtvování, spojené s asketickým životem, bylo totiž považováno za zvláštní formu „každodenního mučednictví“ (*martyrium cottidianum*)<sup>1</sup>, a mnozí Jeronýmovi současníci je dokonce kladli výše než samotné martyrium. Z literárního pohledu však mezi oběma typy hagiografie existuje jeden zásadní rozdíl: *acta* a *passiones* se omezují takřka výhradně na zobrazení hrdinské smrti světce, pro *vitae* je naopak mnohem důležitější jeho příkladný život.

Hagiografie typu *vita* se etablovala ve 4. stol. v souvislosti

---

<sup>1</sup> Srv. *ep.* 108,31; Řehoř Veliký užívá termínu *martyrium in occulto* (srv. *dial.*

s asketickými tendencemi, které se v té době začaly prosazovat. První *vitae* pojednávaly o životech slavných poustevníků, kteří vedli svůj boj s ďáblem a tělesnými pokušeními v egyptské a syrské poušti. Debaty o asketismu otevřely otázku příkladného křesťanského života a odkryly před věřícími novou alternativní formu zbožnosti, která znamenala cele se oddat Kristu. Smyslem psaní životů svatých byla tedy propagace alternativního modelu křesťanského života a snaha dát mu narativní podobu, udělat z něj příběh, který by zaujal čtenáře a vedl ho k následování nebo alespoň k obdivu (*imitatio* nebo *admiratio*). Zázračná biografie byla k tomuto paraneticko-didaktickému účelu obzvláště vhodná, neboť umožňovala v plné míře uplatnit figurativní charakter křesťanského diskurzu. Život světce sloužil jako jakási verbální ikona.<sup>2</sup>

### **Jeronýmovy *vitae eremitarum* jako zábavná literatura**

Někdy v polovině osmdesátých let 4. stol. poslal Jeroným ze Sýrie svému dávnému příteli Pavlu z Concordie blahopřejný dopis k jeho stým narozeninám. Jak je z jedné poznámky v listu zřejmé, přiložil jako dárek i své nové, právě dokončené dílko, líčící zázračný život egyptského mnicha, jenž se shodou okolností jmenoval stejně jako Jeronýmův přítel, Paulus, a měl se dožít ještě neuvěřitelnějšího věku

---

3,26,7).

stotřinácti let. Adresáta musela tato milá pozornost, dokonale zapadající do enkomiastického rámce dopisu, nepochybně potěšit a povzbudit. Mnohem zajímavější než věková analogie mezi oběma muži je ale glosa, v níž se Jeroným vyjadřuje k samotné práci na *Vita Pauli primi eremitaie* (Život Pavla, prvního poustevníka), jak se přiložený spis nazývá:

*Misimus interim tibi, id est Paulo seni, Paulum seniore, in quo propter simpliciores quosque multum in deiciendo sermone laboravimus. Sed nescio quomodo, etiam si aqua plena sit, tamen eundem odorem lagoena servat, quo, dum rudis esset, imbuta est.*<sup>3</sup>

Z těchto slov vysvítá, že si latinský církevní otec dal ve svém prvním hagiografickém spisu<sup>4</sup> velice záležet na tom, aby se vyjadřoval co nejjednodušším způsobem a oslovil tak i méně vzdělané publikum (*simpliciores quosque*). Snažil se proto v sobě potlačit sklony školeného rétora k vytříbenému a elegantnímu slovnímu projevu a záměrně volil jazykové prostředky nižší stylistické úrovně (*deiciendo sermone*). Nic na tom nemění ani fakt, že v následujícím

---

<sup>2</sup> Srv. A. Cameron, *Christianity*, str. 144.

<sup>3</sup> Ep. 10,3 (CSEL 54/1,38).

<sup>4</sup> Striktně vzato nešlo o úplně první literární text hagiografického charakteru, který Jeroným napsal. Už někdy kolem roku 374 (srv. J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, str. 39) poslal svému příteli Innocentiovi dopis (*ep. 1* [CSEL 54/1,1–9]), v němž líčí příběh křesťanky neprávem obžalované z cizoložství a odsouzené k smrti. Žena však zázrakem přežila sedm pokusů o stětí a poté, co ji odnesli zdánlivě mrtvou na hřbitov, se nakonec probrala k životu a s pomocí přátel zachránila. Tato

horatiovském přirovnání<sup>5</sup> vyjadřuje určité pochybnosti o tom, nakolik se mu proklamovaný záměr zdařil a zda se dokázal dostatečně oprostít od rétorických návyků, jež mu pronikly hluboko pod kůži. Jeronýmova snaha o jazykovou simplifikaci ovšem neznamená, že by životy svatých pojímal jako nějaké „lidové“ čtivo. Ostatně samotného Pavla z Concordie, jemuž svůj spis posílá darem, rozhodně nelze označit za žádného prostáčka. Z toho mála informací, které o něm máme, se zdá, že to byl vysoce postavený a vzdělaný křesťanský intelektuál. Svědčí o tom mimo jiné i to, že vlastnil rozsáhlou a bohatě zásobenou knihovnu, z níž si Jeroným příležitostně půjčoval některé rukopisy.<sup>6</sup> Jeronýmovi tedy nešlo ani tak o „trivializaci“ hagiografie, jako spíš o rozšíření její působnosti na co největší okruh čtenářů a zároveň o nalezení adekvátního jazykového pendantu k prosté životní moudrosti jejích hrdinů.

V době, kdy Jeroným daroval svou *Vita Pauli, primi eremitae* Pavlovi z Concordie, byly legendy o asketických světcích zcela novým fenoménem. První a v té době vlastně jediné dílo tohoto druhu,<sup>7</sup> Athanasiův *Život sv. Antonína*, vzniklo necelých dvacet let před Jeronýmovou legendou. Jeho hrdinou byl slavný poustevník

---

makabrozní historika však patří k odlišnému typu hagiografie, tzv. *passiones*, které vycházejí z jiné literární tradice než životy svatých.

<sup>5</sup> Srv. Hor. *ep.* 1,2,69–70.

<sup>6</sup> O zapůjčení několika spisů ostatně Jeroným žádá i v uvedeném dopise (srv. *ep.* 10,3 [CSEL 54/1,38]). K osobě Pavla z Concordie srv. A. Fürst, *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien 2003, str. 205; J. N. D. Kelly, *Jerome*, str. 33; S. Rebenich, *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992, str. 48 a 131.

Antonín z Egypta (†356), skutečná historická postava, s níž se alexandrijský patriarcha osobně znal a která patřila spolu s dalšími tzv. pouštními otci k průkopníkům křesťanského monachismu v Egyptě. Ve své enkomiastické biografii učinil Athanasios z tohoto mnicha emblematického světce vedoucího hluboko v nitru pouště nikdy neutuchající boj s nástrahami a pokušeními ďábla, jimž čelí nadlidským sebeumrtvováním a bezvýhradnou oddaností Kristu. Za to se mu dostává zvláštní moci (cřisma) konat zázraky, uzdravovat nemocné a vymítat zlé duchy, což k němu přivádí nejen zástupy trpících, ale i davy obdivovatelů a žáků. V Athanasiově vyprávění nechybí nadpřirozené a fantastické prvky, démoni v různých podobách,<sup>8</sup> mytologické bytosti,<sup>9</sup> zázračné skutky,<sup>10</sup> telegnose<sup>11</sup> či exorcismus<sup>12</sup>, jejich podání je však o poznání střízlivější než v pozdějších legendách o světcích. Prostému způsobu života hrdiny, jenž zavrhoval světské vzdělání a podle Athanasia zůstal z vlastního rozhodnutí negramotným,<sup>13</sup> odpovídá i zdánlivě jednoduchý způsob vyprávění a jazyková *simplicitas*, které jsou však ve skutečnosti výsledkem promyšlených stylistických manipulací.<sup>14</sup> *Život sv.*

---

<sup>7</sup> O Athanasiově Životě sv. Antonína jako jediném předchůdci svých poustevnických legend mluví i sám Jeroným (srv. *vir. ill.* 87 [PL 23,693B]).

<sup>8</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 9.

<sup>9</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 53.

<sup>10</sup> Např. Athanas. *vit. Ant.* 54 a 60.

<sup>11</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 59.

<sup>12</sup> Např. Athanas. *vit. Ant.* 64, 71.

<sup>13</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 1.

<sup>14</sup> Toto tíhnutí k méně intelektuálnímu a více obraznému způsobu vyjadřování, který se nejvýrazněji projevil právě v životech svatých, považují někteří badatelé za reakci proti oficiálnímu diskursu křesťanské církve, usilující po Constantinově konverzi o určité sblížení s pohanským světem. A. Cameron

*Antonína* se stal už v krátké době po svém vzniku bestsellerem a kultovní knihou radikálních křesťanských intelektuálů hledajících alternativu k tradičním projevům zbožnosti.<sup>15</sup> O jeho popularitě svědčí mimo jiné i to, že byl v krátké době hned dvakrát přeložen do latiny, přičemž autorem druhé, stylisticky mnohem zdařilejší latinské verze, byl Jeronýmův přítel Euagrius z Antiochie.<sup>16</sup>

*Život sv. Antonína* se stal všeobecně přijímaným prototypem nového žánru a Jeroným na něj jako první latinský autor programově navazuje. Jeho *Vita Pauli primi eremitaie* je dokonce na intertextuálním vztahu k Athanasiově spisu přímo postavena, neboť autor motivuje její vznik snahou dokázat, že prvním poustevníkem nebyl sv. Antonín, jak tvrdí alexandrijský theolog, nýbrž jinak zcela neznámý asketa Pavel z Théb.<sup>17</sup> *Vita Pauli* bývá proto někdy

---

mluví v této souvislosti o „rétorice paradoxu“ (srv. *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – Boston 1991, str. 155–158). U Athanasia ale hrají důležitou roli také theologické důvody, neboť obraz prostého egyptského poustevníka, jenž navzdory své negramotnosti dospěl blíže k poznání Boha než všichni intelektuálové se svými učenými spekulacemi dohromady, sloužil alexandrijskému patriarchovi v jeho svatém tažení proti ariánské herezi (srv. M. Dunn, *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000, str. 9).

<sup>15</sup> Notoricky známá je Augustinova historka (*conf.* 8,6) o dvou císařských úřednících, kteří se pod vlivem tohoto spisu zřekli své světské kariéry a připojili se k mnišskému hnutí (srv. J. Šubrt, *Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících*, in: Jeroným, *Legendy o poustevnících*, Praha 2002, str. 7).

<sup>16</sup> Euagriův překlad bývá obvykle datován do let 362–373 (srv. M. Dunn, *The Emergence*, str. 60). Starší anonymní latinská verze, psaná méně elegantní latinou, vznikla pravděpodobně hned poté, co Athanasios svůj řecký *Život sv. Antonína* dokončil (edice tohoto překladu viz H. Hoppenbrouwers, *La plus ancienne version latine de la vie de saint Antoine par saint Athanase*, Nimwegen 1960).

<sup>17</sup> Srv. *Vita Pauli* 1 (PL 23,17A–18A).

vnímána jako svého druhu polemika s Athanasiem,<sup>18</sup> latinskému autorovi však ve skutečnosti nešlo o konfrontaci se zakladatelem žánru, nýbrž spíš o zpřesnění a doplnění antonínovské tradice. Nejenže Athanasiův hrdina ve *Vita Pauli* přímo vystupuje, ale je mu dokonce věnováno více prostoru než samotnému protagonistovi, polomytickému poustevníku Pavlovi. Podstatnou část Jeronýmovy legendy totiž zaujímá vyprávění o Antonínově dobrodružném putování za jeho předchůdcem, které je korunováno šťastným shledáním obou eremitů a jehož cílem bylo, jak se ukáže, asistovat při Pavlově pohřbu. Není to však jen postava samotného Antonína, co oba texty spojuje: celkový enkomiastický a idealizující ráz, prostý jazyk vyprávění, zázračné momenty, fantastické bytosti, idylický popis místa poustevníkovy pobytu, to vše zřetelně ukazuje, odkud Jeroným čerpal inspiraci. Totéž platí i pro další z Jeronýmových poustevnických legend, *Vita Hilarionis*, jež vznikla s asi patnáctiletým odstupem po *Vita Pauli*. I zde hraje vztah k Athansiovu hrdinovi klíčovou roli a sv. Hilarion, zakladatel mnišského hnutí v Palestině, je v tomto díle prezentován jako Antonínův legitimní nástupce. Na znamení svého nástupnictví dokonce přebírá od Antonína jeho poustevnický plášť z nevydělané kozí kůže (*pellicum ependyten*), což je symbolický akt posvěcení

---

<sup>18</sup> Srv. M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident, Vandoeuvres-Genève*, 1977, str. 77.

Antonínova nástupnictví.<sup>19</sup> Tyto zjevné filiace přivedly dokonce některé badatele k názoru, že obě Jeronýmovy legendy byly programově napsány jako dodatek k *Životu sv. Antonína* a tvoří spolu s ním jakousi volnou trilogii o zrodu poustevnického hnutí.<sup>20</sup>

Přes všechny tyto vazby ale panuje v Jeronýmových legendách jiná atmosféra než v díle jeho řeckého předchůdce. *Život sv. Antonína* nesloužil jen propagaci nového ideálu asketického života, ale byl zároveň součástí Athanasiova svatého tažení proti ariánské herezi a dalším odchýlkám od orthodoxní víry. Nepominutelnou roli v něm proto hrají theologicko–polemické motivy<sup>21</sup> a Antonín je zde prezentován nejen jako zakladatel mnišského hnutí, nýbrž i jako nekompromisní odpůrce Areiových stoupenců, jehož prostá pouštní moudrost stojí v přímém protikladu k učeným spekulacím těchto „předchůdců Antikrista“<sup>22</sup>. To je také důvod, proč Athanasios překvapivě klade takový důraz na prostotu a nevzdělanost svého hrdiny,<sup>23</sup> což však křesťanskému světcovi nijak nebrání stát se rovnocenným partnerem v disputacích s pohanskými filozofy a zjednat si jejich respekt.<sup>24</sup> Tyto polemické aspekty u Jeronýma zcela chybí a latinský autor se o theologické názory svých

---

<sup>19</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 3 (PL 23,31A)

<sup>20</sup> Srv. S. González Marín, *Análisis literario de tres Vitae de San Jerónimo*, in: *Estudios Clásicos* 28, 1986, str. 105–120.

<sup>21</sup> Plný řecký název Athanasiova spisu zní Β...oj ka^ polite...a toà Δs...ou patrŎj 'mîn 'Antwn...ou

<sup>22</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 69.

<sup>23</sup> Tento obraz je v rozporu se zachovanými Antonínovými dopisy, které ukazují spíše na vzdělaného a filosoficky uvažujícího člověka (srv. G. W. Bowersock – P. Brown – O. Grabar [ed.], *Late Antiquity. A Guide to the*



hrdinů příliš nezajímá. Místo toho se soustředí na vnější projevy jejich asketické kariéry, jako je konání zázraků, uzdravování nemocných či dietní zvyklosti. Nenajdeme u něho proto nic, co by připomínalo dlouhou Antonínovu řeč k mnichům, do níž jsou soustředěny základní myšlenky asketického učení tohoto světce.<sup>25</sup> Na rozdíl od Athanasiova hrdiny jsou však téměř všichni Jeronýmovi poustevničtí hrdinové vzdělání absolventi pohanských gramatických a rétorických škol. Zatímco Antonín mluví jen koptsky a ze zásady se odmítá učit číst a psát,<sup>26</sup> Pavel z Théb je charakterizován jako *litteris tam Graecis quam Aegyptiacis apprime eruditus*<sup>27</sup> a mladý Hilarion už za svých gramatických studií v Alexandrii všechny udivuje svou nevšední erudicí.<sup>28</sup> Tímto intelektualismem připomínají Jeronýmovi hrdinové spíš divotvůrce a filosofy z pohanských aretologií než křesťanské světce.<sup>29</sup>

Jeronýmovo „odtheologizování“ životů svatých je na druhé straně provázeno výraznou expanzí zázračných a fantastických prvků. V Athanasiově *Životě sv. Antonína* není na konání zázraků

---

*Postclassical World*, Cambridge [Mass.] – London 1999, s. v. Antony).

<sup>24</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 72.

<sup>25</sup> Srv. Athanas. *vit. Ant.* 16–43.

<sup>26</sup> Srv. výše, pozn. 14.

<sup>27</sup> Srv. *Vita Pauli* 4 (PL 23,20A–B).

<sup>28</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 2 (PL 23,29C).

<sup>29</sup> Právě „intelektuálně elitářský charakter“ odlišuje podle P. Browna pohanské *geo...* Ěndrej od křesťanských světců reprezentujících spíš „byzantskou vesnickou kulturu“ (srv. *The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity*, in: *JRS*, 61, 1971, str. 88). Obraz hrdiny jako výjimečně nadaného jedince, jenž se už v dětství vyrovná svou moudrostí dospělým (puer senex), ale patří k oblíbeným pozdně antickým literárním topoi, který má svou tradici i v křesťanské literatuře (srv. E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998, str. 114–115; A. G. Elliott, *Roads to the Paradise*.

kladen zdaleka tak velký důraz a nadpřirozené skutky slouží především k ilustraci pokroků světce na jeho cestě k asketické dokonalosti. Rovněž fantastické bytosti, s nimiž je Antonín příležitostně konfrontován, jsou prezentovány spíše jako mámení ďábla nebo halucinační přízraky než jako tvorové z masa a krve. V Jeronýmově *Vita Pauli* se však různá bizarní bájná stvoření (kentauři, fauni, satyrové) stávají zcela přirozenou součástí poustevnického světa a autor se dokonce snaží jejich existenci verifikovat pomocí rádooby historických odkazů.<sup>30</sup> Takřka pohádkový ráz pak této legendě dodávají zoomorfní pomocníci světců, kteří plní rozličné úkoly, ať už je to havran přinášející každodenní chléb<sup>31</sup> nebo krotcí lvi, kteří vyhrabou hrob pro mrtvého eremitu<sup>32</sup>. Nadpřirozené motivy se prosazují i ve *Vita Hilarionis*, třebaže tato legenda se jinak nese v poněkud střízlivějším duchu. Její valnou část tvoří přehlídka zázračných skutků sv. Hilariona, jež mají demonstrovat výjimečné schopnosti tohoto palestinského světce. Hilarion předčí Antonína nejen počtem vykonaných zázraků, ale i jejich spektakulárností a vyfabulovaností, sahající daleko za hranice věrohodnosti. Zakladatel palestinského mnišství nejen uzdravuje nemocné lidi i zvířata, vymítá zlé duchy a předpovídá budoucnost, což patří k běžné agendě světce, ale navíc se vypořádá s obrovským drakem rozsévajícím

---

*Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover and London 1987, str. 80–81).

<sup>30</sup> Dovolává se například zvěsti o jakési zrůdě dopravené do Alexandrie za vlády císaře Constantina, která má potvrdit reálnou existenci bájných satyrů (srv. *Vita Pauli* 8 [PL 23,24A]).

<sup>31</sup> Srv. *Vita Pauli* 10 (PL 23,25B)

zkázu v Dalmácii<sup>33</sup> nebo zastaví ničivou přílivovou vlnu hrozící zatopit město Epidaurus<sup>34</sup>. Jeronýmova záliba v zázračných prvcích a to, že neváhá sáhnout ani k motivům folklórní pohádky,<sup>35</sup> výrazně přispívá k „fikcionalizaci“<sup>36</sup> nového žánru. Už sami jeho poustevničtí hrdinové (snad s výjimkou Hilariona) patří na rozdíl od sv. Antonína spíše do sféry legend a pochyby o jejich historičnosti dávali najevo už Jeronýmovi současníci.

Posun směrem k větší fiktivnosti spojuje Jeronýmovy legendy o poustevnících s antickou „triviální“ literaturou, jako jsou pohanské aretologie, fantastická cestopisná vyprávění nebo dobrodružný a milostný román. Kontaminace románovými prvky sice do určité míry poznamenala už *Život sv. Antonína*,<sup>37</sup> Athanasiův latinský následovník jde ale v tomto směru mnohem dále a jeho *vitae* někdy připomínají svým způsobem vyprávění, nečekanými dějovými zvraty, romantickým popisem prostředí a zálibou v sentimentálních a patetických scénách spíš „hagiografický“ román.<sup>38</sup> K tomuto označení má bezpochyby nejblíže třetí z Jeronýmových legend, *Vita*

---

<sup>32</sup> Srv. *Vita Pauli* 16 (PL 23,27C–28A)

<sup>33</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 28 (PL 23, 49A–B).

<sup>34</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 29 (PL 23, 49C–50A).

<sup>35</sup> Na určitou spřízněnost hagiografie a folklórních vyprávění poukazuje A. G. Elliott (*Roads to the Paradise*, str. 7–8).

<sup>36</sup> Termínu „Fiktionalisierung des Heiligenlebens“ užívá ve vztahu k Jeronýmovi B. Kytzler (srv. *Fiktionale Prosa*, in: L. J. Engels – H. Hofmann (ed.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Spätantike*, Wiesbaden 1997, str. 487).

<sup>37</sup> Některými autory je označován za „erbaulicher Heiligenroman“ (srv. B. Kytzler, *Fiktionale Prosa*, str. 486).

<sup>38</sup> K románovým prvkům v Jeronýmových legendách viz E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *VChr* 11, 1957, str. 161–178; J. B. Bauer, *Novellistisches bei Hieronymus Vita Pauli* 3, in: *WSt* 74, 1961, str. 130–137;

*Malchi monachi captivi*,<sup>39</sup> která se svým pojetím zcela vymyká žánru životů svatých. Nepopisuje totiž zázračnou dráhu světce ani jeho smrt, ale soustředí se na jedinou dobrodružnou epizodu ze života neznámého syrského mnicha, jenž upadl do zajetí arabských loupežníků, pod hrozbou smrti se musel oženit se spoluzajatkyní a nakonec se mu podařilo i s jeho nedobrovolnou družkou za dramatických okolností uprchnout. Tento syžet nepostrádá žádnou z obvyklých ingrediencí řeckého milostného románu: milenecký pár, jenž si za všech okolností zachová svou cudnost, únos loupežníky, dobrodružný útěk a nečekaná záchrana v poslední chvíli. To vše zasazeno do exotických kulis blízkého Východu, což je pro řecký dobrodružný román typické. Jediné, co tuto „legendu“ spojuje s hagiografií, je její mnišský protagonista a téma manželské askeze, neboť na rozdíl od standardních románových hrdinů je partnerské soužití křesťanského páru ryze duchovního rázu a na závěr každý z nich odchází k jiné asketické komunitě. Sám autor charakterizuje tuto legendu jako „příběh cudnosti“ (*historia castitatis*),<sup>40</sup> zatímco tvůrci erotických románů nazývají svá vyprávění „příběhem lásky“ (*fstor...a ærwtoj*). Od ostatních Jeronýmových legend se *Vita Malchi* odlišuje ještě v jednom aspektu, totiž absencí nadpřirozených a fantastických prvků. Její protagonista nevykoná za celou dobu jediný zázrak (a není tak vlastně světce v pravém slova smyslu) a

---

<sup>39</sup> Pokud jde o chronologii Jeronýmových legend, vznikla *Vita Malchi* jako druhá, ještě před *Vita Hilarionis* (srv. J.N.D. Kelly, *Jerome*, str. 170–171).

<sup>40</sup> Srv. *Vita Malchi* 10 (PL 23,60A)

zůstává podobně jako románoví hrdinové zcela odkázán na zásah Štěstěny a vlastní skromné schopnosti. I závěrečná spásná intervence Ivce, která jediná se vymyká přirozenému řádu věcí, je prezentována „realistickým“ způsobem bez jakéhokoli náznaku možných nadpřirozených souvislostí. Na rozdíl od *Vita Pauli* zde lev nevystupuje v roli zoomorfního pomocníka, nýbrž jako pouhé zvíře, třebaže v dané chvíli nejedná v souladu se svými vrozenými instinkty.

Spojení křesťanského poselství s konvencemi dobrodružného románu nebylo v antické literární tradici žádnou novinkou. Už dávno před vznikem prvních životů svatých se podobná symbióza osvědčila v apokryfních skutcích apoštolů, jak ukazují například *Skutky Pavla a Thekly*, jejichž hrdinové zažívají při šíření křesťanské víry neméně podivné zvraty osudu jako jejich pohanští románoví souputníci, nebo tzv. *Pseudoklementina* (známá též pod názvem *Recognitiones*), vyprávění Petrova žáka Klémenta o dobrodružném putování jeho apoštolského učitele, které bývá někdy označováno za „první skutečný křesťanský román“<sup>41</sup>. Na románové motivy a postupy lze ale narazit i v dalších apokryfních skutcích, ať už jsou to skutky Petrovy, Ondřejovy, Tomášovy či Janovy.<sup>42</sup> Za přímou adaptaci pohanského eroticko-dobrodružného románu pro křesťanské

---

<sup>41</sup> Srv. T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1983, str. 162.

<sup>42</sup> Bližší specifikace těchto motivů viz T. Hägg, tamtéž, str. 159–161; G. Hueber-Rebenich, *Hagiographic Fiction as Entertainment*, in: H. Hofmann (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London – New York 1999,

publikum je pak považována *Historia Apollonii, regis Tyri*, příběhy tyrského krále Apollónia, jenž se nejprve neúspěšně uchází o dceru krutého krále Antiocha, poté si vezme za manželku kyrénskou princeznu, o kterou ale záhy přijde a spolu s ní i o malou dcerku, aby se s nimi po letech za kuriózních okolností znovu šťastně shledal. Toto anonymní pohanské vyprávění ze 3. stol., v němž nechybí incestní poměr mezi otcem a dcerou, ztroskotání na moři, únos piráty, zdánlivá smrt ani cudná dívka ve spárech kuplíře, bylo někdy v následujících dvou staletích upraveno pro křesťanské čtenáře a doplněno o citáty z Bible. Za nejkurióznější případ christianizace tradičního námětu lze bezpochyby označit legendu o mnichu Barlaamovi a princí Joasafovi, v němž byla teprve v 19. stol. odhalena křesťanská verze indického vyprávění o Buddhovi.<sup>43</sup> Ani křesťanští čtenáři se tedy sentimentální a dobrodružné četbě rozhodně nevyhýbali, byť upravené v křesťanském duchu, a zdá se pravděpodobné, že podobná subliterární zábavná vyprávění s křesťanským poselstvím měl před očima i Jeroným při psaní svých legend o poustevnících.

S antickou románovou produkcí spojuje Jeronýmovy legendy i snaha pobavit své čtenáře. Zatímco *Život sv. Antonína* je pojat spíše jako didaktická, povznášející četba, jež má povzbudit zájemce o poustevnické hnutí, Jeronýmovy *vitae* se snaží vyjít vstříc vkusu širší čtenářské obce a je do nich proto implantováno mnohem více

---

str. 190–192; B. Kytzler, *Fiktionale Prosa*, str. 484–486.

zábavných prvků. Tuto skutečnost nejlépe ilustruje anekdotická epizoda ze *Života sv. Hilariona*, popisující světcovo angažmá v závodech koňských čtyřspřeží.<sup>44</sup> Už samo spojení důstojného křesťanského světce s touto populární lidovou podívanou, která probouzela v antických divácích stejné vášně jako dnes fotbalové zápasy, představuje něco nevídaného a u Athanasia nepředstavitelného. Když je palestinský poustevník požádán křesťanským majitelem stájí z Gazy, aby zbavil jeho koně kouzla seslaného čarodějem najatým jeho pohanským konkurentem, chvíli se naoko zdráhá a v souladu se svým asketickým svědomím mu doporučuje, aby koně prodal a peníze rozdal chudým. Nakonec se ale nechá svými spolubratry přesvědčit, aby zasáhl, a pošle po nich do Gazy hliněnou misku, z níž pil, aby posvěcenou vodou polili očarované koně. Vypravěč pak takřka reportážním způsobem popisuje dramatický průběh dostihů, v nichž nakonec, jak jinak, slavně vítězí křesťanská strana a z mnoho vyznavačů pohanského boha Marna se díky tomu stanou přesvědčení křesťané. Hilarionův magický zásah v této nedůstojné zábavě tak nakonec paradoxně získává novému náboženství více stoupenců než jeho jiné, „serióznější“ zázraky. Cesty víry jsou nevyzpytatelné, ale Jeroným jako schopný rétor dobře ví, kudy vede cesta k mysli jeho latinských čtenářů.

K jakému publiku se hagiografické texty obracely, se dnes

---

<sup>43</sup> Srv. T. Hägg, *The Novel in Antiquity*, str. 165.

samozřejmě můžeme pouze dohadovat. O sociálním statusu, úrovni vzdělání či vkusu čtenářů křesťanských legend totiž nevíme prakticky nic. Přesto se zdá, že se tato literatura nezaměřovala jen na prosté věřící, ale patřila i k oblíbené četbě křesťanských intelektuálů. Dva císařské úředníky, o jejichž konverzi pod vlivem četby *Života sv. Antonína* se zmiňuje Augustinus ve svých *Confessiones*, rozhodně nelze řadit ke společenské spodině.<sup>45</sup> Ostatně, jak Augustinus sám přiznává, hrálo Athanasiovo dílo důležitou roli i při jeho vlastní konverzi a je pravděpodobné, že i Jeronýmův zájem o asketický život byl inspirován příběhem tohoto egyptského poustevníka. Specifikou životů svatých tedy byla schopnost oslovit široké spektrum publika, méně vzdělané i intelektuály, pohany i křesťany. Toto stírání sociálních bariér mezi čtenáři souviselo zřejmě s tím, že hagiografie promlouvá k člověku jako individuu a snaží se oslovit jeho vnitřní já, představit mu alternativu ideálního křesťanského života.<sup>46</sup> I mezi životy světců jsou samozřejmě značné rozdíly, každý autor sleduje určité konkrétní zájmy a obrací se ke konkrétnímu okruhu čtenářů. *Život sv. Antonína* byl pravděpodobně adresován nově se objevujícím asketickým společenstvím na Západě, zatímco Jeronýmovy poustevnické legendy byly zase určeny spíše širšímu laickému publiku, a to nejen křesťanskému, ale i pohanskému. Podle některých

---

<sup>44</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 11 (PL 23,36D–38A).

<sup>45</sup> Srv. *Aug. conf.* 8,6.

<sup>46</sup> Tato „inkluzivita“ křesťanského literárního diskurzu, tedy jeho schopnost oslovit zároveň různé vrstvy společnosti, odlišovala podle A. Cameron křesťanský literární diskurz od pohanského, zaměřeného téměř výhradně na



teorií mohly být dokonce jejich hlavní cílovou skupinou ženy.<sup>47</sup>

Tendence k fikcionalizaci životů svatých, větší zábavnosti a zaměření na širší publikum, která je Jeronýmovu pojetí životů svatých vlastní, však vůbec neznamená, jak už bylo řečeno, „trivializaci“ tohoto literárního útvaru. I když se latinský autor, jak naznačuje v dopise Pavlovi z Concordie,<sup>48</sup> snaží o záměrnou stylistickou jednoduchost, představují jeho texty sofistikované literární kompozice, v nichž se uplatňují rafinované stylistické postupy převzaté z bohatého inventáře antické literatury. Jeroným dává průchod své nevšední literární erudici a dokonalé znalosti pohanských i křesťanských autorů, užívá různé rétorické figury a literární efekty, libuje si v opisných adjektivech a brilantních deskriptivních frázích,<sup>49</sup> prokládá své vyprávění hojnými citacemi z Písma i z pohanských klasiků, Vergilia<sup>50</sup>, Cicerona<sup>51</sup> či Sallustia<sup>52</sup>. Přidává tedy do svých hagiografických textů všechny ověřené ingredience pohanské literatury, o nichž ví, že mohou zapůsobit na emoce jeho čtenářů, a využívá je k vlastním asketicko-propagačním cílům. V Jeronýmových rukách tak hagiografie nabývá literárně kultivovanější a čtenářsky atraktivnější podoby, než tomu bylo u jeho

---

„perpetuation of elite“ (srv. *Christianity*, str. 186).

<sup>47</sup> Srv. A. Cameron, *Christianity*, str. 186; k otázce Athanasiova a Jeronýmova potenciálního publika srv. M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten*, str. 56.

<sup>48</sup> Srv. citace z Jeronýmova dopisu Pavlovi z Concordie na str. 6.

<sup>49</sup> Blíže k rétorickým kvalitám Jeronýmových textů viz E. Coleiro, *St. Jerome's Lives*, str. 161–178.

<sup>50</sup> Srv. *Vita Pauli* 4 (PL 23,20B); 9 (PL 23,25A).

<sup>51</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 1 (PL 23,29A).

<sup>52</sup> Srv. tamtéž.

literárního vzoru, Athanasia. Tento model, který přibližuje křesťanskou hagiografii zábavné literární produkci a klade větší důraz na její umělecké zpracování, se v latinském písemnictví ujal a výrazně ovlivnil další směřování tohoto literárního útvaru. Všechny tři Jeronýmovy poustevnické legendy si velice záhy získaly značný ohlas, o čemž svědčí jak zmínky u pozdějších církevních autorů,<sup>53</sup> tak zachované řecké, syrské a koptské překlady. Také ve středověku patřily Jeronýmovy legendy k nejčtenějším latinským textům, což se projevilo velkým počtem zachovaných rukopisů (více jak 120). Čteme-li dnes tuto bizarní směs historických faktů a pohádkových zázraků, náboženských proklamací a románových dobrodružství, anekdot pro pobavení a vášnivých asketických výzev, vytane nám na mysli neodbytná otázka: co z tohoto vyprávění můžeme vlastně brát vážně? Moderní čtenář zvyklý vést jasnou hranici mezi *fiction* a *non-fiction* literaturou nedokáže pochopit, že svět Jeronýmových legend stojí mimo kategorie pravdy a lži a že realita a fikce se v něm volně prolínají a nelze je od sebe násilně oddělovat.

---

<sup>53</sup> Srv. Cassian. *coll.* 18,5; Sulpicius Severus, *dial.* 1,18.

## Hledání žánru pro Jeronýmovy poustevnické legendy

Co při vzájemném srovnání Jeronýmových tří hagiografických textů nejvíce zarazí, je jejich neuvěřitelná různorodost, ostře kontrastující s do očí bijící stereotypností pozdějších křesťanských legend.<sup>54</sup> Prakticky každé z těchto děl je úplně jiné a liší se nejen svým rozsahem, ale i svou literární strukturou a užitými narativními postupy. Tato nesourodost a nemožnost převést první latinské životy svatých na nějaký společný strukturní vzorec vede ke sporům o jejich žánrové zařazení. Jednotliví badatelé se značně rozcházejí v názorech na to, k jakému literárnímu druhu Jeronýmovy legendy vlastně přiřadit a zda je lze vůbec všechny zahrnout do jedné společné žánrové škatulky. Střídavě tak bývají označovány za biografii, historiografii, aretalogii, hagiografický román, případně za žánrový hybrid nebo zcela nový křesťanský literární útvar vzniklý kombinací různých žánrových postupů. V této kapitole se proto pokusíme podat stručný přehled vývoje názorů na danou otázku.

Až do druhé poloviny 19. století byly Jeronýmovy legendy o poustevnících vnímány výhradně jako texty náboženské povahy a využívány jako zdroj informací o počátcích křesťanského mnišství. Jejich interpreti (především tzv. bollandisté) si sice byli dobře vědomi nevěrohodnosti řady údajů v nich obsažených, věřili však, že

---

<sup>54</sup> H. Delehaye mluví v souvislosti s touto stereotypností o „la teinte

systematickou separací zázračných a fantastických prvků se mohou dopracovat relevantních historických údajů o životě a působení zakladatelů mnišského hnutí. Literární stránka či žánrová charakteristika těchto děl byly z tohoto pohledu podružné a zůstávaly proto dlouho stranou pozornosti. Teprve koncem 19. století, kdy došlo ke kritickému přehodnocení křesťanských legend jako historického pramene, se zvedl zájem o literární charakter těchto textů. Impuls k této debatě dal protestantský theolog a profesor na univerzitě v Breslau H. Weingarten, který ve své práci o vzniku mnišského hnutí<sup>55</sup> označil legendistický materiál (nejen Jeronýmovy *vitae* ale i Athanasiův *Život sv. Antonína*) coby zdroj historických informací za prakticky nepoužitelný. Přitom poukázal na skutečnost, že rané křesťanské legendy o poustevnících připomínají spíše pozdně antické eroticko-dobrodružné romány a označil je za tendenční literaturu, zaměřenou na mytologizaci křesťanských světců. K podobnému závěru došel i W. Israel, jenž se zabýval Jeronýmovou *Vita Hilarionis*<sup>56</sup> jako možným pramenem pro dějiny palestinského monachismu a nazval tento spis „tendenčním románem“, jenž je z pohledu historika náboženství prakticky bezcenný.<sup>57</sup> Proti těmto snahám o znevěrohodnění hagiografické literatury se sice ohradili

---

monochrome“ (srv. *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921, str. 223).

<sup>55</sup> H. Weingarten, *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*, Gotha 1877.

<sup>56</sup> W. Israel, *Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht*, in: *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie* 23, 1880, str. 129–165.

katoličtí badatelé, kteří trvali na historické autentičnosti Jeronýmových poustevnických hrdinů, i oni však byli nuceni připustit určitou spřízněnost jeho legend s dobrodružným románem a dobovou zábavnou literaturou.<sup>58</sup>

Vedlejším efektem sporů o historickou věrohodnost Jeronýmových legend bylo oživení zájmu o literární stránku těchto textů, především o jejich vztah k širšímu kontextu helénistické literatury. Když na počátku 20. století vydal R. Reitzenstein své proslulé pojednání o helénistických vyprávěních týkajících se zázračných skutků svatých mužů,<sup>59</sup> která považoval za zcela svébytný žánr a pro něž razil termín „aretalogie“<sup>60</sup>, zahrnul mezi ně i legendy o křesťanských světcích. Primárním cílem Reitzensteinovy práce bylo dokázat, že zázračné biografie pohanských filosofů a divotvůrců (např. Iamblichův *Život Pythagorův* nebo Filostratův *Život Apollónia z Tyan*) a raně křesťanská evangelia a skutky, kanonická i apokryfní, mají společné kořeny v hypotetickém žánru helénistické aretalogie. Na tuto tradici pohanských a křesťanských zázračných biografí pak narouboval i pozdně antické legendy o zakladatelích mnišského hnutí s poukazem na řadu společných rysů, jako je záliba ve fantastických a nepravděpodobných líčeních,

---

<sup>57</sup> Tamtéž, str. 165.

<sup>58</sup> Srv. D. O. Zökler, *Hilarion von Gaza. Eine Rettung*, in: *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie* 3, 1894, str. 146–178.

<sup>59</sup> R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906.

<sup>60</sup> Termín je odvozen z řec. slova *ἄρετα* („statečnost, dokonalost, ctnost, sláva“), jehož se užívalo v náboženské praxi k označení zázračných skutků bohů a héroů (*ἄρετα*...); k historii tohoto temínu srv. P. Cox, *Biography in Late*

dobrodružných cestách a exotických krajích, a také společné nábožensko-výchovné zaměření. Z Jeronýmových *vitae* se Reitzenstein nejvíce zaměřil na *Vita Hilarionis*, v níž podle jeho slov dostal Jeronýmův „Lust zu fabulieren“<sup>61</sup> největší prostor, a snažil se doložit příbuznost této legendy s tzv. „Reise-Aretalogien“ příklady konkrétních motivů, spojujících ji s pohanskými aretalogickými texty, ať už je to pohádkový motiv drakobijce<sup>62</sup>, scéna přepadení piráty<sup>63</sup> či vyprávění o světcově magické moci nad zvířaty.<sup>64</sup>

Reitzensteinovo zařazení Jeronýmových legend mezi tzv. aretalogie, jakkoli bylo jeho dílo vlivné, je však dnes zpochybňováno relativizací samotného žánru „aretalogie“. Jeho kritici poukazují na fakt, že helénistická aretalogie jako specifický druh vyprávění o zázračných činech není víc než hypotetickou konstrukcí, jejíž skutečná existence není spolehlivě doložena a jež byla uměle vytvořena s cílem objasnit literární formu evangelií. Podle nich je tento předpokládaný žánrový útvar definován velice vágně, nadržuje se žádnému jasně čitelnému strukturnímu uspořádání a jeho jediným identifikačním znakem je přítomnost zázračných skutků ve vyprávění. Texty zahrnované do tohoto „literárního žánru“ jsou často spojovány ryze účelově, na základě příbuznosti jednotlivých izolovaných motivů, aniž by byla brána v potaz jejich celková

---

*Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley – Los Angeles 1983, str. 46.

<sup>61</sup> Srv. R. Reitzenstein, *Hellenistische Wundererzählungen*, str. 63.

<sup>62</sup> Srv. *Vita Hilarionis*, 28 (PL 23,49A–B).

<sup>63</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 41 (PL 23,50A–B).

<sup>64</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 23 (PL 23,40A–C).

literární struktura. Podle těchto kritických hlasů není ve skutečnosti nutné pro vysvětlení fenoménu životů svatých mužů konstruovat nějaké nové žánrové kategorie. Stejně dobře lze k tomuto účelu využít zavedených žánrů antické literatury, především biografie, za jejíž zvláštní odnož lze životy pohanských i křesťanských světců považovat.<sup>65</sup> I kdybychom však přijali klasifikaci Jeronýmových legend coby křesťanských „aretologií“, vyhovovala by definici tohoto žánru beze zbytku pouze *Vita Hilarionis*. Zbývající dvě hagiografická vyprávění totiž buď neobsahují vůbec žádný zázrak (*Vita Malchi*) nebo v nich jsou sice přítomny fantastické a pohádkové prvky, o zázračné činnosti samotných hrdinů v nich ale není ani zmínky (*Vita Pauli*).

Biografie, o níž mluví kritici hypotetického žánru aretologie, je dalším možným a zřejmě nejpřirozenějším kandidátem na žánrové zařazení Jeronýmových legend (všechny tři nesou v titulu označení *vita*). Jedním z prvních, kdo označil Jeronýmovy hagiografické spisy za pokračování tradice antické biografie, byl P. Winter.<sup>66</sup> Tento německý autor se pod vlivem významné práce F. Lea<sup>67</sup> o antické biografii pokoušel ukázat, že se v Jeronýmových textech uplatňují formální postupy převzaté z tohoto tradičního žánru. Na Wintera pak

---

<sup>65</sup> Srv. P. Cox, *Biography in Late Antiquity*, str. 45–46; v této vlivné a často citované práci se autorka snaží na příkladu Eusebiova Života Órigenova a Porfyriova Života PLótina ukázat, že život světce se může obejít bez jakéhokoli zázraku, podle stoupenců konstitutivního prvku tzv. aretologií.

<sup>66</sup> P. Winter, *Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus*, in: *Programm zur Gedächtnisfeier für Ph. F. A. Just*, Zittau 1904.

<sup>67</sup> F. Leo, *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*,

navazují další autoři, především J. Plesch, jenž se ve své práci věnované *Vita Hilarionis*<sup>68</sup> snaží najít přímou spojitost mezi antickou biografií a křesťanskou hagiografií. Podle něj není pochyb o tom, že Jeroným programově navazuje na žánr antické biografie, i když tradiční biografické schéma narušuje různými digresemi, exkursy, románovými vsuvkami a vpletenými cestovními aretalogiemi. Proti přiřazení hagiografických spisů k biografii se však ozvali se svými protesty někteří odborníci na středověkou hagiografii. K nejvýznamnějším z nich patří H. Delehaye, jenž zdůrazňuje, že hagiograf a biograf mají značně odlišné cíle a že „světcův příběh ve skutečnosti začíná teprve tam, kde autor biografie končí“.<sup>69</sup> Cílem hagiografa podle něj není podat ucelený obraz života světce, nýbrž v první řadě jeho *celebratio et aedificatio*, přičemž k naplnění tohoto záměru využívá různých literárních prostředků bez ohledu na to, k jakému žánru patří. Navíc v případě biografie platí stejná námitka jako v případě aretologie, totiž že biografické schéma nelze vztáhnout na všechny tři Jeronýmovy legendy beze zbytku. S jistými výhradami se dá aplikovat pouze na *Vita Hilarionis*, která vykazuje určitou spřízněnost s anekdotickým typem biografie suetoniovského typu.

Starou otázku, zda Jeroným zamýšlel své poustevnické legendy spíše jako historii nebo románovou fikci, znovu otevřel ve

---

Leipzig 1901.

<sup>68</sup> J. Plesch, *Die Originalität und literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, München 1910.



svém článku z roku 1957 E. Coleiro.<sup>70</sup> Americký badatel v něm překvapivě vyjadřuje přesvědčení, že navzdory mnoha bizarním a nepravděpodobným momentům, nadpřirozeným jevům a nepřehlédnutelnému románovému koloritu, jsou Jeronýmovy texty v zásadě zamýšleny jako texty historické povahy.<sup>71</sup> Kvůli větší čtivosti a působivosti však byly vyšperkovány „fiktivními dialogy, fantastickými detaily, pečlivě vypracovanými popisy a nepravděpodobnými situacemi.“<sup>72</sup> Tento postup byl ostatně v antické historiografii zcela legitimní a lze se s ním setkat i u takových historiků, jako byl Sallustius, Livius nebo Tacitus. V pozdní antice se pak tento sklon k subjektivnosti a honbě za různými senzačními detaily a rétorickými efekty stal obecným trendem. U Jeronýma k němu podle Coleira přistupuje navíc fakt, že tento rozený rétor nedokáže svoji inklinaci k barvitému a rétoricky atraktivnímu podání udržet na uzdě, takže někdy překračuje únosnou míru (zvláště markantní je to podle Coleira ve *Vita Pauli*<sup>73</sup>). Vzhledem k tomu je v Jeronýmových legendách obtížné, často dokonce nemožné stanovit jasnou hranici mezi „realitou“ a „fíkcí“, mezi objektivním faktem a rétorickým ornamentem. Přes to všechno jde ale podle amerického interpreta primárně o historiografické texty, třebaže nepovedené a kontaminované románovými prvky. Podle toho bychom k nim také

---

<sup>69</sup> H. Delehay, *Les Passions des martyrs*, str. 7–8.

<sup>70</sup> E. Coleiro, *St. Jerome's Lives*, str. 161–178.

<sup>71</sup> Tamtéž, str. 177; Coleiro sugestivně tvrdí: „There is no doubt that in writing these four pieces Jerome claimed to be writting history“.

<sup>72</sup> Tamtéž, str. 163.

měli přistupovat, to znamená odolat návnadě románových prvků, nenechat se unést zábavností těchto příběhů a pečlivě separovat objektivní historické informace od romanticko-rétorického balastu.<sup>74</sup>

Coleirově snaze rehabilitovat Jeronýmovy poustevnické legendy jako historiografická díla tedy padla za oběť jedna ze základních vlastností těchto textů, totiž stírání hranice mezi realitou a fikcí. Ta je v Coleirově pojetí degradována na pouhý literární kolorit, jenž lze neutralizovat poučeným čtením. Zábavné a fantastické prvky ale ve skutečnosti nejsou jen nějakou nadbytečnou příměsí, nýbrž integrální součástí hagiografického vyprávění. S nemožností oddělit historická fakta od „nonhistorical additions“<sup>75</sup> se ostatně potýká i sám E. Coleiro, když vypočítává všechny Jeronýmovy „prohřešky“ proti zásadám historikovy práce, včetně trestuhodného nezájmu o objektivní fakta a historické souvislosti.<sup>76</sup> Výčet Jeronýmových odchylek od historiografie, ať už je to nadlidské pojetí hrdinů, záliba v deskriptivnosti, implementace nadpřirozených prvků a fantastických bytostí, nečekané zvraty ve vyprávění, či „mysl pro krásy přírody“<sup>77</sup>, tvoří vlastně hlavní námět Coleirova článku. Americký badatel tak vlastně sám systematicky podkopává svou výchozí pozici, totiž že Jeronýmovy legendy jsou v zásadě

---

<sup>73</sup> Srv. tamtéž, str. 164.

<sup>74</sup> V. Burrus tento přístup trefně nazývá „a dauntingly ascetic interpretative practice“ (srv. *Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography*, in: *Journal of the History of Sexuality* 10, 2001, str. 445).

<sup>75</sup> E. Coleiro, *St. Jerome's Lives*, str. 166.

<sup>76</sup> Tamtéž, str. 166.

<sup>77</sup> Tamtéž, str. 174.

historiografická díla. Při své snaze dokázat kompatibilitu Jeronýmových „most fanciful methods“ s dobovou historiografií nebo biografií naráží na neustálé problémy a nakonec sám přiznává, že právě „romantic setting“, jímž se Jeroným zpronevřuje historii, je to, co jeho legendám dává jejich výjimečný půvab.<sup>78</sup> Závěr studie, z níž Jeroným vychází jako dobrý romanopisec, ale mizerný historiograf, tak vyznívá poněkud rozporuplně. Není proto divu, že dnes je Coleirův článek paradoxně ceněn právě pro postřehy týkající se románových prvků v Jeronýmových textech.

Výčet románových elementů v Jeronýmových legendách podávaný E. Coleirem přímo svádí k pokušení odpovědět na autorem sugestivně položenou „Are the lives romances?“<sup>79</sup> kladně. Už protestantští theologové z konce 19. století, kteří vyčítali Jeronýmovým hagiografickým textům jejich nepoužitelnost jako historického pramene, je odkazovali do sféry románové literatury. Pod tento ne zcela jasně definovaný žánr bývají totiž zahrnována literární díla značně rozdílné povahy, od eroticko-dobrodružných příběhů, přes komicko-realistické romány, utopické cestopisy, fiktivní biografie a pseudohistorická vyprávění, až po křesťanská apokryfa.<sup>80</sup> Některá souhrnná pojednání o antickém románu se skutečně, alespoň *in marginem* zmiňují i o tzv. „křesťanských

---

<sup>78</sup> Tamtéž, str. 171.

<sup>79</sup> Tamtéž, str. 177.

<sup>80</sup> K problému užšího a širšího chápání termínu antický román viz N. Holzberg, *Der antike Roman*, München 1986, str. 19–33; Holzberg se snaží omezit tento žánrový pojem jen na eroticko-dobrodružný a komicko-

románech“, většinou k nim však počítají jen „christianizované“ verze pohanských syžetů, jako jsou *Pseudoklementina* nebo *Historia Apollonii regis Tyri*.<sup>81</sup> Jen ve výjimečných případech se objevuje zvláštní kategorie „hagiografické romány“, i když pouze s odkazem na Athanasiův *Život sv. Antonína* bez jakékoli zmínky o Jeronýmových legendách.<sup>82</sup> Mnozí odborníci specializující se na hagiografickou literaturu však běžně užívají v souvislosti s Jeronýmovými legendami termínu „hagiografický román“<sup>83</sup>. Zcela specifickým způsobem pak zachází s tímto termínem britská badatelka A. G. Elliott, která užívá označení „hagiographic romance“ pro odlišení vyprávění o životě světců (*vitae*) od vyprávění o mučednících (*acta martyrum* a *passiones*), která mají jinou narativní strukturu.<sup>84</sup>

Přiřadit Jeronýmovým poustevnickým legendám nálepku „román“, zní vzhledem k inkluzivitě tohoto narativního žánru velice

---

realistický román.

<sup>81</sup> Srv. dnes již klasickou práci B. E. Perryho, *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley – Los Angeles 1967, která obsahuje stručný appendix věnovaný genezi těchto dvou pozdně antických textů.

<sup>82</sup> Srv. T. Hägg (*The Novel in Antiquity*, str. 164–165), který ovšem větší část této kratičké podkapitolky zasvětil křesťanskému přepracování legendy o Buddhovi známé pod názvem Barlaam a Joasaf; výjimkou mezi syntetickými pracemi o antickém románu je sborník *Latin Fiction. The Latin Novel in Context* (vyd. H. Hofmann, London – New York 1999), v němž jsou v rámci kapitoly o hagiografii jako zábavné literatuře (Hagiographic Fiction as Entertainment) stručně charakterizovány i dvě z Jeronýmových legend, *Vita Pauli* a *Vita Malchi*.

<sup>83</sup> Srv. P. Ch. De Labriolle (*Histoire de la littérature latine chrétienne*, vol. II, Paris 1920, str. 506), který představuje Jeronýmovy *vitae* jako romány s mravoučným nábojem určené pro povznesení křesťanského publika (*aedificatio*).

<sup>84</sup> A. G. Elliott, *Roads to the Paradise*, str. 42.

lákavě.<sup>85</sup> Pod toto označení lze totiž zahrnout širokou škálu textů značně rozdílné povahy a uplatňujících různé literární postupy. Přesto je to však, vzhledem k ne zcela jasné definici termínu „antický román“, poněkud ošidné. Užšímu vymezení tohoto žánru, tak jak ho prezentují někteří autoři<sup>86</sup>, totiž, podobně jako u všech ostatních pokusů o jednoznačnou žánrovou specifikaci, nevyhovují beze zbytku všechny Jeronýmovy hagiografické texty. Pokud budeme chápat antický román především jako eroticko-dobrodružné vyprávění či jeho parodii, pak se mu z Jeronýmových poustevnických legend blíží pouze *Vita Malchi*, třebaže svým krátkým rozsahem odpovídá spíš dobrodružné novele. V této *vita* se uplatňují některé typicky románové motivy (únos loupežníky, útěk a záchrana na poslední chvíli, dobrodružné putování a nezbytný happy-end) a narativní postupy (intradiegetický vypravěč v první osobě). Rovněž ústřední motiv cudnosti (*castitas*), kterou si asketický pár uchová i v rámci svého vynuceného manželského svazku, odkazuje k románovým syžetům. I v dobrodružném románě si ústřední milenecká dvojice zachová vzájemnou věrnost za naprosto neuvěřitelných situací. U zbylých dvou Jeronýmových legend lze sice také nalézt některé rysy společné s románem (zájem o

---

<sup>85</sup> Inkluzivitou je míněna skutečnost, že žánr románu není spjat s žádným archetypálním příběhem („master plot“). Proto je otevřený přejímání narativních postupů a motivů z jiných žánrů a větví se do široké škály různých poddruhů (pikareskní román, epistolární román, historický román, lyrický román nebo třeba hagiografický román). Blíže viz H. P. Abbot, *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge 2002, str. 42.

<sup>86</sup> Srv. poz. 83.

fantastické a nadpřirozené jevy, erotika, exotické krajiny), svým celkovým rázem a způsobem vyprávění však neodpovídají románovému schématu. Někteří badatelé proto v souvislosti s Jeronýmovými legendami užívají neutrálnější a žánrově vágnější označení jako „hagiografická fikce“<sup>87</sup>, „prozaická fikce“ s křesťanským obsahem nebo křesťanská „zábavná literatura“.<sup>88</sup>

Snaha vtěsnat všechny Jeronýmovy poustevnické legendy do společné žánrové škatulky, ať už je to historiografie, aretologie, biografie nebo román, zjevně ztroskotává na jejich nestandardní kompozici a značné vzájemné odlišnosti. Nabízí se tedy možnost posuzovat je diferencovaně, jako díla s odlišnou žánrovou specifikací, spojená pouze tématem mnišství a společným asketicko-propagačním záměrem. S touto představou přišli jako první v sedmdesátých letech minulého století filologové hlásící se ke tzv. „kostnické škole“, M. Fuhrmann a H. Kech. Fuhrmann<sup>89</sup> pokládá Jeronýmovy legendy za experimentální texty, zkoušející možnosti nového literárního útvaru zavedeného Athanasiem, kombinující různé postupy a prvky převzaté jak z pohanské, tak z křesťanské literární tradice, využívající narativních postupů románu i biografie a

---

<sup>87</sup> G. Huber-Rebenich (*Hagiographic Fiction as Entertainment*, str. 187–212) zahrnuje pod tento pojem vše od apokryfních akt, přes mučednickou literaturu až po Dialogy Řehoře Velikého.

<sup>88</sup> Srv. H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977.

<sup>89</sup> M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977, 41–99.

proložené citáty z Bible i pohanských autorů. Každý z Jeronýmových textů tak dostává trochu odlišnou žánrovou podobu podle toho, které prvky v něm převažují. Nejpodivnější z poustevnických legend a žánrově nejhůře uchopitelná je podle Fuhrmanna *Vita Pauli*, kterou německý badatel označuje poněkud neurčitě za „ein hybrides Gebilde, ein Zwitter zwischen beweisender und erbaulicher Erzählung“.<sup>90</sup> *Vita Malchi* se naopak podle něj vzhledem k převažujícím novelistickým prvkům nejvíce blíží jakési zhuštěné verzi milostného románu („ein stark verkürzter Abklatsch der Liebesromane“<sup>91</sup>), nebo spíše románovému podobenství propagujícímu křesťanský ideál cudnosti. Poslední a nejkonvenčnější z Jeronýmových legend, *Vita Hilarionis*, pak Fuhrmann klasifikuje jako biografii, ovšem poznamenanou vlivy dalších žánrů (historiografie, aretologie, román, enkomion).<sup>92</sup> Přes tuto žánrovou rozdílnost zastřešuje všechny tyto svou žánrovou charakteristikou odlišné texty společný „paraineticko-didaktický“ prvek (*aedificatio*).<sup>93</sup> Zvláštností Jeronýmova pojetí hagiografie ve srovnání s Athanasiem ale podle Fuhrmanna je, že se u něj výchovný, edifikační aspekt pojí se zábavným, což dodává jeho legendám zvláštní kouzlo.<sup>94</sup> Na tento Fuhrmannův závěr pak navazuje jeho žák H. Kech, který se ve své disertační práci zabývá tím, jak se tato

---

<sup>90</sup> M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus*, str. 82.

<sup>91</sup> Tamtéž, str. 65.

<sup>92</sup> Tamtéž, str. 57; Fuhrmann mluví doslova o „sběrné nádrži“ („Sammelbecken“) pro různé anekdotické příběhy, apofthegmata apod.

<sup>93</sup> Tamtéž, str. 83.

kombinace výchovného a zábavného prvku projevuje ve způsobu vyprávění a jak je druhý z nich využit k posílení prvního.<sup>95</sup>

Z Fuhrmannovy teorie o experimentální povaze Jeronýmových legend vychází i americká badatelka V. Burrusová.<sup>96</sup> Podle ní jde o velice zvláštní a zcela specifické texty (proto užívá v titulu svého článku označení „queer lives“, kterým chce zdůraznit jejich žánrovou ambivalentnost a neurčitost), které nelze naroubovat na žádný z existujících žánrů antické literatury. Tato žánrová nejednoznačnost je podle ní dána především tím, že se Jeroným programově pokouší vytvořit zcela nový, ryze křesťanský literární útvar. To samozřejmě nejde *ex nihilo*, a tak latinský církevní otec postupuje cestou důmyslného skloubení a reinterpretace existující literární tradice, pohanské i křesťanské.<sup>97</sup> Kombinuje tedy volně prvky historiografie, biografie, aretalogie, martyrologie i románové literatury, aby z ní vytvořil zcela nový celek, který se nepřekrývá s žádným ze zavedených žánrů antické literatury. Svou teorii opírá V. Burrusová i o vyjádření samotného Jeronýma, který podle ní dává otevřeně najevo, že se cítí být na tomto poli inovátorem. Za svého jediného předchůdce považuje pouze Athanasia s jeho *Životem svatého Antonína*, tento výchozí model se ale snaží výrazným

---

<sup>94</sup> Tamtéž, str. 83.

<sup>95</sup> H. Kech, *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*, 1977.

<sup>96</sup> V. Burrus, *Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography*, in: *Journal of the History of Sexuality* 10, 2001, str. 442–479.

<sup>97</sup> V. Burrus (*Queer Lives of Saints*, str. 446) mluví v této souvislosti o „inventive recyclings“ různorodého literárního materiálu.



způsobem modifikovat a adaptovat pro jiné čtenářské publikum.<sup>98</sup> To, že si autor *Vulgaty* na svých drobných hagiografických *opuscula* velice zakládal, dokládá americká badatelka tím, že je v přehledu křesťanských literátů nazvaném *De viris Illustribus* hrdě uvádí vedle svých exegetických a polemických spisů. Nesourodost jednotlivých *vitae* pak Burrusová vysvětluje „labilitou“ tohoto nového literárního útvaru, postaveného na „inventivní recyklaci“<sup>99</sup> existujícího literárního materiálu, a tím, že Jeroným není vždy sto dostát svým vlastním, vágně formulovaným žánrovým pravidlům.<sup>100</sup>

Žánrová nejednoznačnost Jeronýmových legend se projevuje i v odlišných narativních strategiích. Postavíme-li je vedle sebe, narazíme na propastné rozdíly v užitých narativních postupech. Ze všech tří se standardní představě o životě svatých nejvíce blíží *Vita Hilarionis*, která jako jediná sleduje životní pouť hrdiny od jeho narození až do smrti, i když mezi těmito dvěma mezními body se rozpíná sled relativně samostatných anekdotických epizod popisujících Hilarionovy spektakulární zázraky. Naopak tradiční představě hagiografie se nejvíce vymyká *Vita Malchi monachi captivi*, dobrodružný příběh mnicha, jenž se ocitl v zajetí arabských lupičů a byl nucen se proti své vůli oženit se spoluzajatkyní. Tato legenda připomíná ze všeho nejvíce antickou milostnou novelu

---

<sup>98</sup> Tamtéž, str. 447.

<sup>99</sup> Tamtéž, str. 446.

<sup>100</sup> Tamtéž, str. 448.

naruby.<sup>101</sup> I způsobem vyprávění se zásadně liší od zbylých dvou legend: podobně jako v některých románech zde autorský vypravěč slouží jen jako zprostředkovatel cizího vyprávění, vypravěčem dobrodružného příběhu je ale sám mnich Malchus, s nímž se údajně autor setkal při svém pobytu na statečích přítele Euagria. Nejpodivnější ze všech tří legend je pak *Vita Pauli primi eremitaie*, pojednávající o počátcích poustevnické kariéry a smrti „prvního“ poustevníka, Pavla z Théb, zasazená do kulis pohádkového světa a oživené přítomností nadpřirozených bytostí pohanské mytologie a zoomorfních pomocníků. S tímto fantaskním světem ostře kontrastuje extradiegetický vypravěč ve třetí osobě stylizující se do role seriózního historika a prokládající své líčení rádobyhistorickými odkazy. Příběh navíc nemá podobu koherentního, do sebe uzavřeného vyprávění soustředěného kolem jedné postavy, ale rozpadá se do dvou nestejných částí, jen volně formálně spojených,

---

<sup>101</sup> M. Fuhrmann (*Die Mönchsgeschichten*, str. 64) se v této souvislosti zmiňuje o „Übertragung des Liebesromans in das Mönchsmilieu“ a o „ein stark verkürzter Abklatsch der Liebesromane“ (str. 65).

takže se dá jen obtížně žánrově specifikovat.<sup>102</sup> Právě na této podivné legendě lze nejlépe ilustrovat některé zvláštnosti Jeronýmovy narativní techniky a jsou jí proto věnovány následující kapitoly.

---

<sup>102</sup> Žánrové zařazení této Jeronýmovy legendy činí badatelům krajní potíže: M. Fuhrmann ji označuje za „ein hybrides Gebilde, ein Zwitter zwischen beweisender und erbaulicher Erzählung“ (*Die Mönchsgeschichten*, str. 82), J. N. D. Kelly ji považuje za „romantic idealisation of monastic withdrawal, as full of wonders and fabulous creatures a fairy-tale“ (*Jerome*, str. 60), E. Coleiro mluví poněkud neurčitě o „ballad in prose“ (*St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *VChr* 11, 1957, str. 166) a A. Cameron užívá v souvislosti s *Vita Malchi* termínu „a Gothic tale“ (srv. *Christianity*, str. 182).

## Narativní situace ve *Vita Pauli*

Jeronýmova legenda *Vita Pauli primi eremita* patří nejen k nejranějším, ale bezesporu také k nejpodivnějším dílům tohoto autora. Jejím hrdinou je domnělý zakladatel poustevnického hnutí a předchůdce svatého Antonína Pavel z Théb, jenž měl strávit celý život kdesi v nehostinné poušti mezi Nilem a Rudým mořem zcela izolován od lidí a zemřel údajně někdy v roce 346. Není to však jen obskurnost hlavní postavy, o jejíž historické autentičnosti nemáme žádné věrohodné doklady,<sup>1</sup> co dodává celému vyprávění zvláštní, takřka pohádkovou atmosféru. Vedle pololegendárního Pavla a reálných historických postav, jako je sv. Antonín nebo alexandrijský biskup Athanasios, totiž v této legendě vystupují i bájní tvorové a kouzelní zoomorfní pomocníci, známí spíše z folklórních pohádek, ať už je to vrána zásobující poustevníka denně čerstvým chlebem či krotcí lvi, kteří přiběhnou jako na zavalanou, vystane-li potřeba

---

<sup>1</sup> Zda je Pavel z Théb pouhým výplodem autorovy fantazie nebo skutečnou historickou postavou se vedly dlouho vášnivé spory. Určité podezření vzbuzuje už sám fakt, že existence tohoto pololegendárního pouštního otce není potvrzena z žádného jiného pramene a že i Jeronýmovi současníci, jak sám vášnivý propagátor asketických myšlenek přiznává v prologu k *Vita Hilarionis* (srv. *Vita Hilarionis* 1 [PL 23,29B]), ho považovali za značně obskurní postavu. Jeroným však o svém prvním poustevníkovi vždy mluvil jako o reálné historické osobě a zmiňuje se o ní hned v několika svých spisech (srv. *ep.* 22,36; 58,5; 108,6; *chron.* a. d. 356). Mezi badateli dnes v této otázce panuje zdravý skepticismus a jen málokdo věří, že Jeroným vycházel z nějakého reálného základu. K otázce Pavlovy historické autentičnosti srv. J. N. D. Kelly, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, London 1975, str. 61, pozn. 15; M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977

vyhloubit pro tělo mrtvého světce hrob. Tím ovšem výčet „podivností“ tohoto hagiografického textu nekončí. V legendě se nejen mísí historické a zázračné prvky, realita a fantazie, ale i sama její kompozice působí velice zvláštním dojmem, jakoby text byl poslepován z několika nesourodých narativních fragmentů, jen uměle pospojovaných do jednoho celku. Hned po autorově prologu čeká na čtenáře šokující, eroticky podbarvený popis kuriózního způsobu mučení neznámého křesťanského martyra, téměř třetina textu legendy je pak věnována popisu dobrodružné cesty sv. Antonína pouští za jeho poustevnickým předchůdcem. Titulní postavě poustevníka Pavla a jeho asketickému životu je naopak v této *vita* vyhrazeno poměrně málo prostoru, takže se maně nabízí otázka, kdo je vlastně skutečným hrdinou celé této neobvyklé legendy.

Sám příběh Pavlovy anachoréze je velice prostý a nečekaně prozaický. Koptský křesťan z dobré rodiny, vzdělaný a bohatý, je nucen se po smrti svých rodičů skrývat před pronásledováním křesťanů, jež propuklo za císařů Decia (249–251) a Valeriana (253–260). Nějaký čas se zdržuje na venkovském statku u své sestry, nakonec se však rozhodne přečkat perzekuci v pustých horách stranou od lidí a jejich zášti. Postupně přijde svému nedobrovolnému „poustevnictví“ na chuť a místo návratu zpět do civilizace pokračuje stále hlouběji do nitra pustiny, až objeví malou idylickou jeskyni, oplývající vším potřebným k životu. V tomto svém soukromém ráji

---

(Entretiens sur l'antiquité classique 23), str. 80.

stráví zbytek života, i když o tom, jak toto osamocené asketické přežívání vypadalo, se čtenář nedozví vůbec nic. Zbylé dvě třetiny legendy totiž zaujímá vyprávění, jehož protagonistou je poustevník známý z Athanasiovy legendy, sv. Antonín. Ten se, poté co je k tomu vyzván ve snu, vypraví ve svých devadesáti letech na dobrodružnou cestu pouští za jakýmsi neznámým anachorétou. Po dvoudenním pochodu a několika kuriózních setkáních s podivnými obyvateli pouště (kentaur a satyr) dorazí před Pavlovu jeskyni, právě když se tento nestor egyptského eremitismu dožívá sto třinácti let. Setkání obou pouštních otců se odehrává ve velice zvláštní atmosféře: Pavel nejprve v žertu odmítá vpustit Antonína dovnitř své cely, pak se oba poustevníci přetahují skoro celý den o chléb, protože se nemohou dohodnout, komu náleží čest ho rozlomit. Nakonec je ale Antonínovi ozřejmen důvod celé jeho cesty: Bůh ho poslal za Pavlem proto, aby mu posloužil v poslední hodině jeho života. Pavel však nejprve pošle svého mladšího kolegu zpět pro plášť biskupa Athanasia, aby měl čím zahalit jeho mrtvolu, než se však Antonín stihne vrátit, tak první poustevník umírá. Osiřelý Antonín je nejprve zcela bezradný a neví, jak má bez potřebných nástrojů vykopat hrob, nakonec se ale jeho dilema vyřeší zázračným způsobem: z pouště přiběhnou dva krotcí lvi a vyhloubí jámu pro mrtvé tělo vlastními tlapami. Antonín se poté vrací do své poustevnické kolonie a odnáší si s sebou Pavlovu tuniku spletenou z palmového listí, čímž je symbolicky pasován na jeho nástupce a pokračovatele jím započaté tradice.

Kompoziční uspořádání legendy je tedy postaveno na spojení dvou disparátních částí, mezi nimiž existuje asymetrie nejen v rozsahu a žánrové charakteristice, ale i ve způsobu vyprávění. První, podstatně kratší část, jíž dominuje postava poustevníka Pavla, zahrnuje biograficky laděný popis jeho poustevnických začátků. Druhá, mnohem delší část, jejímž protagonistou je Antonín, je věnována novelistickému líčení dobrodružné cesty pouští, setkání obou poustevníků a okolností Pavlovy smrti.<sup>2</sup> Oba tyto narativní úseky jsou propojeny pomocí formálně rétorických prostředků a působí, jako by byly převzaty ze zcela odlišných zdrojů. Celá legenda je navíc zarámována konvenčním prologem a epilogem, v nichž autor specifikuje cíle jím předkládaného textu a shrnuje morální poselství z něho vyplývající.<sup>3</sup> Smyslem textu podle autorových vlastních slov není nic jiného než napravit nepřesnost v otázce, kdo byl prvním poustevníkem a zakladatelem křesťanského asketického hnutí. Vyprávění o Pavlovi má tedy doložit, že tento primát nepatří Antonínovi, jak by se mohlo zdát z Athanasiova podání, nýbrž prakticky neznámému eremitovi, Pavlovi z Théb.

---

<sup>2</sup> H. Kech (*Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977, str. 19) segmentuje *Vita Pauli* celkem do čtyř celků podle toho, která z hlavních postav dané části dominuje: Pavel (4–6), Antonín (7–8), Antonín a Pavel (9–12), Antonín (13–16). Toto tetradické dělení však působí poněkud násilně a zastírá základní diadické kompoziční schéma. Představu o bipartitním členění celé legendy zastává i A. de Vogüé, který přímo říká: „Tout, dans cette Vie va par deux“ (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, I: Le monachisme Latin [356–385]*, Paris 1991, str. 154).

<sup>3</sup> H. Kech (*Hagiographie*, str. 149) přirovnává tyto dvě pasáže k „synkrisis“ obsažené v úvodu nebo závěru jednotlivých PLútarchových paralelních

Epilog se naopak nese v úplně jiném duchu a ostře kontrastuje s úvodní „historizující“ střízlivostí. Autor se v něm staví do role morálně rozhořčeného kazatele obracejícího se k těm, „kdo pijí z drahocenných pohárů“<sup>4</sup>, aby mysleli na věčnost a vzali si, dokud je čas, příklad z prostého života pouštního askety. Neboť jemu je otevřen ráj, zatímco je i s jejich bohatstvím pohltí peklo. Na tento homiletický exkurs pak navazuje závěrečná sfragis, v níž se autor obrací přímo ke čtenářům a představuje sám sebe coby hříšníka, jenž by sám dal přednost Pavlově prosté tunice před purpurem králů.

Celou touto zvláštní legendou provází čtenáře extradiegetický „vševědoucí“ vypravěč ve třetí osobě, jenž komentuje vyprávěný příběh metanarativními poznámkami a překlenuje proluky mezi jednotlivými textovými úseky pomocí formálně rétorických frází. Hlas vypravěče představuje jedinou jistotu v jinak roztržitém a fragmentárně konstruovaném textu,<sup>5</sup> svým „objektivním“ nadhledem probouzí v čtenáři důvěru a pomáhá mu přenést se přes obtížné úseky vyprávění. Při bližším pohledu však důvěryhodnost této zdánlivě neotřesitelné narativní instance začíná dostávat trhliny a ukáže se, že její „vševědoucnost“ má své limity a že vypravěč čtenáře často záměrně mate a zamlčuje mu důležité informace, aby ho donutil více se ponořit do textu a podílet se na jeho interpretaci. Vypravěčova předstíraná nezaujatost začíná v průběhu vyprávění erodovat a

---

biografií.

<sup>4</sup> *Vita Pauli* 17 (PL 23,28B).

<sup>5</sup> H. Kech mluví v této souvislosti o „tableauartige Aufbau“ (*Hagiographie*,



postupně se ukazuje, že vůbec není oním objektivním pozorovatelem, jak se navenek staví, ale že je ve vyprávěném světě anagažován více, než by se na první pohled mohlo zdát. V následujících kapitolách se proto pokusíme zmapovat úlohu narativní instance v Jeronýmově legendě a ukázat, nakolik je způsob vyprávění poznamenán „experimentálním“ charakterem textu a jeho žánrovou ambivalencí. Analýza narativních způsobů nám pak může pomoci osvětlit problematiku žánrového zařazení tohoto podivného textu.

### **Dvojitá perspektiva**

Na konci šesté kapitoly *Vita Pauli primi eremita*e přerušuje náhle autorský vyprávěč své vyprávění o poustevníku Pavlovi glosou o syrských eremitech, s nimiž se údajně setkal za svého pobytu na Východě a kteří dokázali přežít dlouhá léta v izolaci jen o ječném chlebu a vodě, respektive s pěti fíky na den.<sup>6</sup> Smyslem této autorské intervence je přesvědčit odkazem na vlastní očitě svědectví nedůvěřivé čtenáře, že strávit celý život v poušti závislý jen na místních chudých zdrojích potravy není nijak nereálné a že proto není nutné zpochybňovat autenticitu hrdiny předkládané legendy. Po této krátké digresi se vyprávěč snaží znovu navázat přetrženou nit svého vyprávění a vytvořit tak zdání narativní kontinuity. K tomuto

---

str. 22).

účelu užívá standardní rétorické formule *sed ut ad id redeam, unde digressus sum*<sup>7</sup> vzbuzující dojem, jako by se vracel k místu, kde své vyprávění přerušil, a plynule pokračoval dále. Ve skutečnosti tomu tak ale není. Vypravěč totiž svého hrdinu opustil ve chvíli, kdy stál teprve na prahu své slibné asketické dráhy a právě objevil jeskyni, jež se měla stát jeho poustevnou, vrací se k němu ale v době, kdy už oslavil stotřinácté narozeniny a zbývá mu pouhých několik dní života.<sup>8</sup> V průběhu krátkého exkursu o extrémní postní praxi syrských poustevníků tedy ručičky vnitřních diegetických hodin nečekaně poskočily téměř o sto let a z mladého eremity je náhle stařec nad hrobem.

Vynechání určitého časového úseku příběhu, aniž by se k němu vypravěč později vrátil, patří k běžným narativním postupům. Už z principu nemůže být žádný příběh vyprávěn ve své úplnosti a každé vyprávění je nutně mezerovité. Vyprávěcí subjekt navíc postupuje selektivně a některým událostem, z jeho pohledu důležitějším, věnuje více prostoru, zatímco jiné, méně významné, odbyde několika větami (shrnutí) nebo zcela pomine (elipsa).<sup>9</sup> Délka

---

<sup>6</sup> Srv. *Vita Pauli* 6 (PL 23,21B–22A).

<sup>7</sup> *Vita Pauli* 7 (PL 23,22A)

<sup>8</sup> Tamtéž.

<sup>9</sup> G. Genette řadí elipsu a shrnutí k tzv. anisochroniím neboli diskrepancím mezi časem vyprávění a časem příběhu daným měnícím se tempem vyprávění neboli trváním (durée). Rozlišuje přitom čtyři druhy těchto anisochronií, na jedné straně je to elipsa (ellipse) a shrnutí (sommaire), které přinášejí výrazné zrychlení tempa vyprávění, respektive úPLné přeskočení určité části příběhu, na druhé stojí straně scéna (scène) a deskriptivní pauza (pause descriptive), jež naopak znamenají výrazné zpomalení tempa vyprávění, respektive jeho úPLné zastavení. Blíže viz G. Genette, *Discours du récit: essai de méthode*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 122–144.

těchto proluk není nijak omezena a může sahat od několika minut až po celá desetiletí či staletí, vždy záleží na charakteru vyprávěného příběhu a zvolené narativní strategii. Čím větší a četnější tyto narativní lakuny jsou, tím fragmentárněji samozřejmě celý text působí. Markantní časová proluka v Jeronýmově *Vita Pauli* však přesto představuje určitý problém, a to ani ne tak kvůli svému rozsahu, jako spíš kvůli svému obsahu. Vynechaná část Pavlova příběhu totiž patří ke konstitutivním částem daného žánru a většina legend věnuje právě tomuto úseku života světce, v němž se naplno projevují jeho výjimečné schopnosti a asketické odhodlání, hlavní pozornost. V Athanasiově *Vita Antonii* tvoří období mezi Antonínovým odchodem do pouště a jeho smrtí ústřední část vyprávění, zatímco světcovy asketické začátky a okolnosti jeho smrti jsou zmíněny jen okrajově. V Jeronýmově *Vita Pauli* je tomu přesně naopak: vyprávění se omezuje pouze na počáteční období Pavlova poustevnického života a poslední okamžiky před jeho smrtí, zatímco vše, co se odehrálo mezi tím, je shrnuto do jedné jediné věty:<sup>10</sup>

*Igitur adamato habitaculo (quasi quod a Deo sibi offerretur) omnem ibidem in orationibus et solitudine duxit aetatem.*

(*Vita Pauli* 6)

---

<sup>10</sup> Je samozřejmě otázkou, zda lze tuto větu ještě považovat za časové vymezení elipsy (tedy vztah  $\check{C}V = 0$ ,  $\check{C}P = n$ , kde  $\check{C}V$  označuje čas vyprávění a  $\check{C}P$  čas příběhu) nebo spíš za minimální možné shrnutí (tedy vztah  $\check{C}V < \check{C}P$ ). Podstatné ale je, že dochází k maximální akceleraci vyprávění a úseku téměř sta let v příběhu je ve vyprávění vyhrazena jedna jediná věta.

[PL 23,21B])

O Pavlově přežívání v poušti, o tom, jak čelil pokušením d'ábla, konal zázraky a léčil nemocné, což tvoří hlavní náplň většiny životů svatých, se tedy čtenář nedozví vůbec nic. Jediné, co mu vypravěč sdělí, je, že celou tu dobu strávil světec o samotě a na modlitbách (*in orationibus et solitudine duxit aetatem*). V rozporu s titulem *vita* tedy Jeronýmova legenda přechází valnou část Pavlova života mlčením a předmětem svého vyprávění činí jen dva izolované, byť klíčové momenty jeho asketické dráhy. Lze tedy mluvit o „nenaplněné“ biografii světce, jež neodpovídá standardním žánrovým očekáváním sankcionalizovaným Athanasiovým *Životem sv. Antonína*. Toho si je ostatně dobře vědom i sám autor a v prologu ke své legendě na tuto skutečnost explicitně upozorňuje:

*Igitur quia de Antonio tam Graeco quam Romano stylo diligenter memoriae traditum est, pauca de Pauli principio et fine scribere disposui; magis quia res omissa erat, quam fretus ingenio. Quomodo autem in media aetate vixerit et quas Satanae pertulerit insidias, nulli hominum compertum habetur.*

(*Vita*

*Pauli* 1[PL 23,18A])

V uvedené pasáži je otevřeně deklarováno, že tématem

předkládaného hagiografického spisu budou pouze Pavlovy poustevnické začátky (*Pauli principium*) a konec jeho života (*Pauli finis*), zatímco jeho životní osudy ve středním věku (*in media aetate*) zůstanou stranou pozornosti. Autor to zdůvodňuje nedostatkem věrohodných informací o inkriminovaném období poustevníkovy života a zároveň svou nechtí zaplnit vzniklou mezeru ve vyprávění nepodloženými výmysly, jak to podle něj dělají jiní literáti.<sup>11</sup> Než aby se takto prohřešil proti zásadám historické objektivity, je raději odhodlán nedostát konvencím daného žánru. Něco takového si ostatně může s klidným svědomím dovolit, neboť žánrová pravidla životů svatých nebyla v jeho době ještě pevně ustálena a svoje *opusculum*<sup>12</sup> navíc nechápe jako zcela nezávislý literární text, nýbrž spíš jako stručný dodatek k *Životu sv. Antonína*. Jeho skutečným cílem není podat vyčerpávající informace o životě Pavla z Egypta, ale spíš uvést na pravou míru některé nepřesnosti v Athanasiově podání (tvrzení, že Antonín byl prvním poustevníkem) a zároveň doplnit vyprávění svého předchůdce o novou, dosud neznámou epizodu z Antonínova života (vyprávění o Antonínově setkání s poustevníkem Pavlem). Tomuto cíli je přizpůsobena i narativní strategie legendy.

Nenadálý skok v čase není ovšem jediným překvapením, které po autorské poznámce o syrských poustevnících na čtenáře čeká. Až do tohoto přerušení byl jednoznačným protagonistou

---

<sup>11</sup> Srv. *Vita Pauli* 1 (PL 23,18A).

vyprávění Pavel z Théb, jehož životu je celá legenda zasvěcena. Po inkriminované vsuvce se však situace bez varování změní a ústřední místo ve vyprávění nečekaně zaujme jiný eremita, o němž dosud, vyjma prologu, nepadlo ani slovo, a tím je Antonín z Egypta. Vše, co bylo dosud řečeno o Pavlovi, jakoby pro tuto chvíli bylo zapomenuto. Vypravěč, místo aby pokračoval v líčení osudů nyní již stotřináctiletého Pavla, jak se od něj očekává, začne vyprávět o dobrodružné cestě Pavlova o třiadvacet let mladšího souputníka Antonína do nitra pouště za jakýmsi neznámým, leč v asketickém sebeomezování mnohem pokročilejším eremitou, o jehož existenci se dozvěděl ve snu. Po několika dobrodružných epizodách, v nichž je konfrontován s různými bizarními obyvateli pouště, stane nakonec Antonín před skrytým vchodem do neznámé jeskyně, která se ukáže být poustevnou hledaného světce. Teprve v tuto chvíli znovu padne jméno zapomenutého prvního poustevníka a obě linie vyprávění se protnou. Potvrdí se tak čtenářova neurčitá předtucha, že Antonínovo překvapivé extempore nebylo vlastně ničím jiným než ouverturou k závěrečné epizodě Pavlova příběhu. Překlenovací formulí *sed ut ad id redeam, unde digressus sum* tedy vypravěč mate svého čtenáře a vytváří zdání narativní continuity, aby pak bez jakýchkoli skrupulí začal vyprávět úplně jiný příběh s jiným protagonistou. Přímá souvislost tohoto nového narativního celku s původním příběhem přitom není zprvu zcela zřejmá a vyjde najevo teprve postupně po

---

<sup>12</sup> *Vita Pauli* 17 (PL 23,28B).

několika kapitolách textu. Tento narativní trik, v rámci daného žánru překvapivý, je ve svém důsledku velice působivý: znejistí čtenáře ukolébaného standardním průběhem dosavadního vyprávění a vyvolá v něm napjaté očekávání, jak se bude příběh vyvíjet dál.

S přesunutím pozornosti z Pavla na nového protagonistu se ovšem mění i charakter samotného vyprávění, především způsob pohledu narativní instance na vyprávěné události, tzv. perspektiva. Extradiegetický autorský vypravěč jakoby najednou částečně ztratil svůj panoramatický nadhled, jenž mu umožňoval přeskakovat mezi různými dějišti a časovými rovinami, a začal diegetický svět nahlížet očima svého hrdiny. Nadále sice stojí nad vyprávěným světem a zachovává si možnost vstupovat do něj se svými autoritativními poznámkami, omezuje však svůj zorný úhel tak, aby korespondoval se zorným úhlem jeho postavy. Jinými slovy, centrum fokalizace<sup>13</sup> se

---

<sup>13</sup> Výrazem „fokalizace“ (focalisation) nahradil G. Genette starší termíny point of view, resp. point de vue (srv. *Figures III*, str. 206). Genette začal jako jeden z prvních striktně rozlišovat mezi úlohou vypravěče a fokalizátora, tedy mezi tím, „kdo mluví“ a „kdo vidí“, a podle toho, odkud je vyprávěný svět nazírán, rozděluje vyprávění na tři typy: nefokalizované (récit non-focalisé), fokalizované zevnitř (récit à focalisation interne) a fokalizované zvenjšku (récit à focalisation externe). V postgenettovské naratologii prošla tato klasifikace řadou modifikací (M. Balová např. zpochybnila kategorii nulové fokalizace, předpokládající existenci vyprávění bez jakékoli perspektivy, a zároveň upozornila na skutečnost, že Genettova třetí kategorie se na rozdíl od předchozích dvou nevztahuje k subjektu fokalizace, nýbrž k jejímu objektu, srv. *Narratologie. Les instances du récit. Essais sur la signification narrative dans quatre romans modernes*, Paris 1977, str. 28). Dnes proto panuje v terminologii týkající klasifikace vyprávění podle fokalizace určitý zmatek (srv. *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, s. v. Focalization – Debates on the scope of focalization). My se zde přidružíme pojetí S. Rimmon-Kenanové (srv. *Poetika vyprávění*, str. 82-83), která ve shodě s Balovou užívá pro první Genettův typ termínu „vnější“ fokalizace (external focalization), pro druhý „vnitřní“ fokalizace (internal focalization), pro třetí fokalizace „zvenjšku“ (focalization from without) a přidává ještě čtvrtý typ, fokalizace „zevnitř“ (focalization from within). Distinkce mezi prvním a druhým typem je daná

odděluje od centra vyprávění a přemísťuje se na diegetickou úroveň do postavy-fokalizátora. Nejmarkantnějším projevem této změny je částečná ztráta vypravěčovy „vševědoucnosti“.<sup>14</sup> To znamená, že narativní subjekt začíná zamlčovat určitá fakta, jež musí ze své pozice extradiegetického vypravěče znát, a referuje pouze o tom, co koresponduje s omezeným vědomostním horizontem jeho postavy. Když se tedy Antonín vydá na cestu, aniž by přesně věděl za kým a kam,<sup>15</sup> přebírá tuto vědomostní restrikcí i sám vypravěč a inkriminované informace čtenáři zamlčí. Za celou dobu Antonínova putování pouští tak není nikde explicitně řečeno, že hledaným poustevníkem je Pavel, hrdina první části legendy. Ani ve chvíli, kdy Antonín po dvoudenním vysilujícím pochodu konečně stane před vchodem do Pavlovy jeskyně, ale stále netuší, že už je u cíle své cesty, nepadne Pavlovo jméno. Naopak, vypravěč tuto skutečnost do poslední chvíle tají a vydá se spolu s Antonínem „kradmo a se zatajeným dechem“<sup>16</sup> na výzvědy do temných útrob jeskyně, aby

---

tím, kde se nachází centrum fokalizace (zda vně nebo uvnitř vyprávěného světa), zatímco rozdíl mezi třetím a čtvrtým typem souvisí s tím, zda je objekt fokalizace zobrazen zvenku nebo zevnitř (jinými slovy, je-li fokalizátor nadán schopností introspekce nebo ne).

<sup>14</sup> Podle G. Genetta se fokalizace projevuje především jako míra „restrikce“ vědomostí vypravěče o vyprávěném světě (srv. *Figures III*, str. 209). Tento „redukcionismus“ se stal hlavním terčem kritiky pozdějších naratologů, kteří autorovi vyčítali příliš zúžené chápání pojmu fokalizace (náhorný přehled výtek vůči Genettově pojetí a užitečnou synopsi vývoje názorů na problém fokalizace podává W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin – New York 2005, str. 113–125). Současná teorie vyprávění nahlíží na fenomén fokalizace mnohem komplexněji a zahrnuje do něj i jiné faktory než jen vědomostní perspektivu vypravěče (například časoprostorové, ideologické či jazykové aspekty fokalizace).

<sup>15</sup> *Vita Pauli* 7 (PL 23, 22A).

<sup>16</sup> *Vita Pauli* 9 (PL 23, 24B).



zjistil, co se v ní skrývá. Tento momentální „výpadek“ paměti bije do očí o to více, že se celá akce objevení jeskyně opakuje už podruhé a že čtenář na základě jejího detailního popisu z první části legendy<sup>17</sup> dobře ví, že jde o Pavlovu poustevnu. Vypravěčovo mlčení lze tedy jen těžko připsat na vrub jeho snaze vyvolat efekt překvapení, spíše je způsobeno tím, že své vyprávění koordinuje s možnostmi vnímání postavy, o níž vypráví.

Podobná situace jako při hledání Pavlovy jeskyně nastane i při Antonínově druhé cestě na totéž místo s Athanasiovým pláštěm, kdy hrdina spatří Pavlův zářící přízrak stoupající v zástupu andělů k nebesům.<sup>18</sup> Pro vypravěče (stejně jako pro čtenáře) není samozřejmě žádným tajemstvím, co tento obraz znamená a že životní pouť prvního poustevníka se uzavřela. Přesto však ještě nechá svého hrdinu doběhnout do jeskyně a na okamžik podlehnout iluzi, že světec je stále naživu, neboť jeho mrtvé tělo zůstalo ztrnulé v poloze na kolenou a s hlavou vzhůru jako při modlitbě, takže není na první pohled patrné, že ho duch už opustil.<sup>19</sup> Vzhledem ke své „ptačí“ perspektivě by vypravěč mohl snadno rozřešit Antonínovo dilema, zda bylo Pavlovo *ascensio* pouhou halucinací nebo skutečným znamením poustevníkovy smrti. Místo toho ale sleduje kroky svého hrdiny, jenž pod dojmem znepokojivé vidiny běží jako o závod do Pavlova příbytku, a nechá ho ještě na chvíli ukolébat pohledem na

---

<sup>17</sup> *Vita Pauli* 5 (PL 23, 21A).

<sup>18</sup> *Vita Pauli* 14 (PL 23, 27A).

<sup>19</sup> Tamtéž.

modlící se bezduché tělo. Nic netušící Antonín dokonce poklekne vedle svého bratra v Kristu a začne se modlit společně s ním, aby teprve po chvíli, když si uvědomí, že neslyší Pavlův dech, odhalil smutnou pravdu. To že extradiegetický vypravěč „podlehne“ spolu se svým hrdinou tomuto smyslovému klamu, jasně ukazuje, že rezignoval na svou „vševědoucí“ perspektivu a podřídil distribuci informací omezeným možnostem percepce své postavy. Svědčí o tom mimo jiné i hojné užívání výrazů s vizuálními konotacemi a vůbec sloves vnímání, naznačujících, že vypravěč reprodukuje dojmy a vizuální vjemy své postavy.<sup>20</sup>

Vedle regulace informací lze za charakteristický znak interní narativní perspektivy považovat respektování časoprostorových koordinátů vyprávěného světa. Extradiegetický vypravěč-fokalizátor si osobuje právo volně se přemísťovat mezi dějišti a časovými rovinami a referovat o událostech, které se odehrávají na různých místech a v různých časech. Pokud se této možnosti vzdá, dává tím najevo, že akceptuje časoprostorové omezení vyplývající z pozice postav, o nichž právě vypráví. I v tomto ohledu lze mezi oběma částmi legendy pozorovat určité rozdíly. Svě vyprávění o *Pauli principium* zahajuje vypravěč historkou o neznámém mučedníkovi

---

<sup>20</sup> Viz např. *Vita Pauli* 7: *conspicit hominem; quo viso; ex oculis mirantis evanuit*; 8: *quod viderat; homunculum videt*; 9: *ferarum tantum vestigia intuens; intuetur lupam; quam secutus oculis; intro coepit aspicere; nihil... tenebris arcentibus visum; procul lumen intuitus*; 14: *vidit... Paulum fulgentem, vidit... corpus exanime*.

podrobeném kuriózní formě tortury,<sup>21</sup> teprve poté se jeho pozornost zaměří na samotného Pavla, jenž měl právě v těchto pro křesťanství tak těžkých dobách (*per idem ergo tempus quae talia gerebatur*<sup>22</sup>) ve svých šestnácti letech osiřet a odejít do pouště. Když potom Pavla dovede do jeho jeskyně a konstatuje, že v ní strávil zbytek svého života, následuje zmíněný nečekaný skok v čase do doby, kdy je Pavlovi stotřináct let, a přesun na jiné dějiště, kde se právě v té době nachází Antonín. V první části legendy tedy vypravěč poměrně rychle střídá dějové prostory a časy, na druhé straně je ale skoupý na vlastní časové údaje. Jediným pevným záchytným bodem zůstává nářezka na pronásledování křesťanů za císařů Decia (249–251) a Valeriana (253–260),<sup>23</sup> k němuž došlo mezi lety 250–260, další časovou souřadnicí je pak až zmínka o Pavlových stotřináctinách.<sup>24</sup> Chronologie událostí mezi těmito dvěma mezními body Pavlova života však zůstává vágní a není tedy jasné, kolik času uplynulo mezi Pavlovým osiřením a objevením jeho idylického poustevnického útočiště. Celému tomuto období zahrnujícímu plných devadesát sedm let jsou navíc věnovány pouhé tři kapitoly textu. Tím dochází k výraznému časovému zhuštění, dosahujícímu svého maxima v závěru celého narativního úseku, kdy je časové rozmezí několika

---

<sup>21</sup> Blíže viz níže, kapitola Civitas meretrrix.

<sup>22</sup> *Vita Pauli* 4 (PL 23,20A)

<sup>23</sup> Srv. *Vita Pauli* 2 (PL 23,19A).

<sup>24</sup> Srv. *Vita Pauli* 7 (PL 22A); tento údaj ovšem nekorresponduje s jinou časovou informací, kterou vypravěč uvádí, a to jsou Antonínovy devadesátiny. Podle Jeronýmovy kroniky zemřel Antonín v roce 359 ve věku stopěti let (srv. *chron. an. dom. 359* [PL 27,687]) a devadesát mu tedy muselo být v roce 344,

desítek let shrnuto do jediné věty.

Poté, co se pozornost vypravěče upře k novému hrdinovi, však začne diegetický čas plynout o poznání pomaleji a rovnoměrněji. Tohoto efektu je dosaženo tím, že mnohem kratšímu časovému úseku příběhu, zahrnujícího pouhých několik málo dní, je v textu věnováno podstatně více prostoru než předcházejím devadesáti sedmi letům Pavlova života (celkem deset kapitol, tedy téměř třikrát více).<sup>25</sup> Vypravěč si navíc v této části legendy dává velice záležet na tom, aby posloupnost událostí a jejich časové zařazení bylo jasně zřetelné, což ostře koresponduje s časovou vágností předchozí části. Pomocí časových indikátorů pečlivě vyznačuje střídání jednotlivých dní, někdy i s údajem o denní době, kdy se daná událost odehrála, nebo alespoň uvádí trvání popisovaných akcí (čtenář je například informován o tom, že cesta k Pavlově jeskyni zabrala Antonínovi dva dny). Díky tomu je možné sledovat plynutí času prakticky den po dni a lze si snadno spočítat, že od rozbřesku prvního dne, kdy se Antonín vydal na svou pouť za neznámým poustevníkem, do jeho definitivního návratu do mnišské cely neuběhlo více než deset dní.<sup>26</sup> Právě důraz na detailní chronologii vyprávěných událostí a pečlivé sledování pohybu

---

a ne mezi lety 347–357, do nichž hypoteticky spadají Pavlovy stotřináctiny.

<sup>25</sup> Na zvláštnost, že z celkových patnácti kapitol *Vita Pauli* je plných deset věnováno posledním několik dním světcova života, upozorňuje už H. Kech (srv. *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*, str. 21).

<sup>26</sup> Viz chronologická tabulka na str. 29; ačkoli na torzovitost časových údajů ve *Vita Pauli* ve srovnání s *Vita Hilarionis* upozorňuje už H. Kech, rozdíl mezi oběma částmi vyprávění přehlíží (srv. *Hagiographie als christliche*

postavy na časoprostorové ose diegetického světa jsou spojovány s interní narativní perspektivou, zatímco pro externí perspektivu je příznačné spíše volné zacházení s časem a odchylky od přirozené posloupnosti dějů.<sup>27</sup>

---

*Unterhaltungsliteratur*, str. 21).

<sup>27</sup> Srv. W. Schmid (*Elemente der Narratologie*, str. 145–146), jenž v souvislosti s personální narativní perspektivou mluví o dominanci „protahování“ (Dehnung) nad „shrnováním“ (Raffung).

Chronologie <i>Vita Pauli primi eremitae</i>			
Vnější chronologie		Vnitřní chronologie	
250-260	<i>Sub Decio et Valeriano persecutoribus...</i> Deciovo a Valerianovo pronásledování křesťanů	Časový úsek 97 let	<i>Per idem ergo tempus, quo talia gerebatur...</i> Pavel z Théb (*234-244) v 16. letech osiřel
253	smrt biskupa Cornelia		odchod Pavla do pouště
258	smrt biskupa Cypriana		Pavel objevil svou jeskyni
347-357? 341	(jeskyně z doby Antonia a Kleopatry)		<i>Cum iam centum tredecim annos beatus Paulus vitam caelestem ageret...</i> Pavlovi je 113 let Antonínovi je 90 let († 356)
347-357?		Časový úsek 10 dní	<p>1. den <i>Illico erumpente luce...</i> Antonín se vydává za Pavlem</p> <p>2. den <i>Iam altera effluxerat dies..</i> Antonín bloudí pouští</p> <p>3. den <i>dubia adhuc luce...</i> Antonín nachází Pavlovu jeskyni, setkání obou poustevníků</p> <p>4. den <i>Cum iam esset terris redditus dies...</i> Antonín absolvuje zpáteční cestu pro Athanasiův plášť</p> <p>6. den (cesta trvá dva dny) Antonín dorazil do své cely a ihned s pláštěm míří ihned zase zpět za Pavlem</p> <p>8. den <i>Cum iam dies alia illuxisset et trium horarum spatio iter remaneret...</i> Antonín najde mrtvého Pavla a pohřbí ho</p> <p>10. den (cesta trvá dva dny) Antonín se vrací zpět ke svým žákům a informuje je o Pavlově smrti</p>

To, že vypravěčovo nahlížení diegetického světa je kontaminováno pohledem jeho postavy, se promítá i do hodnotových norem, jež jsou ve vyprávění prezentovány.<sup>28</sup> Ve druhé části legendy se stávají určujícím hodnotícím kritériem zásady extrémního asketismu. K němu patří radikální zavržení městské civilizace (Antonínovo spílání Alexandrii jako nevěstce, k níž se slétají démoni z celého světa<sup>29</sup>), život v izolaci stranou lidské společnosti (Antonín se Pavla ptá, proč přijímá divokou zvěř, ale člověka odhání<sup>30</sup>), naprostá oddanost autoritě toho, kdo pokročil dále v asketickém sebeomezování (Antonín klečí v slzách před dveřmi Pavlovy cely a odmítá odejít, zatímco ten si z něj tropí žerty a zkouší jeho oddanost<sup>31</sup>) a cizí, nepochopitelná etiketa (Pavel a Antonín se celý den prou, komu z nich přísluší čest rozlomit chléb, a nakonec ho rozlomí společně). Je to zvláštní a potenciálnímu čtenáři zjevně naprosto cizí svět a je důvod se domnívat, že ani samotnému vypravěči není tak úplně vlastní. Vyprávějíci agens sice dává v epilogu najevo svůj bezmezný obdiv k asketickému způsobu života a staví na piedestal Pavlovu prostotu ostře kontrastující s marnotratností jeho současníků,<sup>32</sup> zároveň je ale zřejmé, že on sám není sto dostát přísným nárokům tohoto hodnotového systému a že stojí mimo něj. Zdá se tedy, že mezi ideologickým prizmatem uplatňovaným ve vyprávění a pohledem samotného vypravěče existuje určitá distance, která tím, že vzdaluje svět asketických hodnot běžnému čtenáři, vlastně idealizuje jeho obraz. Hlavním reprezentantem světa asketických hodnot je především Antonín,

---

<sup>28</sup> V naratologické terminologii se tento aspekt fokalizace označuje jako „ideologický“. Ve skutečnosti jde o systém norem nebo určitý hodnotový žebříček, jehož prizmatem jsou vyprávěné události nahlíženy. Blíže viz Rimmon-Kenanová, *Poetika vyprávění*, str. 88; W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, str. 142).

<sup>29</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23,23B–24A).

<sup>30</sup> Srv. *Vita Pauli* 9 (PL 23,25A).

<sup>31</sup> Tamtéž; scéna, kdy Antonín nařiká před vchodem do Pavlovy poustevny a ten se zdráhá ho vpustit dovnitř, připomíná parodii lyrického paraklausithyra, v němž se milenec klečící před dveřmi své milé marně domáhá vstupu.

jemuž je v textu vyhrazeno nejvíce prostoru. Navíc v první, biografické části legendy pojednávající o Pavlových začátcích, jakýkoli náznak tohoto vypjatého poustevnického etósu chybí. Naopak důvody, které vedly Pavla z Théb k jeho rozhodnutí odejít do pouště, jsou vypravěčem interpretovány zcela pragmaticky jen jako způsob, jak se vyhnout pronásledování. To, že utíká před mučednictvím, připravuje hrdinu spolehlivě o jeho heroickou auru a vyznívá spíše jako akt eskapismu. Teprve postupně Pavel přichází svému novému způsobu života na chuť a stává se skutečným eremitou. To je v protikladu k Antonínovu radikálnímu příklonu k asketickému způsobu života, tak jak je prezentován v Athanasiově *Životě sv. Antonína*.

Dominantní ideologická pozice se manifestuje i v jazyce vypravěče, do něhož navzdory stylizaci do role nezaujatého pozorovatele pronikají výrazy patřící spíše do slovníku jeho postav. Spojení jako *perfectus monachus, servus Dei, scutum fidei et lorica spei, miles Christi, bonus proelior, sanctum osculum* se vztahují k hodnotovému systému poustevnických hrdinů a neslučují se s vypravěčovou pozicí „objektivního“ komentátora. Vypravěč tak demaskuje své hluboké ztotožnění se se světem jeho hrdinů a v očích svých nevěřících čtenářů ztrácí něco ze své věrohodnosti. Například výraz *bonus proelior* („válečník dobra“), jímž narativní subjekt označuje Antonína v okamžiku, kdy stane tváří v tvář podivnému stvoření se zahnutým nosem a rohy na čele,<sup>33</sup> nezapadá zcela do kontextu vypravěčova „objektivizujícího“ diskurzu, zato ale odpovídá ideologickému kontextu světa poustevníků, kteří se sami

---

<sup>32</sup> Srv. *Vita Pauli* 17 (PL 23,28B–C).



označovali jako *milites Christi*. To se ostatně potvrzuje hned o několik kapitol dále, kdy podobným termínem *bellator tuus*, „tvůj (rozumí se Kristův) válečník“ označuje sám sebe Antonín ve své přímé řeči. Kontaminace vypravěčova jazyka výrazy z řeči jeho postav, která je dalším charakteristickým příznakem oddělení centra vyprávění od centra fokalizace,<sup>34</sup> je opět patrná pouze ve druhé části legendy, v první, biografické části se s něčím takovým nesetkáme a vypravěč si zde zachovává způsob vyjadřování příznačný pro „nezávislého“ pozorovatele.

Ve druhé části vyprávění tedy dochází k rozštěpení centra vyprávění a centra fokalizace. Vyprávění je sice nadále podáváno stejným extradiegetickým vypravěčem, který stojí nad vyprávěným světem a v určitých momentech komentuje dění na scéně, prisma, jímž vyprávěný svět nazírá, se však této ptačí perspektivě vzdaluje a přibližuje se zornému úhlu postavy. Tato změna narativní perspektivy se projevuje částečnou ztrátou vypravěčovy vševědoucnosti a selekcí informací jen na ty, které korespondují s perceptivním horizontem protagonisty vyprávění. Vypravěč zprostředkovává čtenáři, co jeho postava vidí, co cítí, její pocity a obavy, cituje její slova, ať už v podobě přímé nebo nepřímé řeči. Naopak v první části vyprávění mu tato schopnost chybí. Pouze ze svého objektivního nadhledu shrne dostupná fakta o Pavlových

---

<sup>33</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23,23A)

<sup>34</sup> Někteří teoretikové mluví o zvláštním, jazykovém aspektu fokalizace (srv. W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, str. 146).

poustevnických počátcích, popíše jeskyni<sup>35</sup>, kterou objevil, a pak svého hrdinu opustí, aby se k němu oklikou zase vrátil prostřednictvím jiné postavy. Tímto narativním postupem vytváří vypravěč zvláštní efekt rozdvojení pohledu na postavu legendárního poustevníka, která je předváděna jakoby ze dvou úhlů. První pohled je pohledem vypravěče-biografa, jenž podá základní data o svém obskurním hrdinovi a poté ho pouští z dohledu. Druhý pohled je subjektivním pohledem postavy-svědka, který čtenáře znovu přivede za ztraceným poustevníkem v posledních chvílích jeho života a umožní mu nahlédnout tohoto světce jakoby zevnitř vyprávěného světa. Tato druhá cesta za Pavlem, kterou vykoná vypravěč spolu s Antonínem, je vylíčena nejen mnohem detailněji, ale vycházejí při ní najevo i některá nová fakta, zdánlivě protiřečící tomu, co bylo řečeno v první části vyprávění (v prvním, biografickém podání například poskytuje Pavlovi obživu palma rostoucí u jeho příbytku, ve druhém, románovém si však opatřuje obživu mnohem zázračnějším způsobem, neboť mu ji nosí vrána ve svém zobáku).

*Vita Pauli* tedy představuje značně nesourodý text, který se rozpadá do dvou heterogenních částí: *Pauli principium* a *Pauli finis*. Ty se od sebe liší nejen svým rozsahem a tempem vyprávění, protagonistou a narativní perspektivou, ale i žánrovou

---

<sup>35</sup> Popis jeskyně, kterou Pavel objevil, by mohl svádět k představě, že i v tomto případě vypravěč referuje pouze o tom, co vidí sám Pavel. Ve skutečnosti ale v tomto popisu podává více informací, než může jeho hrdina mít (historický odkaz na skutečnost, že jeskyně sloužila za Kleopatry a Antonia jako penězokazecká dílna).

charakteristikou. V první části převládá biografický přístup a střízlivý pohled na svět poustevníků, v němž není místo pro žádné nadpřirozené jevy ani pro přehnaný sentiment. V druhé části se uplatňuje spíše novelistický princip a čtenář se ocitá v takřka pohádkovém světě, plném fantastických bytostí a zázračných pomocníků, ale i ve světě vypjatých asketických ctností a podivné etikety. Tuto do očí bijící disparitnost nedokáže zamaskovat ani vypravěčova snaha navodit pomocí formálně technických prostředků iluzi kontinuity a zamaskovat přechod mezi oběma narativními celky. Vypravěč sice odvede čtenářovu pozornost autorskou poznámkou o syrských poustevnících a nechá ho tak na chvíli zapomenout na nečekaný skok ve vyprávěném čase, obratně využije věkové analogie mezi dvěma poustevníky, aby si připravil půdu pro překvapivou změnu protagonisty, rozdíl ve způsobu vyprávění a v pohledu na vyprávěný svět je však natolik markantní, že nutně musí uvést čtenáře ve zmatek. *Vita Pauli* je svou podstatou matoucí text, který si programově pohrává se čtenářovou důvěrou, pracuje s efektem zklamaného očekávání a nutí čtenáře znovu a znovu se zamýšlet nad jeho významem. Jak to formuluje americká badatelka V. Burrusová v narážce na úvodní mučednickou scénu je to „torturous text“, jenž se programově snaží „zničit duši čtenáře“.<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> V. Burrus, *Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography*, in: *Journal of the History of Sexuality* 10, 2001, str. 452.

### *Bestiae Christum loquuntur.*

Když sv. Antonín na své cestě za Pavlem bloudí egyptskou pouští a neví kudy se dát, zjeví se mu náhle uprostřed poledního žáru zvláštní stvoření, napůl člověk, napůl kůň, známé z pohanských mýtů jako *hippokentauros*. Vyděšený světec se preventivně pokřičuje, pak se však osmělí a zeptá se podivného tvora na cestu. K jeho údivu zareaguje kentaur přátelsky a dokonce se pokusí o zdvořilou odpověď, když se mu však podaří vyloudit pouze jakési neartikulované zvuky, ukáže kýžený směr alespoň rukou. A dříve, než se světec stihne vzpamatovat z překvapení, dá se na útěk širou pouští. Antonín (a spolu s ním i vypravěč) sleduje užaslýma očima netvora mizejícího za obzorem a celou scénu uzavírá vypravěčova poznámka vyjadřující nejistotu ohledně věrohodnosti tohoto zjevení:

*Verum haec utrum diabolus ad terrendum eum simulaverit, an, ut solet, eremus monstruosorum animalium ferax istam quoque gignat bestiam, incertum habemus.*

(*Vita Pauli* 7

[*PL* 23, 23A])

Spojením *incertum habemus* („máme za nejisté“) dává autorský vypravěč průchod vlastním pochybám o povaze spatřeného stvoření. Jako správný historik zároveň nabízí dvě možná vysvětlení toho, co

Antonín vlastně viděl: buď se jednalo o mámení d'ábla, které mělo světci nahnat strach (*diabolus ad terrendum eum simulaverit*), nebo šlo o nějakého zrůdného živočicha, kteří v takových pustých a děsivých končinách přebývají (*eremus monstruosorum animalium ferax istam quoque gignat bestiam*). Předkládané hypotézy o původu podivného stvoření jakoby pocházely ze dvou zcela nesouměřitelných světů, stejně neslučitelných jako lidská a zvířecí podstata v hybridním stvoření, jehož existenci se snaží vyložit. První vysvětlení zapadá do kontextu křesťanské asketické tradice, v níž je poušť pojímána jako kolbiště pro boj s pokušeními d'ábla (taková je poušť v Athanasiově Životě sv. Antonína), druhé vysvětlení jakoby pocházelo spíše ze sféry zábavné historie nebo románového cestopisu, v nichž je neobydlená pustina na periferii světa domovem nejrůznějších bizarních kreatur. Které z těchto dvou nabízených alternativ dává přednost sám vypravěč, přitom zůstává bez odpovědi a je tak na čtenáři, k čemu se přikloní.

Kentaur ale není jediným neobvyklým stvořením, s nímž je Antonín při svém putování pouští konfrontován. Nedlouho po prvním neobvyklém setkání spatří poustevník ve skalnatém údolí jiného, neméně zajímavého obyvatele těchto pustých končin, trpaslíka se zahnutým nosem, rohy na čele a kozlíma nohama (*haud grandem homunculum aduncis naribus, fronte cornibus asperata,*

*cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat*).<sup>37</sup> Při pohledu na toto záhadné stvoření se „voják Kristův“ obrní „štítem víry a kyrysem spásy“<sup>38</sup>, této zbroje mu však nakonec není třeba. Neznámá bytost na něj totiž přátelsky mává a dokonce mu nabízí datle, aby se občerstvil po namáhavé cestě. Když se Antonín zastaví a zeptá se tajemného tvora, co je zač, představí se mu jako reprezentant obyvatel pouště, které pohané náchylní k nejrůznějším bludům uctívají jako satyry, fauny a inkuby. A aby dokázal, že s pohany nemá nic společného, hned ve jménu svého lidu poprosí světce, aby se za ně přimluvil u společného Pána Spasitele, v jehož příchod všichni bez výjimky věří. Staříčkému poutníku se po těch slovech řinou z očí slzy dojetí a začne spílat směrem k Alexandrii, která se mu ve srovnání s idylickou pouští jeví jako hnízdo démonů. Než však stihne domluvit, zmizí podivné rohaté stvoření „jako kdyby mělo křídla.“<sup>39</sup> I nyní vypravěč komentuje podivné setkání, tentokrát však o povaze spatřeného tvora nijak nepochybuje, naopak ve snaze přesvědčit i méně důvěřivé čtenáře o jeho reálné existenci připojuje kuriózní historku o jakési zrůdě, která byla podle očitých svědectví dopravena za císaře Constantia živá do Alexandrie:

*Hoc ne cuiquam ad incredulitatem scrupulum moveat, sub rege Constantio, universo mundo teste, defenditur. Nam Alexandriam*

---

<sup>37</sup> *Vita Pauli* 8 (PL 23,23A)

<sup>38</sup> Tamtéž.

<sup>39</sup> Srv. *Vita Pauli* 7 (PL 23,23B)

*istiusmodi homo vivus perductus, magnum populo spectaculum praeibit; et postea cadaver exanime, ne calore aestatis dissiparetur, sale infuso, Antiochiam ut ab imperatore videretur, allatum est.*

(*Vita Pauli* 8 [PL 23, 24A])

Tento rádobyhistorický odkaz, který se mimo jiné dostal i do Filostorgiových církevních dějin,<sup>40</sup> působí v kontextu křesťanské hagiografie poněkud nepatříčně a vyvolává otázku, co jím chce vypravěč vlastně dokázat. Snaží se snad doložit existenci kentaurů? Nebo chce jenom ukázat, že pohanské mýty mají racionální vysvětlení a nejde o nic jiného než o pouhé bludy? Chce snad tímto podivným způsobem dodat větší autenticity celému obskurnímu vyprávění o střetnutí Pavla a Antonína? A nebo chce jen pobavit své publikum kuriózní historkou?

Kentaury a satyrové, hybridní bytosti z pohanské mytologie, se vyznačují tím, že v sobě spojují lidskou a zvířecí podstatu. Právě tento jejich tranzitivní charakter, to že stojí na rozhraní zvířecího a lidského světa, přírody a kultury, z nich učinil ideální symbol potlačené pudovosti, která se dostala pod kontrolu racionality a

---

<sup>40</sup> Filostorg. *hist. eccl.* (3,11 [PG 65,469D–497A]); podle Filostorgiovy verze neměl tento „satyr“ nic společného s egyptskou pouští, ale pocházel z Indie a císař Konstantin ho dostal darem od indického krále. Tento tvor (můžeme se jen dohadovat, zda šlo o orangutana či jiného primáta) žil údajně několik let v kleci, a když pak zemřel, byl naložen do soli a uchován v Konstantinopoli jako kuriozita. Podobně jako Jeroným i Filostorgios užívá této historky k racionalizujícímu výkladu řeckých bájí o Satyrech a Faunech.

společenských konvencí. Obraz kentaurů v řecké mytologii je nutně ambivalentní, na jedné straně jsou zobrazováni jako divoké a násilné bytosti poddávající se svým živočišným pudům (kentaur Nessos, který se pokusil unést Héraklovu ženu Déianeiru), na druhé straně jako civilizovaní tvorové nadaní výjimečnou moudrostí (kentaur Cheirón, učitel několika řeckých hrdinů). Stejnou hybridní povahou se vyznačovali i Satyrové, původně lesní démoni, kteří měli s kentaury společné koňské uši, kopyta a ocas, zbytek těla byl lidský. V hellenistických a pozdně antických představách však satyrové splynuli s jinými démonickými obyvateli antických lesů a pastvin, jako byli siléni, zobrazovaní rovněž s koňským ohonem, kopyty a vzpřímeným falem, nebo pastýřské božstvo Pan, pro něž byly naopak typické kozlí nohy, brada a rohy. S Panem bylo později ztotožňováno i domácí římské božstvo plodnosti, Faunus. Kapitulu samu o sobě představují inkubové (řec. *efialtés*), původně skřeti, kteří, jak naznačuje jejich jméno (z lat. *incubare*, „uléhat, naléhat“), usedali v noci spícím na hrud' a tísnili je svojí vahou. Probouzeli tak děsivé sny nebo také sny sexuální povahy, dráždící lidskou fantazii. Inkubové však nefigurují v antických mýtech jen jako noční můry, ale objevují se i jako lesní skřítki střežící poklady, podobní keltským *dusiùm*,<sup>41</sup> předchůdcům irských lepríkónů. V době, kdy Jeroným psal své legendy o poustevnících, už ovšem nebyly distinkce mezi těmito bájnými bytostmi zcela zřetelné a kentauři, satyrové, fauni a

---

<sup>41</sup> Srv. Hor. *serm.* 2,6,10; Petron., *sat.* 38,8.



inkubové splývali jeho současníkům v jeden nediferencovaný zástup lesních strašidel.<sup>42</sup>

Na místě je ovšem otázka, jak se tito mytičtí obyvatelé antických luhů a hájů ocitli v nehostinné egyptské poušti v sousedství křesťanských poustevníků. Novodobí komentátoři jsou povětšinou přítomností kentaurů a satyrů v křesťanské legendě zaskočení a označují inkriminovanou epizodu z Jeronýmovy *Vita Pauli* za bizarní projev autorovy snahy zaujmout za každou cenu, popřípadě ji odbývají poukazem, že lidé v pozdní antice v podobné nadpřirozené bytosti prostě věřili. Někteří badatelé dokonce mluví o Jeronýmově ztrátě soudnosti,<sup>43</sup> o kontaminaci jeho vyprávění báchorečnými a novelistickými prvky,<sup>44</sup> nebo dokonce uvedené místo ze svých vydání zcela vypouštějí.<sup>45</sup> To, že je oběma epizodám věnováno v textu tolik pozornosti a vypravěč považuje za nutné doprovodit je svým komentářem, dává tušit, že tito fantaskní tvorové hrají v Jeronýmově legendě důležitou roli. Ostatně latinský překladatel bible nebyl první křesťanským autorem, u něhož se s kentaury můžeme setkat. Už v Athanasiově *Životě sv. Antonína* můžeme najít epizodu, v níž kentaur figuruje v roli pokušitele, který se snaží nahlodat světcovo asketické odhodlání. Athanasios líčí Antonínovo

---

<sup>42</sup> Srv. Aug. *civ.* 15,23.

<sup>43</sup> Srv. E. Coleiro, *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *VChr* 11, 1957, str.165.

<sup>44</sup> Srv. J. N. D. Kelly, *Jerome: His Life, Writings and Controversies*, London 1975, str. 60.

<sup>45</sup> Srv. I. S. Kozik, *The First Desert Hero: St. Jerome's Vita Pauli*, Mt. Vernon, NY 1968, str. 29–30.

setkání s kentaurem takto: jednou, když poustevník pletl košíky, zatahal mu náhle kdosi za provázek, jímž vázal proutky k sobě. Když světec zvedl hlavu od práce, aby se podíval, kdo ho to ruší, spatřil před sebou podivné stvoření s oslíma nohama, ale od pasu nahoru připomínající člověka. Na rozdíl od Jeronýmova Antonína, Athanasiův hrdina si v této situaci zachoval naprosto chladnou hlavu, poznamenal se znamením kříže a pravil: „Já jsem sluha Kristův, jestli jsi byl poslán na mne, hle, tady jsem.“<sup>46</sup> Po těch slovech se obluda dala na zběsilý útěk zpět do pouště, až nakonec padla a zdechla. Smrt tohoto kentaura se pro Antonína stala symbolickým znamením pádu démonů, pokoušejících se vystrnadit svatého vetřelce ze svého pouštního hájemství.

Mohlo by se tedy zdát, že Jeronýmův *hippokentaurus* je literární výpůjčkou z Athanasiova *Života sv. Antonína*, jenž byl jeho vzorem. Skutečnost, že v Athanasiově podání nešlo o křížence člověka a koně, nýbrž člověka a osla (*onokentaurus*) hraje v tomto případě podružnou roli. Jak je to ale s ostatními bytostmi z pohanské mytologie, satyry, inkuby a fauny? Odpověď na tuto otázku se pokusil dát v nedávné době P. B. Harvey, jenž ve svém článku<sup>47</sup> poukazuje na skutečnost, že latinský církevní otec se překvapivě nemusel inspirovat jen v pohanské mytologii, ale mohl vycházet i ze své profese biblického exegety. Když totiž Jeroným v páté knize

---

<sup>46</sup> Athan. *vit Ant.* 53.

<sup>47</sup> Srv. P. B. Harvey, *Saints and Satyrs: Jerome the Scholar at Work*, in: *Athenaeum* 86, 1998, str. 35–56.

svého impozantního komentáře k Izajášovi podává výklad k proroctví o vyvrácení Babylónu, přijde na přetřes i místo, kde prorok vypočítává nejrůznější divou sběr, jež se v budoucnosti usídí v ruinách zpustošeného města.<sup>48</sup> Nalezení adekvátních ekvivalentů pro názvy některých tvorů, kteří jsou v tomto výčtu uváděni, však působilo antickým překladatelům (a nejen antickým) určité potíže. Týká se to především podivných bytostí, označovaných hebrejským výrazem *širím* (שִׁרִים). Toto slovo, jehož doslovný překlad zní „chlupaté stvoření“, je v různých překladech interpretováno odlišně: *Septuaginta* si na tomto místě vypomáhá řeckým termínem *daimonia* (daimōnia), zatímco český ekumenický překlad dává přednost méně jednoznačnému výrazu „běsi“. Jeronýmova *Vulgata* však na stejném místě užívá latinského slova *pilosi* (doslova „chlupatí, zarostlí“), které podle latinského překladatele více odpovídá původnímu hebrejskému znění než řecké slovo *daimonion*. Co si autor pod tímto „chlupatým stvořením“ představoval, pak vysvětluje v komentáři k tomuto místu takto:

*...vel incubones vel satyros vel silvestres quosdam homines, quos nonnulli fautos ficarios vocant, aut daemonum genera intellegunt.*

(in *Es.*

5, ad 13,21–22)

---

<sup>48</sup> Srv. *Iz* 13,20–22.

Jeroným tedy v duchu tradiční tendence vysvětlovat cizí orientální představy pomocí analogií převzatých z antického myšlenkového světa ztotožňuje tyto podivné biblické přízraky se satyry, fauny a inkuby, důvěrně známými z pohanské mythologie. Odtud je už pak jen krůček k tomu, aby se tyto mytologické postavy ocitly v blízkosti křesťanských světců. V uvedené epizodě, která je ukázkovým příkladem antického myšlenkového synkretismu, se tedy snoubí Jeronýmova dokonalá znalost antické pohanské literatury s erudicí biblického komentátora a exegety. Jak říká P. B. Harvey ve svém článku, *Athanasiov Život sv. Antonína* poskytuje Jeronýmovi předlohu pro jeho kentaury a satyry, klasická literární tradice mu nabízí termíny, jimiž je může popsat, a Starý zákon zaštiťuje svou autoritou jejich lokalizaci do egyptské pouště.<sup>49</sup>

Neméně důležitou otázkou než ta, jak se pohanské mytologické bytosti v Jeronýmově legendě ocitly, je i ta, jakou funkci v něm plní. Kentauroi a satyrové zde rozhodně nevystupují jen jako romantická stafáž mající pobavit senzacechtivé římské čtenáře, jak se domnívají někteří badatelé. Ve skutečnosti hrají v příběhu o poustevníku Pavlovi mnohem důležitější roli a jsou pevnou součástí jeho narativní struktury. Srovnáme-li Jeronýmovu epizodu s

---

<sup>49</sup> Srv. P. B. Harvey, *Saints and Satyrs*, str. 44; mnohem detailněji a komplexněji rozebírá biblický původ těchto bytostí R. Wisniewski ve svém článku („*Bestiae Christum loquuntur*“ ou *des habitants du désert et de la ville dans la „Vita Pauli“ de Saint Jérôme*, in: *Augustinianum* 40,2000, 1, str. 105–144), který zároveň dokazuje, že Jeroným zřejmě převzal výklad dvou inkriminovaných míst z Izajášova proroctví (*Iz.* 13,20–22 a 34,9–17) ze starší exegetické tradice.

*hippokentaurem* s Athanasiovou epizodou s *onokentaurem*, je na první pohled zřejmé, že alexandrijský patriarcha pracuje s tímto motivem jiným způsobem než jeho latinský následovník. U Athanasia reprezentuje podivné stvoření s lidským tělem a oslíma nohama jen jednu z mnoha podob, kterou na sebe berou démoni pokoušející světce. Jeroným naopak, jako by tyto bytosti z pohanské mytologie jejich démonických rysů zbavoval a činil z nich světcovy sympatizanty. Nic na tom nemění ani zmíněná vypravěčova poznámka následující po Antonínově setkání s kentaurem, v níž jsou vyjádřeny pochyby o podstatě stvoření, s nímž se světec setkal. Je už v povaze autorského vypravěče Jeronýmovy legendy, že chce své čtenáře zkoušet a mást. O tom, že podivná stvoření, jež Antonín potkává na své cestě za poustevníkem Pavlem, nemají s démony nic společného, svědčí už samotný fakt, že se nebojí znamení kříže. Když se pokřičuje Athanasiův Antonín, kentaur se obrátí v panickém strachu na útěk a nakonec padá mrtev k zemi, když se pokřičuje Jeronýmův Antonín, *hippokentaurus* nejenže neprchne, ale naopak se snaží světce vlídně oslovit a ochotně mu ukazuje cestu za Pavlem. Místo démonických pouštních bytostí máme tedy co do činění s laskavými stvořeními, která odložila své démonické sklony a naučila se křesťanské etiketě.<sup>50</sup> Obraz kentaura pokoušejícího se vyloudit ze své štětinaté tlamy, jež zjevně není na něco podobného

---

<sup>50</sup> A. Guillaumont označuje obyvatele Jeronýmovy pouště za „quelque peu étranges, mais fort sympathiques” (srv. *La Conception du désert chez les moines d’Egypte*, in: *Revue de L’Histoire des Religions* 188, 1975, str. 10).

stavěna, přívětivou odpověď, jen aby se světci zavděčil, působí až dojemně.<sup>51</sup>

Co se skrývá za proměnou, kterou v Jeronýmově legendě prodělaly démonické bytosti z pohanské mytologie? P. Cox Miller, která se tomuto místu věnuje ve svém článku,<sup>52</sup> spojuje záhadné chování kenatura a satyra s Jeronýmovým odlišným pojetím pouště. Zatímco u Athanasia je poušť kolbištěm, kde má světec prokázat svou oddanost víře a kde musí čelit mnoha nástrahám a pokušením, aby dosáhl vnitřního sebezdokonalení, u Jeronýma je to spíše idylické místo, kde asketa nachází útočiště před morální zkázkou světa. Podle americké badatelky přesadil Jeroným hybridní tvory z pohanské mytologie do svého vyprávění proto, aby využil symbolických významů s nimi spojených a dodal tak obrazu pouště mytický rozměr.<sup>53</sup> Kentaur se svojí dvojakostí se stává symbolem (autorka užívá termínu „hyper-icon“) ambivalentnosti pouště na jedné straně jako divokého necivilizovaného prostoru, který v sobě skrývá mnoho temných hrozeb, na druhé straně jako arkadického prostředí majícího zásadní význam pro „rozvoj křesťanské antropologie.“<sup>54</sup> Pohanský kentaur se tak stává ideální metaforou zavržení lidské civilizace a nalezení ztracené jednoty s přírodou, jež jsou nezbytným předpokladem na cestě k asketickému

---

<sup>51</sup> Srv. *Vita Pauli* 7 (PL 23, 22B).

<sup>52</sup> P. Cox Miller, *Jerome's Centaur: A Hyper-Icon of the Desert*, in: *J ECS* 4, 1996, str. 209–233.

<sup>53</sup> Tamtéž, str. 221.

<sup>54</sup> Tamtéž, str. 209.

sebezdokonalení. Podobným způsobem funguje i obraz satyra, další hybridní mytologické bytosti, která je se svou „agresivní ithyfaličností“<sup>55</sup> ztělesněním potlačeného libida. Kentaur a satyr, které Antonín potkává, jsou tedy podle P. Cox Miller reduplikací jednoho a téhož motivu, motivu vyjadřujícího možnost potlačení tělesnosti a nalezení nové harmonie s vlastní přirozeností.

Jiné vyvětlení funkce pohanských hybridních bytostí v Jeronýmově křesťanské legendě nabízí R. Wisniewski.<sup>56</sup> Ten navazuje na P. B. Harveye (nebo spíše nezávisle dochází ke stejnému závěru) a odvozuje postavu Jeronýmova kentaura i satyra ne z pohanské mytologie, ale ze starozákonního kontextu. Dovídá však svoji hypotézu mnohem dále a snaží se pečlivou konfrontací s různými místy z knihy proroka Izajáše dokázat, že vlastně všichni zázrační živočichové objevující se v Jeronýmově legendě, ať už jsou to jsou kentaurové a satyrové, nebo lvi a vrána (s výjimkou vlčice), mají svůj předobraz ve starozákonním proroctví vztahujícím se ke zničení Jeruzaléma. V těchto proroctvích jsou spojeni s negativní symbolikou „desertifikace“ města, jehož trosky jsou osídleny různými pouštními tvory a démony. V stejné negativní roli pak vystupují obyvatelé pouště i u Athanasia, jehož *onokentaur* má podle Wisniewského rovněž původ v těchto Izajášových proroctvích. Jeroným sice vychází ze stejných pramenů jako Athanasios, avšak na rozdíl od něj všechny tyto tvory zbavuje jejich negativních asociací a

---

<sup>55</sup> Tamtéž, str. 222.

záměrně je „dedémonologizuje.“<sup>57</sup> Motivy, které k tomu latinského církevního otce vedou, souvisí podle Wisniewského s literární rivalitou: Jeroným chce svými legendami překonat svůj řecký vzor a nahradit jeho pojetí legendy svým vlastním. Proto konstruuje svůj obraz pouště odlišným způsobem, ne jako místo nikdy nekončícího boje s démonickými silami, nýbrž jako prostor, který už prošel procesem spásy a v němž panuje rajska harmonie. To se navenek manifestuje tím, že tradiční biblické démonické bytosti a zvířata se podřizují křesťanské víře a jsou zbaveny své démonické podstaty. V Jeronýmově pojetí pouště se tak naplňuje další Izajášovo proroctví o proměně pouště v rajskou zahradu.<sup>58</sup>

R. Wisniewski i P. Cox Miller, i když každý z trochu jiného pohledu, se shodují v jednom, totiž že Jeronýmův obraz je jiný než u Athanasia. Ať už nabývá rysů arkadické idyly nebo „spaseného prostoru“, v obou případech stojí v ostrém protikladu ke zkaženosti městské civilizace a stává se tak metaforou asketického zavržení městské civilizace. Poušť, do které nás Jeronýmův Antonín zavádí, se tedy jeví jako idylické christianizované místo, v němž není prostoru pro rejdy démonických sil. Skutečně, ačkoli boj s démony patří k tradiční součásti asketického tréninku, v Jeronýmově vita Pauli se neobjevuje ani jeden. Zatímco v Alexandrii si, podle slov Antonína, dávají dostaveníčko démoni z celého světa (*in quam totius*

---

<sup>56</sup> R. Wisniewski, „*Bestiae Christum loquuntur*“, str. 105–144.

<sup>57</sup> Tamtéž, str. 128.

<sup>58</sup> *Iz* 35,1–10.



*orbis daemonia confluxere*<sup>59</sup>), na poušti i obludy mluví o Kristu (*bestiae Christum loquuntur*<sup>60</sup>). Více než názorně to dokumentuje evangelizovaný vyslanec satyrů, inkubů a faunů, jenž prosí světce o přímluvu u Boha a cituje přitom Písmo. V Jeronýmově pojetí tedy poušť funguje jako místo, kde byl poprvé definitivně vybojován boj s ďáblem a jeho pomocníky, místo, které se tak stává předobrazem „Kristovy slávy a Satanova zániku“ (*Christi gloriae et interitu Satanae*).<sup>61</sup> Postavy pohanských bájí a další pouštní obyvatelé tak slouží především k tomu, aby vydaly svědectví o evangelizaci pustiny a vítězném tažení proti démonickým silám v této části světa. Ostatně slovo ráj ve spojitosti s pouští zaznívá přímo z úst samotného Antonína, jenž po návratu do své cely pro Athanasiův plášť zvolá na své žáky: *Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto et vere vidi Paulum in paradiso*.<sup>62</sup>

Sofistikované teorie Wisniewského a Cox Millerové o symbolických významech podivných obyvatel Jeronýmovy pouště, ať už využívají konotací z knihy proroka Izajáše nebo pohanské mytologie (nebo z obojích zároveň), znějí velice svůdně. Narážejí však na jeden problém, a tím je neadekvátní reakce narativní instance na Antonínovo setkání s oběma hybridními bytostmi.<sup>63</sup> Jestliže

---

<sup>59</sup> *Vita Pauli* 8 (PL 23,23C–23A)

<sup>60</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23, 23C).

<sup>61</sup> *Vita Pauli* 8 (PL 23, 23 C).

<sup>62</sup> *Vita Pauli* 13 (PL 23, 26C)

<sup>63</sup> I oba interpreti vyjadřují podivení nad vypravěčovým extempore; P. Cox Miller to komentuje slovy: „This is an interesting attempt to show the essential concordance between myth and history“ (*Jerome's Centaur*, str. 224, pozn.

Jeroným rozehrává v obrazech kentaura a satyra tuto složitou hru alegorických významů a literárních filiací, proč vypravěč mate své čtenáře zavádějícími poznámkami a komplikuje tak pochopení skrytých významů těchto obrazů? V prvním případě dává najevo své pochyby o povaze tvora, který vstoupil Antonínovi do cesty, ve druhém zase reaguje kuriózní historkou o zvláštním živočichovi dopraveném do Alexandrie za císaře Constantia. Čtenář z toho musí být zmatený, věří snad vypravěč v existenci podobných stvoření? A proč pak stejným způsobem nekomentuje další zázračné zoomorfní pomocníky, ať už je to vrána přinášející světcům chléb či krotcí lvi hloubící hrob pro Pavlovo mrtvé tělo, a bere je jako přirozenou součást vyprávěného světa? Zdá se, že vypravěč není vždy tím nejkompentnější průvodcem vyprávěným světem a hraje se svými čtenáři podivnou hru.

Problém vypravěčova komentáře k oběma událostem souvisí s rozporností jeho postavení v textu. Na jedné straně se stylizuje do role objektivního komentátora, jenž se odmítá zabývat báchorkami,<sup>64</sup> na druhé straně je ve druhé části legendy konfrontován se záračným legendistickým světem, jehož přirozenou součástí jsou i zázračné bytosti. Ve snaze zachovat dekórum mu tedy nezbývá než uchylovat se k podobným absurdním poznámkám. Jak ostatně sám přiznává,

---

76), podobně mluví i R. Wisniewski: „...il peut paraître étrange que dans une digression de la *Vita Pauli*, Jérôme raconte qu'un homunculus ressemblant à celui qu'Antoine avait rencontré, fut capturé et montré à Alexandrie à l'époque de Constantin („*Bestiae Christum loquuntur*“, str. 115).

<sup>64</sup> Srv. *Vita Pauli* 1 (PL 23,18A).

jeho nejapný pokus doložit existenci satyrů odkazem na zvláštního tvora dopraveného do Alexandrie za císaře Constantia je adresován jen určitému druhu čtenářů, totiž nevěřícím pochybovačům, kteří by kvůli takovým drobným detailům mohli zatratit text jako celek (*hoc ne cuiquam ad incredulitatem scrupulum moveat, sub rege Constantio...*<sup>65</sup>). Podobně v exkursu k asketické praxi syrských poustevníků zdůrazňuje, že problémy s věrohodností vyprávěného mohou mít pouze nevěřící (*Haec igitur incredibilia videntur his, qui non credunt omnia possibile esse credentibus*<sup>66</sup>). Podobné verifikující poznámky jsou tedy především úlitbou imanentnímu „nevěřícímu“ adresátovi. Vypravěčovu situaci navíc komplikuje již zmíněný přesun centra fokalizace do nitra vyprávění. Tím by bylo možné vysvětlit rozpaky, jež dává vypravěč najevo v souvislosti s postavou kentaura. Autorský vypravěč, jenž je jediným režisérem narativního světa, by přeci měl vědět, jaké povahy jsou jeho vlastní výtvoři. Je tu ale i jiná možnost, totiž, že vypravěč ve skutečnosti nevyjadřuje své vlastní mínění, ale reprodukuje názor postavy, která je objevením kentaura natolik vyvedena z míry, že si stále není sto celou věc srovnat v hlavě. A protože vypravěč vzhledem k přesunu narativní perspektivy participuje na vnímání své postavy, podává celou repliku jako svou vlastní řeč.<sup>67</sup>

---

<sup>65</sup> *Vita Pauli* 8 (PL 23,24A).

<sup>66</sup> *Vita Pauli* 6 (PL 23,21B–22A).

<sup>67</sup> Zásadní otázkou zůstává, jak interpretovat plurál *habemus*, zda jde o standardní rétorický prostředek „autorského“ plurálu, jenž zesiluje autoritativní postavení majestátu nositele výpovědi, nebo zda jím nen značuje

Vyprávěný svět Jeronýmovy *Vita Pauli* je tedy zprostředkován ze dvou odlišných perspektiv, přičemž pokaždé se jeví jinak. V první části se pohybujeme ve světě nahlíženém „objektivním“ vypravěčem, v němž nemají fantastické a zázračné prvky místo, ve druhé se naopak ocitáme v podivném světě kentaurů a satyrů, který je nahlížen očima samotné postavy a v němž se dějí neuvěřitelné věci. A vypravěč, věren své výchozí pozici, se snaží některé z těchto skutečností verifikovat jejich ukotvením ve vnější realitě. Jedna a tatáž skutečnost může být dokonce v rámci těchto dvou odlišných pohledů podávána naprosto protikladně. V první části vyprávění si například poustevník Pavel opatřuje jídlo zcela prozaicky: obživu mu poskytuje palma, která je součástí jeho příbytku (*Cibum et vestimentum ei palma praebebat*<sup>68</sup>). Když se však za ním čtenář znovu vrátí spolu s Antonínem, nepadne už o palmě ani zmínka a potravou zásobuje staříckého poustevníka vrána přilétající každý den s přidělem chleba (*...suspiciunt alitem corvum in ramo arboris consedissee, qui inde leniter subvolabat et integrum panem ora mirantium deposuit.*<sup>69</sup>). Tyto dvě zcela protichůdné verze, každá jakoby z jiného světa, stojí zcela přirozeně vedle sebe a vypravěč se nad nimi nijak nepozastavuje. Naopak, zatímco první racionálnější verzi Pavlova stravování dokládá autorskou vsuvkou o anorektických zvyklostech syrských poustevníků, druhou necítí

---

sdílení názoru postavy vypravěčem.

<sup>68</sup> *Vita Pauli* 6 (PL 23,21B).

<sup>69</sup> *Vita Pauli* 10 (PL 23,25B–C).

potřebu nijak komentovat.

Ve *Vita Pauli* tak vedle sebe zcela přirozeně koexistují dva světy, na jedné straně svět kentaurů, satyrů, starostlivých vran a krotkých lvích pomocníků, na druhé straně svět padělatelských dílen z doby Antonia a Kleopatry a reálných syrských poustevníků s jejich drastickými dietními zvyklostmi. A rozkročen mezi těmito dvěma světy stojí vypravěč, který se je snaží uvést alespoň částečně do vzájemného souladu, a z toho vznikají některá nedorozumění.

### *Civitas meretrix*

Navzdory tomu, o jak krátký se text jedná, si vypravěč *Vita Pauli* potrpí na digrese. Nejdelší a nejpodivnější z nich figuruje na samotném začátku legendy, hned po úvodním autorském prologu (svým rozsahem je téměř srovnatelná s vyprávěním o počátcích Pavlovy asketické kariéry).<sup>70</sup> Vypravěč začíná své jinak poměrně krátké hagiografické dílo skutečně zešíroka: v duchu antických dějepisců se pokouší charakterizovat historické poměry, které přiměly jeho hrdinu k opuštění rodného města a k odchodu do pouště. Impulsem k tomuto rozhodnutí byla podle jeho slov masivní persekuce křesťanů za císařů Decia (249–251) a Valeriana (253–260), jež neměla v dosavadní historii obdoby. Na doklad řádní pohanských pronásledovatelů uvádí jména dvou významných křesťanských biskupů, Cornelia z Říma (†253) a Cypriana z Kartága (†258), kteří mu padli za oběť a „šťastně prolili svou krev“ (*felici cruore damnati sunt*<sup>71</sup>). Jako by tyto dva historické příklady samy o sobě nemohly dostatečně ilustrovat hrůznost dobových reálií, připojuje vypravěč ještě exkurs o podivném způsobu mučení dvou anonymních křesťanských martyřů, jejichž příběhy však znějí značně nepravděpodobně a odkazují spíše do říše fantazie. Cílem této neobvyklé narativní vsuvky je podle vypravěčových slov ukázat, že

---

<sup>70</sup> Srv. *Vita Pauli* 2–3 (PL 23,19A–20A).

zmíněné pronásledování se vymykalo běžné historické zkušenosti a že nebylo namířeno jen proti křesťanské víře samotné, ale snažilo se zasáhnout morální integritu jejich vyznavačů. „Úskočný nepřítel“ (*hostis callidus*<sup>72</sup>) proto vymýšlel nové rafinované a zdlouhavé způsoby mučení, jež neměly připravit křesťany „o jejich tělo, nýbrž o jejich duši“ (*animas cupiebat iugulare non corpora*<sup>73</sup>).

Tortura, jíž jsou oba neznámí křesťanští světcí podrobeni, nabývá skutečně kuriózních rozměrů. První z nich, jenž prošel nejprve standardními formami mučení jako natahování na skřípec nebo pálení železy, byl nakonec vyslečen, spoután a pomazaný medem vystaven slunečnímu žáru a atakům bodavého hmyzu, jež měly dokonat dílo zkázy.<sup>74</sup> Případ druhého z martyků nabývá ještě bizarnější podoby, zcela překračující meze pravděpodobnosti. Vznavač křesťanství v rozpuku mládí (*iuvenili aetate florens*), jenž se na mučidlech odmítl zřítí své víry, je odveden do nádherné zahrady, připoután na lůžko a před zraky publika vydán v plen sličné prostitutce (*meretrix speciosa*), aby ho připravila o to nejcennější, co má, totiž o jeho cudnost. Nevěstka svým laskáním nakonec dosáhne toho, že světec navzdory své urputné snaze nedokáže překonat tělesný chtíč, a když je připraven k pohlavnímu aktu, nestoudná žena na něj triumfálně nalehne. V poslední chvíli, když už *miles Christi* neví kudy kam, osvítlí ho nečekaně spásná myšlenka: ukousne si

---

<sup>71</sup> *Vita Pauli* 2 (PL 23,19A)

<sup>72</sup> Tamtéž.

<sup>73</sup> Tamtéž.

vlastní jazyk a plivne ho do tváře své půvabné mučitelky, právě když se ho pokouší políbit. Krutá bolest v mžiku přehluší tělesnou žádost a je to nakonec on, kdo slaví triumf a vyjde z neobvyklého „mučení“ vítězně.

Na této anekdotě je zarážející nejen její vyhrocená sexualita, zdánlivě neslučitelná s žánrem životů svatých, ale i to, kolik práce si vypravěč dává s aranžováním kulis, na jejichž pozadí se celá scéna odehrává. Zatímco případ mučedníka pomazaného medem je odbyt poměrně stručně a čtenář se o jeho osudu nedozví nic bližšího, v případě křesťanského mladíka vydaného k zneuctění nevěstce nachází vypravěč přímo zvrácené potěšení v detailním popisu dějového prostoru i samotného kuriózního mučení. Lascivní výjev je zasazen do přelíbezné zahrady (*in amoenissimos hortulos*), osázené běloskvoucími liliemi a rudými růžemi (*inter lilia candentia et rubentes rosas*), mezi nimiž protéká s tichým zurčením průzračný potůček a lehký vánek rozechvívá ševelící listí na stromech (*cum leni iuxta murmure aquarum serperet rivus, et molli sibilo arborum folia ventus praestringeret*).<sup>75</sup> Uprostřed těchto idylických rekvizit je mladý asketa připoután naznak na lože z navršeného peří (*super exstructum plumis lectum*), ne však obyčejnými provazy, nýbrž girlandami spletenými z květin (*blandis sertorum nexibus*). Dalo by

---

<sup>74</sup> Srv. *Vita Pauli* 3 (PL 23,19A–B)

<sup>75</sup> Popis zahrady nese všechny znaky motivu locus amoenus, jenž má v antické literatuře svou dlouhou tradici (srv. E. R. Curtius, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998, str. 215–219; J. Šubrt, *Locus amoenus v antické literatuře*, in: J. Šubrt (ed.), *Locus amoenus – místo líbezné, Symposium o české*



se říci, že svou kýčovitostí si toto líčení nijak nezadá se scénou z laciného erotického filmu. Dokonce i sexuální praktiky prováděné prostitutkou jsou zde popisovány až do pikantních podrobností (*coepit manibus atrectare virilia*).

V kontextu křesťanské legendy působí tato zahradní scéna natolik absurdně a nepatřičně, že si s ní badatelé vesměs nevedí rady. Navzdory šokující sexuální explicitnosti jí proto většina interpretů nepřisuzuje příliš velký význam a buď ji zcela ignorují<sup>76</sup> nebo ji označují za poněkud nevkusný exces Jeronýmovy snahy pobavit čtenáře za každou cenu. Exkurs o dvou křesťanských mučednících je tak vnímán spíše jako neústrojný implantát, jenž protřečí celkovému výchovnému rázu legendy a který se do textu dostal spíše nedopatřením.<sup>77</sup> O to více pozornosti je pak v odborné literatuře věnováno možným literárním filiacím tohoto martyrologického extempore, které mají ukázat umělost a vykonstruovanost daného místa. Za vzor neobvyklého mučení křesťana pomazaného medem bývá obvykle považována jedna epizoda z Apuleiových *Metamorfóz*, v níž je podobným způsobem ztrestán cizoložný otrok, jehož zoufalá manželka v záchvatu žárlivosti zabije jejich společné dítě a pak sama

---

*hymně 27.10.1993*, Praha 1994, str. 17–22).

<sup>76</sup> I. S. Kozik (srv. *The First Desert Hero. St. Jerome's Vita Pauli*, Mount Vernon, N. Y. 1968) dokonce tuto epizodu, zřejmě pro její morální zavadlost a zdánlivou nadbytečnost, ze svého komentovaného překladu zcela vypouští.

<sup>77</sup> Tento názor razí už R. Reitzenstein (srv. *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906, str. 32, pozn. 2), který ve svém pojednání o helénistické aretologii píše, že Jeroným „hat die mehr als schmutzige Geschichte sogar gegen den Zweck des Ganzes eingelegt, nur um auf diesen Kitzel für den Leser nicht zu verzichten“; J. N. D. Kelly (srv. *Jerome*, str. 61) se dokonce

spáchá sebevraždu. Pán nechá otroka pro výstrahu pomazat medem a přivázat k fikovníku, v němž mají hnízdo mravenci. Ti, zlákáni sladkou návnadou, ohlodají tělo nešťastníka až na kost.<sup>78</sup> Historka o mučedníkovi zneuctěném nevěstkou sice nemá sama o sobě v zachovaných dílech antické literatury precedens, stopy jednotlivých použitých motivů však ukazují hned k několika možným zdrojům. Motiv ukousnutého jazyka, vyplivnutého do tváře mučitele, bývá většinou spojován s anekdotou o pythagorejské mučednici, která podobným způsobem reagovala na snahu tyrana Dionysia donutit ji k prozrazení tajemství této sekty. O popularitě historky svědčí fakt, že je zmiňována u hned u několika pohanských i křesťanských autorů.<sup>79</sup> Předlohu pro popis samotného sexuálního aktu pak někteří badatelé<sup>80</sup> hledají v jednom z fragmentů Petroniova románu *Satyricon*, v němž se hlavní hrdina Encolpius ocitá v náručí neznámé ženy (kontext fragmentu není zcela jasný) a přes veškeré její snažení nakonec jako milenec selhává.<sup>81</sup> Atmosféra zahrady rozkoší pak v mnohém připomíná idylické popisy přírody v řeckých románech, např. v Longově *Dafnidovi a Chloé* nebo v *Leukippé a Kleitofontovi*

---

domnívá, že v příběhu znásilněného mučedníka vyplouvá na povrch Jeronýmova posedlost sexem související s extatickou povahou jeho religionizity.

<sup>78</sup> Apul. *met.* 8,22.

<sup>79</sup> Iamblichos, *De vita Pythagorica* 194; stejný příběh uvádí i Ambrosius (*virg.* 1,4,17) a Tertullianus (*mart.* 4; *apol.* 50,7–8), který ale neidentifikuje mučednici jako stoupenkyni pythagorejského učení, nýbrž jako athénskou kurtizánu nucenou tyranem k prozrazení svých spoluspiklenců.

<sup>80</sup> Srv. K. Kerényi, *Die Griechisch-Orientalische Romanliteratur*, Tübingen 1927, str. 28, pozn. 12.

<sup>81</sup> Petron. *sat.* 132.

Achillea Tatia.<sup>82</sup>

Tyto „Quellengeschichte“, jakkoli jsou užitečné, však samy o sobě nedávají odpověď na otázku, proč Jeroným anekdotický materiál, posbíraný u různých pohanských autorů, inkorporoval do svého hagiografického díla a jakou souvislost má lascivní historka o křesťanském mučedníkově zneuctěném prostitutkou s vyprávěním o poustevníku Pavlovi. Vzhledem k tomu, kolik prostoru je jí v rámci jinak poměrně krátkého textu věnováno, se ale zdá, že obě mučednická exempla neměla sloužit jen jako pikantní vložka k pobavení čtenářů, ale že jim byla ve struktuře legendy přisouzena mnohem důležitější role. Jedním z prvních, kdo upozornil na skutečnost, že úvodní narativní digrese o dvou křesťanských mučednících nijak nejde proti duchu legendy, ale organicky zapadá do její narativní struktury, byl H. Kech.<sup>83</sup> Také tento německý badatel je přesvědčen, že hlavní funkcí martyrologického exkursu je „oživit“ výchovné vyprávění o počátcích poustevnictví a že Jeroným v tomto směru nemá žádné zábrany.<sup>84</sup> Zároveň ale ukazuje, že obě mučednické historky jsou součástí širší narativní strategie uplatňované v celé *Vita Pauli*, pro kterou užívá označení

---

<sup>82</sup> Longos 4,2; Achilleus Tatios 1,15; systematický přehled možných literárních paralel k oběma epizodám podává J. B. Bauer (*Novellistisches bei Hieronymus Vita Pauli* 3, in: *WSt* 74, 1961, str. 130–137) a A. De Vogüé (*Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, I: Le monachisme Latin [356–385]*, Paris 1991, str. 157).

<sup>83</sup> Srv. H. Kech, *Hagiographie*, str. 30–34.

<sup>84</sup> Srv. tamtéž, str. 34.

„Strukturprinzip der Isolierung“ nebo „Hang zur Vereinzlung.“<sup>85</sup> Podstatou tohoto zvláštního způsobu vyprávění je podle Kecha izolování jednotlivých vybraných momentů příběhu, na něž se pak upne vypravěčova pozornost. Mezi těmito vybranými narativními fragmenty, zobrazenými s větší či menší mírou smyslu pro detail, pak zejí rozsáhlé mezery v příběhu, jen formálně maskované přechodovými rétorickými frázemi. Pokud jde o samotnou obscénnost druhého z exempel, připisuje ji Kech na vrub podobné narativní technice založené na vystupňování určité atmosféry, která je náhle drastickým a šokujícím způsobem zrušena a tím je zesílen účinek vlastního morálně asketického poselství.<sup>86</sup>

Na H. Kecha navazuje současná americká badatelka V. Burrusová, jež rovněž považuje digresi o dvou křesťanských mučednících za součást zvláštní narativní hry, kterou vypravěč hraje se svými čtenáři. Obě martyrologická exempla podle ní nefungují jen jako jakési eroticky dráždivé „opening vignettes“, jež mají navnadit čtenáře a vzbudit v něm napjaté očekávání, ale jejich význam pro narativní konstrukci textu je mnohem zásadnější.<sup>87</sup> Představují vlastně jakési testující, přípravné epizody („preliminary tales“) otevírající prostor následujícímu vyprávění o dvou pouštních otcích, Pavlovi a Antonínovi. Navzdory zdánlivému happy-endu druhého

---

<sup>85</sup> Tamtéž, str. 35.

<sup>86</sup> Na potvrzení své teorie se H. Kech (srv. *Hagiographie*, str. 32) dovolává studie W. D. Stempela o středověké literární obscénnosti (Mittelalterliche Obszönität als Literarisches Problem, in: H. R. Jauß (ed.), *Nicht mehr schönen Künste. Grenzphänomene des Ästhetischen*, München 1969, str. 187–205).

mučednického exempla není podle Burrusové tento příběh doveden k žádnému uspokojivému konci<sup>88</sup> a martyrovo závěrečné drastické gesto zůstává bez vysvětlení. Místo toho, aby vypravěč čtenáři objasnil jeho význam, změní náhle téma a „přepne“ na vyprávění o Pavlových počátcích. Tento narativní postup, kdy je čtenář nejdříve navnaděn a vzápětí nechán na holičkách, nazývá V. Burrusová „bait-and-switch dynamic“<sup>89</sup> a považuje ho za základní charakteristiku narativní metody celé legendy. Úvodní exkurs o dvou mučednících tedy podle ní svým způsobem anticipuje následující vyprávění o Pavlovi, jehož rozhodnutí pro asketický život v poušti se jeví jako navázání na mučedníkovo rázné vypořádání se s vlastní sexuální žádostí.<sup>90</sup>

Samo vyprávění o Pavlových poustevnických počátcích ale nijak nenaznačuje, že by ho měl čtenář vnímat jako symbolické pokračování mučedníkova sebedestruktivního gesta. Naopak, po emocionálně vypjaté scéně s mučedníkem, jenž si ukousl vlastní jazyk, následuje zcela prozaické vyprávění v duchu tradiční antické biografie. Jediným pojítkem mezi oběma příběhy je neblahá historická situace spojená s pronásledováním křesťanů, která měla být impulsem k Pavlově poustevnickému angažmá. Ve stejné době, kdy neznámý mladý asketa podstupoval kdesi v zahradě rozkoši svou dramatickou životní zkoušku, se jiný křesťanský mladík v egyptské

---

<sup>87</sup> Srv. V. Burrus, *Queer Lives of Saints*, str. 451.

<sup>88</sup> Tamtéž, str. 451.

<sup>89</sup> Tamtéž.

Thébaidě zcela nehrdinsky rozhodl přečkat hrůzy pronásledování v závětrí venkovského statku své sestry. Když mu však švagr začal vyhrožovat udáním, usoudil, že nejmoudřejší bude uchýlit se do pustých hor a vyčkat zde, až perzekuce křesťanů utichne. Teprve postupem času začal tento nedobrovolný poustevník svému osamělému způsobu života přicházet na chuť a pronikal stále hlouběji do pouště, až nakonec objevil útulnou jeskyni, nápadně připomínající mučedníkovu idylickou zahradu, a v tomto útočišti dožil až do konce svých dní. Tento pozvolný a spíše okolnostmi vynucený příklon k asketickému životu na první pohled nevykazuje žádnou spřízněnost s radikálním sebezmrzačujícím aktem asketického mučedníka, ba zdá se, že je jeho pravým opakem. Pavlův odchod do pouště vyznívá spíše jako eskapická reakce na pronásledování než jako uvědomělá volba a i sám vypravěč ho hodnotí víceméně jako z nouze ctnost (*necessitatem in voluntatem vertit*<sup>91</sup>). Pavlovy poustevnické počátky jsou rovněž v přímém protikladu k poustevnickým počátkům Antonínovým, který se podle Athanasiova podání mučednictví nijak nevyhýbal a v jehož případě šlo o dobrovolné rozhodnutí pro život v asketickém odříkání.<sup>92</sup> Pokud tedy scéna s mučedníkem, jenž si raději ukousne vlastní jazyk, než aby přišel o panictví, něco anticipuje, tak je to spíš etós

---

<sup>90</sup> Tamtéž.

<sup>91</sup> *Vita Pauli* 5 (PL 23,20B–21A)

<sup>92</sup> Podle A. De Vogué Jeroným záměrně zdůrazňuje hrůzy pronásledování, aby ospravedlnil toto Pavlovo morální selhání (srv. *Histoire littéraire*, 1991, str. 155).

poustevnického asketicismu jako takového než situaci samotného Pavla. Nebo jinak řečeno, neanticipuje Pavlův příběh, ale příběh Antonínův, neboť teprve Antonín je poustevníkem z vlastního rozhodnutí a tím, kdo z poustevnictví udělal všeobecně akceptované hnutí (*ab eo omnia incitata sunt studia*<sup>93</sup>).

V. Burrusová má však pravdu v tom, že kuriózní způsob mučení a mučedníková reakce na něj jsou rozhodně něčím víc, než jen lascivní historkou pro pobavení, a že se za nimi skrývá hluboký symbolický význam, který je klíčem k pochopení legendy. V původní anekdotě o pythagorejské mučednici byl význam aktu ukousnutí vlastního jazyka zřejmý. Fyzické sebeumlčení bylo reakcí na tyranovu snahu přinutit vyslychanou ženu mluvit. Ukousnutí jazyka a plivnutí do úst tyrana znamenalo zcela jednoznačný signál, že mučená vypovídat nebude. U křesťanského mučedníka z Jeronýmovy legendy však toto gesto postrádá svůj původní smysl a nabývá v kontextu asketického ideálu zcela nového významu. Nejde už o akt sebeumlčení, nýbrž o prostředek sebetryznění směřující k potlačení vlastní tělesné vášně. Mučený křesťan nemá ve své situaci jinou možnost, jak zabránit svému zneuctění, než ukousnout si jazyk. Ten je tedy v jeho případě pouze zástupným orgánem, jehož amputace nesměřuje k ničemu jinému než k vyvolání bolesti a překonání pohlavní žádosti.<sup>94</sup> Kromě toho, že toto drastické gesto má

---

<sup>93</sup> *Vita Pauli* 1 (PL 23,17A).

<sup>94</sup> Podle V. Burrusové je ukousnutí jazyka eufemismem pro sebekastraci a zároveň i aktem „gender switching“, neboť žena může získat vládu nad svým

v Jeronýmově podání jiný význam, je tu ještě další zásadní rozdíl, a to v pohlaví mučedníka. V pohanské anekdotě, z níž církevní otec vycházel, byla ve všech jejích verzích objektem mučení vždy žena, v Jeronýmově mučednické epizodě je to však mužský asketa, jenž se stává obětí ženské sexuální agrese. Původní obraz je zde tedy zcela přepolarizován a využit k demonstraci motivu mužské cudnosti (*castitas*), která je alfou a omegou étosu poustevnictví.<sup>95</sup> Jeroným tedy využil starý oblíbený pohanský topos, který přepracoval s invencí sobě vlastní v alegorii křesťanského ideálu panenství, respektive panictví.

Neobvyklý způsob mučení, detailně popisovaný v úvodu *Vita Pauli*, tedy rozhodně není samoúčelný. Přestože z pohledu moderního čtenáře může působit spíše jako karikatura tortury, pro vnitřní integritu křesťanského světce znamená ohrožení jeho duševní integrity mnohem větší nebezpečí než vlastní fyzické utrpení, neboť ho připravuje o to nejcennější, co má, o jeho *castitas*. Mladý asketický mučedník nemusí čelit jen pokusu zlomit ho z vnějšku, ale musí se vypořádat s vlastní tělesnou žádostí (*voluptas*) ohrožující jeho vnitřní integritu. Jeho utrpení je proto mnohem horší než u běžného martyra, což také bylo, jak zdůrazňuje vypravěč, cílem rafinovaného nepřítele, jenž se snažil připravit mučené nejen o jejich tělo, nýbrž i o jejich duši (*animas cupiebat iugulare, non corpora*<sup>96</sup>).

---

jazykem jen tím, že ho zničí (srv. *Queer Lives of Saints*, str. 453).

<sup>95</sup> Srv. A. De Vogüé, *Histoire littéraire*, 1991, str. 156.

<sup>96</sup> *Vita Pauli* 2 (PL 23, 19A).



Překonat toto vnitřní ohrožení je možné jedině tím, že si mučedník způsobil bolest a stane se sám sobě mučitelem. V aktu ukousnutí jazyka se vlastně spojuje mučednictví s asketismem, neboť neznámý křesťanský mladík začíná jako mučedník, avšak končí jako asketa bojující s vlastním libidem. Zatímco martyrovi je jeho cesta do nebeského království de facto vnucena z vnějšku a jeho tělesné umrtvení je dílem jeho mučitelů, eremita se vydává na tuto cestu sám z vlastní vůle, je to jeho osobní volba. Jeroným tak tímto obrazem nenápadně vytváří spojitost mezi mučednickou smrtí a asketickým životem a přemostuje tak propast mezi světem martyků a světem poustevníků.<sup>97</sup> Překonat vlastní pohlavní žádost a zachovat si sexuální čistotu vyžaduje často mnohem větší „muka“ než čelit krutosti pohanských prokurátorů, v tom se skrývá podstata asketického učení.<sup>98</sup>

Ve scéně zneuctění křesťanského askety má svůj symbolický význam nejen gesto ukousnutí jazyka, nýbrž i samotný obraz sličné prostitutky (*meretrix speciosa*), spojený s biblickými konotacemi a u Jeronýma velice oblíbený.<sup>99</sup> Slovo *meretrix* se ve *Vita Pauli* kromě uvedené digrese vyskytuje ještě na jiném místě. Když Antonín v reakci na satyrovu žádost o přímluvu u Boha začne spílat

---

<sup>97</sup> Podle A. de Vogüé, (*Histoire littéraire*, 1991, str. 155) je smyslem úvodního martyrologického exordia formulovat vztah mezi mučednictvím a mnišským hnutím a spojit křesťanskou víru s ideálem cudnosti.

<sup>98</sup> Jeroným sám považoval asketicismus za vyšší formu mučednictví a označoval ho jako *martyrium cottidianum* (srv. *adv. Iov.* 1,13 [PL 23,231B]).

<sup>99</sup> Srv. např. *ep.* 22,6; 13; 14; 54,7; 127,9.

Alexandrii, oslovuje ji přitom jako *civitas meretrix*,<sup>100</sup> město nevěstka, což je označení náležející v biblickém kontextu Babylónu. Je možné, že užití slova *meretrix* na těchto dvou místech v textu není čistě náhodné, ale že mezi nimi existuje určitá významová spojitost. Kuriózní epizodu s mučedníkem v zahradě rozkoší by pak bylo možné vnímat jako podobenství o radikálním zavržení zkažené městské civilizace a symbolické předznamenání následujícího vyprávění o počátcích mnišského hnutí. Ukousne-li si neznámý křesťanský mučedník vlastní jazyk a plivne ho do tváře nevěstky, aby přemohl vlastní sexuální žádost, jde v symbolické rovině o podobné gesto, jako když eremita odejde do pustiny a plivne tak okázale do tváře městské civilizace se všemi jejími pozemskými lákadly. Tak jako biblický Babylón, i Alexandrie je z odstupů pouště vnímána jako *meretrix speciosa*, ohrožující sexuální čistotu adepta poustevnického života. Město je v protikladu k pustině deklasováno na prostor, v němž nelze vést bohulibý život a který je nutné zavrhnout. Podivná mučednická scéna tak může být zašifrovanou zprávou o podstatě radikální poustevnické askeze.

Obsáhlá digrese o dvou mučednících, zařazená na začátek legendy o prvním poustevníku, však může být prefigurací i v rovině narativní struktury. Zdá se totiž, jako by se zde v malém uplatňoval stejný narativní vzorec jako v primárním vyprávění a jako by mezi oběma mučedníky panoval podobný vztah prvenství a následnictví

---

<sup>100</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23,23C)

jako mezi Pavlem a Antonínem. Utrpení prvního bezejmenného martyra je vylíčeno stejně stručně, bez jakýchkoli podrobností, jako začátky Pavla z Théb, a stejně jako Pavel je předchůdcem poustevnictví, je tento mučedník první obětí nových metod uplatňovaných pronásledovateli. Jeho utrpení je však stále spíše fyzického než duchovního rázu, neboť pomazání medem a vydání napospas hmyzu neznamena nic jiného než rafinovanou prolongaci tělesného utrpení. Případ druhého mučedníka je vylíčen do mnohem větších podrobností, stejně jako Antonínova cesta pouští a setkání s Pavlem. Nejde v něm už přitom o fyzické mučení, jediný, kdo si způsobuje fyzickou bolest, je mučedník sám, když si ukousne vlastní jazyk. V jeho případě se tedy naplňuje vypravěčova předpověď o útoku na duši křesťanů, nejen na jejich tělesnou schránku. Ačkoli se obě kuriózní mučení jeví jako naprosto rozdílná, lze mezi nimi najít určité analogie: nahé tělo vystavené útoku hmyzu nebo prostitutky, upoutání, obklopení sladkým medem nebo přeslazenou atmosférou idylické zahrady.<sup>101</sup> Vyprávění tedy postupuje od prvního mučedníka k druhému, od prvního poustevníka k druhému. Tak jako je první mučedník předstupněm na cestě ke druhému, je Pavel předstupněm na cestě k Antonínovi, jakýmsi mezičlánkem v evoluci eremitismu. Celý mučednický exkurs tedy plní funkci jakéhosi symbolického předznamenání k vlastní poustevnické legendě a v obou se uplatňuje

---

<sup>101</sup> Na tyto analogie upozorňuje A. de Vogüé (srv. *Histoire littéraire*, 1991, str. 155)

onen „rythme binaire“, o němž mluví A. de Vogüé.<sup>102</sup>

---

<sup>102</sup> Tamtéž, str. 154.

### *Narrator doctus*

V prologu k *Vita Pauli* nastoluje autorský vypravěč výchozí otázku, kdo byl vlastně zakladatelem mnišského hnutí, tedy prvním skutečným poustevníkem (*a quo potissimum monachorum eremus habitari coepta sit*<sup>103</sup>). Nabízí přitom hned několik teorií, k nimž se kloní nejmenovaní zastánci. Někteří považují za prvního poustevníka Jana Křtitele či dokonce Eliáše, to ale podle vypravěče nebyli poustevníci v pravém slova smyslu, nýbrž spíš proroci, což je úplně jiná kategorie. Většina hlasů se však podle něj stejně kloní k názoru, že zakladatelem křesťanského eremitismu byl hrdina Athanasiovy legendy, sv. Antonín. Zatímco s prvním, menšinovým názorem se vypravěč vypořádal poměrně rychle, s touto hypotézou polemizuje mnohem opatrněji. Nevyvrací ji jako celek, pouze namítá, že „je to pravda jenom částečně“ (*quod ex parte verum est*<sup>104</sup>). Antonín podle něj nebyl prvním, kdo se usídlil v poušti, byl ale prvním, kdo tuto myšlenku zpopularizoval a probudil zájem o toto hnutí (*ab eo omnium incitata sunt studia*<sup>105</sup>). Po rekapitulaci názorů na otázku poustevnického prvenství a jejich zpochybnění pak vypravěč nabízí vlastní odpověď: prvním křesťanským eremitou a Antonínovým předchůdcem byl málo známý anachoréta Pavel z Théb. Své tvrzení přitom zaštiťuje autoritou samotného Antonína, jenž údajně podle

---

<sup>103</sup> *Vita Pauli* 1 (PL 23,17A).

svědectví jeho nejbližších žáků, Amatha a Makaria, říkával, že nebyl první a že před ním byl jakýsi muž z Théb. Smyslem předkládané legendy, pokračuje autorský vypravěč, je tedy přiblížit čtenářům obskurní postavu Pavla z Théb, o níž na rozdíl od všeobecně známého Antonína dosud nikdo nepsal, a fixovat ji tak v historické paměti svých současníků.

Z uvedené rekapitulace prologu k *Vita Pauli* je zřejmé, že vypravěč se hned od samého začátku prezentuje jako „objektivní“ historik, jemuž nejde o nic jiného než o korekci mylné představy o počátcích poustevnického hnutí a o doplnění dosavadního podání o nová, neznámá fakta. Tváří se při tom, že poctivě váží různé hypotézy a že mu záleží na korektním podání historické tradice, a dokonce se odvolává na nezávislá svědectví autorit (Antonín), byť zprostředkovaná z druhé ruky (Amathas a Makarios). Ve svém kritickém hodnocení pramenů jde autorský vypravěč dokonce tak daleko, že se předem distancuje od neověřených báchorek spojených se záhadnou postavou prvního poustevníka (*Nonnulli haec et alia, prout voluntas tulit, iactitant subterraneo specu crinitum calcaneo tenus hominem fuisse et multa alia, quae persequi otiosum est, incredibilia fingentes*<sup>106</sup>), i kdyby to mělo být za cenu rozsáhlé mezery v jeho historickém podání. Raději otevřeně přizná meze poznání týkajícího se této postavy a nezapírá, že o střední části života

---

<sup>104</sup> Tamtéž.

<sup>105</sup> Tamtéž.

<sup>106</sup> Tamtéž (PL 23,18A).

(*media aetas*) tohoto světce není známo nic určitého. To má být také důvodem, proč se zaměřuje jen na dva mezní okamžiky života tohoto poustevníka, na jeho asketické počátky a jeho smrt (*pauca de Pauli principio et fine scribere disposui*<sup>107</sup>). Za takový prolog by se nemusel stydět žádný historik nebo biograf, u hagiografického textu, v němž se prohánějí kentauři a satyrové, vrány zajišťují dodávku chleba a lvi zaobstarávají pohřební služby, však působí poněkud zvláště. Tento rozpor mezi proklamovanou „objektivitou“ vypravěče a fantastičností a nepravděpodobností vyprávěného příběhu je také tím, co tolik irituje některé interprety obviňující Jeronýma, že volně mísí realitu s fikcí a přitom se tváří jako seriózní historik.<sup>108</sup>

Přes tuto historizující sebestylizaci vypravěče je však zřejmé, že Jeroným neměl v úmyslu psát ani historii ani historizující biografii. Jeho hlavním cílem bylo dodat punc věrohodnosti postavě svého prvního poustevníka, v jehož reálnou existenci, jak správně předpokládal, nebudou mít potenciální čtenáři příliš důvěry.<sup>109</sup> V tomto ohledu se Jeronýmův hrdina zásadně liší od Athanasiova Antonína představujícího nezpochybnitelnou historickou postavu, s

---

<sup>107</sup> Tamtéž.

<sup>108</sup> Na tuto do očí bijící skutečnost upozorňuje celá řada interpretů; např. Edward Gibbon ve své slavné knize *The Decline and Fall of the Roman Empire* říká: „the only defect in this *PLEasing* compositions is the want of truth and common sense“ (37,7); E. Coleiro naopak autorovi *Vita Pauli* vyčítá, že „prokládá historické skutečnosti „fiktivními dialogy, fantastickými detaily, propracovanými popisy a imaginárními situacemi“ (srv. *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *VChr* 11, 1957, str. 163).

<sup>109</sup> Srv. *Vita Hilarionis* 1 (*PL* 23,29B).

níž se autor legendy osobně znal a nepotřeboval proto její autentičnost nijak prokazovat. Naopak Jeronýmova legenda stojí a padá s verifikací hlavní postavy, o níž „nikdo neví nic určitého“, a proto musí latinský autor od počátku volit jinou narativní strategii než jeho řecký předchůdce. Aby dosáhl tohoto cíle, aplikuje na fikční text některé nonfikční postupy. Jeho extradiegetický vypravěč na sebe bere masku „objektivního“, kritického hodnotitele pramenů a užívá některých verifikačních metod příznačných spíše pro nonfikční žánry jako je historiografie. Jednou z nich je snaha dokládat vybrané detaily fikčního světa jejich ukotvením v mimofikční realitě, čehož autor dosahuje jednak dovoláváním se „nezávislých“ pramenů a autorit, jednak odkazováním na autorovu osobní zkušenost.

Fikční narativ představuje do sebe uzavřený autonomní svět, který podléhá vlastním zákonům pravdivosti a nepotřebuje se poměřovat vnější realitou. Pravdivost nebo nepravdivost určitého faktu příběhu není tedy dána tím, zda odpovídá nějakému faktu ve vnější realitě, nýbrž tím, je-li v souladu s vnitřními pravidly stanovenými pro daný fikční svět. Nejvyšší verifikační autoritou fikčního světa je extradiegetický „vševědoucí“ vypravěč, který ve své promluvě určuje, co je v souladu s tímto světem a co do něj už nepatří.<sup>110</sup> Vypravěč si ovšem nemůže počínat naprosto svévolně, neboť musí brát v úvahu adresáta narativu a jeho srozuměnost s pravidly fikční reality. Co je tedy v rámci fikčního světa možné



nebo není, je dáno do značné míry konvencí neboli nepsanými pravidly hry, s nimiž jsou oba participantí komunikačního řetězce srozuměni.<sup>111</sup> Žádný příběh tedy není ze své podstaty fikční nebo nonfikční, zda ho budeme vnímat jedním nebo druhým způsobem, je do značné míry dáno konvencí. Nezávisí to tedy na samotné fiktivitě zobrazeného, jinými slovy i příběh pracující s historickými fakty může být fikcí. Definovat přesně znaky fikčního narativu a stanovit jasné hranice mezi fikcí a nonfikcí je často obtížné, neboť pravidla pro stanovení hranice mezi nimi jsou historicky a sociokulturně podmíněná. Co může být v určité době a v určitém kulturním prostředí chápáno jako nonfikce, může být v jiné době a prostředí vnímáno jako fikce. Nemluvě o existenci „přechodných“ typů narativů, v jejichž rámci se užívají fikční i nonfikční strategie. V každém případě to, co moderní kritici Jeronýmovi vyčítají, není nepravdivost či pravdivost jeho legendistického vyprávění, nýbrž to, že užívá v rámci fikčního narativu nonfikční strategie, případně fikční strategie v nonfikčním narativu.<sup>112</sup>

Jedním z hlavních prostředků nonfikční narativní strategie, kterou Jeronýmův vypravěč uplatňuje, je verifikace vybraných

---

<sup>110</sup> K autentifikační funkci vypravěče ve vztahu k fikčnímu světu viz L. Doležel, *Narativní způsoby v české literatuře*, Praha 1993, str. 55–66.

<sup>111</sup> V moderní narativní teorii se někdy v této souvislosti používá termínu „make-believe play“, který vychází z představy, že narativní fikce je sdílená aktivita založená na nepsané dohodě mezi autorem a čtenářem, že se budou tvářit jakoby danému fikčnímu textu věřili. Teorii narativní fikce jako „make-believe play“ rozvinul K. Walton (*Mimesis as Make-Believe: On the Foundations of the Representational Arts*, Cambridge [Mass.] 1990).

<sup>112</sup> Srv. pozn. 108.

detailů příběhu odkazem na mimofikční realitu, což je konvence uplatňovaná spíše v historiografii. Vypravěč Jeronýmovy legendy se tedy snaží stvrdit platnost vybraných, občas i značně nepravděpodobných faktů vyprávěného světa odkazem na vnější, mimofikční instance, ať už jsou to anonymní prameny (*Aegyptiorum litterae ferunt*<sup>113</sup>), všeobecná zkušenost (*universo mundo teste*<sup>114</sup>) nebo dokonce osobní zkušenost autora (*vidisse me et videre*<sup>115</sup>). Když tedy například Pavel objeví svou idylickou jeskyni, která je kromě průzračné vody a palmy plná i jakéhosi zrezivělého náradí, přispěchá hned vypravěč s vysvětlením, že se jedná o dávno opuštěnou penězokazeckou dílnu z dob Antonia a Kleopatry. Tuto skutečnost údajně dosvědčují jakési blíže nespecifikované egyptské prameny:

*...hunc locum Aegyptiorum litterae ferunt, furtivam  
monetae officinam fuisse, ea tempestate qua Cleopatrae  
iunctus est Antonius.*

(*Vita Pauli* 5 [PL

23,21A])

Čtenář sice nemá žádnou možnost ověřit si, co tento anonymní pramen tvrdí, samotný fakt, že o tomto místě existuje písemné záznamy, však dodává místu pobytu prvního poustevníka na

---

<sup>113</sup> Srv. *Vita Pauli* 5 (PL 23,21A).

<sup>114</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23,24A).

<sup>115</sup> Srv. *Vita Pauli* 8 (PL 23,24A).

autentičnosti a spolu s ním se stává věrohodnějším i jeho obyvatel.

Na jiném místě zase, když by podle vypravěče mohla vzniknout pochybnost, že Pavel dokázal vyžít celý svůj život jen s tím, co mu poskytovala palma v jeho jeskyni, vyrukuje autorský vypravěč s vlastním očitým svěděním:

*Quod ne cui impossibile videatur, Iesum testor et sanctos angelos eius in ea eremi parte, quae iuxta Syriam Saracenis iungitur, et vidisse me monachos et videre, e quibus unus, per triginta annos clausus, hordeaceo pane et lutulenta aqua vixit, alter in cisterna veteri (quam gentili sermone Syri gubbam vocant) quinque caricis per singulos dies sustentabatur.*

(*Vita Pauli* 6 [PL  
23,21B])

Takové osobní svědectví, spojené se zapřísaháním se Kristem a nebeskými anděli (*Iesum testor et sanctos angelos eius*), má minimálně stejnou autentifikační hodnotu, ne-li větší,<sup>116</sup> než blíže neurčené písemné prameny. Čtenář tedy nemá důvodu pochybovat o skutečnosti, že někteří východní asketé jsou schopni se svými anorektickými praktikami přežít ve zdraví i mnoho let. Znamená to

---

<sup>116</sup> Podle H. Kecha (*Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur*, str. 24) patří dovolávání se vlastní zkušenosti k nejsilnějším prostředkům verifikace detailů; podobně M. Fludernik (srv. *Towards a „Natural“*

však automaticky, že jen o fíciích a čisté vodě přežil ve své jeskyni i Pavel? Snaha vypravěče verifikovat za každou cenu určité, často nepodstatné detaily vyprávění není vlastně ničím jiným než průhledným trikem, jak dodat věrohodnosti hlavní postavě svého vyprávění. Potřeba vypravěče autentifikovat některé momenty vyprávění odkazem na mimofikční realitu vede někdy, zvláště u fantastických a zázračných prvků, až k absurditám, jako je dokazování reálné existence satyrů:

*Hoc ne cuiquam ad incredulitatem scrupulum moveat, sub rege Constantio, universo mundo teste, defenditur. Nam Alexandriam istiusmodi homo vivus perductus, magnum populo spectaculum praebuit; et postea cadaver exanime, ne calore aestatis dissiparetur, sale infuso, Antiochiam ut ab imperatore videretur, allatum est.*

(*Vita Pauli* 8 [PL 23,24A]).

Odkazy na mimofikční realitu posiluje vypravěč svou autentifikační autoritu a pojišťuje si tak věrohodnost svého fikčního světa. To je u extradiegetického vypravěče zvláštní, protože tuto autoritu má zaručenu už svým privilegovaným postavením, neboť je neomezeným garantem jím konstruovaného světa. Prokazovat svou kompetentnost a věrohodnost přísluší spíše homodiegetickému

vypravěči, jenž je sám součástí vyprávěného světa a nemá tedy přístup ke všem faktům fikčního světa.<sup>117</sup> K prokázání své vypravěčské spolehlivosti proto používá nejrůznějších prostředků, jako je otevřené přiznání limitovanosti vlastního vědění, uvádění zdrojů informací, dovolávání se vnějších autorit, jasné vymezení spekulativnosti svých soudů o vyprávěném světě či odkazování na osobní zkušenost.<sup>118</sup> Některé z těchto postupů jsme diagnostikovali i u Jeronýmova „vševědoucího“ extradiegetického vypravěče, který se jejich prostřednictvím snaží pojistit své postavení a dodat si na spolehlivosti. Zásadní otázka ale zní, má něco takového vůbec zapotřebí?

Hlavním důvodem tohoto pojišťování si věrohodnosti detailů odkazem na vnější autority, zapřísahání se vlastní zkušeností i Ježíšovým svědectvím je „nevěřící“ čtenář, který je imanentní součástí narativní struktury Jeronýmova textu. Jeho přítomnost je signalizována hned na několika místech, kde autorský vypravěč zasahuje do vyprávění se svým verifikujícími intervencemi. Když například uvádí svou narativní vsuvku o schopnosti hladovění syrských poustevníků, zdůrazňuje, že digresi odkazující k autorově osobní zkušenosti zařazuje kvůli těm, kterým by se něco takového mohlo zdát nemožné (*Quod ne cui impossibile videatur...*<sup>119</sup>). A aby bylo zřejmé, koho tím míní, připojuje na závěr své digrese další podobnou repliku:

---

<sup>117</sup> Srv L. Doležel, *Narativní způsoby*, str. 62.

<sup>118</sup> Tamtéž.

<sup>119</sup> *Vita Pauli* 6 (PL 23,21B).

*Haec igitur incredibilia videbuntur his, qui non credunt omnia  
possibilia esse credentibus.*

(*Vita Pauli* 6 [PL 23,21B–22A])

Úplně stejným způsobem je uvedena i další verifikační digrese, jež má prokázat reálnou existenci kentaurů. Ještě před tím, než vypravěč zmíní historku o stvoření podobném satyroví dopraveném do Alexandrie za císaře Constantia, opět si neodpustí poznámku na adresu těch, kdo přijímají vyprávění o poustevnických světcích s nevěřící shovívavostí (*Hoc ne cuiquam ad incredulitatem scrupulum moveat...*<sup>120</sup>). Vypravěčovy verifikující poznámky a digrese nejsou tedy určeny imanentnímu ideálnímu čtenáři, pro něhož je hlavním garantem věrohodnosti víra (*omnia possibilia esse credentibus*), nýbrž skeptickému, nevěřícímu fiktivnímu adresátovi (*lector scrupulosus*), jenž vnímá legendu o křesťanském světci jako jakýkoli text pohanské literární tradice.<sup>121</sup>

V pozadí vypravěčovy snahy o verifikaci detailů legendistického vyprávění je tedy vyhovět nárokům nedůvěřivého,

---

<sup>120</sup> Tamtéž 8 (PL 23,24A).

<sup>121</sup> V Jeronýmově legendě můžeme tak můžeme de facto rozlišit dva fiktivní čtenáře, z nichž jeden reprezentuje tzv. „nespolehlivého“ adresáta, tj. takového, jehož hodnoty jsou v rozporu s hodnotami reprezentovanými vypravěčem. Teorii nespolehlivého adresáta se zabýval S. Chatman (*Story and Discourse*, New York 1978, str. 260). Chatman ale mluví o nespolehlivém adresátovi pouze ve vztahu k intardiegetickému fiktivnímu adresátovi, kdežto v Jeronýmově případě se jedná o adresáta extradiegetického.

skeptického fiktivního adresáta<sup>122</sup> a získat v jeho očích punc „spolehlivého“ vypravěče.<sup>123</sup> Chce se prezentovat jako narativní agens, ale zároveň jako objektivní průvodce vyprávěním, který ve svém komentáři skýtá objektivní a pravdivé informace k vyprávěnému světu. Ve jménu této hry na objektivitu a nestrannost se dokonce v ojedinělém případě vzdává své autentifikační autority a dává najevo nejistotu ohledně určitého faktu fikčního světa. To se děje v komentáři k Antonínovu setkání s kentaurem, kde vypravěč vyjadřuje svou nejistotu ohledně podstaty tohoto tvora.<sup>124</sup> Postupně, jak se vyprávění vyvíjí, se však ukazuje, že tento „objektivní“ postoj stejně ve vztahu k fikčnímu světu křesťanské legendy selhává a čtenář se tak nenápadně učí vnímat hagiografický text jiným způsobem.

Jedním ze znaků nespolehlivosti vypravěče jsou jeho omezené vědomosti.<sup>125</sup> Není proto divu, že Jeronýmův vypravěč se ve své snaze dodat si na důvěryhodnosti prezentuje jako vzdělaný komentátor vyprávěného příběhu (*narrator doctus*). Nevynechá proto žádnou příležitost, aby se ve svém parodiegetickém komentáři neblýskl svou nevšední učeností. Někdy to působí až poněkud

---

<sup>122</sup> Tedy vlastně čtenáře, který bojkotuje „make-believe play“.

<sup>123</sup> Otázka „spolehlivosti“ (reliability) vypravěče představuje specifický problém naratologie, který rozpracoval jako jeden z prvních Wayne C. Booth (*The Rhetoric of Fiction*, Chicago 1961). Booth stejně jako další autoři se ale zaměřil hlavně na znaky „nespolehlivosti“ vypravěče, které lze lépe definovat (omezené vědomosti, osobní angažovanost, morální problematičnost apod.). Spolehlivost vypravěče je tedy definována spíše jako nepřítomnost znaků nespolehlivosti (srv. S. Rimon-Kennanová, *Poetika vyprávění*, str. 107).

<sup>124</sup> Srv. kapitola *Bestiae Christum loquuntur*.

násilně a nadbytečně. Např. ve svém exkursu o syrských poustevnících, kteří se nechali zavírat jen s minimem potravy na celá léta do cisteren na vodu, neopomene vypravěč poznamenat, že v syrštině se těmto nádržím říká *gubba* (*quam gentili sermone Syri gubbam vocant*<sup>126</sup>). Tato informace je v daném kontextu naprosto zbytečná (jde přece hlavně o to prokázat, že se dá neomezenou dobu přežít jen s minimem jídla), vypravěč ale jejím prostřednictvím dává najevo nejen svou obeznámenost se životem mnichů, ale i imponující jazykovou erudici (zároveň tím autentifikuje i své osobní svědectví).

Jako *narrator doctus* se vypravěč prezentuje také v četných citacích, nejen biblických, ale i pohanských klasiků (*Vita Pauli* ze všech tří legend těchto citátů nejvíce). Když například Antonín vstupuje poprvé do Pavlovy jeskyně, aniž by tušil, co ho tam čeká, komentuje to vypravěč citátem z prvního listu Janovi<sup>127</sup> (*Verum ut Scriptura ait: „perfecta dilectio foras mittit timorem“*<sup>128</sup>). Nejen že tím vypravěč osvědčuje znalost Písma, ale zároveň ospravedlňuje Antonínovu přirozenou zvědavost (*curiositas*) autoritou Bible. Na dvou místech pak vypravěč cituje z Vergilia, jehož verše používá především jako generalizující komentář k jednání svých hrdinů. Poprvé je to, když Pavlův švagr hrozí, že svého příbuzného udá úřadům, na což reaguje vypravěč citací Vergiliových veršů o

---

<sup>125</sup> Srv. S. Rimon-Kennanová, *Poetika vyprávění*, str. 107.

<sup>126</sup> *Vita Pauli* 6 (PL 23,21B)

<sup>127</sup> *IJ* 4,18.



amorálnosti lidské povahy<sup>129</sup> (*Verum quid pectora humana non cogit auri sacra fames?*<sup>130</sup>).

Ještě kurióznější je druhý případ, kdy Jeronýmův vypravěč sahá po citátu z tohoto klasika. Dochází k tomu v jednom z nejvypjatějších momentů legendy, kdy se Antonín klečící před vchodem do Pavlovy poustevny dožaduje vstupu a hrozí, že když nedosáhne svého, umře před Pavlovými dveřmi a ten bude muset pohřbít alespoň jeho mrtvolu.<sup>131</sup> Právě v tuto chvíli vstoupí vypravěč do vyprávění s citátem z Vergiliovy *Aeneidy*:

*Talia perstabat memorans fixusque manebat.*

*Adque ei responsum paucis ita reddidit heros*

(Verg. *Aen.* 2,650; 6,672)

V tomto citátu spojil vypravěč po vzoru *cento* do jednoho celku verše z různých knih Vergiliovy skladby, aby jejich prostřednictvím komentoval situaci ve vyprávění. Funkcí tohoto citátu zjevně není jen demonstrovat vypravěčovu sečtělost, ale vytváří intertextuální spojitost mezi svými hrdiny a bájnými hrdy, dává setkání obou poustevníků slavnostní, obřadní charakter.<sup>132</sup>

Kromě toho, že vypravěč ve *Vita Pauli* realizuje vlastní akt

---

<sup>128</sup> *Vita Pauli* 9 (PL 23,24B).

<sup>129</sup> *Vita Pauli* 4 (PL 23,20B).

<sup>130</sup> Verg. *Aen* 3,56.

<sup>131</sup> *Vita Pauli* 9 (PL 23,25A).

<sup>132</sup> E. Coleiro dokonce mluví přímo o heroické stylizaci (srv. *St. Jerome's*

vyprávění, vstupuje do něj i vlastním komentářem. Komentář je tedy specifický druh vypravěčovy promluvy, který neslouží k vlastnímu konstruování vyprávěného světa a pohybuje se na extradiegetické úrovni.<sup>133</sup> Tyto intervence do vyprávění jsou v Jeronýmově *Vita Pauli* poměrně časté (mnohem častější než ve zbylých dvou legendách), což bývá považováno za charakteristický znak extradiegetického „vševědoucího“ vypravěče.<sup>134</sup>

Vypravěčův komentář může plnit různé funkce. V naratologické terminologii se rozlišují dva základní druhy komentáře, komentář k příběhu (*histoire*) a komentář k vyprávění (*narration*). V komentáři k příběhu může vypravěč vysvětlovat některé aspekty příběhu (vysvětlující komentář), může zaujímat postoj k vyprávěným událostem (hodnotící komentář) nebo je může zasazovat do širšího kontextu (generalizující komentář). Vypravěč může v komentáři vysvětlit některé aspekty příběhu, interpretovat události a motivaci postav, význam jednotlivých událostí (interpretace), může vyjadřovat svůj osobní názor nebo morální hodnocení, může vyjadřovat gnómičké nebo filosofické poznámky (generalizace) a může také události, které působí nepravděpodobně, verifikovat odkazem na vnější realitu. Druhým typem komentáře je komentář, v němž se vypravěč vyjadřuje k vlastnímu aktu vyprávění

---

*Lives*, str. 163).

<sup>133</sup> Někdy se pro ně užívá výrazu autorské intervence (srv. Kech, str. 23).

<sup>134</sup> Jak zdůrazňuje S. Rimmon-Kennanová, extradiegetický komentář k vyprávění s sebou nese vysokou míru odkrytosti vypravěče, tedy vědomí vyprávěnosti, které je příznačné pro „vševědoucího“ vypravěče ve třetí osobě (srv. Poetika vyprávění, str.

(tzv. metanarativní komentář).<sup>135</sup>

Extradiegetický vypravěč ve *Vita Pauli* využívá komentáře především k posílení svého postavení objektivního a kompetentního zprostředkovatele vyprávěného světa, jehož verifikační autoritu nelze zpochybňovat. Tam, kde by mohly vzniknout pochybnosti o vyprávěných skutečnostech nebo kde vyprávění nabývá příliš fantaskní polohy, přispěchá vypravěč hned s „racionálními“ argumenty, jimiž by tyto skutečnosti verifikoval. To ovšem není jediná funkce tohoto komentáře, vedle verifikujících poznámek se u Jeronýmova vypravěče objevují i poznámky generalizujícího rázu (*ut est cupiditas hominum occulta cognoscere*<sup>136</sup>), interpretující chování a skrytou motivaci jednání postav (*Necessitatem in voluntatem vertit*<sup>137</sup>), situaci, ve které se ocitly (*Quid ageret miles Christi et quo se verteret, nesciebat. Quem tormenta non vicerant, superabat voluptas*<sup>138</sup>), či morální pohoršení nad vyprávěným dějem (*quo dictu quoque scelus est*<sup>139</sup>). Zvláštní kategorii pak představují apologeticko-vysvětlující intervence, v nichž se vypravěč prezentuje jako nábožensko moralizující interpret (*Hoc autem beatus Paulus rogavit, non quod magnopere curaret, utrum tectum putresceret cadaver an nudum (quippe qui tanto temporis spatio*

---

104).

<sup>135</sup> V naratologické terminologii se rozlišuje ještě tzv. metafikční komentář, který na rozdíl od metanarativního nabourává iluzi vyprávěného světa (srv. D. Herman – M. Jahn – M.-R. Ryan (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London – New York 2005, s.v. metanarrative commentary).

<sup>136</sup> *Vita Pauli* 5 (PL 23,21A).

<sup>137</sup> Tamtéž.

<sup>138</sup> Tamtéž 3 (PL 23,20A).

<sup>139</sup> Tamtéž.

*contextis palmarum foliis vestiebatur), sed ut a se recedenti maeror suae mortis levaretur.*<sup>140</sup>) Těch je však v textu podstatně méně než poznámek verifikujícího charakteru.<sup>141</sup>

---

<sup>140</sup> Tamtéž 12 (PL 23,26B).

<sup>141</sup> Jeronýmovým vypravěčem jako „erbaulicher Erzähler“ se zabývá H. Kech (*Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göttingen 1977). Kechova analýza je zaměřená především na „die Rolle des Erzählers als erbaulichen Interpreten“, tzn. že se zaměřuje na moralisticko-apelativní aspekty narativní strategie vypravěče, na prostředky propagace askeze jako ideálu křesťanského života.

## Vypravěč v Jeronýmových legendách (Závěr)

*Libet in fine opusculi eos interrogare, qui sua patrimonia ignorant, qui domos marmoribus vestiunt, qui uno filo villarum insuunt praedia: „Huic seni nudo quid umquam defuit?“ Vos gemma bibitis, ille naturae concavis manibus satisfecit, vos in tunicis aurum textitis, ille ne vilissimi quidem indumentum habuit mancipii vestri. Sed e contrario, illi pauperculo paradisos patet, vos auratos gehenna suscipiet. Ille vestem Christi nudus licet tamen servavit, vos vestiti sericis indumentum Christi perdidistis. Paulus vilissimo pulvere coopertus iacet resurrecturus in gloria, vos operosa saxis sepulcra premunt cum vestris opibus arsuros. Parcite, quaeso, vobis, parcite saltem divitiis quas amatis. Cur et mortuos vestros auratis obvolvitis vestibus? Cur ambitio inter luctus lacrimasque non cessat? An cadavera divitum nisi in serico putrescere nesciunt? Obsecro, quicumque haec legis, ut Hieronymi peccatoris memineris; cui si Dominus optionem daret, multo magis eligeret tunicam Pauli cum meritis eius, quam regum purpuras cum poenis suis.<sup>1</sup>*

Epilog, kterým Jeronýmův vypravěč uzavírá *Vita Pauli*, se nese ve zcela jiném duchu než úvodní prolog. Historická otázka poustevnického prvenství jakoby byla zcela zapomenuta a namísto objektivního

historika zde promlouvá moralizující kazatel dštící oheň a síru proti morálnímu úpadku současníků. Pavel z Théb se ze zakladatele poustevnického hnutí mění v exemplum chudoby a prostoty, jehož prostý život v pokoře a odříkání se má stát vzorem pro Jeronýmovy současníky pijící z drahocenných pohárů a chodící v šatech vyšívaných zlatem. Vypravěč, který se uvedl jako seriózní historik, usilující o napravení omylu v interpretaci počátků poustevnického hnutí, se najednou mění v morálního kazatele kritizujícího marnivost svých současníků. Tento moralizující závěr připomínající diatribu sám o sobě není zase až tak výjimečný, podobným způsobem ukončoval své biografie i Plútarchos.

Přesto je dramatickost proměny vypravěče ze seriózního historika ve stárnoucího moralistu, jenž se obrací k mladému pokolení, zarážející. Jakoby vypravěč postupně redefinoval svůj proklamovaný záměr a změnil svou narativní strategii. Jeho původní úmysl dodat historické kontury postavě prvního poustevníka jakoby zůstal pouhým fragmentem stejně jako legenda o jeho hrdinovi. Ve druhé polovině vyprávění, přes kuriózní verifikační poznámku o satyroví dovezeném do Alexandrie, jako vypravěč ztrácel potřebu dokládat Pavlovu existenci a přenechával tento úkol na svém druhém hrdinovi, Antonínovi. Zatímco v první, biograficky laděné části vypravěč zachovává pravidla biografického žánru a udržuje si objektivní odstup, ve druhé části zavádí čtenáře za Pavlem prostřednictvím postavy svědka, jejíž perspektivu částečně

---

<sup>1</sup> *Vita Pauli* 17 (PL 23,28B–C).

přejímá. Antonín sám je dostatečnou autoritou, která verifikuje existenci prvního poustevníka svým osobním svědectvím. Tento záměr ale zůstává pouhým fragmentem a aparát historizujícího „objektivního“ pozorovatele už není nutný. Vypravěč sice ještě částečně zachovává zdání nezávislého komentátora, centrum fokalizace se však přesunuje jinam. V závěrečné synkrisis se pak zcela demaskuje jako „erbaulicher Erzähler“, který vedl své čtenáře přes černé díry svého fragmentárního vyprávění, aby se jim dostalo závěrečného morálního poselství.

Vypravěč ve *Vita Pauli* je explicitní extradiegetický vypravěč, jehož přítomnost v textu je nepřehlédnutelná. Dává o sobě vědět četnými poznámkami, v nichž se vyjadřuje k vyprávěným událostem, verifikuje vybrané detaily, posiluje vlastní autentifikační autoritu, případně komentuje vlastní narativní akt (*sed ut ad id redeam unde digressus sum*<sup>2</sup>). Je to zároveň autorský vypravěč, což neznámá, že by byl totožný s implicitním autorem v textu, ale pouze to, že v určitých chvílích se identifikuje s autorem (dovolávání se osobní zkušenosti s poustevníky, závěrečná sfragis).<sup>3</sup> Přesto je mezi touto neosobní narativní instancí a implicitním autorem určitá distinkce, daná právě stylizací vypravěče do role „objektivního“, nestranného pozorovatele vyprávěného světa, s nímž a jeho hodnotami se autor bezvýhradně ztotožňuje.

---

<sup>2</sup> *Vita Pauli* 7 (PL 23,22A).

<sup>3</sup> Oddělení narativní instance od implicitního autora je základem naratologické teorie (viz W. Schmid, *Elemente der Narratologie*, Berlin – New

Základní typologická charakteristika vypravěče ve <i>Vita Pauli</i> <sup>4</sup>	
způsob zobrazení	Explicitní
diegetický status	Extradiegetický
hierarchické postavení	Primární
stupeň přítomnosti	Silný
Personalizace	Inpersonální
vztah k vyprávěnému světu	Objektivní
Kompetence	Vševědoucí
prostorová vázanost	Všudypřítomný
schopnost introspekce	Omezená

Srovnáme-li vypravěče ve *Vita Pauli* s vypravěči v ostatních Jeronýmových legendách, pak lze zaznamenat výrazné rozdíly dané odlišným charakterem těchto tří textů. Ve všech sice vystupuje extradiegetický autorský vypravěč, který se představuje v předmluvě a v epilogu. Ve *Vita Malchi* však tento vypravěč slouží pouze jako prostředník mezi čtenářem a jiným, intradiegetickým vypravěčem v první osobě, kterým je stařec Malchus. Narativní akt v této legendě probíhá ve dvou rovinách. Primární (ale podle smyslu sekundární) vyprávění je zprostředkováno autorským vypravěčem, jenž čtenáři objasňuje okolnosti svého setkání s hrdinou příběhu a zároveň i jeho vypravěčem. Hlavním vypravěčem je stařec Malchus, kterého bychom

---

York 2005, str. 81–82).

<sup>4</sup> Ilustrativní typologická tabulka byla sestavena podle W. Schmidta, *Elemente der*



mohli klasifikovat jako intradiegetického a zároveň homodiegetického vypravěče, neboť je postavou primárního vyprávění (vyprávění o původu legendy) a zároveň vypravěčem i protagonistou sekundárního vyprávění (legenda samotná). Ve *Vita Hilarionis* figuruje sice podobný „vševědoucí“ vypravěč, chybí mu však potřeba verifikovat detaily vyprávění odkazem na mimofikční realitu, třebaže se v Hilarionově životě objevují neméně zázračné prvky.

Rozdíl mezi *Vita Pauli* a *Vita Hilarionis* je dán i charakterem vyprávěného příběhu. První z nich totiž skládá příběh ze značně disparátních částí, které se liší způsoby vyprávění, narativní perspektivou i vyprávěnými světy. Na vypravěči pak je dát tomuto podivnému slepenci zdání narativní koherence. Jeho způsob vyprávění lze proto charakterizovat spíše jako sylleptický,<sup>5</sup> tzn. že neřadí jednotlivé epizody podle časové návaznosti, nýbrž na základě formálních analogií (například věk poustevníků).

Otázkou samozřejmě je, co je příčinou této disparátnosti, zda jde jen o rafinovaný literární postup nebo nedostatečně zamaskovaný důsledek geneze textu. A. G. Elliottová<sup>6</sup> upozorňuje na podobnost některých motivů s jinými legendami o poustevnících, jako je *Vita Onuphrii* nebo *Vita Macarii Romani*, jejichž základem mělo být jakési společné orální vyprávění o vlasatém poustevníkovi. Tento původní

---

*Narratologie*, str. 83.

<sup>5</sup> Syllepsis je v Genettově terminologii spojování nesourodých událostí podle určitého umělého klíče, ať už temporálního, prostorového, tematického nebo na základě kontrastu či analogie (srv. *Figures III*, str. 121).

<sup>6</sup> A. G. Elliott, *Roads to the Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover

syžet měl být podáván vypravěčem v první osobě, reprezentujícím poutníka, který objevil osamoceně žijícího vlasatého poustevníka. Jeroným podle Elliottové tento příběh inkorporoval do své *Vita Pauli*, ovšem s tím, že změnil jeho základní narativní „matrix“ (to znamená, že ho převedl do vyprávění ve třetí osobě podávané objektivním extradiegetickým vypravěčem) a doplnil ho biografickým úvodem a různými vloženými exkursy. Pravdou je, že Jeroným existenci takového syžetu naznačuje ve svém prologu, i když ho odkazuje do říše báchorek, a také změna fokalizace ve druhé části legendy by mohla být reliktem původního vyprávění v první osobě. Ostaně i v této části vypravěč odkazuje na jakýsi ústní pramen: *referebat postea beatus Antonius*.<sup>7</sup>

---

and London 1987, str. str. 66.

<sup>7</sup> *Vita Pauli* 15 (PL 23,27A).

***Sic nudus et armatus in Christo solitudinem ingressus est.. (Motiv  
pustiny v Jeronýmových legendách o poustevnících)***<sup>1</sup>

Motiv pustiny je neodmyslitelnou součástí hagiografických vyprávění o životě poustevníků.<sup>2</sup> Pustina (*solitudo*) ztělesňuje prostor, kde může hrdina v osamění (*solus*), vyvázán ze sociálních a civilizačních vazeb, realizovat svůj ideál asketické existence, prostor, který dává možnost oprostít se od balastu tělesných žádostí a stranou hektického světského života upřít veškeré své snažení k duchovní kontemplaci. Pustina je arénou, v níž světec čelí pokušením d'ábla, místem, kde zažívá pocit blízkosti ráje, a zároveň výzvou a iniciační zkouškou, na jejímž konci čeká na služebníka Božího *corona iustitiae*. S reálnou krajinou má tento imaginární prostor jen pramálo společného. Jde o ryze verbální konstrukci, texturu utkanou ze slov, která sice může mít nějakou konkrétní geografickou nálepkou, na její

---

<sup>1</sup> Tato kapitola byla publikována v anglické verzi v odborném časopise *Listy filologické* 123, 2000, str. 223–236.

<sup>2</sup> Srv. P. Brown (Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství, Praha 2000, str. 169): „Mýtus pouště byl jedním z nejtrvalejších PLodů pozdní antiky. Byl to především mýtus o osvobozujícím oddělení. Vytvořil hranici mezi člověkem a zdrcující přítomností světa, od něhož se musí křesťan osvobodit tím, že jasně zdůrazní hranici životního prostředí. Tento mýtus ztotožňoval proces odpoutání se od světa s přesunem z jedné „ekologické“ zóny ke druhé, tzn. z osídlených částí Egypta směrem na poušť. Byla to surově jasná mez obtížená pradávnými asociacemi.“ Poušť poskytovala potřebný odstup, z něhož se mohl člověk dívat na svět. Byla protipólem světa, místem, kde vzniklo alternativní město. Pachómiovy kláštery měly podobu miniaturních vesnic obehnaných obrannými hradbami.”

podstatě se tím však nic nemění.<sup>3</sup> Smyslem této kapitoly je pokusit se ukázat, jakým způsobem je generován obraz pustiny v Jeronýmových hagiografických textech, izolovat jednotlivé komponenty této konstrukce a postihnout jejich funkci v narativní strategii hagiografického textu. Jak už bylo řečeno, Jeronýmovy příběhy svatých poustevníků, jsou texty z literárního hlediska značně odlišné povahy, lišící se svou kompozicí, narativní perspektivou a oscilující mezi románovým vyprávěním a aretologií, což lze částečně vysvětlit neustáleností tohoto literárního druhu, jeho experimentální povahou (na rozdíl od pozdější přísně sankcionalizované podoby životopisů svatých). U každého z těchto textů je topos pustiny akcentován trochu jinak, přes určité nuance ve využití tohoto motivu lze však vysledovat jisté společné konstanty, které tento topos charakterizují. Nejexplicitnější je v tomto směru *Vita Pauli*, o níž se bude tato kapitola především opírat. Náš pohled však budeme doplňovat i o příklady ze zbývajících dvou textů.

Pustina sama o sobě rozhodně není místem nijak idylickým. Naopak reprezentuje území, které je svou povahou člověku nepřátelské a které mu nahání strach. Je to *solitudo vasta et*

---

<sup>3</sup> Poustevnická epizoda v Jeronýmově životě je skutečností notoricky známou. V dopise Heliodorovi agituje pro tento způsob existence s přímo fanatickým zanícením (ep. 14,10): *O desertum Christi floribus uernans! o solitudo, in qua illi nascuntur lapides, de quibus in Apocalypsi ciuitas magni regis extruitur! o heremus familiari Deo gaudens! quid agis, frater, in saeculo, qui maior es mundo? quam diu te tectorum umbrae premunt? quam diu fumeus harum urbium carcer includit? Navzdory svatému nadšení, které z těchto slov číší, však Jeroným strávil v syrské poušti Chalkis poblíž Antiochie jen několik málo měsíců.*

*horribilis*<sup>4</sup>, děsivá krajina plná nástrah a nebezpečí, jíž je lepší se vyhnout. Obklopuje jako pozůstatek prvotního chaosu obdělávanou krajinu a poskytuje útočiště všemu, co se civilizace snaží vytěsnit ze svého vědomí. Je domovem dravých šelem, jedovatých hadů, štírů a jiné nebezpečné havěti, své útočiště zde nacházejí i bandy loupeživých nomádů, takže se stává krvavým místem lupičských případů (*cruenta latrociniis loca*<sup>5</sup>). To ale není všechno, neboť pustina je navíc i královstvím smrti, územím hrobů a démonů. V Egyptě, kde je hranice mezi pouští a obdělávanou zemí velice ostrá, byla poušť tradičně považována za říši boha smrti Seta<sup>6</sup> a byla vnímána jako protipól a negace kulturní krajiny. Není proto jistě náhodou, že kolébkou poustevnického života je právě Egypt a Přední východ.

Hagiografická literatura přebírá a vědomě pracuje právě s touto prastarou antropologickou opozicí mezi kultivovanou zemí, oblastí řádu, a poustinou, která je územím chaosu a zmaru. V křesťanském pojetí se toto neobydlené a děsivé místo stává výzvou pro adepta svatého života (*angelikos bios*) a představuje pro něj kolbiště, na němž může osvědčit svou vyvolenost a oddanost bohu. Poustevník odchází do této nehostinné krajiny jako Boží válečník (*miles Christi*),

---

<sup>4</sup> *Vita Hilarionis* 3 (PL 23,31 A; 45 A).

<sup>5</sup> Tamtéž 2 (PL 23,30 C).

<sup>6</sup> Podle pověsti zavraždil Sét svého bratra, boha vegetace Osirise, jemuž byla svěřena vláda nad lidmi. Jeho tělo pak rozsekal na malé kousky a rozesel po celém Egyptě. Na prosbu Osirisovy sestry Isis ale bohové mrtvolu Osirise znovu spojili dohromady a nabalzamovali a Isis se svým bratrem zPLodila syna Hóru, který se definitivně vypořádal se Sétem.

který se rozhodl vyzvat smrt na souboj a zajistit si místo v ráji. Když se proto sv. Hilarion vydává do pustiny, Jeroným charakterizuje jeho situaci slovy: *Sic nudus, et armatus in Christo, solitudinem... ingressus est, ....contempsit mortem, ut mortem evaderet*<sup>7</sup>. Hrdina odchází *armatus in Christo* bojovat s nástrahami pouště, aby zvítězil sám nad sebou a zároveň aby svým činem napodobil Ježíše Krista (*imitatio Christi*). Pustina se svými atributy smrti představuje ideální prostor pro takovou misi, neboť je místem, kde se protiklady vyostřují a konflikt Boha s ďáblem nabývá nezastřené podoby<sup>8</sup>. Démoni se cítí ohroženi vpádem vetřelce na své výsostné teritorium a pokouší se světce zastavit a porazit ho v duelu na život a na smrt. Vystavují ho proto nejrůznějším nástrahám a pokušením (*daemonum ludibria, daemonum insidiae*), jako jsou přízraky šelem, nahých žen nebo třeba vidina opulentní hostiny<sup>9</sup>, které ho mají zlomit a připravit o jeho morální odhodlání. Největší nebezpečí pro poustevníka totiž nepředstavuje fyzické strádání a nepohodlí, kterému život v pustině připravuje, ale pokušení, které má destruovat jeho duši (i v tomto směru je podivná epizoda s nevěstkou předznamenáním poustevnické existence). Motiv pokušení a mámení ďábla proto patří ke standardnímu inventáři hagiografické literatury už od jejich počátků

---

<sup>7</sup> *Vita Hilarionis* 2 (PL 23,30 C).

<sup>8</sup> Cassianus, conlat. 18,6,2: Ita ergo processit ex illa qua diximus disciplina aliud perfectionis genus, cuius sectatores anachoretae id est secesores merito nuncupantur, eo quo nequaquam contenti hac uictoria, qua inter homines occultas insidias diaboli calcauerunt, aperto certamine ac manifesto conflictu daemonibus congregi cupientes uastos heremi recessus penetrare non timeant, ad imitationem scilicet Iohannis Baptistae...

(je mu vystaven sv. Antonín z Athanasiovy legendy i sv. Hilario a Malchus z Jeronýmových legend) a pokud chybí (život sv. Pavla), pak autor cítí potřebu vysvětlit tuto mezeru ve vyprávění odkazem na lakuny v tradici, která se k životu světce váže.

Proti koncepci pustiny jako nepřátelského prostoru plného nástrah a nebezpečí stojí druhá protichůdná koncepce, která pustinu vnímá jako místo kontempace a mystického zasvěcení. I toto pojetí má dlouhou tradici, která sahá až do Starého zákona.<sup>10</sup> V tomto chápání nese pustina naopak určité atributy ráje, nebo lépe řečeno předpokoj ráje. Je to místo, kde člověk dochází vnitřního klidu<sup>11</sup> a "kde je vzduch čistší a nebe otevřenější"<sup>12</sup>, tedy ideální lokalita pro adepta duchovního zrání. Není zde vystaven zhoubným vlivům lidské civilizace a může se nerušen oddávat modlitbám a rozjímání. I s tímto pojetím pustiny hagiografická literatura programově pracuje a využívá ho jako metafory zatracení civilizace s její morální zkažeností. Pustina, která reálně představuje zcela jednoznačně protiklad ráje a jeho negaci<sup>13</sup>, nabývá totiž v hagiografickém vyprávění podoby skrytého (nebo ztraceného) pozemského ráje

---

<sup>9</sup> *Vita Hilarionis* 3 (PL 23, 32 A).

<sup>10</sup> K ambivalentnosti pojetí pustiny viz A. Guillamont (La Conception du désert chez les moines d’Egypte, in: *Revue de L’Histoire des Religions* 188, 1975, str.5), který rozlišuje dvě antropologické koncepce: une conception réaliste a une conception idéaliste ou mystique.

<sup>11</sup> U Filóna Alexandrijského lze nalézt slovní hříčku založenou na podobnosti řeckých výrazů  $\kappa\lambda\omicron\mu\epsilon\iota\varsigma$ ,  $\kappa\lambda\omicron\mu\epsilon\iota\cdot\forall$ , pustina a  $\Delta, \mu\epsilon\iota\cdot\forall$ , pokoj, klid (viz A. Guillamont, *La Conception du désert*, str. 8).

<sup>12</sup> Órigenes (hom. in Luc. PG 13,1827D) píše o Janu Křtitelovi: *abiit in deserta, ubi purior aer erat et coelum apertius.*

<sup>13</sup> Mezi tradiční atributy ráje patří absence šelem a jedovatých hadů, dostatek vody a věčná úrodnost, tedy přesně ty vlastnosti, které pustina postrádá.

(*paradisus terrestris*), v němž se Boží přítomnost manifestuje zřetelněji než v jakémkoli jiném prostoru. Ve vyprávění o sv. Pavlovi tuto skutečnost více než výmluvně ilustrují slova sv. Antonína, který se vrací z návštěvy u svého poustevnického souputníka a na dotazy svých zvědavých žáků poněkud enigmaticky odpoví: *Vidi Eliam, vidi Joanam in deserto, et vere vidi Paulum in paradiso*.<sup>14</sup> Život v pustině představuje jakousi čekárnu před cestou do ráje, kde může Boží služebník trávit prozatímní nebeský život na zemi (*vitam coelestam agere in terris*<sup>15</sup>). Hagiografické vyprávění tedy využívá prastaré ambivalence ve vztahu k pustině jako prostoru, který je na jedné straně nehostinný a člověku nepřátelský, ale zároveň je dějištěm zázraků a hmatatelným důkazem Boží přítomnosti. Tato ambivalence v chápání pustiny je i východiskem pro inverzi binární opozice *solitudo/locus amoenus*, jež je základem narativní strategie tohoto zvláštního typu vyprávění. Tradiční topos *locus amoenus* v něm nabývá povahy falešného ráje, zatímco pustina v sobě skrývá ráj skutečný.

Tento ráj, který je v pustině latentně přítomen, může v hagiografickém vyprávění nabýt své prostorové konkretizace. Když první poustevník Pavel prchající před pronásledováním křesťanů a lidskou zlobou postupuje dál a dál do nitra pouště, narazí po určitém čase na velmi podivné místo. Autor, který je jinak poměrně stručný, nešetří při jeho popisu konkrétními podrobnostmi: jedná se o horu,

---

<sup>14</sup> *Vita Pauli* 13 (PL 23,26C)



do níž vede vchod zavalený kamenem. Poté, co ho Pavel hnán přirozenou lidskou zvědavostí odvalí a vstoupí dovnitř, otevře se mu úchvatný pohled. Uvnitř hory se totiž skrývá prostorná, ze všech stran chráněná kotlina, nad níž svítí modré nebe. Roste v ní letitá palma, která poskytuje příjemný stín, a ze země vyvěrá pramínek vody<sup>16</sup>. To ale není všechno. Když se poustevník pozorně rozhlédne kolem sebe, spatří, že ve skalní stěně je vyvrtáno nespočet komůrek a v nich se povalují staré zrezivělé nástroje pro ražbu mincí. Člověk se při tomto popisu nemůže ubránit vzpomínce na pohádku o Alibabovi a čtyřiceti loupežnících, jenom zbavené příslušných zázračných prvků, jako jsou dveře otevírající se na heslo “Sezame, otevři se”. Jeroným ale dává této jeskyni loupežníků nálepku historicky konkrétního místa a označuje ji za starou penězokazeckou dílnu (*furtiva monetae officina*) z dob královny Kleopatry, což odpovídá jeho křečovitě snaze dodat legendárnímu vyprávění o Pavlovi za každou cenu punc historické autenticity (odkaz na kapitulu tomuto problému věnovanou).

Přes vnější historický nátěr ale v sobě toto místo nezapře rysy zázračného prostoru. Všechny ty rekvizity, průzračný pramen, palma poskytující poustevníkovi oděv i obživu, otevřenost nebi a zároveň skrytost v nitru hory prozrazují nereálný a symbolický charakter poustevníkovy příbytku. Prostor, který mu byl přisouzen, se vyděluje

---

<sup>15</sup> Tamtéž 5 (PL 23,22A)

<sup>16</sup> Podobné místo se objevuje i v Athanasiově Životě sv. Antonína (vit. Ant. 49: invenit montem valde excelsum).

z okolní pustiny a představuje jakýsi soukromý poustevníkův ráj, v němž může vést nezávislou existenci. Je to místo zvláštní Boží přízně: *Adamatum habitaculum, quasi quod a Deo sibi offeretur*, jak neopomene vypravěč poznamenat<sup>17</sup>. Podivná směs pseudohistorických a fantaskních prvků v popisu Pavlova útočiště má svůj zvláštní význam. V rozporu mezi původním světským a novým sakrálním účelem daného prostoru rezonuje základní téma vyprávění - zavržení zkažené lidské civilizace. Rezavějící kovadliny a kladiva trčí na tomto posvátném místě jako memento světské marnosti, jako pozůstatek bláhové lidské touhy po světských požitcích<sup>18</sup>. Falešný poklad, zatímco eremita nachází pravý poklad v Boží milosti.

Podobně, jen s určitými obměnami, je charakterizováno i místo pobytu poustevníka Hilariona ve vnitrozemí ostrova Kypru:

*Quem (scil. locum) cum diu lustrans omnia, reperisset, perduxit eum duodecim milibus a mari procul inter secretos asperosque montes, et quo vix reptando manibus genubasque posset ascendi. Qui introgressus, contemplatus quidem est terribilem valde et remotum locum, arboribus hinc inde circumdatum, habentem etiam aquas de supercilio collis irriguas, at hortulum peramoenum, et pomaria plurima, quorum fructum numquam in cibo sumpsit: sed et antiquissimi juxta templi ruinam ex quo (ut ipse referebat et eius*

---

<sup>17</sup> *Vita Pauli* 5 (PL 23,21B).

<sup>18</sup> Ruiny jsou nezbytnou součástí koloritu svatého místa a oblíbeným místem pobytu poustevníků.

*discipuli testantur) tam innumerabilium per noctes et dies daemonum voces resonabant, ut exercitum crederes. Quo ille valde delectatus, quo scilicet anatonistas haberet in proximo, habitavit ibi per annos quinque...*

I toto místo leží skryto uprostřed drsných skal (*procul inter secretos asperosque montes*), je jen obtížně přístupné (*quo vix reptando manibus genubasque posset ascendi*) a chráněné kolem dokola neprostupnou hradbou stromů (*arboribus hinc inde circumdatum*). Z úbočí stéká pramen a kolem se zelená přenádherná zahrada plná ovocných stromů (*peramoenum hortulum et pomaria plurima*). Celému tomuto obrazu pak vévodí ruiny prastarého chrámu, z něhož se ve dne v noci ozývají hlasy démonů. To je to pravé místo pro poustevníka.

Pustina v hagiografickém vyprávění tedy není koherentním prostorem, ale skrývá v sobě malý ostrůvek, uzavřený prostor (*locus secretior*), v němž nachází světec své útočiště před světem a který se stane jeho malým soukromým rájem. Tento vnitřní prostor, srdce pustiny, musí splňovat určité parametry. Je vzdálený civilizaci, těžko přístupný a co nejvíce skrytý (*locus secretior*). Takové místo se nachází v nitru pouště nebo ostrova, v nepřístupných horách, a je pokud možno chráněno dalšími bariérami (vchod do jeskyně zavalený kamenem, hradba stromů apod.). Objevit ho je obtížné a mnohdy je k tomu potřeba průvodce nebo zvířecího pomocníka

(vlčice ve vyprávění o sv. Pavlovi). Vnitřní část tohoto *locus secretioris* je ale v rozporu s jeho vnější nepřístupností velice útulná a nese všechny znaky tradičního topos *locus amoenus* (*hortulum peramoenum, adamatum habitaculum quasi quod a deo offeretur*). Součástí tohoto místa může být i nějaký "fragment marnosti" (*scabrae malei, ruina antiquissimi templi*). Tento mikrosvět uprostřed pustiny je arénou světcovy ctnosti a protipólem zkaženého města- nevěstky (*civitas meretrix*).

Ambivalentnost pustiny, která obklopuje *locus secretior*, se mimo jiné zrcadlí v nejasnosti pohybu v něm. V pustině se nelze pohybovat s nějakým jasným záměrem a cílem, protože v tom případě by člověk nikdy neobjevil její srdce (*locus secretioris*). Poutník se musí svěřit do Božích rukou a bezmezně spoléhat na jeho dobrotu, jen tak nalezne to, co hledá. Ukázkovým příkladem této skutečnosti je cesta starce Antonína ve *Vita Pauli*. Ten je ve snu vyzván, aby se vydal hledat svého druha v poustevnickém životě - Pavla. Kam se ovšem za ním vypravit, netuší. Přesto se hned ráno poslušen Božího pokynu vydává na cestu a jde přímo za nosem spoléhaje na to, že Bůh ho nemůže opustit a dá mu ve vhodnou chvíli znamení (*Credo in Deum meum, quod olim mihi promisit, ostendet*)<sup>19</sup>. A skutečně, jakmile je Antonín na rozpacích, kudy pokračovat a obrátí se k Bohu s modlitbou, hned se zjeví nějaký zázračný pomocník, který mu cestu ukáže (Kentaur, Satyr a nakonec

vlčice, která se vkrade do Pavlovy jeskyně - je zajímavé, jak vyprávění dodržuje klasický pohádkový zákon tří<sup>20</sup>; Kech mluví v souvislosti s vlčicí o dalším “Tier bukolisch-arkadischer Prägung”, jediná funkce tohoto zvířete je ukázat Antonínovi vchod do jeskyně, podle Kecha má motiv vlčice svůj literární předobraz u Livia, srv. Str. 40, pozn. 40). I Pavel objevil svůj *locus secretior* jaksi mimoděk a řízením osudu, a ne nějakým cílevědomým hledáním. V prostoru pustiny se nejen nelze pohybovat s nějakým jasným cílem, ale zároveň má pohyb v něm svůj symbolický význam. Tento prostor má podobu pomyslných soustředných kružnic nebo vrstevnic, které obkružují *locus secretior*. Čím hlouběji do nitra pustiny poustevník proniká, tím je dokonalejší. Když Antonín ve *Vita Pauli* žije v bláhové představě, že je jediným skutečným poustevníkem, který se usídlil v této nehostinné krajině, je zakrátko vyveden z omylu svým nočním viděním, ve kterém je mu sděleno, že hlouběji v poušti žije ještě jiný mnich, mnohem dokonalejší než je on sám (*multo se meliorem*)<sup>21</sup>.

Pohyb směrem do nitra pustiny s sebou ale přináší další problém, a tím je inverze binární opozice střed/okraj, která souvisí s inverzí opozice *solitudo/civitas*. Žít jako poustevník znamená z perspektivy normálního člověka žít na okraji společnosti, z které se člověk

---

<sup>19</sup> *Vita Pauli* 7 (PL 23,22B).

<sup>20</sup> Srv. H. Kech, Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus, Göppingen 1977, str. 39, pozn. 39.

<sup>21</sup> *Vita Pauli* 7 (PL 23,22A).

vydělil, vést marginální existenci (a odchod do pouště je také označován jako *secessio*). Ve skutečnosti se ale přechodem do pustiny tento poměr obrací a pravý střed je právě zde, zatímco město leží *in marginem*. Neboť každým krokem hlouběji do nitra pouště se poustevník více přibližuje Bohu až dosáhne svého *locus secretior*, svého soukromého ráje, který je tím pravým centrem prostoru. A tato funkce centra je potvrzena tím, že za poustevníkem se začínají stahovat věřící a hledají u něho pomoc, útěchu a lék na své neduhy (srov. *Vita Hilarionis*). Pohyb do nitra pustiny je tedy zdánlivě pohybem ze středu na okraj, ale ve skutečnosti z okraje do středu, není jen pohybem v horizontálním smyslu, ale i pohybem ve vertikálním smyslu, neboť znamená větší blízkost Bohu a uzavírá se smrtí poustevníka, po níž následuje nanebevstoupení (*ascensus*).

Pustina je ale i místem přízraků a fantasmagorických vidění, jejichž pohádkovou zázračnost nedokážou zaretušovat ani autorské vstupy, snažící se tato vidění nějak racionálně vysvětlit. Toto území není obýváno jen šelmami, hady, jedovatým hmyzem a loupežníky, ale zdržují se v něm i podivné hybridní bytosti (*monstruosa animalia*), které pustina zplodila a které podtrhují klamnost tohoto prostoru. Na své cestě za poustevníkem Pavlem narazí sv. Antonín na zvláštní tvory, o jejichž existenci neměl dosud ani tušení a které považoval za výplod fantazie pohanských básníků. Nejprve potká kentaura (*hippocentaurus*), napůl koně a napůl člověka (*homo equo*

*mixtus*)<sup>22</sup>, přičemž okolnosti tohoto setkání působí téměř pohádkově. Bájný tvor se z ničeho nic objeví uprostřed poledního žáru (*et iam media dies coquente desuper sole fervebat*) jako zjevení, ukáže bloudícímu světci cestu a stejně tajemně mu zase zmizí z očí (Hieronymus užívá v této souvislosti výrazu *evanuit*). Autor sám vyjadřuje pochybnosti o povaze tohoto zjevení: *Verum haec utrum diabolus ad terrendum eum simulaverit, an (ut solet) eremus monstruosus animalium ferax, istam quoque gignat bestiam, incertum habemus*<sup>23</sup>.

Podobných stvoření potká Antonín na své cestě více (podle zákonů pohádkového vyprávění musí být tři). Po kentaurovi přijde na řadu reprezentant Satyrů, Faunů a Inkubů<sup>24</sup>, tedy další kreatura pohanské mytologie. Je to bytost, která má tělo napůl lidské a napůl kozlí (*homunculus, cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat*), jíž se Antonín nejprve zděsí, ale pak se jako správný *theios aner* odevzdá do rukou Božích, obrní se vírou a nadějí (*scutum fidei et loriam Dei arripuit*). K jeho překvapení ho však tento *accola eremi* prosí o přimluvu u Boha. To Antonína velmi dojme, protože to považuje za znamení *de gloria Christi et de interitu Satanae*. Tato stvoření zmizí stejně pohádkově jako kentaurovi - *quasi pennigero*

---

<sup>22</sup> Tamtéž (PL 23,22B).

<sup>23</sup> Tamtéž (PL 23,23A).

<sup>24</sup> Incubi (od slova *incubo*, ležet, spát) byla původně noční strašidla, která podle lidové pověry usedala ve spánek na člověka a tísnila ho svou vahou (řec. *efialtes*). Vyvolávala tak děsivé a tísnivé sny, někdy ale i sny erotické. Proto byly tyto přízraky později ztotožňovány i s jinými bytostmi antické mytologie – obscénními lesními bůžky satyry a fauny. Někdy se dokonce objevují i v roli

*volatu petulcum animal aufugit.*<sup>25</sup> Celá epizoda pak zavdává Antonínovi příležitost k tirádám na zkaženost městského života - zatímco *bestiae Christum loquuntur*, tak Alexandrie představuje v jeho očích *civitas meretrix, in quam totius orbis daemonia cofluxere*.

Hybridní bytosti plní tradičně funkci pohádkových pomocníků a strážců sakrálního prostoru, kteří zprostředkovávají přechod mezi ním a vnějším profánním světem<sup>26</sup>. A právě tento úkol je jim svěřen i v Jeronýmově vyprávění, neboť mají ukázat Antonínovi cestu za Pavlem a pomoci mu tak se s ním setkat. Ke světcům, jenž k těmto šalivým příznakům, které považoval jen za výplod básnické fantazie (*vario delusa errore gentilitas*<sup>27</sup>), zprvu pociťoval jistou nedůvěru, se chovají přátelsky a s náležitou úctou. Až dojemně působí obraz kentaura, který se snaží lámat slova svou štětinatou tlamou, jen aby mohl co nejsrdečněji oslovit Antonína. Tyto fantaskní, pohádkové bytosti ovšem nejen pomáhají najít poustevníkovi cestu do srdce pustiny, ale zároveň ho žádají o jistou službu: aby jim u Pavla vyprosil milost Boží. To má opět svůj symbolický význam. Pustina není jen zázračným pohádkovým prostorem, ale je i prostorem christianizovaným (na rozdíl od města,

---

strážců pokladů (srv. Petron. sat. 38).

<sup>25</sup> Setkání se satyrem má svou analogii ve Filostratově životopise Apollonia z Tyany, i zde se autor podobně jako Jeroným snaží rozptýlit čtenářovy pochybnosti odkazem na vlastní zkušenost a připomíná jistého přítele, jehož matku toto stvoření v noci navštívilo (srv. M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977, str. 72).

<sup>26</sup> Srv. D. Hodrová, *Román zasvěcení*, Praha 1983, str. 182.



do něhož *daemonia totius orbis confluxere*<sup>28</sup>). V pustině je poprvé definitivně vybojován boj s ďáblem a tento prostor se tak stává předobrazem *Christi gloriae et interitu Satanae*<sup>29</sup>. Projevuje se to právě tím, že nestvůry, které jsou uctívány pohanskou mytologií, se samy podrobují Kristu a žádají o přimluvu u něho (*bestiae Christum loquuntur*).<sup>30</sup>

Symptomatickým rysem pustiny v křesťanské hagiografii je zvláštní chování jejích zvířecích obyvatel. Jako by ve vztahu ke světcům ztrácela své přirozené instinkty (*naturam suam deponunt*)<sup>31</sup> a jednala spíše jako zvířata domestikovaná. Tato změna chování je rovněž symbolem změny přirozeného řádu, ke které v prostoru pustiny dochází. Živočichové, kteří zde žijí, nejenže nejsou pro poustevníka hrozbou, ale dokonce se stávají jeho pomocníky<sup>32</sup>. Lev uléhá k nohám světce a pomáhá mu vykopat hrob, vrána mu nosí potravu, vlčice ukáže cestu apod. Hagiografické vyprávění tak přejímá pohádkový motiv zoomorfních pomocníků/průvodců, kteří pomáhají splnit hrdinovi jeho obtížný úkol. Racionalizací tohoto motivu může být vlčice (*lupa*) z *Vita Pauli*, která přivede Antonína na stopu Pavlova příbytku. Zvláštní funkci pak plní vrána, která je

---

<sup>27</sup> *Vita Pauli* 8 (PL 23,23B).

<sup>28</sup> Tamtéž (PL 23,23C–24A)

<sup>29</sup> Tamtéž (PL 23,23C).

<sup>30</sup> Tamtéž (PL 23,24A).

<sup>31</sup> Ambros. hex. 6,6 (PL 14,225 B).

<sup>32</sup> K tomu viz A. G. Elliott, *Roads to the Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover and London 1987, str. 144–167.

jakýmsi zásobovačem Pavla a nosí mu denně půlku chleba.<sup>33</sup> Další případ využití motivu zoomorfního pomocníka je pomoc při pohřbu svěťce. Tento motiv nalezneme ve *Vita Pauli*, ale vyskytuje se ve více hagiografických vyprávěních.<sup>34</sup> Zde se lvi zjevují v okamžiku, kdy bezradný Antonín, který nemá žádný nástroj, kterým by vykopal Pavlovi hrob, uvažuje o sebevraždě. Příběhnu z pouště, zařvou na znamení smutku nad mrtvým Pavlem a poté se sami pustí do hloubení hrobu. Lvům vůbec připadá ve vyprávění o poustevnících významné místo, a to nejen protože jsou typicky pouštním zvířetem, ale i proto, že v křesťanské alegorii jsou symbolem znovuzkříšení.<sup>35</sup> Lvi účinkují i ve *Vita Malchi*, kde jim přisouzena neméně důležitá úloha: záchrana hrdinů před pronásledovateli.<sup>36</sup> Pustina se tak jeví jako prostor, v němž se stírá tradiční rozdíl mezi lidským a zvířecím světem. To patří k dalším projevům inverze binární relace civilizace/příroda; zatímco lidé jednají jako zvířata, zvířata ztrácejí své přirozené instinkty a prokazují bohu úctu. Toto bezkonfliktní soužití člověka se zvířetem reprezentuje návrat do doby, kdy vztah mezi lidmi a zvířaty byl jiné povahy, do doby ztraceného ráje, nebo království pokoje, které předpovídá Isaiáš ve svém proroctví (11, 6).

---

<sup>33</sup> Viz A. G. Elliott, *Roads to the Paradise*, 160 nn.; corvus se o funkci dvorního zásobovače svěťce dělí s anděly. Stejně jako oni vystupuje jako prostředník mezi Bohem a svěťcem a tento motiv má svůj předobraz v Bibli, v epizodě nasycení Eliáše havranem (1Kr 17,6). Motiv zázračného nasycení je v hagiografické literatuře velmi frekventovaný (srv. Pallad. hist. Laus. 51; *Historia monachorum* 1,47; 10,8; 12,14) – srv. M. Fuhrmann, *Die Mönchsgeschichten*, 1977, str. 73.

<sup>34</sup> Srv. A. G. Elliott, *Roads to the Paradise*, str. 164.

<sup>35</sup> Srv. A. G. Elliott, *Roads to the Paradise*, str. 153

Pustina v hagiografickém vyprávění tedy ztělesňuje ambivalentní prostor, který stojí někde na rozhraní reálného a fantazijního světa. Je v ní něco z hrozby reálné pustiny, ale zároveň je i místem posvěceným, kde je Boží přítomnost zřetelnější a christianizace postoupila dále než v místech lidské civilizace. Toto území nese typické znaky tranzitivního prostoru nebo prostoru hranice<sup>37</sup>, který spojuje v sobě rozporné rysy sakrálního i profánního prostředí. V tomto prostoru se stýká reálný svět se světem zázračným a koexistují volně vedle sebe. Protože je to prostor přechodné existence, plný rozporů a protimluvů, je zároveň i místem hledání a nalézání. Antonín jde ve stopách zvěře (*ferarum tantum vestigia intuens, et eremi tantas vastitatem*), aby našel Pavla v jeho ráji, a když ho objeví a Pavel ho odmítá vpustit dovnitř, použije citace z bible a praví: *Quaesivi et inveni: pulso ut aperiatur*.<sup>38</sup> Malchus zase, přes své nezáviděníhodné postavení zajatce arabských lupičů, nalézá v poušti znovu sám sebe ( a jsou to opět zvířecí pomocníci - mravenci, kteří mu otevřou oči): *Delectabat me captivitas mea; agebamque Dei iudicio gratias, quod monachum, quem in patria fueram perditurus, in eremo inveneram*<sup>39</sup>.

---

<sup>36</sup> Vita Malchi 9 (PL 23,58 D–59 A).

<sup>37</sup> Srv. D. Hodrová, Román zasvěcení, str. 177 nn.

<sup>38</sup> Mt 7.7, L 11.9

<sup>39</sup> Vita Malchi 5 (PL 23,56 A).

## Bibliografie

### Edice Jeronýmových legend o poustevnících

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vita Hilarionis*, vyd. A.

A. R. Bastiaensen, in: *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Roma 1975, str. 69–143 (*Vite dei Santi* 4).

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vita Malchi monachi*

*captivi*, vyd. C. C. Mierow, in: *Classical Essays presented to J. A. Kleist*, St. Luis 1946, str. 31–60.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Edizione critica della*

„*Vita sancti Pauli primi eremita*“ di Girolamo, vyd. R. Degòrski, Roma 1987.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *The First Hero. St.*

*Jerome's Vita Pauli, with Introduction, Notes and Vocabulary*, vyd. I. S. Kozik, Mount Vernon, N. Y. 1968.

### Vybrané překlady

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Life of Paul the First*

*Hermit*, přel. P. B. Harvey, Jr., in: V. L. Wimbush (ed.), *Ascetic Behavior in Graeco-Roman Antiquity. A Source Book*, Minneapolis 1990.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *St. Jerome's Life of St.*

*Paul the First Hermit, of Hilarion, of Malchus*, přel. M. L. Ewald,  
Washington 1952 (*Early Christian Biographies*).

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vies des saints Paul de Thèbes, Malc, Hilarion*, přel. P. Antin, Ligugé – Wien 1977  
(*Supplément à la Lettre de Ligugé* 185).

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Saint Jérôme, Vivre au désert. Vies de Paul, Malchus, Hilarion*, přel. J. Miniac, Grenoble 1992.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Hieronymus. Christen in der Wüste: Drei Hieronymus-Legenden*, přel. M. Fuhrmann, Zürich 1983.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vite degli eremiti Paolo, Ilarione e Malco*, přel. R. Degòrski, Roma 1996.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Sv. Eusebia Jeronýma doktora největšího Životy sv. Pavla Poustevníka, sv. Hilariona opata a mnicha Malcha zajatce*, přel. A. L. Stříž, Stará říše 1910.

Jeroným (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Legendy o poustevnících*, přel. J. Šubrt, Praha 2002.

#### Citované prameny

Athanasios, *Vita Antonii*, vyd. G. Bartelink, in: *SC* 400, Paris 1994.

Ambrosius, *Exameron*, vyd. C. Schenkl, in: *CSEL* 32, 1, Wien 1897,  
str. 3–261.

- Ammianus Marcellinus, *Rerum gestarum libri qui supersunt*, vyd. W. Seyfarth – L. Jacob-Karau, I. Ulmann, Leipzig 1978.
- Apuleius (L. Apuleius), *Metamorphoseon libri XI*, vyd. R. Helm, Stuttgart – Leipzig 1992.
- Aurelius Augustinus, *Confessiones*, vyd. M. Scutella, Stuttgart 1981.
- Aurelius Augustinus, *De civitate Dei*, vyd. E. Hoffmann, CSEL 40, Wien 1899–1900.
- Benedikt z Nursie (Benedictus Nursias), *Regula (La Règle de Saint Benoît)*, vyd. A. de Vogüé, in: SC 181, Paris 1971, str. 412–490; SC 182, Paris 1972, str. 508–674.
- Cicero (M. Tullius Cicero), *Pro A. Licinio Archia poeta oratio*, vyd. H. Kasten, Leipzig 1966.
- Cyprianus (Caecilius Cyprianus), *De habitu virginum*, in: PL 4, 439–464.
- Cyprianus (Caecilius Cyprianus), *Epistulae*, vyd. Ch. Bayard, Paris 1961–1962.
- Hieronimus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Epistulae*, vyd. J. Hilberg, in: CSEL 54–56, Wien 1910–1918.
- Hieronimus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Chronicon*, in: PL 27, 675–701.
- Hieronimus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *De viris illustribus*, vyd. E. C. Richardson, Leipzig 1896.
- Hieronimus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vita Hilarionis (Vita di Ilarione. Testo critico e commento)*, vyd. A. A. R. Bastiaensen,

- in: *Vita di Martino, Vita di Ilarione, In memoria di Paola*, Roma 1975, str. 69–143 (*Vite dei Santi* 4).
- Hieronymus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vita Malchi monachi captivi*, vyd. C. C. Mierow, in: *Classical Essays presented to J. A. Kleist*, St. Luis 1946, str. 31–60.
- Hieronymus (Eusebius Sofronius Hieronymus), *Vita Pauli*, in: *PL* 23, 17–30.
- Iohannes Cassianus, *Collationes*, vyd. M. Petschenig, in: *CSEL* 13, Wien 1886.
- Petronius (Petronius Arbiter), *Satiricon reliquiae*, vyd. K. Mueller, Stuttgart – Leipzig 1995.
- Palladios, *Historia Lausiaca*, in: *PL* 73, 1091–1218.
- Paulinus z Noly (Meropius Pontius Anicius Paulinus), *Carmina*, vyd. W. Hartel, in: *CSEL* 30, Wien 1894.
- Prosper z Aquitanie (Prosper Aquitanicus), *Chronicon*, in: *PL* 51, 535–608.
- Rufinus (Tyrranius Rufinus), *Tyranii Rufini opera*, vyd. M. Simonetti, in: *CCL* 20, Turnhout 1961.
- Sallustius (C. Sallustius Crispus), *Coniuratio Catilinae*, vyd. A. Kurfess, Leipzig 1981.
- Sulpicius Severus, *Dialogorum libri II*, vyd. C. Halm, in: *CSEL* 1, Wien 1866.
- Tertullianus (Q. Septimius Florens Tertullianus), *De cultu feminarum*, vyd. M. Turcan, Paris 1971.

## Sekundární literatura

- Abbot, H. P., *The Cambridge Introduction to Narrative*, Cambridge 2002.
- Altman, Ch., *Two Types of Opposition and the Structure of Latin Saints' Lives*, in: *M&H* 6, 1975, str. 1–11.
- Anderson, G., *Ancient Fiction: The Novel in the Graeco-Roman World*, New Jersey 1984.
- Anderson, G., *Sage, Saint and Sophist. Holy men and their associates in the Early Roman Empire*, London – New York 1994.
- Antin, R., *Essai sur saint Jérôme*, Paris 1951.
- Antin, R., *Recueil sur saint Jérôme*, Bruxelles 1968 (*Collection Latomus* 95).
- Bal, M., *Narratology. Introduction to the Theory of Narrative*, Toronto 1985.
- Bastiaensen, A., *Jérôme hagiographe*, in: *Corpus Christianorum. Hagiographies*, I, Turnhout 1994, str. 97–123.
- Bauer, J. B., *Novellistisches bei Hieronymus Vita Pauli 3*, in: *WSt* 74, 1961, str. 130–137.
- Bieler, L., *Theios Anēr: Das Bild des „Göttlichen Menschen“ in Spätantike und Frühchristentum*, Wien 1935–1936 (reprint Darmstadt 1967).



- Bodin, Y., *Saint Jérôme et l'église*, Paris 1993.
- Bowersock, G. W. – Brown, P. – Grabar, O. (ed.), *Late Antiquity. A Guide to the Postclassical World*, Cambridge (Mass.) – London 1999.
- Brennan, B., *Athanasius' Vita Antonii: A Sociological Interpretation*, in: *VChr* 35, 1985, str. 209–227.
- Brown, P. R. L., *The rise and function of the holy man in Late Antiquity*, in: *Journal of Roman Studies* 61, 1971, str. 80–101.
- Brown, P. R. L., *The Making of Late Antiquity*, Cambridge 1978.
- Brown, P. R. L., *The Cult of the Saints*, Chicago 1981.
- Brown, P. R. L., *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, přel. E. Lajkepová, Brno 2000.
- Brown, D., *Vir trilinguis: A Study in the Biblical Exegesis of Saint Jerome*, Kampen 1992.
- Burrus, V., *Queer Lives of Saints: Jerome's Hagiography*, in: *Journal of History of Sexuality* 10, 2001, str. 442–479.
- Cameron, A., *Echoes of Vergil in St. Jerome's Life of St. Hilarion*, in: *CPh* 63, 1968, str. 55–56.
- Cameron, A., *Christianity and the Rhetoric of Empire. The Development of Christian Discourse*, Berkeley – Los Angeles – London 1991.
- Cameron, A., *The Later Roman Empire*, London 1993.
- Campanhausen, H. von, *Lateinische Kirchenväter*, Stuttgart – Berlin – Köln – Mainz 1986<sup>6</sup>.

- Cavallera, F., *Saint Jérôme. Sa vie et son œuvre*, I–II, Louvain – Paris 1922.
- Coleiro, E., *St. Jerome's Lives of the Hermits*, in: *VChr* 11, 1957, str. 161–178.
- Cox, P., *Biography in Late Antiquity: A Quest for the Holy Man*, Berkeley – Los Angeles 1983.
- Cox Miller, P., *Jerome's Centaur: A Hyper-Icon of the Desert*, in: *J ECS* 4, 1996, str. 209–233.
- Curtius, E. R., *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998.
- Delehaye, H., *Les Passions des martyrs et les genres littéraires*, Bruxelles 1921 (reprint 1966).
- Delehaye, H., *La personnalité historique de Paul de Thèbes*, in: *AB* 44, 1926, str. 64–69.
- Dembowski, P. F., *Literary Problems of Hagiography in Old French*, in: *M&H* 7, 1976, str. 117–130.
- Detienne, M., *Between Beasts and Gods*, in: R. L. Gordon (ed.), *Myth, Religion and Society*, Cambridge 1982, str. 215–228.
- Dodds, E. R., *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, přel. M. Pokorný, Praha 1994.
- Doležel, *Narativní způsoby v české literatuře*, Praha 1993.
- Dölger, F., *Der hl. Hilarion und der heidnische Rennfahrer aus Gaza*, in: *Antike und Christentum* 1, 1929, str. 212–214.
- Dölger, F., *Ein christlicher Rennstallbesitzer aus Maiuma beim hl. Hilarion*, in: *Antike und Christentum* 1, 1929, str. 215–220.

- Dölger, F., *Unser tägliches Brot*, in: *Antike und Christentum* 5, 1936, str. 201–210.
- Driver, S. D., *The development of Jerome's views on the ascetic life*, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 62, 1995, str. 44–70.
- Duckworth, G. E., *Classical Echoes in St. Jerome's Life of Malchus*, in: *The Classical Bulletin* 24, 1947–48, str. 28–29.
- Dunn, M., *The Emergence of Monasticism. From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Oxford 2000.
- Elliott, A. G., *Roads to the Paradise. Reading the Lives of the Early Saints*, Hanover and London 1987.
- Engels, L. J. – Hofmann, H. (ed.), *Neues Handbuch der Literaturwissenschaft. Spätantike*, Wiesbaden 1997.
- Fludernik, M., *The Fictions of Language and the Language of Fiction. The Linguistic Representation of Speech and Consciousness*, London – New York 1993.
- Fludernik, M., *Towards a „Natural“ Narratology*, London – New York 1996.
- Fowden, G., *The Pagan Holy Man in Late Antique Society*, in: *JHS* 102, 1982, str. 33–59.
- Frend, W. H. C., *Religion Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries*, London 1976.
- Frend, W. H. C., *The Rise of Christianity*, London 1984.
- Friedmann, H., *A Bestiary for Saint Jerome: Animal Symbolism in*

- European Religious Art*, Washington 1980.
- Fuhrmann, M., *Die Mönchsgeschichten des Hieronymus – Formexperimente in erzählender Literatur*, in: *Christianisme et formes littéraires de l'antiquité tardive en Occident*, Vandoeuvres-Genève, 1977 (*Entretiens sur l'antiquité classique* 23), str. 41–99.
- Fuhrmann, M., *Rom in der Spätantike. Porträt einer Epoche*, Zürich 1994.
- Fürst, A., *Hieronymus. Askese und Wissenschaft in der Spätantike*, Freiburg – Basel – Wien 2003.
- Genette, G., *Discours du récit: essai de méthode*, in: *Figures III*, Paris 1972, str. 67–282.
- González Marín, S., *Análisis literario de tres Vitae de San Jerónimo*, in: *Estudios Clásicos* 28, 1986, str. 105–120.
- Grotanelli, C., *The Ancient Novel and Biblical Narrative*, in: *Quaderni Urbinati di Cultura Classica*, N. S.. 27, 1987, str. 7–34.
- Grützmacher, G., *Hieronymus. Eine biographische Studie zur alten Kirchengeschichte*, Bd. 1, Leipzig 1901; Bd. 2, Berlin 1906; Bd. 3, Berlin 1908 (Neudruck: Scientia Verlag, Aalen 1969).
- Guillamont, A., *La Conception du désert chez les moines d'Égypte*, in: *Revue de L'Histoire des Religions* 188, 1975, str. 3–21.
- Hagdahl, H., *Latin Fathers and the Classics: A Study on Apologists, Jerome and other Christian Writers*, Göteborg 1958.
- Hägg, T., *Narrative Technique in Ancient Greek Romances: Studies*

- of Chariton, Xenophon Ephesius and Achilleus Tatius*, Stockholm 1971.
- Hägg, T., *The Novel in Antiquity*, Berkeley – Los Angeles 1983.
- Harvey, P. B., *Saints and Satyrs: Jerome the Scholar at Work*, in: *Athenaeum* 86, 1998, str. 35–56.
- Hawel, P., *Das mönchtum im Abendland. Geschichte, Kultur, Lebensform*, Freiburg – Basel – Wien 1993.
- Head, T., Noble, T. (eds.), *Soldiers of Christ. Saints and Saint's Lives from Late Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1995.
- Heimann, D. F., *Latin Wordorder in the Writings of St. Jerome, Vita Pauli, Vita Malchi, Vita Hilarionis*, Ohio State University 1966 (disertace).
- Hendriks, E., *Saint Jérôme en tant qu'hagiographe*, in: *Miscellanea Patristica. Homenaje al P. Angel C. Vega, O.S.A. (La Ciudad de Dios 181)*, 1968, str. 661–667.
- Herman, D., *Narratologies. New Perspectives on Narrative Analysis*, Columbus (Ohio) 1999.
- Herman, D. – Jahn, M. – Ryan, M.-R. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Narrative Theory*, London – New York 2005.
- Heussi, K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- Hodrová, D., *Román zasvěcení*, Praha 1983.
- Hoelle, P. C., *A Commentary on the Vita Pauli of St. Jerome*, Ohio State University 1953 (disertace).

- Holzberg, N., *Der antike Roman*, München 1986.
- Hughes, L., *The Christian Church in the Epistles of St. Jerome*, London 1923.
- Huber-Rebenich, G., *Hagiographic Fiction as Entertainment*, in: H. Hofmann (ed.), *Latin Fiction. The Latin Novel in Context*, London – New York 1999, str. 187–212.
- Chitty, D. J., *The Desert a City*, Oxford 1962.
- Israel, W., *Die Vita S. Hilarionis des Hieronymus als Quelle für die Anfänge des Mönchtums kritisch untersucht*, in: *ZWTh* 23, 1880, str. 129–165.
- Jahn, M., *Windows of Focalization. Deconstructing and Reconstructing a Narratological Concept*, in: *Style* 30.2, str. 246–267.
- Jolles A., *Einfache Formen*, Tübingen 1974<sup>5</sup>, str. 23–61.
- Judge, E. A., *The Earliest Use of the Word „Monachos“ for Monk (P. Coll. Zutie 77) and the Origins of Monasticism*, in: *JbAC* 20, 1977, str. 72–89.
- Kamesar, A., *Jerome, Greek Scholarships, and the Hebrew Bible. A Study of the Questiones Hebraicae in Genesim*, Oxford 1993.
- Kech, H., *Hagiographie als christliche Unterhaltungsliteratur. Studien zum Phänomen des Erbaulichen anhand der Mönchsviten des hl. Hieronymus*, Göppingen 1977 (*Göppinger Arbeiten zur Germanistik* 225).
- Kelly, J. N. D., *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*,

- London 1975.
- Kelsey, N., *The Body and the Desert in the Life of St. Anthony*, in: *Semeia* 57, 1992, str. 131–151.
- Kindt, T. – Müller, H.-H. (ed.), *What Is Narratology? Questions and Answers Regarding the Status of a Theory*, Berlin – New York 2003.
- Kretschmar, G., *Ein Beitrag zur Frage nach dem Ursprung frühchristlicher Askese*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 64, 1961, str. 27–67.
- Krumeich, Ch., *Hieronymus und die christlichen feminae clarissimae*, Bonn 1993.
- Labriolle, P. Ch. de, *Histoire de la littérature latine chrétienne*, Paris 1920.
- Labriolle, P. Ch. De, *Le moines dans le désert*, Paris 1932.
- Lambert, B., *Bibliotheca Hieronymiana Manuscripta. La tradition manuscrite de œuvres de saint Jérôme*, I-IV, Steenbrugge 1969–1972 (*Instrumenta Patristica* 4).
- Lang, A., *Otec pouště sv. Jeroným. Profil umělecké jeho osobnosti*, Olomouc 1920.
- Largent, A., *St. Jerome*, London 1900.
- Laurence, P., *Jérôme et le nouveau modèle féminin. La conversion à la „vie parfaite“*, Paris 1997.
- Lawrence, C. H., *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, London – New York 1984.

- Leclerc, P., *Antoine et Paul: Métamorphose d'un héros*, in: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Y.-M. Duval (ed.), Paris 1988, str. 257–265.
- Leo, F., *Die griechisch-römische Biographie nach ihrer literarischen Form*, Leipzig 1901.
- Lohse, B., *Askese und Mönchtum in der Antike und der alten Kirche*, München 1969.
- Lorenz, R., *Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jahrhundert*, in: *ZKG* 77, 1966, str. 1–61.
- Louth, A., *The Wildernes of God*, London 1991.
- Lucius, E., Anrich, G., *Die Anfänge des Heiligenkults in der christlichen Kirche*, Tübingen 1904.
- Malone, E. A., *The Monk and the Martyr. Monk as a Successor of the Martyr*, Washington 1950.
- Macmullen, R., *Christianizing the Roman Empire AD 100–400*, New Haven 1984.
- Mierow, C. C., *The 35 Vatican mss. of St. Jerome's Vita Malchi. Prolegomena to an Edition*, in: *Speculum* 20, 1945, str. 468–481.
- Momigliano, A., *The Development of Greek Biography*, Cambridge (Mass.) – London 1993.
- Monceaux, P., *S. Jérôme, sa jeunesse, l'étudiant et l'ermitte*, Paris 1932.



- Nahmer, D. von der, *Die lateinische Hagiographie. Eine Einführung in die lateinische Hagiographie*, Darmstadt 1994.
- Oldfather, W. A. (ed.), *Studies in the Text Tradition of St. Jerome's Vitae patrum*, Urbana Illinois 1943.
- Ollivier, C., *Jérôme*, Paris 1993.
- Opelt, I., *Die Hieronymus' Heiligenbiographien als Quellen der historischen Topographie des östlichen Mittelmeerraumes*, in: *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 74, 1979, str. 145–177.
- Opelt, I., *Hieronymus' Streitschriften*, Heidelberg 1973.
- Paschoud, F., *Verità storica e convenzioni letterarie negli storici del tardo impero*, in: B. Amata (ed.), *Cultura e lingue classiche III* (3° convegno di aggiornamento e di didattica, Palermo 29 ottobre - 1 novembre 1989), Roma 1993, str. 427–441.
- Pavlovskis, Z., *The Life of Saint Pelagia the Harlot: Hagiographic Adaptation of Pagan Romance*, in: *Classical Folia* 30, 1976, str. 138–149.
- Pellistrandi, S., *A propos d'une recherche prosopographique: Jérôme, Bonose et la vocation monastique*, in: *Jérôme entre l'Occident et l'Orient: XVI<sup>e</sup> centenaire du départ de saint Jérôme de Rome et de son installation à Bethléem. Actes du Colloque de Chantilly (septembre 1986)*, Paris 1988, str. 13–25.
- Perkins, J., *Representation in Greek Saints' Lives*, in: J. R. Morgan – R. Stoneman, *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London

- New York 1994, str. 255–271.
- Perry, B. E., *The Ancient Romances. A Literary-Historical Account of Their Origins*, Berkeley – Los Angeles 1967.
- Pervo, R. I., *Early Christian Fiction*, in: J. R. Morgan – R. Stoneman, *Greek Fiction. The Greek Novel in Context*, London – New York 1994, str. 239–254.
- Plesch, J., *Die originalität und die literarische Form der Mönchsbiographien des hl. Hieronymus*, München 1910.
- Prince, G., *A Dictionary of Narratology*, Lincoln – London 1987.
- Rebenich, S., *Hieronymus und sein Kreis: Prosopographische und sozialgeschichtliche Untersuchungen*, Stuttgart 1992.
- Reitzenstein, R., *Hellenistische Wundererzählungen*, Leipzig 1906 (Stuttgart 1963<sup>2</sup>).
- Rice, E. F., Jr., *Saint Jerome in the Renaissance*, Baltimore – London 1988.
- Rimmon-Kenanová, S., *Poetika vyprávění*, Brno 2001.
- E. Rohde, *Der griechische Roman*, Leipzig 1876.
- Rosenfeld, H., *Legende*, Stuttgart 1972<sup>3</sup>.
- Rousseau, P., *Ascetics, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, Oxford 1978.
- Schmeling, G. (ed.), *The Novel in the Ancient World*, Leiden – New York – Köln 1996.
- Schmid, W., *Elemente der Narratologie*, Berlin – New York 2005.
- Schmitz, Th. A., *Moderne Literaturtheorie und antike Texte. Eine*

- Einführung*, Darmstadt 2002.
- Scholes, R. – Kellogg, R., *Povaha vyprávění*, Brno 2002.
- Söder, R., *Die Apokryphen Apostelgeschichten und die romanhafte Literatur der Antike*, Würzburg 1932.
- Stancliffe, C., *St. Martin and his Hagiographer: History and Miracle in Sulpicius Severus*, Oxford 1983.
- Stanzel, F. K., *Teorie vyprávění*, Praha 1988.
- Šubrt, J., *Locus amoenus v antické literatuře*, in: J. Šubrt (ed.), *Locus amoenus – místo libezné, Symposium o české hymně 27.10.1993*, Praha 1994, str. 17–22.
- Šubrt, J., *Sic nudus et armatus in Christo solitudinem ingressus est...*  
*The Motif of Desert in St. Jerome's Legends about the Hermits*, in:  
*Listy filologické* 123, 2000, str. 223–236
- Šubrt, J., *Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících*, in:  
*Jeroným, Legendy o poustevnících*, Praha 2002, str. 7–40.
- Šubrt, J., *Bestiae Christum loquuntur*, in: J. Nechutová (ed.), *Druhý život antického mýtu. Sborník z vědeckého symposia Centra pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty (27.-28. 3. 2003)*, Brno 2004, str. 58–63.
- Šubrt, J., *Sponsae Christi: Jeroným a ideál panenství*, in: *Jeroným, Výbor z dopisů*, přel. J. Šubrt, Praha 2006, str. 7–37.
- Tatum, J. (ed.), *The Search for the Ancient Novel*, Baltimore – London 1994.
- Taisne, A.-M., *Saint Cyprien et saint Jérôme, chantres du Paradis*,

- in: *BAGB*, 1992, 1, 47–61.
- Testard, M., *Saint Jérôme. L'apôtre savant et pauvre du patriciat romain*, Paris 1969.
- Tetz, M., *Athanasius und die Vita Antonii. Literarische und theologische Relationen*, in: *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 73, 1982, str. 1–30.
- Thesaurus Sancti Hieronymi*, Turnhout (Brepols) 1990–.
- Toolan, M. J., *Narrative. A Critical Linguistic Introduction*, London – New York 1988.
- Van den Ven, P., *S. Jérôme et la vie du moine Malchus le Captif*, in: *Le Muséon. Revue d'études orientales*, 1, 1900, str. 413–455; 2, 1901, str. 208–326.
- Weingarten, H., *Der Ursprung des Mönchtums im nachkonstantinischen Zeitalter*, Gotha 1877.
- Wiesen, D. S., *St. Jerome as a Satirist. A Study in Christian Latin Thought and Letters*, Ithaca, N. Y., 1964.
- Winkler, J. J., *The Mendacity of Kalasiris and the narrative strategy of Heliodoros's Aithiopika*, *YClS* 27, 1982, str. 93–158.
- Winter, P., *Der literarische Charakter der Vita beati Hilarionis des Hieronymus*, Zittau 1904.
- Wisniewski, R., „*Bestiae Christum loquuntur*“ ou des habitants du désert et de la ville dans la „*Vita Pauli*“ de Saint Jérôme, in: *Augustinianum* 40,2000, 1, str. 105–144.
- Vogüé, A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans*

- l'antiquité, I: Le monachisme Latin (356–385)*, Paris 1991.
- Vogüé, A. de, *La Vita Pauli de saint Jérôme et sa datation. Examen d'un passage-clé (ch. 6)*, in: *Eulogia. Mélanges offerts à Anton A. R. Bastiaensen à l'occasion de son soixante-cinquième anniversaire*, Steenbrugge 1991, str. 395–406 (*Instrumenta Patristica* 24).
- Vogüé, A. de, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité, I: Le monachisme Latin (384–396)*, Paris 1993.
- Wenzel, P. (ed.), *Einführung in die Erzähltextanalyse. Kategorien, Modelle, Probleme*, Trier 2004.
- Wolpers, Th., *Die englische Heiligenlegende des Mittelalters. Eine Formgeschichte des Legendenerzählens von der Spätantiken lateinischen Tradition bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1964.
- Zöckler, O., *Hilarion von Gaza. Eine Rettung*, in: *Neue Jahrbücher für deutsche Theologie* 3, 1894, str. 146–178.
- Zöckler, O., *Hieronymus, sein Leben und Wirken aus seiner Schriften dargestellt*, Gotha 1895.

## Seznam zkratek

<i>AB</i>	<i>Analecta Bollandiana</i> , Brussels
<i>BAGB</i>	<i>Bulletin de l'Association Guillaume Budé</i> , Paris
<i>Athenaeum</i>	<i>Estratto da Athenaeum: Studi di Letteratura e Storia dell'Antichità</i> , Roma.
<i>CPh</i>	<i>Classical Philology</i> , Chicago
<i>CSEL</i>	<i>Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum</i> , Wien
<i>JbAC</i>	<i>Jahrbuch für Antike und Christentum</i> , Münster
<i>JECS</i>	<i>Journal of Early Christian Studies</i> , Baltimore
<i>JHS</i>	<i>Journal of Hellenic Studies</i> , London
<i>M&amp;H</i>	<i>Medievalia et Humanistica</i> , Maryland
<i>SC</i>	<i>Source Chrétiennes</i> , Paris
<i>VChr</i>	<i>Vigiliae Christianae</i> , Leiden
<i>WSt</i>	<i>Wiener Studien</i> , Wien
<i>YCIS</i>	<i>Yale Classical Studies</i> , Yale
<i>ZKG</i>	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i> , Stuttgart
<i>ZWTh</i>	<i>Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie</i> , Jena