

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE
EVANGELICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA

Bakalářská práce

Počátky křesťanského mnišství

Jan Lavický

Katedra: Katedra církevních dějin
Vedoucí práce: Ota Halama, Th.D.
Studijní program: Teologie
Studijní obor: Evangelická teologie

Praha 2013

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto diplomovou práci s názvem Počátky křesťanského mnišství napsal samostatně a výhradně s použitím uvedených pramenů.

Souhlasím s tím, aby práce byla zveřejněna pro účely výzkumu a soukromého studia.

V Praze dne

Anotace

Mnišství je zvláštní způsob vedení života, který se prosadil ve všech světových náboženstvích. Jeho podoba se liší podle geografické, kulturní a časové situace, nicméně existuje několik aspektů, společných všem mnichům. Je to především přerušování kontaktu se svým okolím a odchod do ústraní, zřeknutí se osobního vlastnictví, dodržování celibátu a přísná askeze. V křesťanství je mnišství chápáno jako odpověď na Boží výzvu, jeho cílem je lépe následovat příklad Ježíše Krista, v čemž jiným křesťanům brání jejich světské starosti. Tato práce zkoumá křesťanské mnišství v jeho rané podobě před vznikem velkých řeholních řádů. Zvláštní pozornost je věnována osobnímu rozměru mnišství, tj. motivům, které přivedly Pouštní otce a jejich učedníky k mnišství, zvláštnostem a důrazům jejich spirituality, etiky i každodenního života. Dalším cílem práce je ukázat nadčasovost spirituality prvních mnichů, a v čem může být inspirací pro dnešního křesťana. To však není možné bez zevrubného seznámení s historickými reáliemi, což je třetí úkol této práce.

Klíčová slova

Mnišství, Pouštní otcové, kláštery, poustevníci, řehole

Summary

Monasticism is a specific way of life, which has its place in all world religions. Its forms differ by geographical, cultural and temporal situation, however, there are several aspects, common to all monks. It is first of all interruption of contacts with their environment and escape into solitude, renunciation of property, observance of celibacy and strict asceticism. In Christianity is monasticism understood to be an answer to call of God, its goal is to be a better follower of Jesus Christ's ideal, what is more complicated for other Christians, because of their profane duties. This thesis examines Christian monasticism in its early form, before rise of main religious orders. Special attention is paid to the personal dimension of monasticism, that is to motives, which brought Desert Fathers and their disciples to monasticism, to particularity and emphases of their spirituality, ethics and everyday life. Other intention is to present a timelessness of first monks spirituality, and that it could be still inspiring for today's Christian. But it is barely possible without comprehensive introduction to the historical background, what is the third goal of this thesis.

Keywords

Monasticism, Desert fathers, monasteries, hermits, rule

Poděkování

Mé díky patří především vedoucímu absolventské práce panu Otovi Halamovi za veškerou pomoc, kterou mi při psaní poskytl.

Děkuji také své rodině, která mi byla oporou a svým soustavným zájmem o průběh mé práce mě motivovala pokračovat.

Vřelé díky patří Tomášovi Živnému za poskytnutí tematické literatury.

Obsah

Úvod.....	10
1. Otcové pouště – otcové mnišství.....	12
1.1. Sv. Antonín Veliký.....	14
1.2. Sv. Pachomius.....	18
1.3. Sv. Arsenius Veliký.....	20
1.4. Životopisy Pouštních otců, sepsané sv. Jeronýmem.....	22
2. Mniši v Egyptě a Sýrii ve 4.-6. století.....	27
2.1. Poustevníci a cenobité.....	27
2.2. Hlavní centra mnišského života.....	31
2.3. Každodenní život mnichů.....	35
3. Počátky mnišství na Západě – Benediktini.....	47
3.1. Před Benediktem.....	47
3.2. Sv. Benedikt z Nursie.....	47
Závěr.....	54
Seznam literatury.....	56

Úvod

Tato práce si vytyčila za cíl seznámit čtenáře s ranými formami křesťanského mnišství a následně ukázat, že raná mnišská spiritualita je stále aktuální a může oslovovat i dnešní křesťany, kteří se jinak cestou mnišství vydat nehodlají. Nejprve je ale nutné vysvětlit několik základních pojmů:

Mnich (z řec. *monachos*, osamocený, opuštěný)¹, je člověk, který se dobrovolně rozhodl přerušit styky se společností a odejít na pusté místo, kde se chce věnovat určitému duchovnímu cíli, obecně – dosáhnout stavu svatosti. Postupy, jak tohoto cíle dosáhnout, mohou být kontemplativní (meditace, modlitba) nebo intelektuální (studium textů, poslouchání výkladu).² Mniši jen zcela výjimečně žijí sami (dokonce i poustevníci), sdružují se do komunit, nebo se shlukují kolem jednoho duchovního učitele. Aby se mohli plně věnovat svému cíli, zřikají se většiny svého majetku a spokojují se jen s minimem, nutným pro život - žijí asketickým způsobem života (nicméně míra majetku, stejně jako např. způsob stravování, se různí). Mnich si nesmí vytvořit žádnou příliš silnou vazbu na jiného člověka, která by ho mohla omezovat v plnění cíle, proto mniši nezakládají rodiny a zavazují se žít v celibátu. Mniši často nosí určitý oděv, stejnokroj, který je odlišuje od ostatních a také svou prostotou vyjadřuje mnichovu pokoru. Takovýchto odlišujících znaků je více – někdy prochází novic zvláštní iniciační ceremonii, přijímá nové jméno, často mají mniši i nějaké viditelné označení na těle (tonzura), nebo nosí zvláštní vybavení (žebadlo, růženec).³ Mnišství se vyvinulo ve všech světových náboženstvích, za jeho kolébku je považována Indie, nejstarší mnišské řády se objevují v buddhismu a džinismu v 1. polovině 1. tisíciletí př. n. l. Existují mužské i ženské řády, v některých náboženstvích (Buddhismus) se ale ženské mnišství prosazovalo obtížněji.

V křesťanství se mnišství objevuje od 3. stol. po Kr., nejprve v Egyptě, odkud se šíří zejména do Sýrie a Palestiny. Za prvního mnicha je podle tradice považován sv. Antonín Veliký (251?-356), který svým odchodem na poušť inspiroval řadu jiných mužů, kteří jej vyhledali a stali se jeho žáky. Důvodem odchodu do ústraní a přijetí omezení s tím spojených je pro křesťanské mnichy přiblížení se Bohu a přemožení neřestí, které ovládají lidské tělo. Mnich by měl

1 Tento termín se začal v literatuře používat bezprostředně po Antonínově smrti (356), poprvé v *Životě sv. Antonína Poustevníka* od Athanasia Alexandrijského; viz LACOSTE, J. Y. *Encyclopedia of Christian Theology Vol. 2* Monasticism, Ancient History s 1053, Routledge, New York 2005

2 FRIEBERGER, Oliver: Monasticism – Religious Studies s. 488; in *Religion, Past & Present Vol. 8*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2010

3 tamtéž

mnoho svého času věnovat modlitbám a fyzické práci, málo odpočívat a jen skromně jíst. Pravidelné i mimořádné posty, stejně jako různá duševní cvičení, slouží mnichům k umrtvování tělesných tužeb, které brání člověku v následování Krista. Velmi záhy byl vypracován seznam osmi hlavních neřestí a postup, jak je přemoci. Přestože se zdá, že jedinou motivací mnišského počínání bylo Boží volání, nebyli mniši tak zcela nezištní. Očekávali, že všechno jejich odříkání se zúročí v posmrtném životě, jinými slovy, že na tom budou lépe, než jiní křesťané. V žádném případě to ale neznamená, že by se mniši považovali za lepší, než jsou ostatní, nebo dokonce za dokonalé. V apofthegmatech (sbírky výroků Pouštních otců) Otcové často nabádají své žáky, aby ostatní nesoudili a aby se považovali za ty nejhorší hříšníky.

Nyní, když jsme objasnili, kdo jsou mniši a co je jejich posláním v křesťanství, zbývá zodpovědět ještě jednu důležitou otázku: Proč se zabývat studiem života a učení prvních mnichů? Nebyla jejich spiritualita natolik ovlivněna dobou, v níž žili, že dnešnímu člověku už nemá, co nabídnout? Začteme-li se pozorně do apofthegmat, nebo do Životů svatých otců, nutně shledáme výše zmíněné obavy nepodloženými, neboť témata, kterými se otcové zabývali, jsou dnes dokonce aktuálnější, než kdy dříve. Stačí si jenom uvědomit, že impulsem k rozchodu se společností bylo její vzdálení se Bohu a přílišná otevřenost neřestem, abychom uznali, že dnešní záměrně sekularizovaná (v tom smyslu, že náboženství je v životě vyhrazen jen určitý prostor) společnost, která se brojení proti neřestem přímo vysmívá, se v tomto ohledu rozhodně neposunula správným směrem. Studium textů prvních mnichů nám pomůže znovu objevit sílu předávání znalostí, učení se nasloucháním (které dnešní společnost pro jeho dogmaticčnost neuznává, dnešní člověk se chce učit pouze zkušeností, touží po prožitku)⁴. Pochopení významu, který mniši přisuzovali askezi, nám může pomoci vymanit se z šablony, kterou nám vnucuje konzumní společnost. V neposlední řadě seznámení se s každodenním životem mnichů může dát nový rozměr tomu, jakou roli hraje v našem životě modlitba, práce a společenství.

V následujících kapitolách se seznámíme nejprve se zakladateli křesťanského mnišství – Pouštními otcí a následně vylíčíme, jak jejich učení a praxi dále rozvíjeli jejich nástupci, případně v čem se lišili. Další kapitola se bude věnovat počátkům mnišství na západě, tedy především osobě sv. Benedikta a řádu, který založil. V závěru se pokusíme širěji odpovědět na výše položenou otázku – v čem může odkaz prvních mnichů obohatit spiritualitu dnešního křesťana.

4 K této problematice více viz ANCILLA, Marie *Ve škole otců pouště*; Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999

1. Otcové pouště – otcové mnišství

Otci pouště nazýváme první generaci mnichů (3.-4. stol.), konkrétně ty, jejichž život byl natolik příkladný a hodný zaznamenání, že byl pořízen jejich životopis. Otcové veskrze začínali jako poustevníci, přesvědčení, že jen naprostá samota je ochráněna před nástrahami zkaženého světa. Jejich způsob života, prostý většiny světských starostí a plně soustředěný na hledání Boha, byl však natolik inspirativní, že se z Otců stali vyhledávaní učitelé. Nebylo myslitelné, aby dobrý křesťan, natož pak někdo z Otců, nepřijal hosta s tím, že ruší jeho samotu. Proto se zpravidla začali kolem pousteven Otců usazovat další mniši a mnozí Otcové se časem stali představenými kláštera, či *skété*. Výjimkou nebylo ani to, že některý z Otců sdílel se svými žáky jednu poustevnu.

Většinu znalostí o Otcích čerpáme z hagiografie, tedy z životů (*vitae*) a apofthegmat, jejímž hlavním záměrem bylo vylíčit mnicha jako ideál křesťanského hrdiny, oslavit jeho ctnostný život a povzbudit čtenáře k následování.⁵ Přestože *vitae* po formální stránce připomínají moderní biografie, není možné pouze na jejich základě zrekonstruovat život určité osoby, jejich účelem nebylo poskytnout historicky relevantní data a pokud je obsahují, pak spíše nahodile.⁶ Narativ životů Otců sestává z fragmentů čtyř druhů – historických, mýtických, liturgických a etických.⁷ Typickým znakem rané

5 Mniši tak do určité míry nahradili roli martýrů po skončení pronásledování.

6 Jak nepatrné procento hagiografie tato data tvoří, vysvětluje Hippolyte Delehaye v knize *The Legends of Saints*. Na mnoha příkladech ukazuje, že kolika různými odchylkami i záměrnými fabulacemi docházelo jak při utváření kultu světce, tak při sepsání jeho životopisu, ani plagiátorství nebylo nijak výjimečným jevem. Delehaye uznává, že raná (zvláště egyptská) hagiografie je věrohodnějším zdrojem informací, než středověké legendy, přesto vezme iluze každému, kdo by se domníval, že je možné z *vitae* zrekonstruovat něčí život, byť jen v hrubých obrysech. Viz DELEHAYE, Hippolyte *The Legends of Saints* Four Courts Press, Dublin 1998

Přestože je *The Legends of Saints* bezpochyby zlomovým dílem vědecké hagiografie, je na ní znát zub času. Největší slabiny shrnuje Thomas O'Loughlin v předmluvě k poslednímu vydání. Je to především pozitivistický přístup k dějinám – přesvědčení, že dnešní vědec nepodléhá omylům, kterých se dopouštěli autoři pramenů. Problematická je i představa homogenní „lidové zbožnosti“, jejímiž nositeli jsou nevzdělané masy, jejichž nízké mentální kapacity musela být hagiografie přizpůsobena, neměla-li upadnout v zapomnění. Tento „dvoustupý model“, striktně rozlišující vulgární většinu a vzdělanou elitu, kritizuje v knize *The Cult of the Saints* Peter Brown, který poukazuje na reciproční vztah mezi lidovým kultem a hagiografií a staví do popředí zájmy a potřeby tehdejších věřících. Tato kniha, stejně jako *Soldiers of Christ* (ed. Noble a Head), by neměla uniknout těm, kdo hodlají číst *The Legends of Saints* jako uvedení do hagiografie. Frankofonní čtenáři by však měli raději zvolit nějakou aktuálnější příručku, jako je *L'hagiographie. Ses sources – ses methodes – son histoire* od René Aigraina.

7 Srv. O'LOUGHLIN, Thomas *Hagiography: Christian Perspectives* in JOHNSTON, W. M.

hagiografie jsou příběhy o dětství světců, které líčí jejich výjimečnou zbožnost a moudrost již v útlém věku nebo popisy zázraků, které vykonali v dospělosti. Tyto příběhy mají čtenáře povzbudit ve víře – jsou to svědectví o Boží moci, zjevené skrze skutky světců a tuto jejich roli je nutné při četbě zohlednit.⁸ Hagiografie měla zásadní význam pro rozšíření mnišství - bylo snazší ztotožnit se s životem konkrétního mnicha, než s teoretickým konceptem⁹ a tak není divu, že se mnišství prosadilo právě tam, kde byly úspěšné *vitae*. Životy se objevovaly nejprve jako monografie, poději začaly být sepsovány do sbírek, o raném mnišství pojednávají především *Historia Monachorum in Aegypto*, Palladiova *Historia Lausiaca*, Jeronýmovo *Vitae Patrum* či *Philotheos Historia*.¹⁰

Podobně je tomu s apofthegmaty a citáty obecně. Na základě textové a literární kritiky můžeme s jistotou tvrdit, že většina apofthegmat pochází od žáků Otců, kterým jsou přisuzovány, nebo se jedná o parafráze. Záměrem bylo dodat některým pravidlům a naučným textům patřičnou autoritu a proto je autoři zaštitili jménem svého učitele, z jehož myšlenek beztak vycházeli.¹¹ Celkově můžeme říct, že hagiografické prameny vypovídají více o etice, společenském uspořádání, teologických důzazech a životě prostých lidí (o nichž se v jiných pramenech moc nepíše) v době, kdy byly sepsány, než o konkrétním světcu. K odhalení všech vrstev takového pramene je potřeba součinnosti různých společenských věd – historie, sociologie, antropologie aj.

Na následujících stránkách si představíme několik výrazných osobností mezi Pouštními Otcu. S ohledem na to, co bylo řečeno výše se nebudeme pokoušet zrekonstruovat historicky relevantní portréty těchto osob, ale zaměříme se na *důvod*, proč byly jejich *vitae* sepsány.

Encyclopedia of Monasticism vol 1 Fitzroy Dearborn Publishesrs, Chicago – Londýn 2000 s. 566

- 8 To ostatně uznává i Delehaye, který v závěru své knihy píše: „...(saints) make virtue attractive and ever invite Christians to seek it [...] and, in that it makes this sublime ideal a reality for us, legends, like all poetry, can claim a higher degree of truth than history“ viz *The Legends of Saints* s. 181
- 9 Proto si např. Jan Kassián ve *Zvycích cenobitů* vypomáhá četnými příklady, Řehoř Veliký podpořil druhou knihou *Dialogů* šíření benediktinské řehole atd.
- 10 Studiu a kritické edici životů všech světců církevního kalendáře se již od 17. stol. věnuje společnost Bollandistů, z jejichž poznatků, publikovaných v *Acta Sanctorum* a časopise *Analecta Bollandiana* vychází většina současné hagiografické literatury, ve francouzštině např. řada *Sources Chrétiennes* nebo *Studia Anselmiana*, v angličtině *Early Christian Writers* nebo *Fathers of Church*.
- 11 Důvod je de facto stejný jako u novozákonních spisů, které jsou psány jménem nějaké známe osobnosti (apoštola Pavla), přestože moderní věda přímé autorství vyloučila.

1.1. Sv. Antonín Veliký

Antonín je považován za prvního mnicha, protože je první, o kom máme zprávy, že odešel dobrovolně do pouště, aby splnil Kristův příkaz (na rozdíl od Pavla Thébského, který na poušť uprchl před svým švagrem a až zde se stal poustevníkem). Nemůžeme mu ale přisuzovat titul „Otec mnišství“ v tom smyslu, že by byl první křesťan, který se touto cestou vydal (i v jeho životopisu je zmínka o asketech, žijících nedaleko vesnice). Tento titul si zaslouží hlavně proto, že svým životním postojem inspiroval velké množství lidí a zasloužil se o to, že se z mnišství stal téměř masový fenomén.

1.1.1. Legenda

V této části se zaměříme na to, jak je osoba sv. Antonína vylíčena Athanasie¹² ve spisu *Život sv. Antonína Poustevníka*:

Antonín se narodil kolem roku 251 v egyptské vsi Koma (poblíž Herakleopole) do rodiny zámožného statkáře. Byl velmi zbožný už od raného dětství, udivující byla také jeho skromnost, na rozdíl od jiných dětí nikdy nežádal po rodičích žádné sladkosti ani hračky, ale vždy se spokojil s tím, co měl.¹³ Asi v osmnácti letech osiřel a musel se sám starat o zděděný majetek i o mladší sestru. Zásadní zlom jeho života přišel, když jednou vešel do kostela, kde uslyšel Ježíšova slova, řečená bohatému mladíkovi: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej, co ti patří, rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi; pak přijď a následuj mne.“ (*Mt 19, 21*). Antonín v tomto kázání uslyšel příkaz k odložení všeho, co mu brání v bezprostředním následování Krista. Prodal tedy většinu majetku a peníze rozdal chudým, jen něco málo si nechal pro sestru. Později rozdal i to co mu zbylo, sestru svěřil do péče vdovám a sám se usadil na kraji vesnice, u jednoho askety, který jej vyučoval, občas navštěvoval i jiné poustevníky. Živil se prací svých rukou a to, co vydělal navíc rozdával chudým, také se bez přestání modlil, takže byl mezi lidmi velmi vážený a oblíbený. V této situaci se mu poprvé zjevil ďábel a pokoušel se ho svést útoky na jeho tělesnost,

12 Athanasiovo autorství bylo několikrát zpochybněno, nejprve během reformace, později v 19. století H. Weingartenem a mezi moderními badateli především M. Tetzem nebo R. Draguetem. Zastánců Athanasiova autorství je však většina, v nedávné době jejich argumenty podpořil lingvistickým srovnáním několika Athanasiových spisů prof. G. J. M. Bartelink. Srv. BARTELINK, G. J. M. Předmluva k *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*; Cerf, Paris 1994 s. 36

Jiná otázka je, zda byl Athanasios Antonínovým žákem. Prof. Bartelink se domnívá, že původní smysl konce druhé věty §5 předmluvy je, že sepsal „co se mi podařilo dozvědět od toho, kdo byl dlouho jeho společníkem a který mu na ruce vodu naléval“, tedy ne přímo od Antonína. Tímto blízkým Antonínovým žákem byl nejspíše Serapion z Thumis. Viz tamtéž s. 129

13 SMETÁNKÁ, Emil *Staročeské životy svatých otců*; Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1909, s. 375

nečistými myšlenkami, pýchou a vzbuzováním neklidu. Antonín se bránil modlitbami a přísnými posty a ďábel se mu zjevil v podobě černého dítěte a uznal svou porážku.¹⁴

Po této zkušenosti se ještě více věnoval modlitbám (často kvůli nim zapomněl několik dní jíst), uvědomoval si ale, že tak blízko jiných lidí je příliš zranitelný. Proto se ukryl na nedalekém pohřebišti, kam lidé nechodili, věděl o něm jenom jeden přítel, který mu nosil jídlo. I zde však musel bojovat s ďáblem, protože tu nebylo nic, čím by ho mohl svádět, ranil ďábel Antonína těžkou nemocí, která jej málem stála život a útočil na něj v podobě různé dravé zvěře.¹⁵ Po zotavení se Antonín znovu přestěhoval, tentokrát do opuštěné římské pevnosti u hory Pispir (Der el Memun), kde se uzavřel do samoty a k poutníkům, kteří ho vyhledali mluvil jen skrze úzké okno. Jen jednou za půl roku mu ze střechy spustili zásoby chleba na další půlrok. Tato pevnost se mu stala domovem na celých dvacet let, ale ani zde nebyl ušetřen nebezpečí – útočili na něj neviditelní démoni, kteří děsili i kolemjdoucí, ale Antonín věděl, že nad ním nemají moc. Po každém takto překonaném zápase se stal ještě pevnějším ve víře a posílil také svou askezi. Nebylo divu, že lidé z okolí očekávali, že tak přísná askeze podlomí jeho fyzické a duševní zdraví. O to větší bylo jejich překvapení, když konečně vyšel z pevnosti a byl ve velmi dobré kondici. Od té doby se o něm začalo mluvit jako o svatém muži. Antonín pak navštěvoval skupiny jiných mnichů i laických věřících, vyučoval je a povzbuzoval ve víře. Dal také podnět ke vzniku několika klášterů, se kterými pak byl v kontaktu. Největší vliv měl na komunitu mnichů ve *skété* Naqlún (v oáze Fajjúm), kde byl nalezen text, nazývaný Antonínova řehole. Na rozdíl od té Benediktovy to ale nebyl ucelený řád života, spíše soubor rad a pravidel pro konkrétní situace.¹⁶¹⁷ Když vypuklo Maxentiovo pronásledování křesťanů, odešel Antonín do Alexandrie, aby zde dodával odvahu a sloužil vězněným bratřím. Dokonce se píše, že doufal, že se stane mučedníkem a ukončí tímto (v té době) záslužným způsobem svůj život. To se nicméně nestalo a po skončení pronásledování se vrátil do své pevnosti, kde z počátku velice litoval, že nebyl zabít pro víru.

Antonína navštěvovalo čím dál tím větší množství lidí, takže se rozhodl odejít dále do pouště a usadil se v oáze v horách u Rudého moře.¹⁸ Sem jej

14 Tamtéž, s. 380

15 Srv. *Staročeské životy svatých otců* s. 384n

16 Srv. WIPSZYCKA, Ewa HIZYCKI, Szymon OSB *Mniši – nejen ti svatí*; Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2009, s. 29n

17 Athanasius zachycuje tyto Antonínovy instrukce jako sérii promluv k mnichům v kapitolách 16-43 *Života*

18 Později zde byl založen klášter sv. Antonína (viz s. 33)

následovala nejprve skupina mnichů, kteří se stali jeho žáky, později sem zamířily stovky poutníků. Těm se ale většinou věnoval místo něj jeho první žák (nevíme, zda chronologicky, ale zcela jistě významem), Makarius. Antonín přesto občas chodil i za prostými lidmi, protože měl z Boží milosti dar vyhánět démony a uzdravovat nemoci, takže nechtěl, aby tyto schopnosti zůstaly nevyužity. Vyhledávali jej také pohanští (nejspíš řečtí) mudrci (filosofové), kteří s ním chtěli změřit své znalosti. Odcházeli zpravidla velice udiveni Antonínovou moudrostí a nezdědkou uvěřili v Boha a nechali se pokřtít. Antonín měl také dar vidění, díky tomu věděl o tom, že jeho předchůdce, sv. Pavel Thébský, umírá a mohl jej předtím navštívit, setrvat s ním do jeho smrti a pak jej pohřbit. Také když zemřel sv. Amún, viděl Antonín, jak jeho duše stoupá k nebi. V jiném vidění se mu zjevil anděl, oblečený v mnišské kutně a s vyholenou tonzurou. Antonín se na jeho příkaz takto začal oblékat a naučil to i své žáky. Dva roky předtím, než se rozšířilo Areiovo učení, měl vizi velkého neštěstí, které postihne církve a během nějž bude znesvěcena Kristova památka. V roce 338 se pak Antonín na Athanasiovu žádost znovu vydal do Alexandrie, aby zde bojoval proti ariánskému bludu. Jedním z horlivých zastánců ariánské hereze, který navíc pronásledoval své pravověrné protivníky, byl alexandrijský místodržící Balachios, kterému Antonín poslal list, ve kterém ho varoval před Božím trestem. Balachios pak skutečně zahynul velmi kuriózním způsobem – zabil jej kůň, který vezl jeho společníka.¹⁹

Antonín byl včas připraven i na svou smrt, mohl tak dát poslední napomenutí a pokyny svým žákům. Za svého nástupce určil Makaria, kterému odkázal svou hůl. Svůj plášť a rouno, na kterém spal, odkázal biskupovi Athanasiovi, druhé rouno biskupovi Serapiovi, který byl jeho žákem. Na smrt jej doprovázeli dva z jeho učedníků, kteří jej pak pohřbili na jeho přání na neznámém místě, o kterém nikomu neřekli. Antonín zemřel roku 356 ve věku sto pěti let.

1.1.2. Antonín jako vzor křesťana

Jak jsme již uvedli výše, účel hagiografických spisů byl především pedagogický a oslavný. Příběh Pouštního Otce měl sloužit jako vzor pro další křesťany, což určovalo i způsob, jakým byl koncipován, ostatně Antonínův životopis byl sepsán na žádost mnichů ze západu²⁰. Především mělo být zdůrazněno, že odchodem na poušť mnich následuje Kristův příklad – vydává se do sídla zlých mocností, aby se s nimi utkal a přemohl je. Nejde jenom o osobní zápas, osidlováním pouště mniši zmenšují území svrchované vlády démonů a tím připravují jejich konečnou porážku. Démoni proto nespolehají pouze na různá

19 Viz *Staročeské životy svatých otců* s. 445

20 Dle Evagriova latinského překladu životopisu

pokoušení, ale snaží se mnohdy mnicha připravit o život.²¹ Právě hrozba smrti, které Antonín musel čelit, umožnila Athanasiovi vyličít jeho asketický život jako každodenní mučednictví, čímž se zasadil o obecné přijetí mnichů jako nových martyřů. To, že mniši se nebojí smrti o nic víc, než mučedníci, je ještě zvýrazněno tím, že Antonín opustil poušť pouze tehdy, když v Alexandrii, kam se vydal, hrozilo nebezpečí, že bude zabit.²²

Životopis má shodné znaky s perikopou o Ježíšově pokušení na poušti – tři „zásadní“ střetnutí s ďáblem a jeho přemožení skrze askezi a modlitby (srv. *Mt 4;2*). Příběhy, ve kterých Antonín zažene velké množství démonů vyznáním víry v Krista a zpěvem žalmů má ukázat, jak mocnou zbraní je víra, posílená vytrvalou askezí. Antonín připomíná Ježíše i svým sestupem mezi mrtvé, kterým symbolizuje vítězství nad smrtí. Také jako se Ježíš vydal do rukou Římanům, usadil se Antonín v římské pevnosti, centru vojenské síly a represe, a vypudil odtud demony, kteří jej nazývali „synem Božím“. Už v dětství se rovněž zajímal o Písmo (srv. *L 2;46-47*) Konečně jeho promluva k mnichům v Naqlún se svým pojetím podobá Ježíšovým kázáním (hlavně tomu na hoře). Příběhy o exorcismech a uzdraveních pak mají tuto podobnost ještě zdůraznit.²³ Životopisy mnichů ale čerpají inspiraci i v pohanské literatuře, zejména v biografii řeckých filosofů. Svědčí o tom užívání pojmů jako *areté* (zdatnost, ctnost) nebo *katorthóma* (řádné jednání), což jsou stěžejní pojmy stoické filosofie sebezdokonalování. Také z oddílů, ve kterých Antonín debatuje s filozofy je zřejmé, že autor životopisu měl jisté povědomí o řecké filosofii. Navíc sám Antonín odpovídá velmi racionálně, neutlouká své oponenty věroučnými frázemi, ale přijímá jejich způsob rozhovoru a i tak je dokáže přesvědčit a udivit.²⁴ Tak, jak je vyličén ve 14. kapitole *Života* by mohl být dobrým vzorem stoika – rozumný, mravně čistý, klidný, až netečný.²⁵ Zásadní

21 Srv. VENTURA, Václav a kol. *Sv. Atanáš: Život sv. Antonína poustevníka*; Refugium, Velehrad 1996, s. 28 s. 64 aj.

Jiný pohled na boj s demony podává J. Chryssavgis. Ten na vybraných apofthegmatech ukazuje, že mniši byli za pokušení, kterým čelili, vděční, protože jejich přemáháním se posouvali na cestě k Bohu. Pokušení chápali jako nutnou součást mnišského života, bez které není možné dosáhnout dokonalosti. Viz CHRYSSAVGIS, John *In the Hearth of Desert World Wisdom*, Bloomington 2008 s. 37-39

22 Srv. ENDSJØ D. Ø. *The body in the periphery*; Unipub AS Oslo 2002 s. 159-160

23 Srv. *Spiritualita křesťanského mnišství I.* s. 139n

24 Srv. Tamtéž s. 79-85

25 Srv. Tamtéž s. 33n

Tato pasáž je navíc zjevnou parafrází Porphyrova *Života Pythagorova*, což je další důkaz o vlivu pohanských životopisů na ranou křesťanskou hagiografii. Srv. HARMLESS J. W., *SJ Monasticism in The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford University Press, New York 2008, s. 498

rozdíl je v tom, že Antonín chápe tento svůj stav (stejně jako schopnost léčit a vymítat demony) jako projev Boží milosti, není to stav, kterého by dosáhl čistě vlastní pílí, byť ta byla obdivuhodná.

Nesmíme opomenout Antonínovu roli obránce pravověří, kterou Athanasius pochopitelně v životopise vyzdvihuje, aby i touto cestou podpořil svůj boj proti ariánské herezi a Melitiánům. Antonín měl být čtenářům životopisu vzorem v odolávání léčkám démonů nejen na poušti, ale i uvnitř církve.

Jiný obraz Antonína podávají *Apofthegmata*. Jeho moudrost je bližší jiným poustevníkům, prostá typických Athanasiových témat (Stvoření – porušení – vykoupení), nemluví o Ariánech a Melitiánech, místo strašlivých démonů jej ohrožuje *acedie* a zoufalství, zajímá se více o sociální témata, než o Boží přirozenosti. Na základě srovnání došel Hermann Dörries k názoru, že *Apofthegmata* podávají historicky přesnější obraz mnicha Antonína, není však možné vyloučit, že je stejnou měrou ovlivněn zásahy editorů *apofthegmat*. Třetím zdrojem informací o Antonínovi jsou jeho dopisy. Jejich analýza, provedená v nedávné době Samuelem Rubensonem, vykresluje Antonína jako teologa, vzdělaného v řecké filosofii a silně ovlivněného Órigenem. Rubenson je přesvědčen, že právě toto je nejvěrnější Antonínův portrét.²⁶

1.2. Sv. Pachomius

Pachomius byl mladší Antonínův současník, který vstoupil do dějin jako zakladatel cenobitního (tj. pospolitého – viz další kapitola) způsobu mnišství. Narodil se kolem roku 292 do pohanské rodiny v egyptských Thébách. O jeho životě se dozvídáme především ze tří životopisů – dvou koptských (v boharidickém a sahidickém nářečí, označovaných B¹ a S¹) a jednoho řeckého²⁷. První biografický údaj, který o něm máme je, že ve dvaceti letech byl naverbován do císařské armády a v roce 312 se během plavby po Nilu poprvé setkal s křesťany, kteří se starali o vojáky, když přistáli v jejich městě. Tato zkušenost v něm zanechala hluboký dojem a proto se rozhodl se s křesťanstvím seznámit blíže, což vedlo k tomu, že se nechal po skončení války (roku 314) pokřtít. Velice jej oslovoval asketický život poustevníků, proto po návratu do

26 Srv. tamtéž s. 500

27 Mezi badateli se vede diskuse o časové posloupnosti těchto rukopisů. Zatímco L. Lefort zastává názor, že řecký text je zcela odvozen z koptských životopisů, D. Chitty tvrdí, že nejstarším Pachomiovým životopisem je řecký rukopis *Vita Prima Graeca* (G¹), který sice vychází ze starších (koptských) textů, jako jsou kázání, dopisy nebo *Řehole*, ale samotný narativ je původní. V této práci vycházíme z anglického překladu G¹ není-li uvedeno jinak Srv. Předml. k ATHANNASAKIS A. N. *The life of Pachomius*; Scholars Press, 1975 s. viii

své vlasti odešel do *skété* na východním břehu Nilu, kde vyhledal starce jménem Palaemon a stal se jeho žákem.

Celkem strávil u Palaemona dvanáct let, během této doby už však založil první klášter v Tabennisi (mezi léty 318-323), poté, co mu to bylo přikázáno ve vidění. Hlavními změnami oproti poustevnickému životu bylo společné stolování, přesně vymezený čas pro práci a modlitbu a také volba jednoho představeného (abba), prvním se stal Pachomius. Mniši ale stále trávili většinu času osamotě ve svých celách, Pachomius dbal velmi přísně na to, aby se společný život nestal pokušením k nepravostem, mnich musel dokázat být osamocen (*monachos*) i uprostřed svých bratří. Prosazoval osobní přístup žáka k učiteli, proto později svěřoval nováčky zkušenějším bratřím. Zpočátku žilo v klášteře kolem stovky mnichů (včetně Pachomiova bratra Jana, který se dalšímu rozšíření kláštera bránil²⁸), rozdělených do skupin podle písmen řecké abecedy, brzy však začaly proudit zástupy nově příchozích, takže Tabennisi je už nebylo schopno pojmout. Pachomius proto založil druhý klášter v Phbow, kde strávil nejvíce času²⁹. Celkově stál u zrodu devíti mužských a dvou ženských klášterů. V krátké době začaly po celém Egyptě vznikat stovky cenobitních klášterů, před Pachomiovou smrtí v roce 348 se jejich počet odhaduje na tři tisíce.³⁰ Řehole, kterou pro své kláštery vytvořil (s využitím svých zkušeností s vojenskou organizací) byla napsána koptsky, roku 404 ji sv. Jeroným přeložil do latiny. Tento text použil jako základ pro svůj mnohem komplexnější řád cenobitního života Basil z Cesareje poté, co Pachomia navštívil.

Pachomius, stejně jako většina jeho žáků, zůstal celý život laikem, přestože se jej Athanasius, který jej navštívil roku 333, pokusil získat pro kněžský úřad.³¹ Pachomius byl totiž velmi vzdělaný nejen v Písmu, ale i v církevní nauce a byl, stejně jako Antonín, horlivým protivníkem ariánů. Roku 348 se nakazil morem a zemřel.

Pachomiův životopis je na první pohled velmi odlišný od Antonínova a také má sloužit jinému účelu. Zatímco Antonín je vyličen jako křesťanský hrdina, ekvivalent mučedníků, vzor víry a nezdolnosti, Pachomius je především

28 Podle S¹ trval tento spor až do Janovy smrti viz ROUSSEAU, Philip *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*; University of California Press, Los Angeles 1985 s. 60

29 VONDRUŠKA Isidor, *Životopisy svatých: V pořadí dějin církevních, část 2*. Ladislav Kuncíř, Praha 1930, s. 294

30 BROWN Peter, *The World of Late Antiquity: AD 150–750*; Norton, 1971, s. 99

31 Zastával názor, že pro cenobitní mnichy se může úřad stát zdrojem pokušení (pocitu nadřazenosti), proto je lepší, když jej nemají. Tak i v jejich kostele sloužil biskup Serapion a po něm kněží, kteří nebyli členy komunity. Srv. *The life of Pachomius* §27, §29

obrazem moudrého a milujícího abba, který pečuje o ostatní mnichy a je shovívavý k chybujícím, pro kterého má vždy slova milosti, i když ho třeba potrestá.³² Vyžaduje sice přísnou kázeň, ale ne fanaticky.³³ Životopis je Pachomiovou oslavou spíše mimoděk, stejně skrovně jsou vylíčeny jeho zázraky, často se jedná spíš o radu, jak má být nemocný uzdraven.³⁴ Víc, než asketické vytrvalosti si autor životopisu cení Pachomiovy pokory. Přestože byl v odříkání a modlitbách horlivější, než jeho bratři, nikdy na to nepoukazoval, pokud se někdo nezeptal. Nevadilo mu ani nechat se poučit od svého svěřence, dokonce i od dítěte.³⁵

Značná část životopisu je věnována Pachomiovým promluvám, především pastoračního a homiletického rázu. Je z nich patrné, že se dobře vyznal v biblické exegezi a v rétorice³⁶ a nejspíš byl poměrně vzdělaný, jeho kázání, určená prostému lidu, však zapadají do představy „praktické moudrosti“ Pouštních otců lépe, než složité teologické úvahy negramotného Antonína.

Spis chce především propagovat cenobitní mnišství (§1 jej vykládá jako pokračování Božího zjevení) a ujistit čtenáře, že tato cesta je otevřena každému, ne jen výjimečným hrdinům, od narození spějícím k dokonalosti - a tedy (na o je kladen zvláštní důraz) i pohanům. Pachomius byl zcela obyčejný člověk, pohan, který uvěřil v Krista až v dospělosti a i jako mnich zůstal „lidštější“, než jiní Pouštní otcové, těm se spíš blíží postava jeho učitele Palamona, heroické rysy má i Pachomiovův žák Theodor (vzor naprosté poslušnosti). Na druhou stranu je čtenář seznámen s obtížemi, které na mnicha čekají, jako jsou nemoc, pokušení i pochyby.

1.3. Sv. Arsenius Veliký

Arsenius se narodil kolem roku 350 do bohaté křesťanské rodiny římského senátora. Dosáhl vysokého vzdělání a stal se jáhnem římského sboru. V roce 383 byl povolán na dvůr císaře Theodosia I., aby vychovával jeho syny, Arcadia a Honoria (snad jej doporučil papež Damasus I.³⁷). Získal si náklonnost celého císařova domu, protože byl schopný a přitom skromný. Žil zde v přepychu celkem jedenáct let, ale postupně v něm rostla touha odejít ze světa a stát se

32 Srv. Např. *The life of Pachomius* §42 §85 §106 aj.

33 Viz např. epizoda o těžce nemocném mnichovi, kde Pachomius pokárá jeho bratry, že mu nedali maso, o které žádal, aby se posilnil. Srv. *The life of Pachomius* §53

34 V §47, který pojednává o uzdravení duše je řečeno, že znamení může být i na pohled obyčejná věc. V dalším odstavci Pachomius říká, že svatého nečiní svatým to, že má vidění, ale že v těchto vizích rozpozná Boha.

35 Viz *The life of Pachomius* §86

36 Srv. jeho kázání k mnichům během plavby do Monchosis - *The life of Pachomius* §56-57

37 Srv *Životopisy svatých: V pořadí dějin církevních, část 2.* s. 291

poustevníkem. Jednou, když se modlil, promluvil k němu skrze Písmo Bůh slovy Matoušova evangelia „Jaký prospěch bude mít člověk, získá-li celý svět, ale svůj život ztratí?“ (Mt 16,26). Arsenius se tedy rozhodl se světem rozejít a tajně uprchl do Alexandrie a odtud dále do Skétis. Zde se stal žákem Jana Koloba (tj. trpaslíka), který ho zpočátku tvrdě zkoušel. Vypráví se např. jak jej jako jediného nechal stát v rohu, zatímco ostatní zasedli ke stolu a po večeři mu pak hodil kus chleba k nohám. Arsenius neprotestoval a ponížene snědl bochník, sedíc na holé zemi, čímž přesvědčil abba o své pokoře. I nadále jej ale trestal za každý sebemenší zlovyk.³⁸ Chtěl se totiž přesvědčit, že se Arsenius nebude povyšovat nad ostatní kvůli svému původu a vzdělání.

V roce 434 musel Skétis opustit kvůli nájezdům kočovných kmenů a odešel do Troe, města poblíž Memphisu, zbytek života strávil na poušti. Celkově byl poustevníkem asi 55 let, během kterých se oddával velmi přísné askezi, kterou chápal jako trest za svou dřívější marnivost.³⁹ Je označován za muže modlitby a slz, protože často plakal aby vyjádřil smutek nad svou hříšností. Píše se, že spal jen hodinu denně, poté, co se od západu slunce do rozbřesku modlil. Modlitbu nepřerušoval ani při práci. Zvláště měl na paměti ty, kdo zapomněli na Boha, nebo o něm nevěděli. Když se jeho někdejší žák Arcadius stal císařem, nechal ho vyhledat, chtěl ho odměnit za výchovu a znovu získat do svých služeb, což Arsenius striktně odmítl. K návštěvám se vůbec choval velmi odměřeně, bez ohledu na jejich postavení a většinou je svěřil do péče svým učedníkům, sám se s nimi raději nestýkal. Považoval se za mrtvého pro svět a nenechal se nikdy zatáhnout do světských záležitostí. Za velkou mnišskou ctnost považoval Arsenius mlčení, což dobře vystihuje jeho nejznámější výrok „Častokrát jsem mluvil a cítil jsem se kvůli tomu provinile, ale nikdy jsem nelitoval svého mlčení“.⁴⁰ Proto byl velmi ctěn zejména hésychiasty a je považován za duchovního otce jejich hnutí. Je jedním z mála Otců, kteří přiznávali, že se bojí smrti, obával se totiž, že se nestihne dostatečně připravit na Boží soud. Ohledně data jeho úmrtí není jasná shoda, jisté je, že to bylo mezi léty 445-449, tedy ve věku přibližně sta let. Jisté není ani místo – některé prameny uvádí Troe, jiné horu Scetim.⁴¹ Jeho životopis sepsal Theodor Studita.

38 Tamtéž s. 292

39 Tamtéž

40 Viz WARD Benedicta SLG *The Wisdom of the Desert Fathers*; SLG Press Oxford, 1975 s. 40

41 Viz catholica.cz životopis sv. Arsenia

1.4. Životopisy Pouštních otců, sepsané sv. Jeronýmem

První kapitulu uzavřeme portréty dvou pouštních otců, které nám poskytl jeden z předních vzdělavců 4. století, nadšený historik a životopisec mnišství, biskup Jeroným. Jelikož jsou Jeronýmovy legendy velmi specifickým literárním útvarům, řekneme si nejprve něco o nich obecně a až poté se zaměříme na konkrétní postavy. Na rozdíl od Athanasia, který v *Životě* cituje rozsáhlé Antonínovy teologické promluvy, soustředí se Jeroným především na narativní složku, uvádí více detailů a drobných postřehů ze života světců. Jeho styl vyprávění se více blíží soudobé dobrodružné literatuře, plné fantastických motivů a hrdinských činů. Zatímco Athanasius je v líčení zázraků poměrně umírněný, fantaskní rovina vyprávění se většinou týká Antonínova boje s démony, jako vyjádření křesťanova nekončícího zápasu s pokušením a strachem, v Jeronýmově podání konají mniši mnoho efektních zázraků, setkávají se s mýtickými tvory a střetávají se s pohanskou magií. Také jsou vždy velmi vzdělaní, zatímco Athanasios opakovaně zdůrazňuje Antonínovu negramotnost – Antonín měl vyniknout jako protiklad ariánských intelektuálů, který, ač nevzdělaný, jim byl rovnocenným oponentem v disputacích.⁴² Jeronýma naopak nevzdělanost a prostá životní moudrost mnichů, se kterými se setkal, rozčarovala⁴³ a celkově byl pro něj jeho pobyt mezi syrskými mnichy „hořkou lekcí“⁴⁴. Jeho vyprávění jsou proto útekem k ideálnímu obrazu mnišství, jak si ho představoval po přečtení *Života Antonínova*.

1.4.1. Sv. Hilarion

Kromě Egypta se brzy stala významnou mnišskou lokalitou i Palestina. Z celé řady tamních mnichů je třeba zmínit především Hilariona, jehož život vylíčil sv. Jeroným kolem roku 390 (tedy v době, kdy žil v Betlémě).

Hilarion se narodil v Thabatě (jižně od Gazy) pohanským rodičům, byl od útlého věku neduživý ale vytrvalý a ctnostný. Rodiče jej poslali do Alexandrie, aby se učil rétorice, zde se nejspíše setkal s křesťanstvím a místní sbor se brzy stal jeho pravým domovem. V patnácti letech se doslechl o Antonínovi, který byl v té době již známý po celém Egyptě, vyhledal jej a krátký čas ho navštěvoval jako žák.⁴⁵ Potom ale zatoužil stát se skutečným poustevníkem. Protože ale mezitím osiřel, vrátil se nejdříve do Thabaty a rozdal zděděný majetek svým bratrům a chudým, sám si nic nenechal. Potom, nedbaje varování

42 Srv. ŠUBRT, Jiří *Jeroným. Legendy o poustevnících*; OIKOYMENH, Praha 2002 s. 36

43 Tamtéž s. 13n

44 Tamtéž s. 22

45 Jeroným je velmi důsledný v dataci Hilariova věku, proto můžeme celkem snadno rekonstruovat časovou osu jeho života.

příbuzných, že jej zabijí lupiči, odešel do pouště, na místo zvané Maiuma, kde si postavil malou chýši.

Vedl velmi přísný asketický život, chodil oblečen ve zvířecích kůžích, jedl pouze bobule a čočku a to vždy až po západu slunce. Také nikdy nepobýval dlouho na jednom místě, kvůli lupičům. Většinu dne se modlil, mnoho času také věnoval práci – hlavně pletení košů. Ovšem ani tak neušel ďáblovým pokušením a různým démonům, kteří ho přepadali ve dne i v noci v podobě nahých žen nebo hostin se stoly plnými jídla. Hilarion se obrnil ještě přísnější askezí – usadil se v malé chýši, sotva dost velké, aby si v ní mohl lehnout, spal na zemi, pokryté pouze rákosem, vlasy a vousy si stříhal jen jednou ročně a nosil jen jedny šaty, které nikdy nepral, dokud se nerozpadly. Hladověl tak, že byl vyhublý na kost, nejprve jedl půl měrice čočky denně, pak jen chléb se solí, nakonec jen kořínky a rostliny. Teprve když ho přestávalo poslouchat tělo, začal užívat olej. Takto žil více než 40 let (do svých šedesáti), pak pokušení ustoupila a on opět začal plně sloužit Bohu.

Jednou (bylo mu tehdy 18 let) jej v noci přepadli lupiči a chtěli ho okrást, ovšem ukázalo se, že nic nemá. Když mu vyhrožovali zabitím, dal najevo, že se smrti nebojí, což je udivilo natolik, že ho nechali na pokoji. Přibližně po 22 letech, strávených na poušti se zprávy o něm rozšířily po celé Palestině, takže přicházeli lidé, kteří se chtěli poradit, nebo hledali pomoc. Jeroným popisuje mnoho zázračných uzdravení - svou modlitbou vyléčil neplodnou ženu, uzdravil těžce nemocné dítě, a jindy zbavil jednoho vozataje ochrnutí. Dokázal uzdravovat i zvířata, která, stejně jako lidí, zbavoval démonů, kteří je posedli. Je logické, že jej začalo vyhledávat stále větší množství lidí, což pro něj znamenalo ohrožení a proto z Maiumy odešel (spíše utekl). Nejprve putoval po Egyptě (navštívil místo posledního pobytu sv. Antonína), během Juliánova pronásledování se skrýval v libyjské poušti. Když ho i zde dostihla jeho sláva, odešel na Sicílii, kde dlouho žil jako poustevník, ale i zde ho vypátral jeho učedník Hesychius a další jej brzy následovali. Pak se přestěhoval do Dalmacie, kde ve městě Epidauros porazil obrovského netvora a město zachránil před zemětřesením. Když byl znovu vypátrán, odešel na Kypr (po cestě zachránil loď, na které se plavil, před piráty), kde žil v jeskyni uprostřed ostrova až do své smrti. Těsně předtím, než zemřel, setkal se naposledy s Hesychiem a odkázal mu svůj oděv a evangelium, jediný majetek, který měl. Zemřel v roce 371, když mu bylo 80 let. Byl zde pohřben, ale oddaný Hesychius jeho tělo tajně odvezl a pochoval v Maiumě, kde Hilarion jako poustevník začínal a kde mezitím vznikl klášter.

Život sv. Hilariona je jedním ze spisů, které významně ovlivnily středověkou hagiografii. Sleduje Hilarionův život od narození do smrti, přičemž největší pozornost je věnována různým zázračným činům a poučným anekdotám, které pouze volně spojuje popis Hilarionova putování (podobně jako je tomu v evangeliích, což jistě není náhoda). Přestože má tento životopis blízko k latinské zábavné literatuře, je zároveň Hilarionova podobnost s Ježíšem ještě nápadnější, než tomu bylo u Antonína. Příběh oplývá množstvím zázraků, mezi kterými nechybí uzdravení slepého (zde je přímý odkaz na *Mk 8;23*), vymítání démonů z lidí posedlých zuřivostí (zvláště vyhnání šiku démonů z Órióna evokuje perikopu *Lk 8;26-39*) nebo utišení bouře. Hilarion také neustále cestuje, byť z jiných důvodů, než Ježíš. Démoni ho poznávají na dálku a na jeho cestách ho neustále provází skupiny (i davy) následovníků. Hilarionův příběh má ale ještě jednu důležitou rovinu, kterou je boj křesťanství s pohanskými kulty. Stejně jako Athanasius bojoval svými spisy proti ariánství, brojil Jeroným proti pohanům, dobře věděl, jakému nebezpečí vystavili křesťany císaři Decius, Valeriánus nebo Juliánus Apostata svými pokusy o obnovení tradičního polyteismu. Proto v Hilarionově příběhu často způsobí posednutí démonem pohanský čaroděj, nebo kněz, případně i přítomnost svatyně.⁴⁶ Nejvýrazněji je tento střet vidět na příběhu z Gazy, kde se na hipodromu utkala čtyřspřeží křesťana a Marnova uctívače. Pohanovi pomáhal kouzelník, za křesťana se ovšem modlil Hilarion, takže slavně zvítězil a obrátil na víru mnoho obyvatel Gazy.⁴⁷ Také hadího netvora porazil Hilarion jistě ne náhodou právě ve městě Epidauros, které bylo centrem kultu boha Mithry.⁴⁸

Nápadným rysem životopisu je i to, že Hilarion stále někam cestuje, lépe řečeno utíká před slávou a poctami. Jeroným poukazuje na dilema poustevníků, kteří touží žít v odloučení od světa, ale zároveň nemohou odřeknout pomoc lidem v nouzi. Hilarion, jehož víra je tak silná, že skrze ni koná zázraky, je neustále ohrožován vděčností uzdravených, která by u něj mohla vyvolat pýchu. Skrývá se proto na opuštěných místech, ale je vždy znovu vypátrán, takže jeho zázračné schopnosti nezůstávají nikdy dlouho ležet ladem. Může tak sloužit jako povzbuzení jiným poustevníkům, aby hledali samotu a spoléhali na to, že Boží prozřetelnost přesto najde způsob, jak jejich hřivnu zhodnotit.

1.4.2. Sv. Malchus

Mnišství se postupem času rozšířilo z Egypta přes Palestinu do Sýrie. Jedním z prvních syrských mnichů byl Malchus, jehož životopis sepsal Jeroným v

46 Srv. např. *Jeroným. Legendy o poustevnících* s. 105; 107; 137

47 Tamtéž s. 103-105

48 Tamtéž s. 130 pozn. 66

podobné době, jako Hilarionův. Narodil se kolem roku 330 ve vsi poblíž Antiochie. Jakožto jediný potomek měl zdědit po rodičích usedlost, on ale toužil po mnišském způsobu života. Velký spor s rodiči nastal, když chtěli, aby se oženil, čímž by pozbyl čistotu. Uprchl tedy do pouště, kde vstoupil do kláštera a žil řadu let jako asketa.

Po určité době se doslechl, že jeho otec zemřel a tak zatoužil vrátit se do své vlasti, aby zabezpečil matku, k čemuž měla posloužit třetina jejich majetku. Druhou část chtěl rozdat chudým a za poslední zřídil klášter. Opat byl ale zásadně proti a považoval Malchovo přání za ďábelské pokušení, od kterého se ho pokoušel různými způsoby odradit.⁴⁹ Nakonec jej s velkým smutkem propustil. Malchus se pak přidal ke skupině poutníků, jdoucích do Edessy, ale po cestě byli přepadeni Saracény a on padl do zajetí. Byl pak prodán jako otrok a měl pást ovce svého pána. Na práci si ovšem brzo zvykl a přijal ji jako nový způsob askeze – modlil se při ní, živil se mlékem a sýrem, chodil téměř nahý a svému pánu sloužil věrně. Ten se jej proto rozhodl odměnit a přikázal mu, aby si vzal jednu otrokyni, čímž jej uvedl do bezvýchodné situace. Malchus odmítl, protože ta žena byla před zajetím již vdaná, ale jeho pán jej donutil se s ní oženit. Chtěl se proto zabít, aby si zachoval čistotu, ale jeho žena, která po setkání s ním přijala křesťanskou víru, přišla na lepší řešení – navenek žili jako manželé, ovšem milovali se pouze duchovně, ne tělesnou láskou.

Po nějaké době zatoužil Malchus po návratu do kláštera a rozhodl se uprchnout, což nebylo nijak těžké, nebyl totiž vůbec hlídán. S ním uprchla i jeho žena. Vyrobili z kozích kůží jakýsi vor, na kterém se vydali pryč po řece. Ovšem jejich pán je pronásledoval a oni se před ním museli schovat do jeskyně, která se ukázala být lvím doupětem. Ovšem lvice si jich vůbec nevšimla, zato se vrhla na jejich pronásledovatele a rozsápala je. Pak jim uvolnila místo ve svém pelechu, ale oni byli natolik vyděšeni, že skočili na velbloudy svých pronásledovatelů a ujeli. Zamířili do kláštera, odkud Malchus před lety odešel a zjistili, že tamní opat už nežije. Stali se tedy mnichy (v klášteře byla i ženská komunita) a žili v klášteře až do smrti. Malchus často vyprávěl svůj příběh, aby ukázal, kam může vést neposlušnost představenému, ale i to, jak důležité je zachovat čistotu i v krajních podmínkách.

Tento krátký dobrodružný příběh se výrazně liší od dvou zbylých Jeronýmových hagiografií, vlastně to ani není řádný životopis, protože nesleduje celý mnichův život, ale jen jednu epizodu. Autor sám v úvodu přiznává, že je to spíše slohové cvičení před plánovaným (a nezrealizovaným) rozsáhlým

⁴⁹ Opat jej dokonce přirovnal ke psu, který se vrací, aby snědl to, co dříve vyvrhl. Viz *Staročeské životy svatých otců* s. 317

pojednáním o dějinách církve.⁵⁰ Nezvyklá je i forma vyprávění – Jeroným přenechává roli vypravěče hlavnímu hrdinovi, se kterým se údajně setkal, když pobýval u svého přítele, biskupa Euagria ve vsi Maronia. Jeho vlastní slova tvoří pouze úvod do příběhu a závěrečnou glosu. Ústředním motivem legendy je oslava sexuální zdrženlivosti, jejíž uchování má pro Malcha větší cenu, než rodina a majetek, dokonce je ochoten se kvůli ní vzdát života.⁵¹ Je jasné, že Jeroným, pro nějž bylo panenství zásadní křesťanskou ctností, musel být takovým příběhem uchvácen a že čtenáře chtěl skrze něj především povzbudit v sexuální zdrženlivosti a až ve druhém sledu je získat pro ideál mnišství. Právě to, jak skvěle zapadá tento příběh Jeronýmovy propagace celibátu, vedlo A. de Vogüé k domněnce, že se jedná o alegorické vyličení Jeronýmova útěku z Říma a jeho vztahu k věrné žákyni Paule.⁵² To, že příběh o sv. Malchovi sleduje jiný záměr než třeba *Život sv. Malcha* je zjevné i tím, že se zde téměř nevyskytují zázračné prvky – nečekaná pomoc od zvířat je častým motivem hagiografické literatury a byla chápána jako projev Boží přízně, nikoliv vědomý akt světce, jako je tomu třeba u zázračných uzdravení.⁵³

50 *Jeroným. Legendy o poustevnících* s. 65

51 Tamtéž s. 75

52 Srv. Tamtéž s. 39 pozn. 83

53 Srv. Tamtéž s. 80 pozn. 31

2. Mniši v Egyptě a Sýrii ve 4.-6. století

2.1. Poustevníci a cenobité

Mnišství se záhy po svém vzniku rozdělilo na dvě větve. Erémité (poustevníci) žili podle Antonínova vzoru zcela osaměle, případně v malých skupinách, tvořených zkušeným mnichem (Abba) a jeho žáky. Stavěli si malé poustevny, nebo využívali jeskyně a prázdné skalní hroby. Za zakladatele cenobitního mnišství je považován sv. Pachomius (viz výše), tito mniši došli k přesvědčení, že pro odloučení se od světa není bezpodmínečně nutné odejít do pouště a že mnišský život je možné vést i v komunitě. Cenobité zakládali kláštery, nebo jiné monastické osady a řídili se pevně stanoveným řádem (řeholí). Obě cesty musely čelit kritice a své postoje obhajovat. Erémitům bylo vyčítáno, že opovrhují společenstvím (které je jedním ze základních kamenů křesťanství), nemohou uplatnit svá charismata (viz *IK, 12*) a snadno propadnou *autareskei* (spokojenost se sebou)⁵⁴. Cenobitům bylo zase vytýkáno, že žijí ve velkém shonu a příliš se věnují práci, což je odvádí od soustředění se na Boha.⁵⁵

2.1.1. Poustevníci

Máme-li pochopit, proč se poustevnictví prosadilo a dále rozvíjelo, navzdory výše zmíněným výtkám, musíme se obeznámit s tím, jakou roli hrála v životě poustevníků samota. Na rozdíl od starozákonního pojetí, které chápe samotu negativně (*Gn 2,18*), ji mnich považuje ne za trest, ale za nástroj obrácení – člověk si díky samotě uvědomí svou hříšnost a zatouží přiblížit se Bohu.⁵⁶ Právě společenství s Bohem, které mnich zakouší především v modlitbě, působí, že se necítí *osaměle*. Naopak, skutečnou osamělost pociťuje mnich tehdy, když se nemůže soustředit na Boha (např. proto, že ho rozptylují jiní lidé). Tento pohled na samotu byl dále rozvinut „teologem pouště“ Evagriem Ponticem a také Órigenem – mnich je v Bohu spojen s celou církví a nejen to, je-li Bůh všudypřítomný, pak je v něm mnich spojen se všemi a se vším.⁵⁷ Tím vyvrací tvrzení, že erémité pohrdají společenstvím. Podobně je možno poustevnickou praxi obhájit i proti jiným výtkám, které přehledně shrnul Basil z Cesareje ve své sedmé Řeholi.⁵⁸ Třeba proti tvrzení, že poustevníci nemohou sloužit ostatním

54 ŠPIDLÍK, Tomáš *Spiritualita křesťanského východu – Mnišství*; Refugium, Velehrad 2004, s. 254n (dále SKV)

55 SKV s. 259

56 SKV s. 247n

57 SKV s. 276-277

58 Basil z Cesareje je považován za zakladatele mnišství v Malé Asii a jednoho z největších inovátorů cenobitismu. Je ale dobré podotknout, že byl silně ovlivněn Eustathiem ze Sebasty, především v důrazu na charitativní rozměr práce. Nicejský koncil však shledal

svými obdarováními, lze namítnout, že přece běžně kázali a udíleli požehnání lidem, kteří je vyhledali, ale především vnímali jako velké charisma svou schopnost žít na poušti. Poušť byla chápána jako sídlo démonů a nečistých sil, a mniši, kteří dokázali i v tomto krajně nepřátelském prostředí dosáhnout čistoty, byli schopni bojovat proti démonům a tím před nimi chránit jiné lidi.⁵⁹

Velmi ceněnou ctností mezi poustevníky je trpělivost (*hypomoné*), díky které byli schopni překonat pokušení – prostě seděli v cele, modlili se a čekali, až přestane. Učení se trpělivosti mělo přednost před prací či askezí, lépe řečeno, byl to nutný předpoklad mnišského života, bez nějž byl mnich příliš zranitelný, zvláště, když se dostal do styku se světem mimo celu.⁶⁰

Osobní ambicí eremitů je najít vnitřní klid – *hésychii*, život zbavený nepokoje, zmatku a vášně, čemuž je měl naučit právě život na poušti – skrze vnější samotu se snažili dosáhnout samoty vnitřní (pravé), tedy stavu, kdy mlčí vášně a špatné myšlenky v nitru člověka.⁶¹ Mezi eremity ale nikdy nezvítězil názor, že je tato cesta určena všem mnichům, tedy jediná správná. Spíše byla považována za vyšší formu mnišství, na niž musí být člověk připraven. Často se jako vhodná příprava doporučoval právě pobyt v klášteře.

Zcela osaměle žijící poustevník byl spíše ideál, než reálná praxe, takový život byl velmi nebezpečný a namáhavý, mnich si musel sám obstarávat všechny životní potřeby, což ho obíralo o čas určený modlitbě (v klášteře se o tyto povinnosti bratři dělili). Chyběla také možnost bratrského napomenutí, či povzbuzení pro čas nouze (nebezpečná byla hlavně *acedie* – omrzelost). Tyto a další důvody vedly k tomu, že i poustevníci většinou žili v malých skupinách, případně stavěli své poustevny nedaleko od sebe, aby se měli v případě nouze na koho obrátit. Poustevnický život se záhy prosadil v mnoha různých formách. Zde zmíníme ty, které se objevovaly v námi sledovaném období.⁶²

- a) **Anachorité:** poustevníci ve vlastním slova smyslu, ideální forma poustevnictví. Žili zcela osaměle, nejčastěji v jeskyních, opuštěných pevnostech, nebo hrobkách. Jejich vzorem byl Antonín, případně Pavel Thébický
- b) **Boskoi:** tj. pasoucí se, byli potulní mniši, kteří se nechtěli vázat ani na to minimum majetku, které běžně mniši vlastnili, takže někteří z nich chodili nazí, nebo se živili kořínky a rostlinami.

Eustathia heretikem, takže upadl v zapomnění a jeho přínos pro mnišství byl až do poloviny 20. stol. plně přisuzován Basilovi. Srv. HOLMES, Augustine *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the rule of St. Basil* Cistercian Publications Kalamazoo 2000 s. 42

59 K otázce spojení samoty a služby bližním viz *In the Hearth of Desert* s. 79-82

60 Srv. Tamtéž s. 41-43

61 SKV s. 252

62 SKV s. 267-272

- c) **Cela:** v původním smyslu je cela (kella) samostatné stavení, obývané jedním nebo více mnichy. Později se toto označení začalo používat pro místnost v klášteře, ve které mohl cenobita pobývat osamotě, oddělen od bratří. Jedná se tedy o určité propojení obou forem mnišského života.
- d) **Skété:** Jedná se o termín, odvozený od významné monastické lokality Skétis (viz s. 33), kde vznikla řada autonomních cel kolem cely Makaria Egyptského. Skété vzniká tak, že se kolem nějakého věhlasného poustevníka (abba) začnou usazovat další, kteří se občas schází k společným bohoslužbám.
- e) **Laura:** Tímto názvem se označovaly *skété*, vznikající v Palestině (první byla založena v letech 323-330). Mnoho z nich se později proměnilo na cenobitní kláštery.
- f) **Stylité:** Jedna z extrémních podob poustevnictví, rozšířená hlavně v Sýrii. Stylité vedli svůj poustevnický život na hlavici sloupu (*stylos* – sloup). Křesťanští asketové nejspíše převzali tuto praxi od pohanských někdy ve 4. stol., průkopníkem se stal Simeon (zemřel r. 459), nejznámějším stylitou je asi Simeon Mladší, který žil v 6. stol. Původním záměrem stylitů bylo najít náhradní útočiště místo pouště, později dostal sloup symboličtější význam – být blíže k nebi.

2.1.2. Cenobité

Přestože jsme již dříve zmínili, že za zakladatele cenobitismu je obecně považován Pachomius, nemůžeme si představit, že by tento způsob mnišské praxe vymyslel *ex nihilo*, nebo že by se jeho model stal okamžitě normou. U Kassiana se můžeme dočíst, že za první cenobitní společenství považuje už jeruzalémské křesťany z doby dvanácti apoštolů, kteří (dle *Sk*) žili v dokonalé *koinonii*. Když se křesťanství rozšířilo, začali se k němu přidávat i lidé, kteří tento vrcholně posvěcený způsob života nepřijali, takže „radikální“ skupiny raději odcházely z měst a zakládaly osady, aby nebyly svedeny těmi méně horlivými. To byl podle Kassiana předstupeň cenobitních klášterů.⁶³ Pachomius je ale průkopníkem v tom, že zavedl cenobitismus jako způsob mnišského života, zastával a prosadil názor, že mniši mohou přemáhat neřesti a hledat Boha i když žijí pohromadě a dokonce i když neodejdou ze světa.

Výraz *coenobia* (*koinos bios* – společný život), který původně znamenal prostě společenství, dostal v mnišském slovníku specifitější význam. Cenobitismus se vyznačuje tím, že mniši sdílejí jeden prostor (ne nutně jednu budovu, spíše jakousi vesnici, oddělenou od okolí zdí)⁶⁴ a některé prostory

63 Srv. RAMSEY, Boniface, OP *John Cassian: The Institutes*; The Newman Press, Mahwah 2000, str. 14 a příslušná poznámka

64 Cenobité někdy využívali opuštěné vesnice, jindy zakládali kláštery přímo ve městě. Srv.

užívají společně - scházejí se k modlitbám a katechezi, společně stolují i pracují. Aby více vyniklo, že jsou jako „jedné mysli a jednoho srdce“ (Sk 4, 32), nosí všichni stejný oděv a veškerá jejich činnost se řídí podle stejných pravidel (řehole, viz dále). Je také považován za přístupnější „běžným“ lidem, než tvrdá praxe poustevníků. Cenobité bývají umírněnější v askezi a vnějších projevech mnišství obecně. Mnohem větší důraz, než poustevníci, kladou cenobité na poslušnost, kterou Jan Kassián nazývá nejvyšší ctností.⁶⁵ Ovšem tato poslušnost nemá být zaslepená – pokud je její porušení motivováno pokorou nebo láskou, je Kassián ochoten jej tolerovat.⁶⁶

Pro cenobitní společenství hrají zásadní roli pravidla společného života – řehole. První řeholi vytvořil Pachomius pro mnichy žijící v Tabennésidě, spoléhal na to, že mniši se životu v dokonalé komunitě naučí pravidelným studiem Písma a následováním příkladu představeného. Tento jeho první pokus ale skončil nezdarem – žáci nebyli ochotni podřídit se jeho vůli a nakonec je musel vyhnat.⁶⁷ Pachomius se z neúspěchu poučil a pro druhou generaci svých žáků vypracoval podrobná pravidla cenobitního života. Stále ale platilo, že jedinou mnišskou řeholí je Písmo, Pachomiova pravidla byla pouze jeho závazným výkladem, který měl rozptýlit případné pochybnosti, jak žít v souladu s Písmem.⁶⁸ Stejně chápal roli řehole i Basil – dával si pozor, aby nikdy její autorita nezastínila autoritu Písma. Basil měl ale před sepsáním svých řeholí možnost poznat několik cenobitních klášterů a proto věděl, kde má Pachomiův model slabiny. Vadilo mu především, že jednotlivé části mnišského života netvoří harmonický celek, příliš mnoho času se podle něj věnovalo práci, což odvádělo mnichy od Boha a působilo v klášteře shon.⁶⁹ Basil se snažil harmonizovat cenobitní život tak, aby všichni byli jedné mysli (*sympsychoi*). Nejvíce se potýkal s problémem lidské individuality – jak zajistit, aby rozmanitost, kterou společenství skýtá, byla zachována všem ku prospěchu a přitom nepůsobila rozpory. Být jedné mysli se všemi bratry vyžadovalo velkou obět – jedinec se musel zříct všech zvyků, ambicí a plánů, které by mohly být důvodem ke sporům. Basil úzkostlivě střežil tuto jednotu, z jeho výroku „Je

The Oxford Handbook of Early Christian Studies s. 507n

65 Kassián uvádí extrémní případy poslušnosti, které odrážejí jeho potřebu zdůraznit, že bez striktní disciplíny společenství brzy zanikne (jeho kniha měla být základní příručkou cenobitů v Evropě) a nejspíš neodpovídají skutečným událostem. Srv. *John Cassian: The Institutes* s. 90-94

66 Srv. tamtéž s. 89

67 O tomto neúspěchu se zmiňuje S¹ a odvozené spisy. Srv. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* s. 90n

68 Pachomiova řehole, členěná do čtyř oddílů, jak se dochovala v rukopisech je však do značné míry dílem jeho žáků nebo různých editorů. Srv. tamtéž s. 52

69 SKV s. 259

lépe žít se třemi bratry, kteří se bojí Boha, než s desetitisíci, kteří nemají bázeň Boží⁷⁰ je zřejmé, že pečlivě zvažoval, kdo má být do kláštera přijat. Pokud někdo opakovaně působil pohoršení, mohl být vyloučen. Tomu ovšem předcházelo několik varování a také bylo bráno v potaz mnoho polehčujících okolností, takže vyloučení bylo spíš výjimkou.⁷¹

Dalším problémem, který bylo třeba vyřešit, byla poslušnost vůči představenému, která nesměla narušovat svrchovanou autoritu Písma. Basil proto požadoval, aby byl představený (a tedy vykladač Písma) „duchovně založený“ - má mít dar Ducha pravdivě vykládat Písmo. Klášter má být jedno duchovní tělo, jehož je opat (abbas – otec) hlavou. Jeho povinností je dohlížet na své bratry a být jim všemi svými znalostmi i schopnostmi nápomocen. Mniši mají opatovi zcela odkrýt své svědomí a mají si od něj nechat ve všem poradit.⁷² Představeným hrozilo nebezpečí pocitu nadřazenosti, kterému nesměli propadnout. V Pachomiově koinobii proto představení neměli žádné hmotné výsady a vztahovala se na ně všechna pravidla řehole, jejichž bezchybným dodržováním měli mnichy motivovat. Ona výše zmíněná poslušnost byla tedy poslušností řeholi, opat měl uplatnit svou autoritu pouze ve sporných bodech.⁷³ Představu kláštera jako těla a jednotlivých mnichů jako údů najdeme i u Pachomia. Jeho žák, Teodor, který se sám stal představeným kláštera, ji dále rozvinul tak, že se snažil každému určit jedinečnou roli podle přesné hierarchie, tak aby byli všichni stejně potřební a tvořili dohromady zdravý organismus.⁷⁴

Cenobitismus má mnoho nesporných výhod. Jeho zastánci (Kassián, Teodor Studita) jmenují především mnohem menší pravděpodobnost podlehnutí *autareskei*, a naopak jej považují za snadnější způsob, jak zlomit svou vůli (v porovnání s poustevnictvím), Evagrius považoval za snazší i boj proti démonům⁷⁵. Navíc je podle nich společný život šťastnější, cenobité se vzájemně podpírají a radují se z možnosti sloužit jeden druhému.

2.2. Hlavní centra mnišského života

2.2.1. Egypt

Nejaktivnější oblastí mnišského života v Egyptě je delta Nilu, konkrétně její západní břeh a také Alexandrie a její okolí. Postupem času se objevovaly

70 SKV s. 261

71 Byť Basilova pravidla byla přísnější, než Pachomiova srv. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* s. 95

72 SKV s. 263-264

73 *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* s. 114

74 SKV s. 264n

75 Jeho argumentace má ale logické trhliny – srv. DRISCOLL, Jeremy OSB *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*; The Newman Press, Mahwah 2003, s. 32

kláštery a erémy podél celého toku Nilu (mniši často využívali opuštěné hroby a kamenolomy, vyhloubené ve skalnatém korytu řeky) a na pobřeží Rudého moře. Většina klášterů zanikla po dobytí Egypta Araby (642). Přestože mniši odcházeli ze společnosti, byli na ní hmotně závislí. Proto se zpravidla usazovali poblíž lidských sídel, kde mohli prodávat své výrobky a opatřit si nezbytné potřeby, případně se nechávali najmout na práci. Obyvatelé vesnic zase ocenili, že mají svého svatého muže, který se za ně modlí a potírá démony.⁷⁶

Nyní se blíže zaměříme na oblast západně od nilské delty, kde ve 4. století vznikla tři velká střediska – Nitria, Kellia a Skétis

- a) **Nitria:** Někdy kolem roku 330 se v Nitrijské poušti, oblasti solných jezer, usadil Antonínův přítel, sv. Amún. Jeho věhlas sem brzy přilákal velké množství mnichů (mluví se až o několika tisících v průběhu prvních osmi let), kteří začali v okolí zakládat své erémy a cely a navštěvovali Amúna jako svého duchovního otce (abba). Centrem této nově vzniklé osady se stal kostel, který spravovalo osm presbyterů, poblíž vznikl dům pro hosty.⁷⁷ Nitria se záhy stala také populárním poutním místem, které navštěvovaly zástupy křesťanských poutníků.⁷⁸ Nicméně během 6. stol. začala populace Nitrie klesat a přibližně v polovině 7. stol. zde mnišská komunita zanikla.⁷⁹
- b) **Kellia:** Ruch, který zavládl v Nitrii, přiměl některé poustevníky k tomu, že začali hledat vzdálenější a klidnější lokalitu.⁸⁰ Nové útočiště našli asi 18 km severněji, podle legendy jim toto místo určil Antonín, který po cestě do Alexandrie navštívil Amúna.⁸¹ Pojmenovali jej Kellia (od tohoto jména je odvozen název poustevnického obydlí, cela). Vzdálenost od Nitrie byla volena schválně tak, aby tu byl větší klid, ale zároveň se mohli bratři z obou sídel navštěvovat. Mniši žili v Kelliích po tři staletí, během kterých tu vybudovali přes tisíc cel.⁸² Také zde se poustevníci scházeli ke společným bohoslužbám, o čemž svědčí objevení pozůstatků

76 *Mniši – nejen ti svatí* s. 55n

77 PAVLÍK, Jiří *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa*; Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2002, s. 14n

78 BAGNALL Roger a kol., *Egypt from Alexander to the early Christians: An Archaeological and Historical Guide*, Getty Publications, Los Angeles 2004 s. 110

79 Tamtéž

80 SMETÁNKA, Emil *Staročeské životy svatých otců*; Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1909, s. 85

81 *Egypt from Alexander to the early Christians: An Archaeological and Historical Guide* s. 111

82 tamtéž

několika kostelů. Mezi sebou se nenavštěvovali, pokud k tomu nebyl dobrý důvod, například nemoc některého mnicha.⁸³

- c) **Skétis:** Toto odlehlé centrum mnišského života (leží asi 60km jihozápadně od Nitrie) vzniklo kolem roku 330, kdy se tu usadil jiný Antonínův učedník, Makarius Egyptský se dvěma žáky.⁸⁴ Kolem jeho poustevny se brzy začali usazovat další mniši, kteří toužili žít poblíž tohoto výjimečného muže (důvod i doba vzniku jsou tedy prakticky totožné jako v Nitrii). Postupem času zde vznikla volná konfederace monastických osad, které sdílely základní administrativu a hospodářství. Hlavním styčným bodem byly společné bohoslužby. Integrace pokračovala a na konci 4. století došlo k propojení osad do čtyř velkých klášterů, obehnaných zdí. Přestože soužití bratří bylo pravidelně narušováno teologickými spory a kláštery byly často ohrožovány nájezdníky, přežila Skétis díky své odlehlé poloze a radikálnosti tamních mnichů i dobu pronásledování muslimy (na rozdíl od Nitrie a Kellií) a existuje dodnes.

Významnou monastickou lokalitou bylo také pobřeží Rudého moře. Na západním břehu Suezského zálivu, vznikly na přelomu 4.-5. století dva slavné kláštery, pojmenované po zakladatelích poustevnického mnišství – Antonínovi a Pavlovi Thébském, kteří byli tradičně s touto oblastí spojováni.

- a) **Klášter sv. Pavla:** Byl založen Pavlovými žáky poblíž jeskyně, o které se soudí, že v ní jejich mistr žil a kde jej podle legendy pohřbil Antonín. Kromě egyptských mnichů přilákal klášter i mnoho poutníků ze Sýrie, z nichž někteří se zde usídlili. Přestože se jedná o jeden z nejstarších klášterů vůbec, o jeho raných dějinách není mnoho dokladů. Většího vzhlasu dosáhl patrně až ve středověku, také většina zachovaných budov pochází až z pozdějších období. Tak jako většina egyptských klášterů i tento byl sužován nájezdy beduínů a jiných kočovných kmenů, kvůli čemuž byl několikrát zpustošen. Přesto byl pokaždé obnoven a funguje dodnes.
- b) **Klášter sv. Antonína:** Nachází se asi 20 km severně od kláštera sv. Pavla. První zmínky o něm jsou z počátku 5. století, nicméně se předpokládá, že byl založen o půl století dříve Antonínovými žáky, nedlouho po jeho smrti.⁸⁵ V počátcích se nejednalo o typický klášter, ale spíše o *skété*, ve které byly společnými budovami pouze kaple a refektář.

83 SMETÁNKA, Emil *Staročeské životy svatých otců*; Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1909, s. 85

84 *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 25

85 *Egypt from Alexander to the early Christians: An Archaeological and Historical Guide* s. 121

Později, když se stal vyhledávaným cílem poutníků (především z Byzance, kde se klášter proslavil více než v Egyptě), byly přistavěny další stavby, zahrnující ubytovny pro návštěvníky a čtyři kostely. V raném středověku se klášter stal útočištěm pro mnichy, prchající před pronásledováním.

Dalším důležitým mnišským centrem se stala oblast Thebaida, s hlavním městem Thébami (Veset). Do této oblasti spadají i hory na pobřeží Rudého moře s kláštery, kterých se týkal předchozí odstavec. Mniši byli ale velmi aktivní i v povodí Nilu, především v západní části Théb, kde kolonizovali hroby v Údolí králů a Údolí královen, i trosky pohřební svatyně královny Hatšepsut. Z Théb pocházel i otec cenobitismu, sv. Pachomius.

2.2.2. Sinajský poloostrov

V této oblasti bylo monastické osídlení řidší, jednotlivé osady také vznikaly dále od civilizace a byly hůře dostupné. To však nijak nezmenšilo jejich atraktivitu v očích křesťanských poutníků. Velký podíl na oblíbě zdejších klášterů coby poutních míst hrála nepochybně touha spatřit místa, přes která putovali Izraelci do Země zaslíbené.

- a) **Klášter sv. Kateřiny:** Jedná se o jeden z nejslavnějších klášterů na světě, nachází se na úpatí hory Sinaj a byl založen roku 548 byzantským císařem Justiniánem I. Sinaj byl však obýván mnichy už předtím, jak o tom vypráví poutnice Egeria, která jej navštívila někdy v letech 381-384.⁸⁶ Klášter se nacházel v potenciálně nebezpečné oblasti, proto byl již od počátku obehnan mohutnými hradbami a měl tedy i obranný charakter. Původní je rovněž monumentální kostel Bohorodičky, ve kterém je mj. pohřbena sv. Kateřina, po které nese klášter jméno. Její ostatky byly nalezeny kolem roku 800 nedaleko odtud, ale přesunuty do kláštera byly až ve 14. stol. Klášter obývali mniši převážně syrského a palestinského původu, pokud zde byli nějací koptští mniši, nezanechali po sobě žádné písemné ani jiné doklady.
- b) **Fáran:** Na přelomu 4. a 5. stol. začaly v oáze Wadi Firan vznikat křesťanské osady, z nichž některé měly monastický ráz. Nejstarší kláštery se objevují na počátku 5. stol., už dříve tu ale byly početné cely (v době největšího rozkvětu se jich tu nacházelo až dva tisíce).⁸⁷ Díky tomu, že Fáran velmi záhy získal vlastního biskupa, pod kterého administrativně spadali mniši i laici, se stal hlavním střediskem

86 HEJTMANOVÁ, Marcela, *Itinerarium Egeriae – Putování Egeriino: Text, překlad a komentář*; Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 1999, s. 39

87 *Egypt from Alexander to the early Christians: An Archaeological and Historical Guide* s. 125

křesťanství na Sinaji. V průběhu staletí ale počet obyvatel klesal a v 16. století již byla většina staveb v troskách.

2.3. Každodenní život mnichů

2.3.1. Askeze

Askeze byla v mnišském životě pevně propojena s kajícíností, byla vlastně jejím vnějším projevem. Kajícnost nebyla chápána jako zoufalé bědování nad vlastní hříšností, naopak byla viditelnou připomínkou naděje na odpuštění hříchů.⁸⁸ V raných dobách křesťanství se askeze, srovnatelná s mnišskou, někdy vyžadovala od všech, kdo se nechali pokřtít (především v Sýrii, západ byl v tomto ohledu liberálnější).⁸⁹ Koncil v Gangres prohlásil za nezodpovědné ty, kdo kvůli celibátu opustí rodinu, o kterou je třeba se starat.⁹⁰ Dobrovolná askeze, zahrnující úplnou chudobu, celibát a často i tuláctví, se pochopitelně nelíbila ani světské moci. Všem křesťanům se sice nadále doporučovala zdrženlivost, ale plná askeze byla vyhrazena těm, „kdo se zavázali k dokonalému životu“ (Órigenés) – mnichům.

Samozřejmě, že askeze není vynálezem křesťanů. S pojmem *askesis* se můžeme běžně setkat v antické literatuře, kde označuje cvičení těla, myslí a vůle, nebo i zbožnosti. V křesťanském pojetí ale rozhodně nejde jen o cvičení, askeze má být motivována láskou a touhou být blíže k Bohu. Askeze také nahrazovala v rané hagiografii úlohu mučednictví v dobách náboženské tolerance. S antickými filozofy spojuje křesťanské askety snaha o přemožení tělesnosti. Odmítají však (novo)platónský dualismus, sice se o tělu vyjadřují jako o hrobu, vězení duše nebo břemenu, což připomíná gnostickou rétoriku, zároveň je ale Božím stvořením a má podíl na vzkříšení. Tělo je ale často ovládáno vášněmi, které jej vedou ke hříchu (a s ním i duši, která se mu podvolí). Askeze má mnicha naučit mít nad svým tělem kontrolu za všech okolností. Také Nový Zákon se staví proti devalvaci těla – podle Pavla se vzkříšené tělo stane duchovním – prostým všeho špatného, co infralapsární tělesnost obnáší. Škodlivé žádostivosti se má zbavit i duše, která se tak stane plně jednotnou s vůlí Ducha Svatého, tedy Boží vůlí. Dalším důležitým Pavlovým obrazem je tělo jako Chrám a s ním související koncept posvěcení.

Klíčovým pojmem askeze je *apotaxis* (později spíše *apotagé*), zřeknutí se. Toto slovo je nejčastěji vykládáno jako opuštění všech hmotných statků a přijetí naprosté chudoby.⁹¹ Ovšem v rozšířeném významu značí úplné zřeknutí se

88 SKV s. 145

89 Srv. RUBENSON, Samuel *Ascetism: Christian Perspectives in Encyclopedia of Monasticism vol 1* s. 93

90 tamtéž

91 SKV s. 155

života v hříchu, co to znamená, vyložil podrobně Jan Solitarius, který rozlišil tři stupně zřeknutí se: „Zřeknutí se tělesné – opuštění majetku; zřeknutí se duševní – odpoutání se od vášní; zřeknutí se duchovní – vyloučení názorů“⁹² Symbolickým vyjádřením uposlechnutí příkazu apoštola z listu Koloským „Svlečte ze sebe starého člověka“ (Kol 3,9) bylo pro mnichy odložení oděvu a přijetí posvěceného šatu.⁹³ Askeze je svobodným rozhodnutím každého mnicha, řehole a zvyklosti slouží jako návod, jak si ji osvojit. Nikdy se nesmí stát záminkou k lakotě, neochotě pomoci apod.⁹⁴

Askeze bývá často přirovnávána k boji proti nepřátelům duše, různým démonům a nečistým duchům, kteří ji pokouší špatnými myšlenkami a vášněmi. Někteří mniši (Jan Kassián) považovali boj s demony za zkoušky, kterými se asketa duchovně zdokonaluje.⁹⁵ Evagrius místo o askezi mluví o *praktiké* - boji smyslové (tělesné) části duše proti neřestným myšlenkám (*logismoi*), jehož cílem je dosáhnout *apatheie* – necitlivosti.⁹⁶ Jediná touha ctnostné duše je dosáhnout *gnosis* – poznání Boha, což je cílem boje racionální části duše proti nevědomosti. Toto poznání má několik stupňů, přičemž tím nejvyšším je vědomí Boží Trojice.⁹⁷

Praktická podoba askeze je do určité míry ponechána na úsudku každého, proto nabývala především v počátcích mnišství často výstředních podob.⁹⁸ Podle Kassiana ani nelze stanovit univerzální pravidla, náročnost je třeba přizpůsobit tělesným možnostem askety.⁹⁹ Základní asketickou praxí však byly v každé době půst, noční bdění a mlčení.

Postní praxi přejali křesťané z judaismu, ale dali jí nový význam – místo výrazu hlubokého smutku je to způsob, jak se koncentrovat a více se otevřít Duchu svatému, při postu se také člověk snáze ubrání nečistým myšlenkám a

92 tamtéž

93 Dle Kassiana má každá část mnišského oděvu svůj symbolický význam, proto mu věnuje celou první knihu *Zvyků cenobitů*

94 Cenné rady jak správně chápat asketickou praxi poskytuje např. Evagriův traktát *The causes for monastic observances, and how they compare to stilnes* in CASIDAY, A. M. *Evagrius Ponticus*; Routledge, New York 2006, s. 81-89

95 SKV s. 158

96 Evagrius vytvořil systém osmi hlavních *logismoi*, jejichž odstraněním se získávají ctnosti (vlastně opaky *logismoi*, které duše znovu objeví). Na něj navázal Jan Kassián (byť to nikde nepřiznává – Evagrius byl považován za heretika), který tento filosofický koncept zpřístupnil Západu ve spise *Lék na osm základních neřestí*

97 Srv. *Evagrius Ponticus: Ad Monachos* s. 5-11 Evagriova nauka je natolik komplexní, že i pouhý úvod do ní by byl nad rámec této práce. K uvedení může posloužit např. *Un philosophe au désert, Evagre le Pontique* od A. Guillaumont a jeho kritické edice Evagriových spisů

98 Výčet zvláštních forem askeze viz SKV s. 163

99 *John Cassian: The Institutes* s. 119

vášním. *Vitae Patrum* a *Apofteghmata* líčí postní praxi Pouštních Otců tak, že dalece přesahuje lidské možnosti. V těchto příbězích se živí mniši výhradně chlebem a solí, výjimečně čochou a běžně zůstávají několik týdnů zcela o hladu. Často se vypráví, jak mniši kvůli rozpravě nad Písmem zapomněli na jídlo. Díky dochované korespondenci a účetním záznamům klášterů si můžeme být jisti, že takto přísný půst v žádném případě nebyl běžný, spíše se jednalo o výjimky. V těchto dopisech nacházíme seznamy nejrůznějších potravin od ovoce a zeleniny, přes tvaroh a olej až po koření.¹⁰⁰ V příbězích navíc Otcové mezi sebou soutěží v tom, kdo vydrží déle o hladu a svými výkony se nepokrytě chlubí, což ostře kontrastuje s podstatou askeze a (rovněž v apoftegmatech) velmi ceněnou pokorou.¹⁰¹ To, co bylo teď řečeno, ale neznamená, že by prameny lhaly, jen je musíme číst v dobovém kontextu, jejich hlavní úlohou nebyla faktografická přesnost, ale oslava mnichů, měly je vyličit jako vzory, hodné následování a ukázat přednosti tohoto způsobu života. Proto je můžeme považovat za pravdivé, stejně jako příběh o stvoření světa z knihy Genesis, přestože se neshoduje s moderními vědeckými poznatky.

Z Pachomiových pokynů můžeme vyčíst, že doporučoval jíst málo, ale pravidelně, každému podle jeho sil, především v době polních prací.¹⁰² Konkrétní omezení stravy záleželo na oblasti, kde se klášter nacházel, všem společný byl zákaz požívání masa, běžné bylo i vyloučení jiných živočišných produktů (vejce, mléko), někde ale směli jíst ryby. Tato omezení se týkala běžného stravování, navíc byly postní dny (obvykle středa a pátek) a období postu, vyhlášená církví, kdy platila ještě zvláštní pravidla. Ta nebyla přesně stanovena, jako např. v Benediktově řeholi, mohla ukládat jen jedno jídlo denně (*monofagie*), povolit jen „suchou“ stravu (chléb, sůl) nebo vyžadovat úplnou hladovku. V kláštorech určoval množství a druh povolené stravy představený, mezi erémity existovalo jakési zvykové právo, jehož strážcem bylo mnichovo svědomí (erémité nejedli společně).

Omezení se týkala i vody a samozřejmě i vína, které jinak mniši pili ředěné vodou (v kláštorech se běžně nacházejí vysmolené sudy, určené k přechovávání vína), přestože bylo rozšířené přesvědčení, že pití vína je neřestí.¹⁰³ Mniši byli

100Srv. *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 55

101Srv. PAVLÍK, Jiří *Apofteghmata I: výroky a příběhy pouštních otců*, Benediktinské arcibiskupství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2000, kap. VIII „Okázalost“

102Srv. *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 53

103N toto téma nalezneme v *Apoftegmatech* mnoho příběhů, jeden vypráví, jak kdosi přinesl do Kellií nádobu vína (asi pohár vína pro každého) a jeden z bratří vylezl na střechu, aby se vyhnul nabízenému vínu a střecha se pod ním propadla. Ostatní mniši se mu smáli, ale opat se jej zastal a zakázal střechu opravit, aby měli všichni na očích viditelné znamení, že v Kelliích může jeden pohár vína způsobit pád střechy. viz *Apofteghmata I: výroky a příběhy pouštních otců* s. 71

vyzývání k tomu, aby byli shovívaví vůči těm, kdo půst nevydrželi a hlavně, aby se nepovyšovali nad ostatní. Bylo lépe slevit ze svých zásad a jíst s ostatními, než se před nimi postit a tím je zahanbit.¹⁰⁴

Pokud měl některý mnich návštěvu (což se stávalo poměrně často, hlavně za slavnými Otcí přicházeli lidé pro radu či požehnání), byl vůči ní povinen navzdory postu křesťanskou pohostinností, k jejímž prvkům patřilo obřadné mytí nohou, společná modlitba a samozřejmě i společné stolování a družný rozhovor (nejčastěji o Písmu a otázkách víry). Porušení půstu si pak mniši hojně nahradili po odchodu hosta – za každý chod den půstu a za každý pohár vína den bez vody. Ve vztahu k hostům byli otevřenější zpravidla eremité. Cenobité spatřovali v hostech ze světa možné narušení disciplíny, dbali hlavně o to, aby mniši nejedli společně s návštěvníky.¹⁰⁵ Hosté se ale směli účastnit společných modliteb, klášterní kostely byly otevřené všem příchozím.

Pro Kassiana je obžerství největším tělesným pokušením a proto je jeho přemožení prvním krokem k ctnostnému životu. Tato neřest je přemožena, když mnich vnímá potravu jen jako životní nutnost, ne jako předmět touhy.¹⁰⁶

Půst zahrnoval i omezení spánku. Mniši se chtěli fyzickou bdělostí utužovat v bdělosti mravní.¹⁰⁷ Především je spánek de facto promarněným časem, takže mnich, který si zvykne spát méně má více času na modlitbu, na práci apod. V cenobitním mnišství dostalo noční bdění pevnou formu v podobě vigilií. Jeden z mnichů měl za úkol sledovat hvězdy a ve stanovený čas vzbudit ostatní bratry.¹⁰⁸ Řadu dalších výhod bdění nalezneme u Evagria.¹⁰⁹

Další důležitou asketickou praktikou je mlčení. Tento způsob askeze se prosadil především v hésychiasickém hnutí¹¹⁰, které bylo v tomto směru ovlivněno Pythagorem. Ovšem mlčení nesmí být (tak jako žádná asketická praktika) samoúčelné, nejde o to, za každou cenu mlčet, ale umět posoudit, kdy je dobré mluvit a kdy být zticha. Řeč je totiž dar od Boha a její správné užívání

104 Jiný příběh v *Apothegmatech* vypráví o mnichovi, který při společném stolování během slavnosti požádal o sůl, protože nejedl nic pečeného a abba ho pokáral, že by bylo lépe, kdyby v cele jedl maso, než když takto mluví před ostatními. viz *Apothegmata I: výroky a příběhy pouštních otců* s. 133

105 srv RAMIREZ, Esmeralda *The Rule of st. Pachomius, Part 1*; (on-line na http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pachomius_Rule_1.html)

Srv *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 54

106 *John Cassian: The Institutes* s. 121

107 Ježíš vybízí k bdělosti, nejen obrazně (*Mt 25,13* „Bděte tedy, neboť neznáte den ani hodinu“) ale i doslova „Bděte a modlete se, abyste neupadli do pokušení“ (*Mt 26,41*)

108 viz *John Cassian: The Institutes* s. 48

109 Viz *Evagrius Ponticus: Ad Monachos* s. 49

110 Hésychiasmus (z řec. *hēsychia*, klid) je snaha vést „život jako vítězství nad mocnostmi zmatku, nepokoje a vášně“ (SKV s. 41)

může zjevovat Boží slovo lidem, stejně jako Boha chválit. Zvěstování evangelia bylo úkolem apoštolů, kterým je pověřil Ježíš Kristus. Proto se mlčení nesmí dostat do konfliktu s naším povoláním ke svědectví, „nesmí se stát překážkou komunikace, nýbrž ji naopak usnadňovat“.¹¹¹ Mlčení může být velmi prospěšné, pokud má správnou motivaci. Dobrý důvod k mlčení může být, když chceme lépe naslouchat druhému a promýšlet, co nám chce sdělit. To se netýkalo jenom rozprav, ale také (především) čtení Písma a společných modliteb. Mlčenlivé naslouchání je také projevem poslušnosti k nadřazenému (o jejím významu více viz 2.1.2.) a respektu k přátelům.¹¹² Řehoř z Nazianzu, který se sám oddával dlouhému mlčení, výstižně popsal přínos mlčení pro komunikaci v dopise Kledoniovi: „...poslouchat příhodná slova je právě tak dobrá činnost, jako je říkat“.¹¹³

Mlčení je také obranou před různými hříchy, kterých se dopouštíme neuváženým mluvením, jako je pomlouvání, kritizování, urážení, lhaní, drzá slova apod. Zvláště vážným proviněním bylo bezbožné povídání o věcech víry. Podle Jana Klimaka je příčinou tlachání (*polylogia*) marnivost a žádostivost. Může se ale stát i nástrojem neřesti, pokud je to mlčení zatvrzelé, hněvivé nebo povýšené.¹¹⁴ Basil Veliký naopak považoval všechna slova, která nevypovídají o víře v Krista, za zbytečná a potenciálně nebezpečná. Mních se měl vyvarovat především smíchu, pro který bude čas v Božím království, a dát přednost pláči a pokání. Jako projev radosti stačí tichý úsměv.¹¹⁵ Ještě přísnější je v tomto ohledu Pachomiova řehole, která zapovídá mluvení o světských věcech v naprosté většině situací (včetně návštěvy příbuzných) a zbožné rozhovory povoluje v určitý čas, většinu dne měli mniši strávit rozjímáním a modlitbou.¹¹⁶

Mlčení však nemá bránit v rozpravách nad Písmem nebo ve slovech útěchy, pokud se nestávají záminkou k neúčelnému mluvení.¹¹⁷ Dialog mezi mnichy má být vždy ke prospěchu těm, kdo ho vedou, má být především projevem lásky. Poměrně běžně se stávalo, že mniši, kteří spolu žili dlouho, se spolu dokázali dorozumět beze slov.¹¹⁸ Proto se mezi nimi občas vyskytoval názor, že pro ně slova nemají žádný užitek. Navíc při takovéto nonverbální komunikaci je menší

111SKV s. 169

112SKV s. 170

113tamtéž

114 Takto vnímá nežádoucí mlčení Kassian, který jej jinak samozřejmě považuje za velmi prospěšnou věc, hlavně při společných modlitbách. Srv. *John Cassian: The Institutes* 8.11, 8.12, 12.25 aj.

115 WATHEN Ambrose OSB *Silence*; Cistercian publications, Washington D. C. 1973 s. 133

116 *The Rule of st. Pachomius, Part 1*

117SKV s. 171n

118 Pachomiova řehole se zmiňuje o znameních, kterými mniši dávali najevo, že něco potřebují, aby nerušili ostatní. Viz *The Rule of st. Pachomius, Part 1*

šance, že dojde k nedorozumění. A především, schopnost vyjádřit to podstatné bez nutnosti hledat slova, může být velkou pomocí při rozhovoru nejen s lidmi, ale i s Bohem – při modlitbě.¹¹⁹ Dalším důvodem mlčení je, že umožňuje lepší poznání a zhodnocení sebe sama – za slova se schováváme jako za masku, nebo jimi o sobě vytváříme iluze, kterým nakonec sami uvěříme. Skrze mlčení a samotu si snáze vzpomeneme, kdo doopravdy jsme, což nás ochrání nejen proti pýše, ale i proti sebezpodceňování, které je stejně nebezpečným pokušením.¹²⁰

Vyšším stupněm mlčení je mlčení vnitřní, které si musí osvojit ti, kdo hodlají dosáhnout *hésychie*. Znamená to přestat rozmlouvat se svými myšlenkami, naslouchat Boží vůli a nevzpírat se jí. Takové vnitřní mlčení zachoval Ježíš Kristus, když se nepostavil proti vůli Otce a šel na smrt.¹²¹ Vůbec nejdokonalejší formou mlčení je, když se člověk přestane pokoušet komunikovat s Bohem svými lidskými prostředky a jen se otevře, aby Bůh mohl vstoupit do jeho duše. Tento stav výstižně popisuje Izák z Ninive: „Jestliže se ti slova v ústech náhle zastaví, jestliže je tvá duše donucena mlčet,... věz, že vstupuješ do *hésychie* a že tento prostý počátek bude vzrůstat.“¹²²

2.3.2. Modlitba, Písmo a katecheze

Modlitba byla od samého začátku nejdůležitější činností mnichů. Podle Evagria se ale doopravdy modlí jenom ten, kdo se zcela oprostil od vášní a všeho tělesného¹²³ (dosáhl *apatheie*), naučit se správné modlitbě vyžaduje mnoho času a úsilí. Čistá modlitba přináší poznání nehmotných věcí a nakonec i poznání Boha (*tehologia*).¹²⁴ Na rozdíl od Órigena a Řehoře z Nyssy, kteří rozlišovali modlitbu a kontemplaci jako dvě různé činnosti (mentální a spirituální), Evagrius je považuje za dva aspekty téže činnosti.¹²⁵ Pokrok v této činnosti je možné pozorovat na znameních, která Evagrius uvádí v traktátu *De oratione*.¹²⁶ Také při modlitbě je duše ohrožována neřestmi, především hněvem, ješitností a pýchou. Jejich přemožením získá moudrost (*sofia*), která je nezbytná k vyššímu stupni kontempace – poznání Svaté trojice.

Pamětlivi slov apoštola Pavla „V modlitbách neustávejte“ (*1Te 5, 17*) přemýšleli mniši, jak setrvat v neustálé modlitbě. Někteří chápali tento příkaz doslovně, takže buď odmítali vykonávat fyzickou práci, protože při ní není

119SKV s. 173

120Srv. *In the Hearth of Desert* s. 47

121SKV s. 174

122SKV s. 175

123Srv. *Chapters on prayer* §70, §71, §128, §142

124Srv. tamtéž §60

125Srv. BAMBERG, J. E. *OCSO Evagrius Ponticus: The Praktikos - Chapters on Prayer* Cistercian publications, Spencer 1970 s. xcii

126např. to, že z modlitby vymizí obrazy, které poutají duši k hmotnému světu srv. *Chapters on Prayer* §66, §69 aj.

možné se modlit (Mesaliáni) nebo zorganizovali život v klášteře tak, že se vždy část mnichů modlila (Acéméti). Většina zvolila způsob, který zastával Órigenés: „Stále se modlí ten, kdo spojuje modlitbu s nutnou prací a práci s modlitbou.“¹²⁷ Bylo však třeba najít způsob, jak toho docílit. Jako vhodný způsob se ukázala recitace žalmů, které se mniši učili z paměti, většinou se vyžadovalo, aby se rychle naučili celý žaltář. Brzo byla zavedena shromáždění v určitý čas (*synaxis*), kterých se povinně účastnilo celé osazenstvo kláštera, včetně hostů (někde se před společnými hodinkami upřednostňovala rozjímavá modlitba – viz níže). Ta neměla pevně danou podobu, ale mohla vypadat například tak, že celebrant nadnesl určité téma a mniši podle něj recitovali úryvky žalmů.¹²⁸ Jindy se přečetl nějaký text z Písma, po něm přišla na řadu modlitba Páně a potom osobní (rozjímavá) modlitba, což se opakovalo několikrát.¹²⁹ Velkou výhodou žalmů je to, že lze mezi nimi vždy najít takový, který se hodí k dané situaci.

O liturgii prvních mnichů není mnoho dochovaných zpráv, nicméně je pravděpodobné, že se příliš nelišila od té církevní, jenom byly obřady delší a pochopitelně i četnější.¹³⁰ Pachomiova řehole stanovovala čtyři modlitební „cykly“: 12 modliteb přes den, 12 po setmění, 12 během vigilie a 3 o deváté hodině.¹³¹ Jan Kassián tento model potvrzuje pouze pro noční shromáždění. Egypťští mniši nemají podle něj pravidelná denní setkání, jako je zvykem v Palestině a Sýrii,¹³² vyjma soboty a neděle, ale modlí se setrvale po celý den při většině činnosti¹³³ (viz níže). Shromáždění vedl buď opat nebo některý jím pověřený bratr. Kromě žalmů zazněla také dvě čtení z Písma - jedno ze Starého a jedno z Nového zákona, o sobotách a nedělích byla obě novozákonní.¹³⁴ Někdy se mniši nejspíš modlili samostatně, případně v rámci celý¹³⁵ (domácí *synaxis*), scházeli se ale ke společnému jídlu, při kterém se četlo z Písma, jinak

127SKV s. 192

128Mniši – nejen ti svatí; s. 80

129The Rule of st. Pachomius, Part 2

130SKV s. 196

131 Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa s. 54

132 Tato shromáždění, konaná po probuzení a dále o třetí šesté a deváté hodině se stala normativní liturgickou osou pro západní mnišství. Kassián obšírně dokazuje příklady z Písma, že tohoto způsobu se drželi již apoštolé. Přimlouvá se také za přidání ranní modlitby, která u Egypťanů někdy navazovala přímo na vigiliu. Srv. John Cassian: *The Institutes* s. 59-64

Stejnou osnovu *synaxí* doporučuje i Basil, rovněž s odvoláním na Písmo, většinou ale na jiná místa, než Kassián – viz *St. Basil – The Long Rules* Q.38 in WAGNER, Monica C.S.S *Saint Basil – Ascetical Works*; The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1962 s. 309-310

133Srv. John Cassian: *The Institutes* s. 59

134Srv. tamtéž s. 41

135The Rule of st. Pachomius, Part 1

panovalo naprosté ticho.¹³⁶ Eucharistie, alespoň z počátku, nebyla samozřejmou součástí liturgie, zejména někteří poustevníci nepovažovali svátostné stolování za nezbytné ke spáse. Nicméně už ve spisech Jana Kassiana i Basila je považováno slavení eucharistie za samozřejmé. Pro Evagria je role eucharistie zcela zásadní – je základem jeho Christologie a jejími symboly popisuje stupně mnišské cesty k dokonalosti.¹³⁷ Každodenní přijímání nebylo výjimkou, přičemž eucharistická slavnost mohla trvat až čtyři hodiny.¹³⁸

Velká pozornost se v kláštorech věnovala také katechezi, kterou se v postních dnech zabývali mniši v rámci jednotlivých domů, výklad měl na starosti představený (*praepositus*). Krom toho se konala ještě v sobotu a dvakrát během neděle společná katecheze, kterou vedl opat.¹³⁹ Této dovednosti se postupně měli naučit všichni, to ovšem nebylo dost dobře možné bez znalosti čtení. Proto Pachomiova řehole stanovuje, že v každém klášteře má být jeden či více mnichů, kteří mají naučit negramotné bratry číst a psát.¹⁴⁰ O katechezi mezi eremity nemáme žádné podrobné zprávy, ale dá se předpokládat, že v rozhovorech mezi abba a jeho žáky měla svoje místo i věrouka. Mnohé se také mohli dozvědět při diskusích, které vedl mistr se svými hosty a které se týkaly nejčastěji interpretace Písma.

Znalost Písma a denní kontakt s ním hrály pro mnichy zásadní roli. Bible pro ně byla jedinou a nenahraditelnou řeholí, pravidlem pro život. To, jak se mniši učili žít podle Bible, připomíná antické školy, kde se mravní principy neučili zaváděním pravidel, ale na příkladech. Podobně i mniši hledali v Bibli vzory k napodobování.¹⁴¹ Každodenní četba Písma měla za následek, že se biblické obraty mnichům zažily natolik, že se pomocí nich vyjadřovali, aniž by si to uvědomovali.¹⁴² Čtením Písma (které je vtěleným Logem) se člověk rovněž otevírá vanutí Ducha Svatého, jak to výstižně vyjádřil Jan Zlatoústý: „Poznání Písma upevňuje ducha, očišťuje vědomí, vykořeňuje zotročující vášně, zasévá ctnost, myšlenku činí vzdušnou, zabraňuje, abychom se utopili v nečekaných zmatcích událostí, povznáší nás nad střely ďáblovy, dává nám pobývat blízko samého nebe, zbavuje duši pout těla, činí lehkými její křídla a do duše čtenáře dává vstupovat všemu, co kdy dobrého se mohlo říci.“¹⁴³ Způsob, jakým se mniši učili biblické texty nazpaměť se většinou nazývá rozjímáním (*meleté*).

136John Cassian: *The Institutes* s. 86n

137Srv *Ad Monachos* §118-120

138SKV s. 209

139*The Rule of st. Pachomius, Part 1*

140tamtéž

141SKV s. 199

142*Mniši – nejen ti svatí*; s. 76

143SKV s. 200

Jedná se o polohlasné opakování určitého textu (nejčastěji žalmu), kterému se měl mnich věnovat kdykoliv, když dělal činnost, která nevyžadovala soustředění, tedy hlavně při manuální práci.¹⁴⁴ Cílem bylo, aby slova Písma vstoupila do srdce.

2.3.3. Práce

V pozdně antickém světě byla za nejvznešenější práci považována kontemplace (*theória*) - doména filosofů, fyzická práce byla chápána jako podřadná. V Bibli je pohled na práci sporný, na jednu stranu je chápána jako trest (*Gn 3,19*) a marná lopota, na straně druhé, práce sloužící Bohu je opěvována (stavba Chrámu). Mniši naproti tomu upřednostňovali práci manuální, při které se mohli věnovat modlitbě, odmítali tedy obvyklou představu, že rozumová práce je duchovnější. Práce byla rovněž určitou formou askeze, pomáhala se soustředit a zaháněla nebezpečí zahálky, v neposlední řadě to byl způsob, jak prokazovat dobročinnost potřebným.¹⁴⁵ Proti těm, kdo kvůli modlitbám opomíjejí práci (např. mesaliáni) se vymezuje v Dlouhé Řeholi Basil.¹⁴⁶ Jeho pohled na práci byl, že člověk, který poslouchá Boží hlas, koná vždy dobré dílo, což může být práce rukou stejně jako rozumová činnost, práce mnichů se tedy liší od práce jiných lidí pouze v tom, že ji konají „se stálou vzpomínkou na Boha“.¹⁴⁷ Mniši ale neměli kvůli řemeslu nebo obchodu příliš často cestovat – mimo klášter byli vystaveni mnoha nebezpečím, takže bylo lepší jej vůbec neopouštět. Pokud to bylo nezbytné, měli cestovat ve skupině a vzájemně na sebe dohlížet.¹⁴⁸ Ovšem práci je možno vykonávat s různou mírou nasazení, proto se objevuje názor (prosazovaný už Filónem Alexandrijským), že práci není možné získat ctnost, pokud není spojena s námahou. Také Theodor Studita vyžadoval velkou pracovní horlivost, osvobození od práce byli jenom staří a nemocní, ale ti, kdo by po nemoci otáleli s návratem do pracovního procesu, byli u Theodora v nemilosti.¹⁴⁹

Činnosti, které mniši vykonávali byly rozmanité – kromě toho, že obdělávali svá pole a vinice, se nechávali běžně najímat na práci ve vesnicích, nejčastěji na pomoc při sklizni, čištění zavlažovacích kanálů apod. Dále se věnovali různým řemeslům, jako bylo tkalcovství, hrnčířství, tesařství nebo košíkářství.¹⁵⁰

144Srv. *The Rule of st. Pachomius, Part I*

145Srv. *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 55

Pro Basila to je hlavní cíl práce - viz *Saint Basil – Ascetical Works*, s. 306; s. 317

146S odvoláním na *Kaz 3;1* stanovil určité hodiny pro *synaxis* (viz pozn. 135), v čas práce mohou mniši chválit Boha zpěvem nebo tichou recitací žalmů. Viz. Tamtéž s. 308

147SKV s.218

148Srv. *Saint Basil – Ascetical Works*, s. 312n

149SKV s. 221

150Palladios: *Poučné příběhy pro komořího Lausa* s. 55

Za Pachomiova života ale byla škála řemesel mnohem omezenější, tento výčet se týká až

Poslední zmíněná činnost, často líčená v *apofthegmatech*, byla pro mnichy příznačná. Toto řemeslo zahrnovalo výrobu nejen košů, ale i rohoží, provazů nebo proutěných truhel. Byla to běžná činnost venkovanů, takže ji řada mnichů ovládala ještě před odchodem do kláštera, navíc hlavní suroviny (rákos, lýko, proutě) byly i v poušti běžně dostupné. Tato práce navíc téměř nezaměstnávala mysl, takže bylo možno ji vykonávat při modlitbě, katechezi apod.¹⁵¹ Náročnější prací, jak na znalosti, tak na soustředění, bylo opisování a vázání knih. To, že se pachómiovští mniši (ale i většina ostatních) učili povinně číst a psát, bylo brzy zužitkováno také ekonomicky, dochovaly se písemné objednávky na pořízení kopie nějaké knihy. Společná skriptoria, jak je známe ze středověkých klášterů, byla spíše výjimkou, častěji se mniši věnovali opisování v celách, buď zcela samostatně, nebo v malých skupinách. Samozřejmě, že opisování knih nebylo pouze zdrojem příjmů, mniši si pořizovali kopie také pro vlastní potřebu nebo knihy dostali darem a ukládali je do knihoven, v podstatě každý klášter i větší *skété* měly svou knihovnu. Převažovaly biblické knihy, patristika, sbírky *apofthegmat* a životopisy slavných mnichů nebo mučedníků.

S prací úzce souvisí i hospodaření, které měl v rukou k tomu pověřený bratr, *oikonomos* (hospodář). O nezbytnosti tohoto úřadu vypovídá to, že i skupiny čítající tři až pět lidí mezi sebou volily *oiknoma*.¹⁵² Příjmy, které mniši měli ze své práce, by v žádném případě nestačily na chod kláštera, protože stravu a základní životní potřeby bylo třeba zajistit i pro staré a nemocné mnichy, kteří pracovat nemohli a pamatovalo se také na potřebné ve světě. Značnou část příjmů tedy tvořily dary – buď od hostů, kteří se chtěli odvděčit za rady nebo požehnání, které jim mniši udělili, nebo od věřících z okolních usedlostí, převládalo totiž přesvědčení, že obdarovat klášter je bohublý skutek, který se věřícímu přičte k dobru při posledním soudu. Kláštery tak dostávaly peníze, naturálie i pozemky, které mohly pronajmout, nebo na nich samy hospodařit.

2.3.4. Ženské mnišství

Asketicky žijící ženy byly v křesťanství běžným jevem už od jeho počátků, ale jen výjimečně odcházely na poušť. Bylo to způsobeno tím, že ženy měly většinou na starosti domácnost, kterou nemohly prostě opustit, tím spíše pokud už měly děti. Mladé dívky zase hrály důležitou roli v rodinných ekonomicko-sociálních plánech, které by odchodem dívky do kláštera citelně utrpěly. Proto ženy praktikovaly askezi doma.¹⁵³ Jiná skupina asketických žen byly vdovy,

pozdějšího období. Spory ohledně náplně práce mnichů mohly být i důvodem k oddělení kláštera v Thmouson od pachómiovské koinobie. Srv. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt* s. 83n

151 Viz Pachomiovsky pokyny pro pletení: *The Rule of st. Pachomius, Part 1-2*

152 Tamtéž

153 *Mniši – nejen ti svatí*; s. 101

kteře se uř znovu neprovdaly, takovřm byly řasto svřřovřny dřvky do vřchovy (např. sestřa sv. Antonřna). Pravidla askeze nekladla na řeny, řijřcř „samy o sobř“ (*ef heautēs*¹⁵⁴) řždňř zvlřřtnř pravidla pro přst ři jinř praktiky, o to vřřř pozornost byla vřnovřna zachovřnř cudnosti. Dřvod je prostř – zatřmco muř se přijetřm asketickřho řivota střvř sluřebnřkem, atletem ři vojřkem Kristovřm, řena se střvř jeho nevrřstou. Poruřenř jejřho celibřtu je zřroveň cizolořstvřm, a křestřan, kterř by na ni vztřhl ruku se dopouřtř zřady na svřm Přnu. Proto panna, oddanř Kristu, nesmřla sdřlet dřm s řždňm muřem, kromř svřch přřbuznřch,¹⁵⁵ s třm, jak se zdokonalovala ve ctnosti se vřřak okruh muřř, se kterřmi smřla přijřt do styku rozřřřil i na „přřatele řenicha“ (tj. askety) a ty, kdo potřebovali pomoc.¹⁵⁶

Řenskř klřřtery se objevily nejprve v Egyptř a to pomřrnř brzo – ve 20. letech 4. stol. (pro srovnřnř – prvň klřřter byl zalořen mezi lřty 318-323) založil Pachomius klřřter pro svou sestřu Marii a jejř druřky, v blřzkosti Tabennisi. Bylo zcela břřnř, ře muřskř a řenskř komunity řily vedle sebe, kontakty mezi nimi byly omezeny na minimum, navíc o mnoha vřřech (např. nřvřtřvřch přřbuznřch) rozhodoval povřřenř mnich.¹⁵⁷ Vřřř samostatnost mřly řenskř klřřtery v Malř Asii, zalořenř podle pokynř Basilovy řehole, představenř sestřa byla rovnocennřm protřřřkem abba a ten nesmřl bez jejřho vřdomř mniřkřm nic přřkazovat.¹⁵⁸ Souřitř muřskř a řenskř komunity zahrnovalo takř dřlbu přrice – řeny tkaly obleřenř a jinř textilie a prodřvaly přebytky, muři obstarřvali materiřl a potravu pro obř komunity, takř pomřřali se stavebnřmi přracemi. Ekonomickř zřvislost řen na muřřch byla opřt vřřř v Egyptř, zde se takř muřřtř pomocnřci vřraceli veřer do svřho klřřtera, zatřmco v Malř Asii nřkdř řili pohromadř s mniřkami.¹⁵⁹

Zatřmco v Malř Asii mohly asketickř řeny řit v podstatř pouze doma nebo v klřřteře, zdř se, ře v Egyptř mřly řirř mořnosti. *Historia Monachorum in Aegypto* a *Historia Lausaica* se zmiňujř o potulnřch mniřkřch¹⁶⁰ a o poustevnřcřch, sdřlejřcřch *skētē* s muři. Portřeřy poustevnřcř, řijřcřch zcela osamřle v jeskynřch ři hrobkřch nejspřř nemajř reřlnř zřklad - spoleřenskř

154Tento termřn poprvř pouřil Řehoř z Nyssy kdř popisoval zpřsob řivota svř sestřy Marciny, jednř z přřkopnic řenskř askeze v Malř Asii. Viz ELM, Susanna *Virgins of God*; Oxford University Press, Inc., New York 1994, s. 44

155Tamtřř s. 118

156Tamtřř s. 120-121

157*The Rule of st. Pachomius, Part 1-2*

V Pachomiovř koinonii byl prvňm dohlřřitelem Abba Petr – viz *Life of Pachomios* s. 45

158Srv. *Virgins of God*; s. 74

159Tamtřř s. 73; 295

160Tento zpřsob askeze, zvanř *xeniteia* zmiňuje a odsuzuje mj. Evagrius ve svřch dopisech Melanii Starř

poměry pozdní antiky by to nedovolily,¹⁶¹ jejich příběhy je třeba chápat jako provokaci a především snahu vylíčit ideál křesťanské asketické ženy.¹⁶² I skutečné mnišky si těžko získávaly respekt svých mužských protějšků. Ženám byla vyčítána celá řada slabostí (např. hloupost, hádavost, zamilovávání se, slabá vůle,...), které jim znemožňují žít plnohodnotný mnišský život, pozitivní hodnocení bylo spíše výjimkou (např. u Palladia¹⁶³). Přesto byly mnohé mnišky vyhledávanými a respektovanými učitelkami pouštní moudrosti, což dokládají *apofthegmata*, připisovaná pouštním matkám (jmenovitě – Theodora, Syncletica a Sára, kterým je celkem prisuzováno 47 výroků), ta ale mohou pocházet od jejich žáků (viz kap. 1), především u výroků, které oslavují potlačení ženskosti, lze o jejich autenticitě pochybovat.¹⁶⁴ Věrohodnější jsou v tomto ohledu dopisy slavných teologů, adresované ženám, z nichž někteří (Evagrius, Jeroným) se na ně obracejí o radu v spirituálních a asketických otázkách, stále se však jedná o zprostředkovaný pohled – odpovědi se nedochovaly a jiné teoretické spisy raných křesťanek také ne.¹⁶⁵

161 *Mniši – nejen ti svatí*; s. 103

162 Takovým ideálem byla podle mnoha autorů žena, která v důsledku tvrdých životních podmínek pozbyla svou ženskost a stala se *de facto* mužem (což o sobě prohlašuje např. Amma Sára). Srv. *Virgins of God*; s. 266

163 Srv. např. *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa* kap. 34, 41 aj.

164 Z jiných pramenů o asketických ženách totiž vyplývá, že se kontaktu s osobami opačného pohlaví nevyhýbaly zdaleka tak striktně, jako muži, zjevně pro ně smysluplnost nepředstavovala takové nebezpečí.

165 Dochované prameny, jejichž autorkami byly ženy jsou spíše výpravného, než naučeného rázu, např. *Umučení sv. Perpetuy a Felicity* nebo *Putování Egeriino*.

3. Počátky mnišství na Západě – Benediktini

3.1. Před Benediktem

Mnišství samozřejmě existovalo v západní církvi¹⁶⁶ dávno před tím, než se Benedikt z Nursie narodil. Jedním z průkopníků byl sv. Martin z Tours, který se coby římský legionář nechal pokřtít, po odchodu z armády se stal poustevníkem a v roce 361 založil v Tours (Marmoutiers) klášter. Byla to však spíš poustevnická kolonie, podobná egyptským *skété*. Podobně bychom mohli jmenovat Honorata z Marseilles, který po návratu ze své pouti do Egypta založil poblíž dnešního Cannes klášter cenobitního typu. A zapomenout nesmíme na Jana Kassiana, který během svých cest po Egyptě a Palestině studoval zdejší mnišství a pokusil se sepsat jeho pravidla do spisu *Institutiones* (pravidla, zvyky). Podle nich pak vedl klášter v Marseilles, který roku 415 založil (byly to vlastně kláštery dva – mužský a ženský, dohromady v nich žilo až 5000 osob). Vliv *Institutiones* a jeho druhého spisu *Collationes* na evropské (především galské) mnišství byl obrovský, stále se však jednalo hlavně o popis mnišské praxe, který dával svým čtenářům cenné rady pro život v klášteře. Nebyl to účelně vytvořený komplexní spis právní povahy, a proto jej není možné srovnávat s Řeholí (viz dále).

Benedikt je pro dějiny mnišství tak důležitý proto, že stál na počátku jeho řeholní formy a tedy i mnišských řádů. Ty se od jiných společenství liší tím, že na jejich počátku stojí ustanovující text – řehole, který je shrnutím pravidel a učení daného řádu. Proto se může i více klášterů hlásit k jedné řeholi a navenek vystupovat jako jeden řád. Řeholní řády jsou nejvýraznějším fenoménem západního mnišství, na Východě převažuje cenobitní forma, která poskytuje větší autonomii jedinci.

3.2. Sv. Benedikt z Nursie

3.2.1. Život

O Benediktově životě víme díky Řehořovi Velikému, který jej vylíčil ve druhé knize svých *Dialogů*.¹⁶⁷ Musíme však mít na paměti, že *Dialogy* jsou

¹⁶⁶Západní církvi se myslí její latinsky mluvící část, s centrem v Římě. Geograficky přibližně kopíruje území Západořímské říše. Tento termín se používal už před Velkým schizmatem (1054)

¹⁶⁷Tak jako téměř vše, o čem pojednává tato kapitola, i autorství *Dialogů* bylo v průběhu dějin opakovaně zpochybňováno. Jako první tak na základě textové kritiky učinil Huldreich Coccus v polovině 16. stol. a diskuse stále probíhá. Mezi zastánci Řehořova autorství nesmí být opomenut Adalbert de Vogüé, jehož třísvazkové kritické vydání *Dialogů* z roku 1979 je nejobsáhlejší (a podle mnohých i nejlepší) studií tohoto díla. Ze

klasickým hagiografickým dílem raného středověku, jejich účelem bylo představit hrdiny, se kterými se mohli italsí křesťané ztotožnit (tj. původem z jejich vlasti, žijící v nedávné minulosti), případně pomocí narativu zpřístupnit složitější věroučné ideje širšímu okruhu čtenářů (v případě Benedikta zásady mnišského života).¹⁶⁸ Je mnoho důvodů, proč považovat Benedikta za fiktivní postavu: jeho život skýtá mnoho paralel s příběhy Mojžíše, Eliši, Eliáše a především Ježíše Krista,¹⁶⁹ sekvence zázraků mají promyšlenou vnitřní strukturu¹⁷⁰ a mimo *Dialogy* není doložen v žádném prameni. On sám nezanechal jiné dílo, než Řeholi, z které také není možné jeho autorství přímo odvodit. Nepomáhá ani fakt, že *Dialogy* neuvádí téměř žádné chronologické údaje, takže rekonstrukce osy Benediktova života je velmi obtížná. Na druhou stranu zmiňují *Dialogy* v souvislosti s Benediktem osoby, které bez pochyby žily, některé ještě v Řehořově době (opati Monte Cassina Konstantin a Simplicius, Valentinian, Honoratius,...). Také jeho topografické údaje odpovídají archeologickým nálezům v daných lokalitách (Affile, Subiaco, Cassino). Není proto moc pravděpodobné, že by Řehoř nechal fiktivní postavu pobývat na skutečných místech a jednat se skutečnými lidmi, navíc v poměrně nedávné době, aniž by jeho tvrzení někdo zpochybnil.¹⁷¹ S ohledem na tyto argumenty proto většina kompetentních badatelů (mj. Adalbert de Vogüé, Timothy Fry, Aelred Sillem, Bernard Green, Terrence Kardong aj.) uznává Benediktovu historicitu a „osnova jeho života je obvykle přijímána jako hodnověrná“.¹⁷²

Dialogy líčí Benediktův život takto: Benedikt se narodil kolem roku 480 v Nursii do rodiny místního aristokrata. O jeho dětství nevíme nic, krom toho, že byl nadán mimořádným intelektem.¹⁷³ Díky němu (a urozenému původu) mohl studovat v Římě, kde absolvoval vyšší studia práv. Zde ho nepřijemně

současných badatelů sdílejí jeho pozici např. Paul Meyvaert a Robert Godding. Kontrapunktem k jejich dílům je kniha *The 'Gregorian' Dialogues and The Origines of Benedictine Monasticism* od Francise Clarca (Leiden; 2003), který se kritice Řehořova autorství věnuje více než 50 let. Jeho postoj zastává mj. Claude Piefer nebo Marilyn Dunn.

168 Více o významu *vitae* pro ranou církev viz 1. kapitola

169 Což je však zdůvodněno tím, že s těmito božími vyvolenými sdílel stejného ducha – viz Sources Chrétiennes (SC) 260 – *Grégoire le Grand: Dialogues II*; Les Éditions du Cerf, Paříž 1979 s. 167

170 Srv. FRY, Timothy O.S.B. a kol. *RB 1980*; The Liturgical Press, Collegeville 1981 s. 75

171 Tamtéž s. 76

172 Viz GREEN, Bernard, O.S.B. *Benedict of Nursia, St.* in *Encyclopedia of Monasticism vol 1* s. 128

173 „...prozrazoval od samého pacholectví ducha kmetského“ KUFFNER, Klement Sv. *Řehoř Veliký: Čtyři knihy rozmluv*; Družstvo přátel studia, Praha 1924 s. 63

překvapila zkaženost a duchovní prázdnota jeho spolužáků, stejně jako celého města, které se proto rozhodl opustit. Jeho původní motivací nejspíš nebylo stát se poustevníkem, ale pouze najít klidnější místo pro život, než byl Řím.¹⁷⁴ Odešel do osady Enfide, kde žila skupina asketů, od kterých se naučil zásadám poustevnického života. Brzy je však opustil a žil pak tři roky velmi tvrdým asketickým životem v jeskyni poblíž kláštera Subiaco. Podnětem k tomuto rozhodnutí byla přílišná popularita, kterou si získal svým prvním zázrakem – dokázal zcelit kameninové síto, které rozbila jeho služebná¹⁷⁵ (kterou pak zanechal v Enfide). Na cestě do pustiny potkal mnicha Romana, který mu pověděl o oné jeskyni. Romanus se stal Benediktovým opatrovníkem a rádcem, nosil mu jídlo, daroval mu mnišské roucho a vzdělával jej v askezi.

Benedikt za ty tři roky dospěl ve zralého muže, jehož věhlasná moudrost k němu přiváděla návštěvníky z širokého okolí. Tak se stalo, že jej navštívili mniši z nedalekého kláštera a chtěli, aby se stal jejich opatem, protože ten stávající zemřel. Benedikt dlouho váhal, ale nakonec souhlasil. Jeho působení v klášteře ale provázely neshody, byl zvyklý na velmi přísnou askezi a stejnou sebekázeň vyžadoval i od ostatních, kteří byli zvyklí na značně pohodlnější život. Neshody vyústily v pokus o otrávení Benedikta, který unikl smrti díky tomu, že jako obvykle požehnal kalich, ve kterém bylo otrávené víno, a ten pod znamením kříže praskl. Benedikt se pak vrátil zpět do své jeskyně, kde vyučoval menší skupiny mladíků, ochotných přijmout jeho pravidla. Postupně pro ně v okolí Subiaca založil dvanáct klášterů, každý pro dvanáct mnichů a jednoho jím vybraného opata. Kolem roku 529 ale se skupinou svých žáků odešel na jihovýchod. Důvodem může být rozepře s místním knězem, kterému vadilo, že je Benedikt laik a záviděl mu četné následovníky.¹⁷⁶ Došli ke městu Cassino, poblíž kterého je hora, kde v troskách Apolónova chrámu založili klášter Monte Cassino. V tomto klášteře sepsal řeholi, od které se měl odvíjet život mnichů. Do Monte Cassina jej přišla navštívit jeho sestra Scholastika, které pomohl založit ženský klášter na úpatí hory a ta jej pak vedla až do konce života. Benedikt zemřel krátce po ní, dle tradice na Zelený čtvrtek roku 547 (jiné prameny uvádí rok 543) a byl pochován ve stejné hrobce jako ona.

3.2.2. Řehole

Řehole sv. Benedikta (*Regula Benedicti* – dále RB) je text právnícké povahy z 1. pol. 6. stol., který stanovuje pravidla (*regulae*) mnišského života. V 6. a 7. stol. se Benediktova řehole stala vzorem pro klášterní život ve většině Evropy.

174Tamtéž

175Tamtéž, str. 64n

176Tento kněz se jej dokonce pokusil otrávit, ale podobně jako v případě otráveného vína, dokázal Benedikt uniknout. Viz *Sv. Řehoř Veliký: Čtyři knihy rozmluv* s. 76

Dlouho se mělo za to, že se dochoval autograf samotného Benedikta, ale moderní lingvistický rozbor ukázal, že je psán pozdější latinou, než jiné nalezené opisy. Proto nelze vyloučit případné redakce, v krajním případě i kolektivní práci více autorů.¹⁷⁷ Benediktovo autorství je předmětem diskuse až od 20. století. Přelom ve studiu RB nastal ve 30. letech, kdy Augustine Genestout přišel s tvrzením, že RB velkou měrou čerpá z Řehole Mistra (*Regula Magistri* – dále RM), anonymního textu, v porovnání s RB vcelku nevýznamného. Do té doby se předpokládalo, že RM byla sepsána v 7. nebo 8. stol. jako poněkud svérázné rozšíření RB (je asi třikrát delší). Genestout musel čelit tvrdé kritice, zejména od těch, kdo se obávali, že svým tvrzením bagatelizuje význam sv. Benedikta.¹⁷⁸ Na Genestouta nicméně navázali další badatelé, kteří jeho názor podpořili dalšími studii – rozbor RM stanovil dobu sepsání na polovinu 6. stol., srovnání společných pasáží a jejich zakotvení ve zbytku textu prokázalo, že RB přejímá části RM, nikoli opačně. Také místy nelogická osnova RB se dá vysvětlit krácením lépe strukturované RM, obráceně tento argument nefunguje. Navíc pokyny RM stran administrativy a liturgie odrážejí jednodušší, patrně ranější formu mnišství, než RB.¹⁷⁹

RM není jediným zdrojem inspirace RB. I když je RB většinou nejmenuje, cituje, nebo se odvolává na celou řadu patristických děl (jejich autory označuje souhrnně jako Svaté Otce). Patrné jsou odkazy na Pachomia, Basila a zejména Kassiana, znát je také vliv Augustina, což je hlavní přidaná hodnota oproti RM. Časté jsou i citace z Písma, aby byla zdůrazněna jeho absolutní svrchovanost a

¹⁷⁷*Catholic Encyclopedia* – Rule of st. Benedict; The Encyclopedia Press New York, 1913 (on-line verze na www.newadvent.org)

Otázka Benediktovy historicity s sebou přirozeně nese i otázku autorství RB. Z *Dialogů* není možné jednoznačně vyčíst, zda Řehoř myslel Benediktovou řeholí stejný text, který byl takto nazýván v dalších staletích (první rukopisy, označující Benedikta za autora pocházejí z počátku 8. stol.). Řehoř cituje RB ve svém komentáři k 1. Královské, ale neuvádí ji v souvislosti s Benediktem. Názor, že Řehoř v *Dialogích* nepsal o RB, ale o jiném textu, zastával především Kassius Hallinger. Je zde ale nápadná podobnost mezi portrétem Benedikta, vyličeným v *Dialogích* a popisem opata v RB. Také je třeba uvážit, že žádný ze stovek rukopisů RB ji nepřisuzuje nikomu jinému, pouze některé nezmiňují autora vůbec. Přesvědčivý důkaz o Benediktově autorství však nemáme, proto je lepší považovat jej spíše za pravděpodobné, než za jisté. Srv. *RB 1980* s. 78n

¹⁷⁸Prolog a 1.-7. kapitola RB, jsou téměř identické se začátkem RM. Prvenství RM by tedy znamenalo, že tato část, o které se soudilo, že nejlépe odráží Benediktovu spirituální nauku, není jeho původním dílem, což by mohlo ohrozit jeho význam coby duchovního učitele. Srv. SILLEM, Aelred *St. Benedict in Benedict's Disciples*; Fowler Wright Books Ltd, Leominster 1980 s. 30

¹⁷⁹Vyčerpávající demonstraci prvenství RM provedl A. de Vogüé v kritickém vydání RB v *Sources Chrétiennes* – viz *La Regle de Saint Benoît I*; Les Éditions du Cerf, Paříž 1972 s. 245-314; stručný, ale uspokojivý přehled argumentů poskytuje i *RB 1980* s. 79-83

nenahraditelnost. Přestože Benedikt začínal jako poustevník, při psaní řehole mu byl určitě bližší cenobitismus, který mu ale stále přišel příliš izolovaný a individualistický. Jeho pojetí klade důraz na službu bližním a téměř rodinný život v klášteře, takže všechno má být činěno s ohledem na celé společenství, ale přitom ze svobodné vůle (Augustinovo pojetí svobody). Uvědomoval si, že řada důrazů východního mnišství se nedá snadno implementovat do systému západního křesťanství a proto se je nebál přizpůsobit pro nové podmínky.

RM sice slouží RB jako základ, ta jí však není nijak svázána – odklání se od ní v řadě zásadních otázek a je bez pochyby univerzálnějším a vyspělejším textem. Odlišný postoj zaujímá v otázce autority, kde je mnohem blíže Basilovu pojetí – skutečným zdrojem autority je v RB komunita, opat je jejím reprezentantem, vzešlým z volby, který mimo stanovené případy musí respektovat názor všech ostatních bratří. RM je v tomto ohledu bližší Kassianovi a jeho důrazu na poslušnost, což dává opatovi mnohem suverénnější postavení. RB také přenáší část zodpovědnosti z opata na jiné hodnostáře – hlavně na celeráře a opatrovníka noviců (*seniora*), striktněji vymezuje pravomoci děkana a převora, aby nekonkurovali opatovi. Také pohled na přestupky a tresty je odlišný – RB nechává víc prostoru opatově úsudku, trest je nástrojem výchovy, ne odplaty, a tak by měl být chápán opatem, stejně jako provinilec. Opat má především dohlédnout, aby se potrestaný bratr bez potíží začlenil zpět do komunity.¹⁸⁰

Umírněnost je patrná (hlavně ve srovnání s egyptským mnišstvím) také v přístupu k askezi. Benedikt byl přísný a jeho tresty za neposlušnost byly tvrdší, než bylo v jeho době zvykem, ale celkově je jeho řehole velice vyvážená, prostá extrémů, které se vyskytovaly u Otců (jídlo třikrát týdně apod.)¹⁸¹, nechybí pochopení pro lidskou slabost (ne její omlouvání!)¹⁸². Klíčovým pojmem benediktinské askeze je dostatečnost (*sufficientia*), hmotné potřeby mají být uspokojeny natolik, aby mnich nestrádal. Mniši mají jíst jednou až dvakrát denně teplé jídlo, každý má navíc nárok na libru chleba denně. Nemocní měli jíst i maso, aby se rychleji zotavili.¹⁸³ Stejně tak spánku je předepsáno 6 až 8 hodin podle ročního období.

180 Přesto je RB přísnější v intenzitě i frekvenci trestů, než RM, především vyloučení od stolu či z bohoslužby zdaleka není krajním řešením. Srv. de VOGÜÉ, Adalbert *The Rule of Saint Benedict: Doctrinal and Spiritual commentary*; Cistercian publications, Kalamazoo 1983 s. 191 Pro přehledné srovnání trestní praxe podle RB a RM viz *RB 1980* s. 415-436 srv. také *Řehole: kap. 23-25*

181 Srv. *Řehole: kap. 22, 39, 40, 55* (on-line verze na www.klaster.vyssibrod.cz)

182 *Řehole: kap. 34*

183 Péče o nemocné je v RB chápána jako služba Kristu (podle *Mt 25; 36*), proto nesmí být za žádnou cenu opomíjena. Na rozdíl od RM zde není ani stopa podezření, že by někdo mohl nemoc pouze předstírat. Stejně je zdůvodněna i péče o hosty Srv. *Řehole: kap. 36; 53*

Další Benediktovou inovací s dalekosáhlým vlivem na řeholní mnišství je pevný řád zkoušek, které musel podstoupit každý adept (v egyptském mnišství záležely na učiteli). Ten, koho neodradilo čtyř až pětidenní čekání před branou kláštera, byl nejdříve přijat do noviciátu – roční zkušební lhůta, během které se mohl rozhodnout z kláštera odejít (v RM je tato lhůta dvouměsíční). Novic žil odděleně od ostatních bratří, pod dohledem *seniora* a celkem třikrát mu byla přečtena Řehole, vůči níž musel slíbit poslušnost, nebo odejít. Na konci této lhůty učinil slib, který má v RB podobu obřadu, kterého se účastní celá komunita. Během něj se adept zavázal ke stálosti, věrnosti mnišskému životu a poslušnosti.¹⁸⁴ Potom tento slib stvrdil písemnou smlouvou, která také sloužila jako důkaz, že veškeré své osobní vlastnictví dobrovolně odevzdal klášteru. Následovala adepta modlitba k Bohu, aby jej přijal a přímluvná modlitba celého shromáždění. Mnich pak přijal klášterní roucho místo svého oblečení, na rozdíl od RM se RB nezmiňuje o tonzuře.¹⁸⁵ RB také umožňuje přijetí dítěte do kláštera, stejně tak (byť s jistými výhradami) přijetí kněze, nebo vysvěcení mnicha. Nic z toho není dovoleno v RM.

Ústředním heslem Benediktinů je „*Ora et Labora*“ (Modli se a pracuj), což jak víme byl ideál už egyptských Otců. V RB je hlavní důraz kladen na bohoslužbu (*Opus Dei*), která byla nejdůležitější činností mnichů a nesměla být podřízena žádným jiným zájmům. Jsou jí věnovány kapitoly 8-20 a její popis je ve srovnání s jinými tématy velmi detailní. Bohoslužba sestává z osmi obřadů - začíná za úsvitu laudami, přes den je šest kratších obřadů – prima, tercie, sexta, nona, nešpory a kontemplář. Nejdélším a nejobsáhlejším obřadem je noční vigilie, která začíná přibližně dvě hodiny po půlnoci (Benedikt jí vyčlenil třetí a čtvrtou vojenskou hlídku, což byl tehdy nejsnazší způsob, jak rozdělit fáze noci¹⁸⁶). Pevný řád dostala i psalmodie, žalmy jsou k obřadům přiřazeny podle jejich obsahu a délky. Během týdne by měl být přečten celý žaltář. Žalmy byly zpívány kantorem, kterému shromáždění odpovídalo antifonami. RB se nezmiňuje o eucharistii, patrně ale byla slavena pravidelně.¹⁸⁷

Práce podle RB chrání před leností, jinak je ale víc chápána jako přirozená součást mnišského života, než jako nějaká zvláštní ctnost. RB neuvádí, jakým činnostem se mají mniši věnovat, pouze říká, že by klášter měl být pokud možno soběstačný a přebytky prodávat levněji, než je v kraji zvykem. Pokud někdo ovládá řemeslo, může se mu věnovat i v klášteře, pokud se jím nebude vychloubat před ostatními. Větší pozornost je věnována přiměřenému vymezení

184Přesný význam pojmů *stabilitas, conversatio morum suorum* a *oboedientia* je stále předmětem diskuse, jejíž přehled do roku 1980 shrnuje *RB 1980* s. 457-466

185Srv. *Řehole: kap. 58*

186HERWEGEN, Ildelfons, OSB: *Smysl a duch Benediktovy řehole*; Gloriet, Vyšší Brod 2008

187Srv. *Benedict of Nursia, St. in Encyclopedia of Monasticism vol 1* s. 131

času pro práci, jídlo a odpočinek. Kromě manuální práce se mají mniši věnovat i četbě, především Bible, ale i patristických spisů. Práci je vymezeno v průměru sedm hodin, tři hodiny má mnich věnovat četbě.¹⁸⁸

Struktura textu je následující: RB je rozčleněna do 73 kapitol, první definuje čtyři skupiny mnichů, druhá se věnuje opatovi a třetí radě starších (poradnímu sboru zkušených mnichů). Další čtyři kapitoly pojednávají o hlavních mnišských ctnostech – poslušnosti, mlčenlivosti a pokoře. 8.-20. kapitola je věnována bohoslužbě, 21.-30. trestnímu řádu, 37.-57. kapitola se týká správních záležitostí (tato část je mnohem skromnější, než RM, řadu detailů nechává na uvážení samotným mnichům), 58.-66. je věnována přijímání nových členů a hierarchii kláštera. 67.-72. jsou dodatky, postihující zvláštní situace a 73. kapitola je dovětek.

3.2.3. Počátky řádu benediktinů

Prvních třináct klášterů založil sám Benedikt z Nursie, další vznikaly z podnětu papeže Řehoře Velikého (se kterým se mniši z Monte Cassina setkali v Lateranu poté, co jejich klášter vypálili Langobardi) na Celiu a Sicílii. Řehoř také vyslal výpravu benediktinských mnichů, aby šířili svou řeholi v Anglii, která byla stále z větší části pohanská. Benediktini později úspěšně christianizovali Langobardy, na jejichž území vznikla opatství jako Farfa nebo Nonantola. V Gálii existovala již před Benediktem řada klášterů, které časem přijaly jeho řeholi. Pro utváření kultu sv. Benedikta měl zvláštní význam klášter ve Fleury, kam byly v roce 663 převezeny jeho ostatky (ovšem poté, co bylo roku 717 obnoveno Monte Cassino si je nárokovaly oba kláštery). Na řadu benediktinských klášterů 7. století měl velký vliv sv. Columban (543?-615), jehož řehole doplnila v mnoha bodech RB. První kláštery benediktinek se začaly objevovat v 7. stol. (pokud nepočítáme komunitu, vedenou sv. Scholastikou). Řád sv. Benedikta je výjimečný v tom, že není hierarchicky uspořádán, každý klášter má plnou autonomii, regionální kongregace i různá shromáždění fungují čistě na demokratických principech.

¹⁸⁸Přesný počet hodin závisí na ročním období. V době sklizně stráví mniši více času prací, během postu se více věnují četbě. Srv. *Řehole: kap. 48*

Závěr

V této závěrečné kapitole se pokusíme shrnout, v čem spočívá výjimečnost a lákavost duchovního života prvních křesťanských mnichů a v čem se může stát inspirací dnešnímu křesťanovi.

Máme-li se něco naučit od Otců pouště, musíme vědět, jak k jejich učení přistupovat. Pokud bychom je hodlali následovat tím způsobem, že budeme co nejděleji napodobovat vše, co dělali, asi by většina z nás brzo skončila – už jenom najít pusté místo, stranou civilizace je v našich podmínkách celkem obtížné, o tom, že stát by nás jistě nenechal jen tak se vymanit z požadavků, které na nás klade, ani nemluvě. Tento přístup by byl ale špatný už od základu, protože pomíjí skutečnost, že všechny vnější rysy spirituality Otců byly dobové a kulturně podmíněné výrazové prostředky, jejichž vyznění v jiném kontextu je zcela odlišné. „Poušť nedělá pouštního otce tím, čím je, stejně jako lev není to, co činí mučedníka mučedníkem“¹⁸⁹ Dnešní „žáci“ Pouštních otců by se měli snažit pochopit *smysl* těchto výrazových prostředků a najít si své vlastní, které povedou ke stejnému cíli. Křesťan, který chce celý svůj život odevzdat Bohu, kvůli tomu nemusí opustit svou práci, rodinu a majetek. Pokud se smyslem práce stane služba Bohu a lidem, třeba i za cenu odmítnutí lépe placeného, ale bezobsažného zaměstnání, není důvod se jí zříkat. Stejně tak manželství, ve kterém je hlavní prioritou, aby nikdy nebylo poskvřeno nevěrou, zlobou, žárlivostí nebo sobectvím, je stejně ctnostným způsobem života jako dobrovolný celibát.¹⁹⁰ Ani majetek nemusí být překážkou ve vztahu k Bohu, pokud je jeho vlastník připraven kdykoliv se jej zříct a pomoci tak potřebnému.

Mluvíme o učení Pouštních otců, ale ve skutečnosti jde spíše o způsob života, než o nějakou spirituální nauku. Abba není guru, přijímáním jehož moudrosti bychom dosahovali duchovního pokroku a jeho výroky nejsou systematická nauka. Výroky Pouštních otců jsou výpovědí jejich životní zkušenosti, vyprávějí o hledání Boha a vyzývají k tomu i své posluchače nebo čtenáře. Zjednodušeně můžeme říct, že moudrost Pouštních otců se nedá naučit, ale musí se žít. To nic nemění na skutečnosti, že ústní předávání znalostí mělo pro mnichy klíčový význam, „Otče, řekni mi slovo“ byla věta, se kterou přicházeli žáci za svým abba. Hledat Boha sice musíme každý sám, ale naslouchání těm, kdo tomuto úkolu zasvětili svůj život nám to může velmi usnadnit.

189BLOOM, Anthony předmluva *The Wisdom of the Desert Fathers*

190Že takovéto manželství není něčím, co by odvádělo od Boha, dobře vystihuje latinský hymnus „Ubi charitas et amor, Deus ibi est“ (kde je dobrota a láska, tam je i Bůh)

Chceme-li se vydat cestou Pouštních otců, musíme pochopit, co pro ně znamenala modlitba. To, co dnes většinou rozumíme modlitbou, je jen jedna, kontemplativní část. Modlit se znamená pro Otce napnout své tělo, mysl a duši k Bohu, modlitba znamená neuhýbat před těžkostmi, které život věřícího obnáší a neustále zápasit o zachování čistoty ve všech činnostech. Naše obavy, zda se modlíme správně a dostatečně často, pramení právě z opomenutí tohoto rozměru modlitby. Přesto nesmíme opomíjet kontemplaci, jejímž cílem je dosáhnout *hésychie* – stavu naprostého klidu a přemožení vášní, kdy utichnou i naše myšlenky, kdy už se ani nepokoušíme komunikovat lidskými prostředky s Bohem a jen jej necháváme vstupovat do našeho nitra. Těžko si v dnešním uspěchaném světě představit lepší balzám pro duši.

Pouštní otcové považovali za velmi důležitou část křesťanského života pokání a kající vyznávání svých hříchů. Dnes je často pokání zaměňováno se zoufalstvím, pro mnichy ale znamenalo naopak vyjádření naděje na zbavení vin a bylo vyváženo radostí, plynoucí z ujištění, že Bůh odpouští všechny hříchy. Realistické zhodnocení sebe sama jako nenapravitelného hříšníka, závislého na Božím odpuštění, na jedné straně boří naše falešné představy o schopnosti sám sebe ospravedlnit, na straně druhé díky němu můžeme stále znova pokoušet o ctnostný život (nebo rovnou o dokonalost v případě mnichů), bez obav z neúspěchu. Pokání má ještě jeden prospěšný aspekt, uvědomění si vlastní hříšnosti se pozitivně projevuje na vztahu k druhým lidem, protože vědomí, že nejsme o nic lepší, než oni nám zabraňuje je soudit a spíše nás vede k tomu, jim jejich chyby odpouštět.

Pouštní otcové a jejich žáci nabízejí řešení na jeden z palčivých problémů dneška – pocit bezradnosti nad neuspokojivým životem a vnitřní prázdnotou, kterou není možné vyplnit slastmi, zážitky ani společenským úspěchem. Jejich řešení není jednoduché, efektní, pohodlné. Vyžaduje velké odhodlání a také statečnost, schopnost ustát obtíže a nenechat se zdeptat neúspěchem. Má ale tu zásadní výhodu, že funguje - kdo se rozhodne plně podřídít Boží vůli, ten nutně zjistí, že jeho život (přes všechny pochybnosti) dává smysl, že je součástí Božího plánu. Cesta, vytyčená Otcí pouště pomáhá tomu, kdo po ní jde, postupně se zbavovat starostí, na jejím konci pak čeká spokojenost, která se zdá až neuvěřitelná: „Byl jsem velice pokojný, velice bezstarostný, až to ve mně vyvolalo nepokoj, protože jsem věděl, že musíme projít mnohým utrpením, než vejdem do Božího království, a já viděl, že mě nic netrápí! Měl jsem strach a úzkost, když jsem neznal příčinu takového pokoje, dokud mne jeden stařec nepoučil, když mi řekl: Netrap se, ten, kdo se oddává poslušnosti Otcům, má tento pokoj a tuto bezstarostnost.“¹⁹¹

191 DOROTEJ Z GAZY *Pokyny k duchovnímu cvičení* In SKV s. 39

Seznam literatury

Pramenná literatura:

- ATHANNASAKIS A. N. *The life of Pachomius*; Scholars Press, 1975
- BAMBERG, J. E. OCSO *Evagrius Ponticus: The Praktikos - Chapters on Prayer* Cistercian publications, Spencer 1970
- BARTELINK, G. J. M. *Athanase d'Alexandrie: Vie d'Antoine*; Cerf, Paris 1994
- BIBLE *Český ekumenický překlad*; Česká biblická společnost, Praha 1995
- CASIDAY, A. M. *Evagrius Ponticus*; Routledge, New York 2006
- DRISCOLL, Jeremy OSB *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*; The Newman Press, Mahwah 2003
- FRANCOVÁ, Alžběta a kol. *Řehole Benediktova (REGULA BENEDICTI)*, Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha sv. Markéty, Praha 1998
- FRY, Timothy O.S.B. a kol. *RB 1980*; The Liturgical Press, Collegeville 1981
- HEJTMANOVÁ, Marcela, *Itinerarium Egeriae – Putování Egeriino: Text, překlad a komentář*; Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, České Budějovice 1999
- KUFFNER, Klement Sv. *Řehoř Veliký: Čtyři knihy rozmluv*; Družstvo přátel studia, Praha 1924
- PAVLÍK, Jiří *Apothegmata I: výroky a příběhy pouštních otců*, Benediktinské arcibiskupství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2000
- PAVLÍK, Jiří *Palladios: Poučné příběhy pro komořího Lausa*; Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2002
- RAMSEY, Boniface, OP *John Cassian: The Institutes*; The Newman Press, Mahwah 2000
- SMETÁNKA, Emil *Staročeské životy svatých otců*; Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1909
- ŠUBRT, Jiří *Jeroným. Legendy o poustevnících*; OIKOYMENH, Praha 2002
- VENTURA, Václav a kol. *Sv. Atanáš: Život sv. Antonína poustevníka*; Refugium, Velehrad 1996
- de VOGÜÉ, Adalbert a kol. *Grégoire le Grand: Dialogues II*; Les Éditions du Cerf, Paříž 1979 s. 167
- de VOGÜÉ, Adalbert a kol. *La Règle de Saint Benoît I*; Les Éditions du Cerf, Paříž 1972
- WAGNER, Monica C.S.S *Saint Basil – Ascetical Works*; The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1962
- WARD Benedicta SLG *The Wisdom of the Desert Fathers*; SLG Press Oxford, 1975

Sekundární literatura:

- ANCILLA, Marie *Ve škole otců pouště*; Karmelitánské nakladatelství, Kostelní Vydří 1999
- BAGNALL Roger a kol., *Egypt from Alexander to the early Christians: An Archaeological and Historical Guide*, Getty Publications, Los Angeles 2004
- BROWN Peter, *The World of Late Antiquity: AD 150–750*; Norton, 1971
- DELEHAYE, Hippolyte *The Legends of Saints* Four Courts Press, Dublin 1998
- ELM, Susanna *Virgins of God*; Oxford University Press, Inc., New York 1994
- ENDSJØ D. Ø. *The body in the periphery*; Unipub AS Oslo 2002
- FARMER, D.H. a kol. *Benedict's Disciples*; Fowler Wright Books Ltd, Leominster 1980
- FRIEBERGER, Oliver: *Monasticism – Religious Studies in Religion, Past & Present Vol. 8*, Koninklijke Brill NV, Leiden 2010
- HARVEY, S.A.; HUNTER D.G. *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford

- University Press, New York 2008
- HERWEGEN, Ildefons, OSB: *Smysl a duch Benediktovy řehole*; Gloriet, Vyšší Brod 2008
- HOLMES, Augustine *A Life Pleasing to God: The Spirituality of the rule of St. Basil*
Cistercian Publications Kalamazoo 2000
- CHRYSSAVGIS, John *In the Hearth of Desert World Wisdom*, Bloomington 2008
- JOHNSTON, W. M. *Encyclopedia of Monasticism vol 1* Fitzroy Dearborn Publishers,
Chicago – Londýn 2000
- LACOSTE, J. Y. *Monasticism, Ancient History in Encyclopedia of Christian Theology Vol. 2*, Routledge, New York 2005
- OPASEK, Anastaz OSB a kol. *Svatý Benedikt 480-1980*; Křesťanská akademie v Římě, Řím 1980
- ROUSSEAU, Philip *Pachomius: The Making of a Community in Fourth-Century Egypt*;
University of California Press, Los Angeles 1985
- STEWART, Columba *Prayer and community: the Benedictine tradition*; Longman & Todd,
Darton 1998
- ŠPIDLÍK, Tomáš *Spiritualita křesťanského východu – Mnišství*; Refugium, Velehrad 2004
- de VOGÜÉ, Adalbert *The Rule of Saint Benedict: Doctrinal and Spiritual commentary*;
Cistercian publications, Kalamazoo 1983
- VONDRUŠKA Isidor, *Životopisy svatých: V pořadí dějin církevních, část 2*. Ladislav Kuncif,
Praha 1930
- WATHEN Ambrose OSB *Silence*; Cistercian publications, Washington D. C. 1973
- WIPSYZKA, Ewa HIZYCKI, Szymon OSB *Mniši – nejen ti svatí*; Benediktinské
arciopastství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, Praha 2009

Internetové odkazy

- ALSTON, G. C. *Catholic Encyclopedia* – Rule of st. Benedict; The Encyclopedia Press New
York, 1913 in newadvent.org <<http://www.newadvent.org/cathen/02436a.htm>>
- CHLUMSKÝ, Jan Sv. *Arsenius* in catholica.cz <<http://catholica.cz/?id=1411>>
- Český text *Řehole sv. Benedikta* in www.klastervyssibrod.cz
<<http://www.klaster.vyssibrod.cz/cesky/spiritualita/rehole/rb.htm>>
- RAMIREZ, Esmeralda *The Rule of Pachomius, Part 1-4*
<http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pachomius_Rule_1.html>
<http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pachomius_Rule_2.html>
<http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pachomius_Rule_3.html>
<http://www.seanmultimedia.com/Pie_Pachomius_Rule_4.html>