

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra teologických věd

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

Antropologie Hilaria z Poitiers

podle jeho komentáře ke Kázání na hoře

Mgr. Pavel Kaška

Studijní obor: **Teologie**

Forma studia: **Kombinovaná**

Vedoucí práce: **Mgr. Kateřina Brichecinová, Th.D.**

Rok odevzdání: **2017**

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury. Prohlašuji, že, v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě (v úpravě vzniklé vypuštěním vyznačených částí archivovaných Teologickou fakultou) elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce. Rovněž souhlasím s porovnáním textu mé kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

V Českých Budějovicích dne 16. července 2017.

Podepsán:

Děkuji vedoucí mé bakalářské práce Mgr. Kateřině Břichcínové, Th.D. za podporu, cenné rady, připomínky, vedení práce a především za velmi laskavý přístup.

Obsah:

1. Úvod.....	5
2. Přiblížení autora a spisu.....	8
2.1 Život Hilaria z Poitiers.....	8
2.2 Spisy Hilaria z Poitiers.....	9
2.3 <i>Commentarius in Matthaem</i> a jeho zařazení do širšího kontextu.....	12
2.4 Hilariova literární a exegetická metoda použitá v díle.....	13
3. Antropologická reflexe Hilaria z Poitiers na základě vybrané pasáže.....	16
3.1 Morální aspekty.....	16
3.1.1 Žádostivost.....	16
3.1.2 Vůle.....	17
3.1.3 Neřesti.....	17
3.1.4 Ctnosti.....	20
3.1.5 Božské ctnosti.....	23
3.1.6 Další morální aspekty.....	25
3.1.7 Lidská dokonalost.....	28
3.2 Soteriologické aspekty.....	29
3.2.1 Teologická témata a církevní učení.....	29
3.2.2 Návaznost Hilariovy soteriologie.....	29
3.2.3 Soteriologické aspekty vybrané pasáže.....	31
3.3 Ryze antropologické aspekty.....	35
3.4 Srovnání Hilariovy antropologie s antropologií Řehoře z Nyssy.....	39
4. Závěr.....	44
5. Seznam použité literatury.....	47

1. Úvod

Hilarius z Poitiers je nepochybně významnou postavou patristické teologie. Roku 1852 byl blahoslaveným papežem Piem IX. prohlášen učitelem církve. Je znám především svou trinitární teologií, která už ve své době zaujímala významné místo především v západní části Římské říše. Doba, ve které Hilarius psal, je na jedné straně obdobím velkého rozmachu církve poté, co jí byla dána svoboda a stala se díky císaři Konstantinovi určující náboženskou institucí Římské říše, na druhé straně obdobím vážných teologických diskuzí, především ohledně nauky teologa Aria a jeho stoupenců, ariánů. Ariáni nechtěli uznat Kristovo božství, což se samozřejmě odráží v Hilariově díle. Zatímco alexandrijský biskup Atanáš se stal na Východě hlavním odpůrcem tohoto učení, na Západě se jím stane právě Hilarius, takže bývá nazýván „Atanáš Západu“.¹ Biskupové sročení proti ariánské teologii se drželi Nicejského vyznání víry vyhlášeného na Nicejském koncilu roku 325. Právě Hilarius v tomto svém díle tvrdí, že pouze ten, kdo přijme učení církve, má bezpečný klíč k tomu, co chce vyjádřit Písmo svaté.² V bakalářské práci samozřejmě není možné věnovat se komplexně celé Hilariově teologii. Proto jsem si vybral z mého pohledu zajímavou antropologickou stránku jeho teologie na základě vybrané pasáže z jeho díla *Commentarius in Matthaem* (IV-VI), která je jednak klíčová z tohoto pohledu v rámci spisu, jednak samotné dílo je zajímavé tím, že není ovlivněné pozdějším Hilariovým exilem a setkáním s východními naukami.

Ve své práci vycházím především z vynikající latinsko-francouzské edice *Sources Chrétiennes*, pro kterou vytvořil kritický text tohoto Hilariova spisu, přeložil ho a okomentoval Jean Doignon.³ Z něj vychází také španělská edice *Biblioteca de autores cristianos*, pro kterou přeložil text do španělštiny Luis F. Ladaria.⁴ Tento španělský text mi výrazně pomohl v pochopení některých obtížných pasáží. Český překlad žádného Hilariova díla zatím bohužel nebyl vydán. Pokud se týká pasáží ohledně Hilaria a jeho spisů, vycházím především z kvalitních přehledových prací – do angličtiny přeložené patrologie Augustiniánského patristického institutu v Římě editované Angelem di

¹ DATTRINO, L., *Patrologie*, Praha, b. n., 1994. ISBN neuvedeno, s. 139. (dále jen Dattrino)

² Hilarius z Poitiers, *Commentarius in Matthaem* XIII, 1. (dále jen C. in M.)

³ DOIGNON, J., *Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu*, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007. ISBN 978-2-204-01352-9. (dále jen Doignon)

⁴ LADARIA, L. F., *Comentario al evangelio de Mateo*, Madrid: BAC, 2010. ISBN 978-84-220-1487-4 (dále jen Ladaria).

Bernardinem⁵ a edice *Ancient Christian Commentary On Scripture*, která je přeloženou italskou edicí, v níž se matoušovským komentářům věnoval Manlio Simonetti.⁶ Pokud se týká dnešního stavu bádání ohledně Hilariových děl jsou výraznými osobnostmi v tomto směru především autoři, ze kterých vycházím – J. Doignon a L. F. Ladaria.⁷ Pro Hilariovu teologii byla pro mě výraznou inspirací disertační práce J. Jána, *Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers*.⁸ Pro srovnání s teologií Řehoře z Nyssy jsem využil především překladu Řehořova díla *O stvoření člověka* od M. Bláhové⁹ a teologického díla L. Karfíkové *Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost*.¹⁰

Mojí snahou bude objasnit Hilariův pohled na člověka na základě vybrané pasáže jeho díla. A to v jeho celistvosti, tedy morální stránky, spásy člověka a lidské podstaty. Pokusím se objasnit, z čeho při tom Hilarius vychází, a dále chci Hilariův pohled srovnat s odlišným pojetím antropologie Řehoře z Nyssy. Důvodem, který mě k tomuto tématu vede, je podle mého názoru odlišný i když legitimní křesťanský pohled na člověka od významného církevního otce vzhledem k dnešní křesťanské antropologii.

Podle cílů práce bude také mé dílo rozděleno. V první části se pokusím o stručný nástin Hilariova života a jeho spisů, přesunu se k jeho dílu *Commentarius in Matthaem*, zařadím ho do širšího kontextu a také nastíním jeho literární a exegetickou metodu. Ve druhé části se budu věnovat morální stránce člověka na základě vybrané pasáže. Ve třetí části se budu zabírat soteriologií obsaženou v textu a základy, z nichž vychází. Ve čtvrté části se pak budu věnovat ryze antropologickým tématům, především Hilariově pohledu na podstatu člověka. V poslední páté části se pokusím o stručné srovnání s jiným pohledem Řehoře z Nyssy. Nakonec vše shrnu v závěru.

Metoda, kterou použiji v první části, se zásadně liší od metody užitě v části druhé až páté. V první části budu vycházet především z již známých informací ohledně Hilariova života a díla, tedy především ze sekundární literatury. Ve druhé až páté části budu vycházet

⁵ SOLARI, P., BERNARDINO, A., QUASTEN, J., *Patrology IV.*, Allen: Christian Classics, 199?. ISBN 0-87061-086-4 (dále jen Bernardino).

⁶ SIMONETTI, M., *Mathew 1-13*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-1486-8 (dále jen Simonetti).

⁷ DROBNER, H. R., *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-466-4, s. 335, 340. (dále jen Drobner)

⁸ JÁN, J., *Kristus a spása člověka v teologii sv. Hilaria z Poitiers*: disertační práce, Praha 2009 (dále jen Ján).

⁹ ŘEHOŘ Z NYSSY, *O stvoření člověka*, Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-484-8 (dále jen Bláhová).

¹⁰ KARFÍKOVÁ, L., *Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost*, Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-95-X (dále jen Karfíková).

hlavně z textu Hilaria samotného, respektive z jeho francouzské edice s přihlédnutím k Ladariově španělskému překladu v obtížných místech a pokusím se o interpretaci. Ohledně antropologie Řehoře z Nyssy budu vycházet z již známých poznatků a interpretace M. Bláhové a L. Karfíkové, neboť zde není místo na můj hlubší rozbor.

2. Přiblížení autora a spisu

2.1 Život Hilaria z Poitiers

O životě Hilaria do jeho veřejného vystoupení proti ariánství je známo málo.¹¹ Narodil se okolo roku 315 ve městě Pictavium (dnešním Poitiers ve Francii). Pocházel z pohanské rodiny a dlouhý čas také byl pohanem. Sám popisuje svůj duchovní vývoj¹² jako cestu od hledání filosofických otázek po smyslu života, přes četbu Bible k víře v Krista.¹³ Jako dospělý přijal křest a okolo roku 350 byl zvolen biskupem v rodném Poitiers. Tím byl vtažen do ariánského sporu. Přestože už roku 325 bylo Ariovo učení odsouzeno na Nicejském koncilu, ariánství mělo stále velký vliv. Hilarius veřejně podporoval božství Syna,¹⁴ ale tamější metropolita Saturnin z Arles byl arián a snažil se přivést celou Galii k arianismu. Hilarius proti tomu vystoupil se svou snahou sjednotit pravověrné galské biskupy a přerušit církevní společenství s ariány. Saturnin pak svolal do Béziers (Biterrae) synodu, která ho odsoudila a roku 356 ho císař Constantius¹⁵ poslal do vyhnanství do Frýgie v sousedství Řecka. Čtyři roky ve vyhnanství byly důležité pro jeho teologii, pochopení ariánství i znalost řečtiny. Poznal také další christologické názory, vedl korespondenci s biskupy v Galii a účastnil se synody v Seleukii roku 359, jejíž poselstvo pak doprovázel k císaři Constantiovi. Tento císař, jemuž se podařilo spojit celou Římskou říši pod svou vládou, chtěl sjednotit celou říši také prostřednictvím jednotné závazné teologie. Ta byla vyhlášena jako druhá sirmijská formule (podle synody v Sirmiu roku 357) a byla ariánská. Další spory však vedly k podpoře homiánů.¹⁶ Také Hilarius doporučoval tuto teologii, jako možnost sjednocení Východu a Západu,¹⁷ ovšem žádal dál užívání termínu $\epsilon\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$. K urovnání sporu s císařem ale nedošlo, naopak Hilarius proti němu napsal ostrý spis *Liber contra Constantium*, ve kterém ho obvinil

¹¹ Srv. Drobner s. 330. Sice Venantius Fortunatus napsal jeho Vita, ale není mu připisována dostatečná věrohodnost.

¹² Hilarius z Poitiers, *De Trinitate* I 1-14 (dále jen *De Tr.*).

¹³ Může se však jednat o klasický topos, jak podotýká Drobner, s. 331.

¹⁴ Pravděpodobně však ještě neznal Nicejské vyznání víry, se kterým se setkal až ve vyhnanství. Srv. KANNENGIESSER, C., *Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity II.*, Leiden: Brill, 2004. ISBN 90-04-13734-3 (dále jen *Kannengiesser*), s. 998.

¹⁵ Srv. KRAFT, H., *Slovník starokřesťanské literatury*, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0 (dále jen *Kraft*), s. 136. Drobner uvádí, že to byl císař Julián, pozdější Julián Apostata, s. 331.

¹⁶ Pod vedením Basila z Ankýry odsuzovali radikální ariány, ale navrhovali používat místo $\epsilon\omicron\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ slovo $\acute{\omicron}\mu\omicron\iota\omicron\varsigma$, takže jakási střední cesta.

¹⁷ Hilarius z Poitiers, *De Synodis* 91 (dále jen *De Sy.*), zde podává Hilarius také přehled různých vyznání víry.

z tyranie.¹⁸ Když byl císař Západu Julián povýšen vojskem na augusta roku 360, díky nové politické konstelaci se mohl Hilarius vrátit do Galie.¹⁹ Rok na to Constantius zemřel, Julián se stal vládcem celé říše a Hilariovi se uvolnily ruce od státních zásahů do církevních záležitostí.²⁰ Soustředil kolem sebe všechny skupiny, které viděly v ariánech společného nepřítele. Koncil v Paříži roku 361 pak sesadil Saturnina. Jeho spojencem v Itálii byl Eusebius z Vercelli. Spolu se snažili sesadit také milánského metropolitu Auxentia, to se ale nepodařilo. Poslední léta života Hilarius věnoval rovněž liturgickým hymnům, teologickým spisům a podporoval galské mnišství pod vedením jeho žáka Martina, pozdějšího slavného světce a biskupa v Tours. Zemřel roku 367 nebo 368. O mnoho set let později, 13. května 1851, mu papež Pius IX. udělil titul učitel církve.²¹

2.2 Spisy Hilaria z Poitiers

Soupis Hilariových spisů nám přináší Jeroným ve spise *De viris illustribus*.²² Z nich se nám dva nedochovaly: *Liber ad praefectum Sallustium sive contra Dioscorum* a *Tractatus in Iob*. Zvláště druhé dílo by bylo velice cenné, protože ve svém výkladu knihy Job vychází z Origenova komentáře. Na druhé straně některé dochované spisy nemůžeme s jistotou skutečně připsat Hilariovi, zvláště dopis *Ad Abram filiam* a některé hymny.²³ Přidržíme-li se rozdělení Bernardinovy Patrologie, můžeme rozdělit Hilariovy spisy na čtyři skupiny. Doktrinální (dogmatická) díla, historická díla, hymny a konečně exegetická díla.

Doktrinální spisy máme dva: *De Trinitate* a *De synodis*. Dílo *De Trinitate* (355-360) je považováno za Hilariovo nejvýznamnější dílo a ve dvanácti knihách vyjadřuje celé jeho teologické myšlení. Je považováno za první západní dílo, které spojuje východní a západní teologii.²⁴ A to v boji s ariánskou teologií. Hilarius zde vysvětluje také božství Ducha. Vychází především z díla Tertulliana a Novatiana a opírá se také o

¹⁸ Spis byl publikován až po Constantiově smrti a byl adresován galským biskupům.

¹⁹ Interpretace důvodu návratu se značně liší, od podpory samotných ariánů, kterým se zdálo, že jim Hilarius více škodí na Východě (Srv. Dattrino s. 141) až po různé politické teorie (Srv. Drobner s. 333).

²⁰ Julián ani nebyl křesťan.

²¹ Srv. Drobner s. 330-334, Kraft s. 136-137, Dattrino s. 141, DUS, J. A., *Patristická exegeze: Výklady Matoušova evangelia*, Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-54-6 (dále jen Dus) s. 7., Kannengiesser s. 997-998, Bernardino s. 36-39.

²² Jeroným, *De viris illustribus* 100 (dále jen *De vir.*).

²³ Srv. Bernardino s. 54.

²⁴ Srv. Drobner s. 335.

homoiúsiánskou teologií. Také zde se však ukazuje jeho vybraná exegese, kterou především převyšuje námitky svých protivníků.²⁵ Dílo *De synodis* (359) se obrací k biskupům Germánie, Galie a Bretaně a snaží se o smíření mezi západními a východními biskupy. Uvádí různé synody a jejich vyznání a snaží se z nich vzít to nejlepší. Přichází s výkladem slov ‘όμοιος a ‘ομοούσιος, tak aby si tyto výrazy neodporovaly.²⁶

Historických spisů se nám dochovalo pět. Především jsou to spisy týkající se císaře Constantia. *Liber I ad Constantium* je zachovaný jen částečně. Dokonce ani nepanuje shoda, o jaký spis se vlastně jedná.²⁷ Pravděpodobně jde o dva texty, první je dopis západních biskupů shromážděných na sněmu v Serdice (343) vybízejících Constantia k ukončení perzekucí neariánských biskupů, druhý text je z pera Hilariova, kde upozorňuje na neregulérní postup sněmu v Miláně (355) proti Atanášovi a Eusebiovi z Vercelli. Hilarius ho napsal těsně před svým vypovězením do exilu roku 356. *Liber II ad Constantium* napsal Hilarius už v exilu roku 359²⁸ nebo 360²⁹. Jedná se o žádost o audienci u císaře ohledně metropolitů Saturnina z Arles odpovědného za jeho vyhnání. Hilarius žádal o zprostředkování debaty se Saturninem, který tehdy zrovna byl v Konstantinopoli. Žádost je pak doplněna o výzvu k odmítnutí závěrů synody v Rimini (359) a naopak podpory Nicejského vyznání.³⁰ Vzhledem k tomu, že žádost byla neúspěšná, napsal Hilarius ještě spis *Liber contra Constantium* (360), v němž je obsažena tvrdá kritika císaře, který je nařčen z podpory ariánství, je připodobněn tyranům Neronovi, Diokleciánovi a Maximinovi, protože pronásleduje pravověrné věřící. Není jisté, že byl spis napsán natož rozšířen ještě za života Constantia, popírá to i Jeroným.³¹ Spis *Contra Auxentium* (364), okružní list adresovaný pravověrným biskupům a jejich věřícím, má za cíl odhalit ariánství a špatnou volbu milánského arcibiskupa Auxentia.³² Posledním historickým spisem jsou pak *Fragmenta historica* (někdy titulována jako

²⁵ Srv. Drobner s. 335-338, Dattrino s. 142-143, Bernardino s. 39-43.

²⁶ Srv. Bernardino s. 43-45, Dattrino s. 143. Lucifer z Cagliari kritizoval některé výrazy, jež zde Hilarius použil, a proto Hilarius ještě napsal svou obhajobu *Apologetica ad reprehensores libri de synodis responsa*. Srv. Kraft s. 137.

²⁷ Dattrino považuje připsání spisu Hilariovi za chybné, jako jediného autora uvádí sněm v Sardice (347), s. 144. Moreschini dává části spisu ale také do souvislosti s dalšími následnými synodami v Arles (353) a v Miláně (355), s. 255-256, podle Krafta se jedná naopak o Hilariův list uvedené synodě v Serdice, s. 137, konečně Bernardino v něm vidí dva texty původně zahrnuté do spisu *Fragmenta historica*, s. 45, tohoto vysvětlení se držím já.

²⁸ Bernardino s. 45.

²⁹ MORESCHINI, C., *Early Christian Greek and Latin Literature II.*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. ISBN 1-56563-606-6 (dále jen Moreschini), s. 256.

³⁰ Srv. Bernardino s. 45, Moreschini s. 256, Dattrino s. 144, Kraft s. 137.

³¹ *De vir.* 100.

³² Srv. Kraft s. 138, Dattrino s. 144, Bernardino s. 46, Moreschini s. 259.

Collectanea antiariana Parisina podle významných rukopisů z *Bibliothèque de l'Arsenal* v Paříži). Jedná se o neúplný text úryvků z akt různých synod, vyznání víry, dopisů papežů, císařů a biskupů. Tyto fragmenty pravděpodobně uspořádal právě Hilarius,³³ asi byly součástí rozsáhlejšího Hilariova historického spisu.³⁴

Hilariovy *Hymny* jsou považovány za nejstarší hymny na Západě.³⁵ Připisuje mu je Jeroným³⁶ a schválil je Čtvrtý toledský koncil.³⁷ Autorství je potvrzeno u tří neúplných hymnů: *Ante saecula qui manes*, *Fefellit saevam* a *Adae carnis*. Snad se jedná i o dlouhý hymnus *Hymnum dicat*. Hilariův úmysl, který pravděpodobně pojal v exilu, je čelit východním ariánským hymnům a využít popularitu šíření nauky takovýmto způsobem. Obsah je tedy naukový a jejich sloh se vyznačuje jistou vyumělkovaností na rozdíl od hymnů Ambrožových.³⁸

Vzhledem k předmětu našeho zkoumání jsou samozřejmě nejdůležitější Hilariovy exegetické spisy. Jedná se o tři díla. Kromě našeho *Commentaria in Mattheum* (před 356) se jedná především o komentář k žalmům. *Tractatus super Psalmos* (okolo 365) má silně protiariánský ráz. Hilarius přihlíží k septuagintální řecké verzi, jejíž kompozici tří skupin po padesáti žalmech vykládá jako cestu do nebe.³⁹ Všechny žalmy vztahuje k osobě Krista a nebojí se alegorického a typologického výkladu.⁴⁰ Dílo se nám nezachovalo celé, přesto je obsáhlejší, než uvádí Jeroným.⁴¹ Podle tohoto autora mu vzorem byl Origenes, z jehož žalmových komentářů se nám ale zachovaly jen zlomky.⁴² Inspirace Origenovým stylem exegeze je zde nepochybná.⁴³ Na tento komentář měl silný vliv exil na rozdíl od komentáře k Matoušovi.⁴⁴ Spis *De misteriis* je interpretací starozákonních postav od Adama k Jozuovi jako figur, obrazů Krista a křesťanů a odkazují i ke křesťanské eschatologii.⁴⁵ Pravděpodobně šlo o dvě knihy, ale zachovaly se nám jen zlomky. Také

³³ Podle Bernardina dokonce nikdo seriózně nepochybnil jeho autorství, s. 47.

³⁴ Srv. Dattrino, s. 144.

³⁵ Srv. Kraft s. 138, Bernardino s. 52.

³⁶ De vir. 100.

³⁷ Srv. Bernardino s. 52.

³⁸ Srv. Dattrino s. 144-145, Bernardino s. 52-53, Kraft s. 138.

³⁹ První skupina padesáti žalmů vede k obrácení a pokání, druhá skupina k výchově ve ctnostech a třetí skupina k osvícení. Srv. Kraft s. 137.

⁴⁰ Srv. Dattrino s. 142.

⁴¹ De vir. 100.

⁴² Navíc jejich autenticita je pochybná. Srv. Bernardino s.50.

⁴³ Srv. tamtéž.

⁴⁴ Srv. Moreschini s. 259.

⁴⁵ Například stvoření Evy originálně vykládá jako obraz vzkříšení těla. Srv. Moreschini s. 260.

zde můžeme vidět Origenův vliv.⁴⁶ Dílo bylo sepsáno nedlouho po komentáři k žalmům (okolo 365).⁴⁷

2.3 *Commentarius in Matthaeum* a jeho zařazení do širšího kontextu

Komentář k Matoušovu evangeliu napsal Hilarius jistě před svým exilem, pravděpodobně mezi léty 353-355.⁴⁸ Jedná se tedy o jeho nejstarší dochované dílo a zároveň o nejstarší kompletně zachovalý komentář k Matoušově evangeliu vůbec. To však s sebou také nese mnohá úskalí. Především se jedná o otázku inspirace. Sám Hilarius se odvolává na Cypriána a s výhradami také na Tertulliana jako na svou inspiraci.⁴⁹ Je pravda, že Matoušovo evangelium je Cypriánovou nejcitovanější biblickou knihou.⁵⁰ Přesto ani Cyprián ani Tertullian nenapsali samostatné dílo týkající se Matoušova evangelia, natož komentář. V tom je Hilarius na Západě průkopnický.⁵¹ Vůbec jediný starší dochovaný západní, tedy latinský komentář k nějaké biblické knize je komentář Zjevení Janova od Victorina z Petavia.⁵² Na Východě byl exegetickým průkopníkem Origenés. Část jeho obsáhlého komentáře k Matoušovu evangeliu se nám dochovala,⁵³ ovšem není doložené, že by ho tehdy Hilarius znal, nebo že znal vůbec Origenovu exegetickou metodu.⁵⁴ Dokonce ani nemáme představu, nakolik uměl Hilarius před svým exilem řecky. Každopádně ve svém komentáři vychází výhradně z latinského biblického překladu.⁵⁵ Simonetti si navíc všímá významného detailu, že Hilarius některé pasáže evangelia přeskakuje nebo zestručňuje a právě zde odkazuje na obsírnější výklad

⁴⁶ Například na alegorickém výkladu hebrejských jmen. Srv. Bernardino s. 52.

⁴⁷ Srv. Moreschini s. 260.

⁴⁸ Srv. Lalaria s. XI.

⁴⁹ Srv. C. in M. V 1.

⁵⁰ Srv. FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible: A study in third-century exegesis*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 1971. ISBN 3-16-132221-5 (dále jen Fahey), s. 259.

⁵¹ Srv. Simonetti s. XLIII.

⁵² *Commentarius in Apocalypsim Ioannis* (2.pol. 3.st.). Podle Jeronýma napsal více komentářů k biblickým knihám, dokonce i k Matoušově evangeliu, ale jiné doklady k tomu nemáme. De vir. 74. Byl tedy prvním exegetou používajícím latinu. Jeroným se zde ještě zmiňuje o jistém malém komentáři Fortunáta z Akvileje. Srv. Moreschini s. 254.

⁵³ Z 25 knih se jich zchovalo pouze 8 a horské kázání mezi nimi bohužel není. Více k Origenovu komentáři Matoušova evangelia Simonetti s. XLII – XLIII.

⁵⁴ Srv. Dattrino s. 142. Simonetti je však názoru, že znal a použil alexandrijský způsob exegeze. Srv. Simonetti s. XLIII. Opírá své tvrzení především o alegorický výklad, což ale podle mého názoru nemusí být důkaz o znalosti alexandrijské metody.

⁵⁵ Srv. Moreschini s. 254.

Cypriána a Tertulliána.⁵⁶ Hilarius tedy nechce kopírovat práci svých předchůdců, ale přinést něco nového.

Pokud se podíváme na to, koho toto Hilariovo dílo inspirovalo, je to především Jeroným, který Hilaria ve svém díle *De viris illustribus* vychválil⁵⁷ a rovněž se jeho dílem ve svém komentáři k Matoušově evangeliu inspiroval.⁵⁸ Také Chromatiův komentář k Matoušovi ukazuje Hilariův vliv.⁵⁹ Naopak významný komentář v podobě devadesáti homilií na Matoušovo evangelium Jana Zlatoústého žádné odkazy ani doklady na Hilariovo dílo nepřináší.⁶⁰ Zdá se tedy, že mnohem většího ohlasu našlo Hilariovo dílo na Západě.

2.4 Hilariova literární a exegetická metoda použitá v díle

Zásadní, ale velice obtížnou otázkou je, pro koho vlastně Hilarius tento komentář psal. Respektive, jedná se o traktát sloužící ke čtení nebo o záznam či přípravu mluveného kázání pro lid? Vědci se dnes domnívají, že jde o první variantu.⁶¹ Pro druhou variantu se nenacházejí přesvědčivé důkazy. Takže je nejvíce pravděpodobné, že Hilariovy adresáty byli jeho klerici.⁶² Komentář má skutečně ucelenou koncepci, kterou dobře nastínil Drobner: „*Komentář k Matoušově evangeliu postupně vykládá toto evangelium, ovšem takovým způsobem, že Ježíšova slova a činy představují tematické těžiště výkladu, zatímco ostatní oddíly jejich spojení, a jako takové jsou ovšem rovněž nezbytné k pochopení hlavního textu.*“⁶³ Vůbec kontinuita textu je pro Hilaria zásadní, jak ukazuje Doignon.⁶⁴ Celé evangelium má pro něj jistý řád. Také kázání na hoře je zakotveno v tomto řádu, a proto můžeme nejen odlišit jeho počátek a konec, ale dokonce v něm spatřovat určitou návaznost, nejen soubor výroků.⁶⁵ To ale Hilariovi nebrání v tom, aby si text rozdělil na krátké úseky, které mají délku přibližně jako dnešní biblické odstavce,⁶⁶

⁵⁶ C. in M. V 1. Srv. Simonetti s. XLIII.

⁵⁷ De vir. 100. V jednom z dopisů (Epistula 58.10), ale uvádí, že Hilariův komentář není vhodný na čtení pro jednodušší bratry.

⁵⁸ *Commentarius in evangelium Matthaei* (398) je stručnější a soustředí se především na literární smysl textu.

⁵⁹ Srv. Simonetti s. XVIII.

⁶⁰ Srv. Simonetti s. XLVII – XVIII.

⁶¹ Srv. Ladaria XI-XII.

⁶² Srv. Doignon I, 20-21.

⁶³ Drobner s. 338.

⁶⁴ Doignon s. 27-28.

⁶⁵ Srv. C. in M. V, 14.

⁶⁶ Ve srovnání s českým ekumenickým překladem. Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-08-5.

a postupně je vykládal.⁶⁷ Přičemž výklad není nikterak dlouhý, asi jako dvojnásobek biblického odstavce. Pokud se Hilarius dotýká nějaké doktrinní či filozofické otázky, bývá text delší.⁶⁸

Pro svůj komentář používá Hilarius latinský překlad, nikoliv řecký text. Čerpá ze starších latinských překladů, ne z Vulgáty, která je pozdější.⁶⁹ Pro naši představu tento text se zásadním způsobem neliší od dnes používaného textu.⁷⁰ Právě kvůli zmíněné kontinuitě Hilarius často neuvádí evangelijní text, ale parafrázuje ho a plynule ho zapojuje do svého výkladu.

Hilarius zde sám o své exegetické metodě nemluví. Navíc není vhodné srovnávat toto dílo s jeho pozdějšími exegetickými díly, která jsou silně ovlivněná jeho pobytem v exilu, metodami a učením, které zde poznal. V C. in M. rozlišuje pouze mezi *intelligentia simplicis sensus* a *ordo interioris causae*,⁷¹ tedy mezi jakýmsi zřejmým smyslem Písma a jakýmsi duchovním smyslem Písma. Podle této zásady skutečně evangelium vykládá. Nejprve stručně shrne zřejmý smysl a pak přechází ve smysl duchovní, který má velice blízko k alegorickému⁷² výkladu.⁷³ Kupodivu se mu touto jednoduchou exegetickou metodou značně uvolňují ruce, takže to vypadá, že opravdu píše to, co ho ve spojení s evangelijním úryvkem napadne. Nějakou pevnou formu nemá, spíš se jedná o jednotlivé myšlenky. Můžeme zde ale vidět přinejmenším tři důrazy. Předně je to důraz kristocentrický a eklesiologický, který není tak silný jako u jeho pozdějších děl, například u jeho komentáře k žalmům, ale je zde také patrný. Jeho propojení evangelijního úryvku, Krista a církve je v rámci patristiky opravdu jedinečné.⁷⁴ Za druhé je to důraz morální patrný v každém výkladu. Přestože Hilarius často přechází k duchovnímu, alegorickému smyslu, i tak je nakonec pointou nějaké morální ponaučení. Vrcholem je pro něj skutečně morální význam evangelijních výroků. Možná to je důvodem toho, že se někteří badatelé

⁶⁷ Podobně jako to dělali řeční otcové. Srv. Simonetti s. XLIII.

⁶⁸ Takové otázky mají pro něj evidentně zvláštní závažnost, i když sám o některých z nich mluví jako o neužitečných otázkách. Srv. C. in M. V, 8.

⁶⁹ Bylo by samozřejmě zajímavé zkoumat tento jeho latinský text, ale to by překračovalo rámec mé bakalářské práce.

⁷⁰ Pro představu jsem ho porovnal s dnešní uznávanou formou latinského překladu: WEBER, R., *Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. ISBN 3-438-05303-9. Významné odchylky jsem nezaznamenal.

⁷¹ C. in M. XIX, 9.

⁷² Je pravděpodobné, že Hilarius přinejmenším zběžně znal alegorickou metodu pěstovanou hlavně na Východě. Srv. Simonetti s. XLIII.

⁷³ Samozřejmě ne ve všech výkladech se dostane až k duchovnímu smyslu. Typický je např. C. in M. V, 2.

⁷⁴ Např. C. in M. IV, 24.

domnívají, že se jedná o koncept kázání k lidu.⁷⁵ Je v tom ale spíše patrná určitá snaha zdůvodnit nebo dát smysl takovému dílu, které bylo na Západě skutečně novátorské, jak již bylo řečeno. Třetím důrazem je snaha o správnou doktrínu. Nejenže Hilarius často zdůrazňuje potřebu správného učení,⁷⁶ ale někdy také dělá doktrinální exkursy spojené s jeho bohatými znalostmi filozofie, aby nauku obhájil.⁷⁷ Kraft podotýká, že na *Commentariu in Matthaicum* „je zřetelně patrné, že autora ke křesťanství přivedla filozofie.“⁷⁸ Spojení všech těchto aspektů v kombinaci s velice volnou exegetickou metodou vytváří originální dílo.

⁷⁵ Srv. Ladaria XI.

⁷⁶ Např. C. in M. IV, 5,10.

⁷⁷ Např. C. in M. V, 8.

⁷⁸ Kraft s. 137.

3. Antropologická reflexe Hilaria z Poitiers na základě vybrané pasáže

Nyní začneme reflexi vybrané pasáže *Commentaria in Matthaem IV – VI*, kde Hilarius komentuje právě Kázání na hoře.⁷⁹

3.1 Morální aspekty

3.1.1 Žádostivost

Hned v prvním blahoslavenství⁸⁰ Hilarius rozebírá tři základní druhy žádostivosti – snahu být neobyčejní (*insolentiam*), chtivost bohatství (*opum cupiditatem*) a touhu po slávě (*gloriae ambitionem*).⁸¹ Za nejzákladnější z nich považuje tu poslední, touhu po slávě, jak naznačuje hned v úvodu téhož odstavce. K ní pak přidává slovo *inanis*, to znamená prázdná touha po slávě. Podle něj tedy nemá žádný smysl honit se za slávou, to nic nepřináší. Snahu být neobyčejný, jakousi domýšlivost, považuje za světskost,⁸² tedy věc prosazení se ve světě na úkor duchovních záležitostí, a přisuzuje ji lidské nadutosti. Vždyť „*chudí v duchu, Boží miláčci, by se nemohli přizpůsobit ctižádostivosti (ambitio) a marnivosti tohoto světa.*“⁸³ Žádostivost ale jasně odděluje od lidské vůle. To ukazuje v komentáři k verši o svádění oka.⁸⁴ Oko nemá cenu z těla odejmout, pokud není zároveň odňato, čili proměněno srdce člověka. Srdci člověka přisuzuje vůli, zatímco žádostivost údům. I vůle je však pro něj jistý druh náklonnosti.⁸⁵ Žádostivost je také jistý druh lásky, a to lásky k věcem tohoto světa, tak jsou lidé svedeni potěšenými.⁸⁶ Rozkoš v přítomnosti může dokonce ovlivnit i uvažování, být podnětem ke zdůvodňování. Takto Hilarius píše v souvislosti s otázkou vzkříšení těla, kterou se jeho protivníci snaží zodpovědět k prospěchu v rozkoši.⁸⁷ Tím se člověk ale připoutává láskou k tomuto světu a

⁷⁹ Mt 5-7.

⁸⁰ Mt 5,3.

⁸¹ C. in M. IV, 2.

⁸² Používá spojení *saecularis fastus insolentia*. Tamtéž.

⁸³ C. in M. V, 5. ...*nec pauperes spiritu Deo placentes ambitiosae saeculi huius possint apti esse iactantiae.*

⁸⁴ Mt 5,29.

⁸⁵ C. in M. IV, 21. *Esset autem abscisio membrorum utilis, si et cordis esse posset exsectio. Cum enim concupiscentia efficiantiae comparetur, damnum corporis otiosum est, relicto voluntatis instinctu.*

⁸⁶ C. in M. V, 6.

⁸⁷ C. in M. V, 8.

uchvácením tělesnými rozkošemi.⁸⁸ Tak jsou jen „*málokterí, kdo si přejí zřeknout se věci tohoto světa, pro které je zvítězit nad vášněmi duše a zlomit i ty tělesné a všemi silami odmítnout všechna nabízená lákadla půvabů světa, ten největší prospěch nebeské naděje.*“⁸⁹ Ale v komentáři k závěrečnému podobenství o stavbě domu⁹⁰ podotýká, že to, co tento dům ničí, je déšť, který má znamenat „*vábení nastražených rozkoší, které poznenáhlu zviklají člověka, jimiž nejprve změkne víra, a otevřou se v ní trhliny*“⁹¹ a také příval vody, „*to znamená, že přišla ponoukání tělesné žádostivosti.*“⁹² Žádostivost tedy může pronikat do všeho, nejen do rozumu člověka, ale i do víry člověka, kterou může zviklat. Tak je žádostivost podle Hilaria jakousi přirozenou silou, jako déšť nebo příval vody, které může přemoci jen silná vůle. Zajímavé je, že zde nikde Hilarius nemluví o Boží milosti pomáhající a vysvobozující z žádostivosti. Také ono podobenství o stavbě domu je postaveno na slyšení a konání Božího slova, což staví dům na skálu, tedy vůli, nikoli na milosti.

3.1.2 Vůle

Pro překonání žádostivosti je tedy podle Hilaria zásadní vůle. Vůle se pak podle něj týká hlubokého nitra člověka, lidského srdce. Světlem člověka je totiž světlo v srdci, které, pokud potmění kvůli hříchům a zvrhlé vůli (*voluntate erit nequam*), projeví se to na celém člověku, jenž bude podřízen neřestem duše.⁹³ Smyslem vůle je však zasloužit si blaženou věčnost.⁹⁴ „*Z vlastních sil máme projevit, že chceme dobro, že se vyvarujeme veškerého zla a že poslechneme celou svou vůli nebeské předpisy.*“⁹⁵ Opět zde neslyšíme nic o Boží pomáhající milosti.

3.1.3 Neřesti

O hněvu mluví Hilarius především v souvislosti s urážkami, stejně jako evangelium.⁹⁶ Stejně pohnutky, které vedou k vraždě, hýbají také člověkem k hněvu proti ostatním.

⁸⁸ C. in M. V, 12.

⁸⁹ C. in M. VI, 3. *Paucis enim damna rerum praesentium cara sunt, quibus cupiditates et animi vincere et corporis frangere et exposita totius saeculi viribus illecebrarum omnium lenocinia praeterire maximum caelestis spei lucrum est.*

⁹⁰ Mt 7,24.

⁹¹ C. in M. VI, 6. *In pluviis blandarum et sensim illabentium voluptatum illecebras significat, quibus primum fides rimis patentibus immadescit.*

⁹² Tamtéž. *Id est graviorum cupiditatum motus incurrit.*

⁹³ Srv. C. in M V, 4.

⁹⁴ C. in M. VI, 5.

⁹⁵ C. in M. VI, 5. *...praestandumque est aliquid ex proprio, ut bonum velimus, malum omne vitemus totoque affectu praeceptis caelestibus obtemperemus...*

⁹⁶ Mt 5,22.

Takže neovládnutý hněv připodobňuje k vraždě.⁹⁷ Ten totiž vede k urážkám, které snižují hodnotu a inteligenci druhého – toho, „*kerého Bůh nazval solí*“.⁹⁸ Projev evangelijní víry oproti zákonu je právě to, že zavrhuje pohnutky samotné, tedy hněv, a nejen skutky, tedy vraždu.⁹⁹ Právě tento hněv v nás totiž určitým způsobem zůstává, pokud se s dotyčným nesmíříme, a obviní nás z nenávisti před Božím soudem.¹⁰⁰ Evangelijní víra jde však ještě dál a učí nás lásce k nepřátelům, aby byl hněv zničen zcela. Hněv je podle Hilaria možné nejen zahánět, ale dokonce krotit v lásku nebo lépe česky přetavit v lásku.¹⁰¹

Další nebezpečnou neřestí je klamání. V souvislosti s Ježíšovým výrokem o křivé přísaze¹⁰² Hilarius doporučuje přímost v mluvení – „*vždyt' mezi je a není se nachází prostor pro klamání*.“¹⁰³ Jedná se zde o vědomém úmyslu klamat. Věřící člověk ale má žít v jednoduchosti, jasnosti víry (in fidei simplicitate), tak bude vše v jeho životě pravdivé.¹⁰⁴ O klamání dále mluví ohledně lživých proroků.¹⁰⁵ Oni totiž vědí, že do nebe vede úzká cesta, ale klamou, předstírají, že ji hledají.¹⁰⁶ Nemusí zde jít tedy o úmyslné vedení špatnou cestou, ale o předstírání, jakési předvádění, že znají tu dobrou cestu. Pak si také přisvojují slávu za svá prorocká slova a divy, jako by to nebyla síla Boží. Také to je podvod a přetvářka.¹⁰⁷ Konečně o klamu lživých proroků je také podle Hilaria závěrečné podobenství Kázání na hoře.¹⁰⁸ Klam je u Hilaria vždy spojen s chlubením, přetvářkou a pokrytectvím.¹⁰⁹

Smilstvo zde Hilarius příliš nerozebírá. Samozřejmě nevyhne se mu v komentáři k Ježíšově výroku o cizoložství¹¹⁰ a o rozvodu.¹¹¹ Opět ho dává do souvislosti se změnou chápání v zákoně a v evangelijní víře. Všimá si, že už pohyb očí a zvrhlá záliba je kárána jako skutek smilstva.¹¹² Také ohledně rozvodu jde evangelijní víra dál, protože myslí i na

⁹⁷ C. in M. IV, 17.

⁹⁸ Tamtéž. ...quem salem Deus nuncupaverit...

⁹⁹ Tamtéž.

¹⁰⁰ C. in M. IV, 19.

¹⁰¹ C. in M. IV, 27....non solum iram ab ultione depellens, sed etiam in amorem mitigans iniuriosi...

¹⁰² Mt 5,33.

¹⁰³ C. in M. IV, 23.

¹⁰⁴ Tamtéž.

¹⁰⁵ Mt 7,15.

¹⁰⁶ C. in M. VI, 4.

¹⁰⁷ C. in M. VI, 5.

¹⁰⁸ Mt 7,24-29.

¹⁰⁹ C. in M. VI, 6.

¹¹⁰ Mt 5, 27.

¹¹¹ Mt 5,31.

¹¹² C. in M. IV, 20.

nouzi rozvedené ženy, která je pak nucena vzít si jiného a tedy cizoložit.¹¹³ To je podle Hilaria hlavní důvod, proč Ježíš zakazuje rozvod. Výklad je to naší době značně vzdálený, nicméně zřejmě blízký, jak autorově, tak i Ježíšově době.

O bezbožnosti Hilarius mluví v souvislosti s přísahou.¹¹⁴ Židé totiž přísahali při různých elementech – nebi, zemi, Jeruzalému, při své hlavě.¹¹⁵ Ale tyto věci jsou pomíjivé a hlavně plně v Božích rukou. Takže takové kultovní úkony jsou vlastně znakem bezbožnosti, „*protože prokazovali úctu dílům stvoření opovrhující a neznající Tvůrce.*“¹¹⁶ Takže určitý druh zbožnosti vlastně může být bezbožnost.

Pomsty se samozřejmě týká komentář k pomště v evangeliu.¹¹⁷ Židovský zákon brzdil vůli k bezpráví prostřednictvím pomsty. Evangelijní víra ale snižuje bolest z utrpěného bezpráví, protože u Boha je nalézána útěcha. Bůh sám totiž bude mstitelem a jsou u Něj dokonce přísnější tresty. Dokonalou útěchu tak člověk najde v Božím rozsudku. Utrpěné bezpráví vede také k rozmnožení nebeské slávy.¹¹⁸

Je patrné, že s výrokem ohledně souzení se Hilarius potýká.¹¹⁹ Složitě vykládá, že soud v zásadě nemusí být špatný, že tento výrok se týká pohanských soudů, které se zakládají na nejistých věcech (ex incertis rebus). Pokud o Bohu chybně soudí, že neexistuje, jak mohou správně soudit v jiných věcech? Souzení tedy nemusí být zlé, ale musí se zakládat na křesťanské víře.¹²⁰

Polovičatost (ambiguitas) Hilarius spojuje právě s pohanskými úsudky.¹²¹ Také jinde ji spojuje s malověrností.¹²² Jasně říká, že „*pokud se víra stane polovičatou, není žádné ospravedlnění z víry.*“¹²³ Velký vliv na polovičatost má také nedostatek naděje a nepevná vůle.¹²⁴ Jedná se tedy o jakýsi opak horlivosti, víry a naděje.

Nevědomost je problémem hlavně při konfrontaci s heretiky a pohany. Je lépe se s nimi nepřít, pokud nemáme dokonalou znalost učení a nemáme ho správně uspořádané. Mohli

¹¹³ C. in M. IV, 22.

¹¹⁴ Mt 5,34.

¹¹⁵ C. in M. IV, 24.

¹¹⁶ Tamtéž. ... cum, ignorato aut neglecto opifice suo, religionem operibus impertirentur.

¹¹⁷ Mt 5,38.

¹¹⁸ C. in M. IV, 25.

¹¹⁹ Mt 7,1-2.

¹²⁰ C. in M. V, 14.

¹²¹ Tamtéž. ... ita et hoc iudicium adversum Deum ex sentiendi atque opinandi ambiguitate suscipitur...

¹²² C. in M. V, 6.

¹²³ Tamtéž. ... alioquin iustificatio ex fide nulla est, si fides ipsa fiat ambigua.

¹²⁴ Tamtéž.

by se nejen vysmát posvátným tajemstvím víry (jmenuje především Boží utrpení), ale dokonce nabourat naši víru.¹²⁵ Nevědomost ale nechápe v zásadě jako špatnou, jako neřest, ale jen jako problematickou v diskuzi.

3.1.4 Ctnosti

Pokoru Hilarius spojuje s blahoslavenstvím o chudých v duchu.¹²⁶ V této souvislosti připomíná starozákonní proroctví, že si Bůh vybere lid pokorný a třesoucí se před jeho slovem.¹²⁷ Pokoru považuje za počátek blaženosti a také vysvětluje své pojetí pokory. Pokorní jsou lidé, kteří „*jsou si vědomi toho, že byli vytvořeni z nízkých a nepevných počátků, vytvořeni do této dokonalé podoby těla a k pokroku, když Bůh dá, ve schopnosti chápání, přemýšlení, posuzování a jednání.*“¹²⁸ Takže si uvědomují bídu, ale i možnosti svého lidství. A jsou si také vědomi své závislosti na Bohu, který je vytvořil a také je schopen je vést k pokroku.¹²⁹ Pokora nás pak vede ke dvěma důležitým ctnostem – dobrotě a lásce.¹³⁰ Není tedy náhoda, že se o pokoře mluví hned v prvním blahoslavenství.

Dobrota je ctnost, o které mluví Hilarius velice často. Je důsledkem pokory, jak bylo řečeno, protože máme následovat dobrotu Boha, který nám toho tolik dal.¹³¹ Dobrota je především projevení dobré vůle k lidem, což se může projevat také milosrdenstvím.¹³² Z naší dobroty se raduje Bůh,¹³³ takže my ho napodobujeme a On se raduje. On nás také pak shledá hodnými dober, které potřebujeme, takže „*zvyk dávat vynáší obdržený zisk.*“¹³⁴ Co jsme zdarma přijali, máme zdarma rozdávat, a co jsme si vypůjčili od Boha, máme půjčovat těm, kdo to chtějí. Tak vlastně vykonáváme jakousi službu rozdělování, rozdávatí milostí, které jsme přijali.¹³⁵ Dokonalá dobrota pak je spojena s láskou k nepřátelům, takže projevíme dobrotu naprosto ke všem.¹³⁶ Tím také dokonale

¹²⁵ C. in M. VI, 1.

¹²⁶ Mt 5,2.

¹²⁷ Srv. Iz 66,2.

¹²⁸ C. in M. IV, 2. Igitur humilia spirantes, id est se homines recordantes in caelestis regni possessione constituit, conscios sibi ex sordentibus ac tenuissimis se principiis coalitos in hanc formam perfecti corporis procreari et in hunc sentiendi, contuendi, iudicandi, agendi sensum, Deo profectum ministrante, procedere...

¹²⁹ Tamtéž. ...atque ita per hanc spiritus humilitatem qua de Deo nobis meminerimus et indulta omnia et deinceps potiora speranda, caelorum regnum erit nostrum.

¹³⁰ Tamtéž.

¹³¹ C. in M. IV, 2.

¹³² C. in M. IV, 6.

¹³³ Tamtéž.

¹³⁴ C. in M. IV, 26. ...cum obtinendi meritum indulgendi consuetudo conciliet.

¹³⁵ Tamtéž.

¹³⁶ C. in M. IV, 27.

napodobíme Boha. Dobrota také spojuje lidi navzájem společnou láskou v míru. V tom smyslu Hilarius parafrázuje zlaté pravidlo: „*V tom spočívají předpisy zákona i proroků, abychom my sami byli ke všem dobří, jak žádáme ode všech dobrotu vůči nám.*“¹³⁷

O umírněnosti mluví v souvislosti s blahoslavenstvím tichosti,¹³⁸ které chápe ve smyslu mírnosti. Jedná se o protiklad žádostivosti, čili především o myšlenky. Mluví o umírněnosti mysli (*mansuetudo mentis*), skrze niž přebývá Kristus v nás.¹³⁹ Tedy šlechetné myšlenky, myšlenky na Krista, dávají Jemu možnost přebývat v nás. Jako On pak přebýval v našem těle skrze tuto umírněnost, tak také my budeme oblečeni slávou Jeho oslaveného těla. Jedná se o klasickou výměnu, motiv v patristické literatuře dosti častý.

V souvislosti s blahoslavenstvím plačících¹⁴⁰ mluví Hilarius o kajícnosti. Nejde totiž podle něj o plačící nad nějakou ztrátou nebo újmou, ale o pláč nad svými hříchy. Ty mají být hlavní příčinou pláče a pro ně plačící si zaslouží útěchu.¹⁴¹ Že je to pro Hilaria důležité téma ukazuje v komentáři ke starostem o zítřek,¹⁴² kde říká, že naše hříchy stačí k tomu, abychom „*úsilí a snahu celého našeho života orientovali na jejich očištění a zadostiučinění za ně.*“¹⁴³

Horlivost zmiňuje v komentáři k blahoslavenství o hladových a žízňivých po spravedlnosti.¹⁴⁴ Tento hlad a tuto žízeň po spravedlnosti připodobňuje k horlivosti po šíření Boží nauky. Taková horlivost dojde svého nasycení v nebi.¹⁴⁵ Spravedlnost je tedy možné najít v Boží nauce, respektive v církevním učení. A kdo ho horlivě šíří, prokazuje tedy svou hladovost a žízeň po spravedlnosti. Takové pojetí spravedlnosti vysvětluje v komentáři ke spravedlnosti zákoníků a farizeů.¹⁴⁶ V kontrastu k jejich spravedlnosti (*iustitia*) používá o spravedlnosti Kristových učedníků pojem *aequitas*, což znamená spíše rovnost. Touto rovností mají překonat spravedlnost farizeů, stejně tak, jako evangelijní

¹³⁷ C. in M. VI, 2. ...in eo legis et prophetarum mandata constituens, ut universorum in nos bonitatem optantes ipsi omnibus boni simus.

¹³⁸ Mt 5,5.

¹³⁹ C. in M. IV, 3.

¹⁴⁰ Mt 5,4.

¹⁴¹ C. in M. IV, 4.

¹⁴² Mt 6,34.

¹⁴³ C. in M. V, 13. ...ut circa haec purganda et promerenda omnis vitae nostrae meditatio laborque versetur...

¹⁴⁴ Mt 5,6.

¹⁴⁵ C. in M. IV, 5.

¹⁴⁶ Mt 5,20.

víra přesahuje předpisy zákona.¹⁴⁷ Křesťanské učení tedy v sobě obsahuje jakýsi vyšší stupeň spravedlnosti, proto se jeho šířením prokazuje touha po spravedlnosti. Hilarius ukazuje dokonce také konkrétní příklad uplatňování této evangelijní spravedlnosti - rovnosti. V komentáři ke Kristově učení o rozvodu¹⁴⁸ uplatňuje tuto spravedlnost na příkladu rozlukového lístku. Rozvedená manželka by se mohla dostat do existenčních problémů a byla by tak, podle tehdejších poměrů, nucena stát se manželkou někoho jiného. To by ale nebylo podle Hilaria spravedlivé, protože by jí bývalý manžel vystavil cizoložství. Takže jediné spravedlivé řešení rozvodové situace je rozvod odmítnout. Evangelijní spravedlnost se projevuje ve vůli ke smíření manželů a v pravém manželském pokoji.¹⁴⁹ Tak například překračuje evangelijní rovnost spravedlnost zákona. Konečně „*Kristus sám je spravedlnost.*“¹⁵⁰

Trpělivost je pro Hilaria ochota utrpět škodu, jak ukazuje v komentáři ke Kristovu výroku o nastavení druhé tváře.¹⁵¹ Vůle připravená snést vše pro Krista, bude nakonec obdarována dokonalým štěstím a dojde spravedlnosti.¹⁵² Trpělivost zde Hilarius spojuje také s pronásledováním. Hlavní věci, které je třeba strpět, jsou pohrdání, ztráta časných věcí a zlořečení. Tím také člověk vydává svědectví Božím příslibům a věčnosti.¹⁵³ „*Tatáž trpělivost, která vede k zapomínání na bezpráví, má sloužit jako svědectví na budoucím soudu.*“¹⁵⁴ Tak nemáme usilovat ani o lidskou chválu, protože v tom případě čekáme odměnu od lidí, ale máme čekat odměnu od Boha, odměnu za dlouhou trpělivost.¹⁵⁵ Trpělivost je tedy sama o sobě hodna odměny v nebi.

Vytrvalost Hilarius zmiňuje v komentáři k závěrečnému podobenství o stavbě.¹⁵⁶ „*Člověk, který má vybudované základy na skále, stojí pevně a nemůže jím nic pohnout z jeho místa. Opravdu je hlupák ten, kdo to slyší a nevšímá si toho.*“¹⁵⁷ Podobně také přirozenost soli je stále stejná a nemůže být změněna, jak autor podotýká v souvislosti s výrokem o soli země.¹⁵⁸ Člověk podléhá změně, musí však vytrvat v Božích dílech až

¹⁴⁷ C. in M. IV, 16.

¹⁴⁸ Mt 5,31.

¹⁴⁹ C. in M. IV, 22.

¹⁵⁰ C. in M. IV, 9. ...qui ipse iustitia est. Srv. 1Kor 1,30.

¹⁵¹ Mt 5, 40. C. in M. IV, 26.

¹⁵² C. in M. IV, 9.

¹⁵³ Tamtéž.

¹⁵⁴ C. in M. IV, 25. ...ut ipsa dissimulandae iniuriae tolerantia testis iudicii sit futuri.

¹⁵⁵ C. in M. IV, 27.

¹⁵⁶ Mt 7,24-27.

¹⁵⁷ C. in M. VI, 6. ...fundamento petrae homo aedificatus insistet nec moveri loco suo poterit. Stultus vero haec audita dissimulans...

¹⁵⁸ Mt 5,13.

do konce, vytrvat v síle moci, která byla Kristovým učedníkům dána.¹⁵⁹ Sůl, která nesmí pozbýt chuti, je v tomto Kristově výroku symbolem vytrvalosti. Ale také svátostné moci a církevního učení, takže zde je řeč především o kléru.¹⁶⁰ Hilarius mluví také o vytrvalosti v modlitbě. Máme totiž sledovat pravdu, hledat ji. Tuto cestu k pravdě, k věcem, které neznáme, nám otevírá právě vytrvalá modlitba. To říká v souvislosti s Kristovým výrokiem o hledání, prošení a tlučení.¹⁶¹ K této vytrvalé modlitbě připojuje snad ty nejdůležitější ctnosti a pozitivní hodnoty, o kterých mluví – pravdu, víru, milosrdenství, naději, dobrotu a lásku.¹⁶² To jistě není náhoda, značí to, že mu na dobré modlitbě velice záleží, i když bychom marně hledali jiné místo v našem textu, kde se tématu modlitby věnuje.

3.1.5 Božské ctnosti

O Božských ctnostech mluví Hilarius častěji než o ostatních ctnostech. Víru považuje za základ křesťanství a křesťanského postoje. Často mluví o evangelijní víře v kontrastu s přikázáními zákona. Kristus chce naši víru zkoušet, abychom skrze ni osvědčili i další ctnosti.¹⁶³ Také naše dobré skutky mají být uchovávané s vírou, že budou odměněny.¹⁶⁴ Víra se nesmí stát polovičatou, vlažnou, jinak nedojdeme ospravedlnění z víry.¹⁶⁵ Toto známé a kontroverzní teologické spojení ospravedlnění z víry (iustificatio ex fide) zde používá jen v negativním smyslu a hlouběji ho nerozebírá. Cesta do nebe vede tedy skrze víru a vyznání Boha.¹⁶⁶ Víra se podle Hilaria týká také naší lidské podstaty a to konkrétně její věčnosti,¹⁶⁷ je tedy mnohem komplexnější než jen víra v Boha. Víra se dotýká také způsobu života, tedy abychom věřili, že Bůh nám dá věci, které potřebujeme a vzdali se snahy o věci, které postrádáme.¹⁶⁸ Také v nedbalosti o zítřek se projevuje ne naše zanedbávání, ale naše víra.¹⁶⁹ A prosit Boha musíme s dokonalou vírou.¹⁷⁰ Kristus upevňuje naši víru, a to především prostřednictvím svého učení. Z čehož také Hilarius vyvozuje, že pochybnosti jsou o to nebezpečnější, oč více Kristus naši víru upevňuje.¹⁷¹

¹⁵⁹ C. in M. IV, 10.

¹⁶⁰ Tamtéž.

¹⁶¹ Mt 7,7-8.

¹⁶² C. in M. VI, 2.

¹⁶³ C. in M. IV, 25.

¹⁶⁴ C. in M. IV, 28.

¹⁶⁵ C. in M. V, 6.

¹⁶⁶ C. in M. V, 12.

¹⁶⁷ C. in M. V, 9.

¹⁶⁸ C. in M. V, 12.

¹⁶⁹ C. in M. V, 13.

¹⁷⁰ C. in M. VI, 2.

¹⁷¹ C. in M. V, 12.

Nevěřící naopak mohou naši pevnost víry nabourávat.¹⁷² Správně oni ale nemohou věřícím vůbec nic vyčítat, ani tělesné delikty, protože nevidí ve svém vlastním oku trám – pochybnosti o Božích příslibech.¹⁷³ Abychom však mohli věřit, musíme také pochopit, a toho je možné dosahovat vytrvalostí v modlitbě.¹⁷⁴

Naději často Hilarius spojuje s vírou, když používá spojení naděje naší víry (*spes fidei nostrae*)¹⁷⁵ a vložit očekávání do víry (*expectationem in fide collocari*)¹⁷⁶. Stejně jako víru, i naději je třeba vyzkoušet.¹⁷⁷ Kristus se nás snaží ve svých slovech upevnit v naději na dobra věčná.¹⁷⁸ Dokonce nás svými příklady vyučuje k naději.¹⁷⁹ Naopak naše naděje může být také zadržována, a to neužitečnými otázkami.¹⁸⁰ V naději na budoucnost máme být ohromeni.¹⁸¹ Naděje v sobě totiž nese prospěch v nebi.¹⁸²

Láska je nejčastější ctnost, o které se v této pasáži Hilarius zmiňuje. Vzájemná láska má křesťany udržovat ve společenství.¹⁸³ Máme žít v bratrském míru a ve vzájemné lásce, což je možné jen, když zapomínáme na urážky.¹⁸⁴ Láska se totiž snaží o mír, snaží se ho vždy obnovit.¹⁸⁵ Láska přikrývá mnohé hříchy.¹⁸⁶ Lásku tedy spojuje s mírem a také s dobrotou.¹⁸⁷ Tato láska nás pak obhájí před Bohem proti množství našich chyb. Je jakousi náhradou za naše hříchy.¹⁸⁸ Láska je pro Hilaria jakési mezilidské pouto. Když poutá člověka k příbuzným a přátelům, kteří konají zločiny, může ho vést také k účasti na těchto zločinech.¹⁸⁹ To však neznamená, že nemáme milovat nepřátele, ale naopak máme se přiklánět k lásce vůči všem.¹⁹⁰ Láska dokonce může být i ke světským věcem, zde ale používá Hilarius termín nikoliv *caritas*, ale *amor*. Světu je třeba dávat nenávisť (*odium*), Bohu lásku (*amor*).¹⁹¹ Jedná se o úmyslný kontrast, slovo láska je zde použito

¹⁷² C. in M. V, 14, VI, 1.

¹⁷³ C. in M. V, 15.

¹⁷⁴ C. in M. VI, 2.

¹⁷⁵ C. in M. IV, 25.

¹⁷⁶ C. in M. V, 12.

¹⁷⁷ Tamtéž.

¹⁷⁸ C. in M. V, 6.

¹⁷⁹ C. in M. VI, 2.

¹⁸⁰ C. in M. V, 8. Těmito neužitečnými otázkami zde myslí vlastnosti vzkříšeného těla.

¹⁸¹ C. in M. IV, 28.

¹⁸² C. in M. VI, 3.

¹⁸³ C. in M. IV, 2.

¹⁸⁴ C. in M. IV, 8.

¹⁸⁵ C. in M. IV, 18.

¹⁸⁶ Srv. 1 Pt 4,8.

¹⁸⁷ C. in M. VI, 2.

¹⁸⁸ C. in M. IV, 19.

¹⁸⁹ C. in M. IV, 21.

¹⁹⁰ C. in M. IV, 27.

¹⁹¹ C. in M. V, 5, V, 6, V, 12.

v širším rozměru, snad proto používá jiné slovo pro lásku. Lásky je pro něj tedy určitá náklonnost. Ve slově *caritas* pak dostává konkrétnější křesťanskou podobu. Jedná se především o lásku bratrskou, vzájemnou, která pak může pokračovat i v lásce k Bohu.¹⁹² O lásce k Bohu ale autor jinak nehovoří, zdá se, že podle něj Bohu patří především víra, zatímco lidem láska.

3.1.6 Další morální aspekty

Chudoba je téma, kterému se Hilarius věnuje velmi často. Říká: „*Nic není ničím, nic nemáme vlastního, ale každému jsou darovány jediným Rodičem jak počátky příchodu do života, tak také poskytnuty prostředky k jeho využití.*“¹⁹³ To je základ naší chudoby. Lakota je podle něj neplodná a chtivost nesmyslná, naopak věcmi, které máme, musíme naplnit potřebu těch, kteří nás o něco žádají.¹⁹⁴ K tomu máme bohatství. To jsou opravdu oni chudí v duchu, ti, kteří v sobě nemají marnivost a ctižádostivost.¹⁹⁵ Smysl chudoby podle něj nespočívá v samotné nahotě nebo hladu, to nepřináší poklad v nebi, ale dobrota, se kterou se dělíme, ta ho obstará.¹⁹⁶ My se naopak máme vzdát usilování o věci, které postrádáme, a tuto starost přenechat Bohu, vyžadovat tyto věci od něj a hledat hlavně království Boží.¹⁹⁷ V souvislosti s Kristovým výrokem o těsné bráně¹⁹⁸ rozděluje dvě poměrně radikální cesty. Ta správná vede cestou zřeknutí se věcí tohoto světa, přemožení duševních i tělesných vášní a odmítnutí všech nabízených lákadel světských pŕvabů. Špatnou cestou jdou pak ti, „*pro které jsou jediným dobrem nevěstky, jídlo, ambice, pýcha, pohrdání, nenávisť, kořistnictví.*“¹⁹⁹ Rozdílem těchto cest je, co je pro její účastníky dobrem, dalo by se říci bohatstvím – pro jedny je to nebe, pro druhé jsou to dobra tohoto světa. Hilariovo pojetí chudoby je tedy jasné – chudoba má smysl jen tehdy, je-li cestou k odměně v nebi skrze zřeknutí se požitků a dělením se s potřebnými. Můžeme si všimnout, že nejde jen o nelpění na věcech, ani o druhý extrém – skutečnou materiální chudobu, ale o prostředek ke spáse.

¹⁹² C. in M. IV, 18.

¹⁹³ C. in M. IV, 2. ... nihil cuiquam suum esse, nihil proprium, sed cunctis dono parentis unius eadem et veniendi in vitam tribui primordia et utendi ea substantiam ministrari...

¹⁹⁴ C. in M. IV, 26.

¹⁹⁵ C. in M. V, 5.

¹⁹⁶ C. in M. V, 7-8.

¹⁹⁷ C. in M. V, 12.

¹⁹⁸ Mt 7,13.

¹⁹⁹ C. in M. VI, 3. ... quibus solum bonum est scortari, comessari, ambire, insolescere, fastidire, odisse, diripere...

Marně bychom v této pasáži hledali Hilariovo pojetí čistoty v sexuálním smyslu. Mluví zde pouze o čistotě srdce v souvislosti se stejnojmenným Kristovým blahoslavenstvím.²⁰⁰ Touto čistotou myslí krásu duše a dokonalost života, jen takoví mohou vidět Boha.²⁰¹ Ani v komentáři k rozlukovému lístku²⁰² nerozvádí téma sexuální čistoty, jen podotýká, že manželka může poskvřnit svého manžela, když je spojena s prostitucí, což může být dokonce i důvod k rozvodu.²⁰³ Spojení čistoty a sexuality tedy autor evidentně uznává, ale tomto tématu se možná záměrně vyhýbá.

Milosrdenství se Hilarius jistě nemůže vyhnout, vzhledem k tomu, že komentuje také blahoslavenství milosrdných.²⁰⁴ Základem milosrdenství je podle něj dobrá vůle, která nás pohání k milosrdenství.²⁰⁵ Také milosrdenství je tedy podle něj založeno na naší vůli. Je spojeno se ctností dobroty, ale také s pokojem a jednotou a láskou. „*Nebude možné mít podíl s jeho rodinou, jestliže nepřejdeme ty věci, jimiž bychom mohli být uraženi a nebudeme žít v bratrském míru ve vzájemné lásce.*“²⁰⁶ Podobná vůle ke smíření a odpuštění je nutná také v manželství.²⁰⁷ Milosrdenství je Bohu velice příjemné, že se z něj velmi raduje.²⁰⁸ Navíc je nutnou součástí správného postu, skutky milosrdenství nás totiž činí půvabnými.²⁰⁹ Také však my máme hledat milosrdenství u Boha, které nacházíme lehce a jednoduše prosbou.²¹⁰

Pokoj je také součástí jednoho z blahoslavenství.²¹¹ Protože Bůh je Rodič všech lidí, je třeba být v jeho rodině, respektive být do ní adoptován, a rodina musí být v pokoji, proto je blahoslavenství zaslíbeno tvůrcům pokoje.²¹² Pokoj je tedy vlastně přirozenou podmínkou nebeského života. Všichni jsou totiž svázáni vzájemnou láskou a k tomu je třeba pokoj, mír. Jedná se předně o pokoj mezi manžely.²¹³ Mír mezi lidmi je předpokladem míru s Bohem, stejně jako láska k lidem je předpokladem lásky k Bohu.²¹⁴

²⁰⁰ Mt 5,8.

²⁰¹ C. in M. IV, 7.

²⁰² Mt 5,31.

²⁰³ C. in M. IV, 22.

²⁰⁴ Mt 5,7.

²⁰⁵ C. in M. IV, 6.

²⁰⁶ C. in M. IV, 8. Neque aliter transire in nuncupationem familiae eius licebit, nisi oblivione earum rerum adsumpta, quibus possimus offendi, fraterna invicem caritatis pace vivamus.

²⁰⁷ C. in M. IV, 22.

²⁰⁸ C. in M. IV, 6.

²⁰⁹ C. in M. V, 2.

²¹⁰ C. in M. VI, 2.

²¹¹ Mt 5,9.

²¹² C. in M. IV, 8.

²¹³ C. in M. IV, 22.

²¹⁴ C. in M. IV, 18.

Hilarius se ale plně neztotožňuje s myšlenkami míru mezi duší a tělem, jakoby mezi sebou bojovaly. Zmiňuje to jako cizí názor a svůj hlas k tomu nepřipojuje.²¹⁵ K nepokoji vede především nedůvěra v Boha a jeho přísliby.²¹⁶

Úcta k Bohu spočívá v obdivu k němu a jeho skutkům, což se máme snažit rozjímat a chápat.²¹⁷ Vše se má dít ke cti Boží. My máme být podobným světlem lidem díky svým činům jako Bůh pro nás. Tak se bude vzdávat chvála Bohu.²¹⁸ Neúcta se pak projevuje v nedůvěře Bohu a jeho příslibům.²¹⁹ Úcta je tedy hodně závislá na chápání a víře.

Svědectví Bohu se děje celým životem člověka a jeho skutky. Tak je vůle člověka připravená snést vše pro Krista – pohrdání, újmu, ztrátu i zlořečení. Spojení snést vše pro Krista vyslovuje Hilarius v souvislosti s blahoslavenstvím chudých v duchu,²²⁰ nenaráží tedy primárně na pronásledování křesťanského učení, ale života podle evangelia.²²¹ V Hilariově době se spíše mohlo stát, že člověk se styděl za víru v Krista, než že by měl strach z mučení.²²²

Pravda je pro Hilaria opak klamu. Poměrně důkladně se jí věnuje v komentáři ke Kristovu výroku o přísaze.²²³ Přísahat už není potřeba, protože věřící člověk má život založený na pravdě. Tomu má odpovídat také jasná řeč věřícího člověka, aby nedostal místo klam. Základní pravdou je bytí. „*Co totiž je, má vlastnost být vždy, co však není, není ze své přirozenosti.*“²²⁴ Přichází tedy s velice zajímavou filozofickou teorií, že vše, co je, je věčné. Tak to podle něj právě poznává věřící člověk a proto vše, co dělá i říká, je pravdivé, neboť jasnost víry mu tuto pravdu ukázala. Víra nám tedy říká to, co je a co není, a to je skutečně objektivní pravda. Co je mezi tím, je klam. Ale samozřejmě ne všechny věci známe, ani věřící člověk nemá hned dokonalé poznání, proto je třeba si otvírat cestu k pravdě a sledovat cestu pravdy, jinými slovy hledat a rozvíjet pravdu.²²⁵

²¹⁵ C. in M. IV, 19.

²¹⁶ C. in M. V, 13.

²¹⁷ C. in M. IV, 12.

²¹⁸ C. in M. IV, 13.

²¹⁹ C. in M. V, 14.

²²⁰ Mt 5,3.

²²¹ C. in M. IV, 9. Má to samozřejmě spojitost s rokem 313 a povolením křesťanství v Římské říši, neboť Hilarius již pravděpodobně nezažil dobu pronásledování křesťanů.

²²² C. in M. IV, 15.

²²³ Mt 5,33. Srv. C. in M. IV, 23.

²²⁴ C. in M. IV, 23. Quod enim est, suum est ut semper sit, quod vero non est, naturae est ut non sit.

²²⁵ C. in M. VI, 2.

Poznání musí být založeno především na poznání Boha, což vede k dobrým činům.²²⁶ Poznání pravdy je proto pro Hilaria velice zásadní věcí.

O svobodě zde Hilarius příliš nemluví. To, co nás může znesvobodňovat, jsou vazby s našimi blízkými, které mohou vést k účasti na jejich hříších.²²⁷ Jinak v této pasáži Hilarius vůbec významný lidský atribut svobody nepoužívá, přestože s ním v podstatě ve svém pojetí člověka pracuje.

3.1.7 Lidská dokonalost

O dokonalosti naopak mluví velice často. Dokonalost je podle Hilaria spojena s posmrtnou proměnou. Dokonalostí je krása duše a čistota života.²²⁸ K dokonalosti však docházejí málokteří, což naznačuje v komentáři k úzké cestě do nebe.²²⁹ Skutečným základem dokonalosti je tady pro něj askeze – zřeknutí se světských věcí, přemožení vášní a odmítnutí pŕvabů světa. To je ona úzká cesta.²³⁰ Nestačí jen být bez hříchů.²³¹ Jistí dokonalost je potřebná také ve víře.²³² Dokonalost vyžaduje také dobrotu a svornost, aby byl námi napodobován náš dokonalý Otec.²³³ Líbit se Bohu vyžaduje veškerou péči.²³⁴ Naše přirozené určení ke svatosti ukazuje v komentáři ke Kristově srovnání ptactva, které Hilarius identifikuje s nečistými duchy, a člověka.²³⁵ Následně říká, že srovnání cennosti je i základem rozdílu špatnosti a svatosti.²³⁶ Zatímco nečistí duchové jsou špatní, tak my jsme od přirozenosti svatí.

3.2 Soteriologické aspekty

3.2.1 Teologická témata a církevní učení

Teologická témata Hilarius zahrnuje do svého komentáře hlavně prostřednictvím symbolů. Duchovní smysl evangelijních výroků, který je v tomto případě skutečnou

²²⁶ C. in M. IV, 28.

²²⁷ C. in M. IV, 21.

²²⁸ C. in M. IV, 7.

²²⁹ Mt 7,13.

²³⁰ C. in M. VI, 3.

²³¹ C. in M. IV, 25.

²³² C. in M. VI, 6.

²³³ C. in M. IV, 27.

²³⁴ C. in M. V, 3.

²³⁵ Mt 6,26.

²³⁶ C. in M. V, 9.

alegorií, mu dává vidět Synagogu v zakryté lampě,²³⁷ církev v Ježíšově loďce²³⁸ nebo nouzi o Boží milost v symbolu pouště.²³⁹ Církevní učení je pro Hilaria něčím naprosto zásadním. Je věcí apoštolů a jejich nástupců solit, tedy rozsévat svým slovem nesmrtelnost.²⁴⁰ Je tu však nebezpečí solení s hloupostí,²⁴¹ a proto je třeba dokonalá znalost učení.²⁴²

3.2.2 Návaznost Hilariovy soteriologie

V patristické soteriologii se jedná především o zbožštění člověka. Jednou z prvních výrazných postav západní patristické soteriologie byl svatý Irenej z Lyonu, který především formuloval základní myšlenku, která došla následně dalšího rozvoje. V Hilariově podání zní: „*Skrze Kristovu věčnou podstatu se člověk stal Bohem, protože se Bůh stal člověkem.*“²⁴³ Rozvinuly se pak v zásadě dva směry konkrétního provedení této výměny – realistický a idealistický. Realistický směr říká, že lidská účast na božském životě je následkem proniknutí duše i těla Duchem svatým. Takový názor zastávali například zmíněný svatý Irenej nebo svatý Atanáš. Idealistický názor mluví o mysli, která je místem kontaktu božství a lidství, je zbožštěna skrze kontakt s Bohem, což předává celému tělu, které ovládá. Tak mluvila především Alexandrijská škola, Kappadočané²⁴⁴ a Dionýsios Areopagita. V západní církvi převládal realistický názor. Důvodem je pravděpodobně obrana proti gnózi, která pohrdala tělem a materií, a také velmi rozšířená stoická filozofie, která právě neponechává možnost gnostickému dualismu. Podle ní fungují ve světě dva principy – činný je Logos, bůh, který uděluje formu látce, která je druhým, trpným principem. K oddělení obou těchto principů však dochází jen v našem myšlení, ve skutečnosti jsou vždy spojené. To, co existuje, je tedy zjednodušeně řečeno smíšením boha a látky.²⁴⁵

Hlavní postavy, které inspirovaly Hilariovu soteriologii ale i antropologii v naší pasáži jsou zmíněný svatý Irenej z Lyonu a Tertullián.²⁴⁶ Irenej reagoval ve své nauce především

²³⁷ C. in M. IV,13.

²³⁸ C. in M. VIII,1, XIII,1.

²³⁹ C. in M. II,2, XI, 4.

²⁴⁰ Srv. C. in M. IV, 10.

²⁴¹ Tamtéž.

²⁴² Srv. C. in M. VI,1.

²⁴³ C. in M. V, 15. ...per quem (Christo substantiam), quia in hominem Deus venit, homo rursus fiet in Deum. Srv. Irenej z Lyonu, De Trinitate I 11.

²⁴⁴ Basil Veliký, Řehoř Naziánský a Řehoř z Nyssy

²⁴⁵ Ján, s. 109-111.

²⁴⁶ Např. C. in M. V, 1, V, 4, V, 15.

na zmíněnou gnózi a shrnoval jako hlavní odlišnost křesťanského učení od gnóze právě zbožštění člověka skrze akt vtělení Boha.²⁴⁷ Irenej pak klade zvláštní důraz právě na soteriologické důsledky vtělení. Syn Boží dostává člověka do obecnství a jednoty s Bohem.²⁴⁸ Člověk je tak schopen obsáhnout a nosit Boha.²⁴⁹ Spása pak spočívá v tom, že celý člověk, duše i tělo, má účast na Bohu.²⁵⁰ Tělo má také schopnost přijímat dar Boha.²⁵¹ Spása těla je dílem Ducha. Smyslem ekonomie spásy je právě učinit tělo zralým a schopným pojmout neporušitelnost.²⁵² Základní rozdíl pohledu gnóze a stoické filozofie, která byla východiskem Irenejova pohledu, je rozdělení na duchovní – tělesné (gnóze) respektive stvořené – nestvořené (stoikové). Tělo i duše se tak u stoiků dostávají vlastně do stejné kategorie – stvořené. Obé bylo stvořeno proto, aby mělo podíl na nestvořeném. K tomu je třeba Boží iniciativa uskutečněná vtělením Boha a pak také schopnost duše i těla přijmout účast na nestvořeném, což se vlastně ve vtělení také ukazuje. Zásadním pojmem pro Ireneje je pak neporušitelnost, kterou člověk získává účastí na Bohu.²⁵³ Tuto milost dostáváme skrze prostředníka Loga, Krista, proto ho nazývá správcem Otcovy milosti.²⁵⁴ Dalšími Božími dary spojenými se spásou jsou podle něj sláva, nesmrtelnost, synovství a vidění Boha.²⁵⁵

Tertullián měl také realistický názor. Používá přitom mnohem více stoickou filozofii. Podle ní je vše tělesné, nejen hmota ale i druhý jsoucí princip, bůh. Jinak by totiž na sebe hmota a bůh nemohli působit a pronikat se. Naopak právě míšením boha a hmoty vznikají různé věci. Tak také pro Tertulliána je základním kritériem jsoucnosti tělesnost.²⁵⁶ Pouze tělo má totiž schopnost zakoušet nebo něco trpět. Rozdíl mezi duší a tělem tedy není tělesnost, liší se jen svým druhem, totiž, že duše je neviditelná a lehčí naopak tělo je viditelné a těžší. Také Bůh ale musí být tělesný, Slovo musí mít substanci, pokud je jsoucí. Ovšem tělesnost, jsoucnost Boha je odlišná od naší jsoucnosti. Duch je tělo svého rodu a své podoby.²⁵⁷ To však neznamená, že by Bůh a stvoření měli stejnou přirozenost. Zatímco Boží přirozenost je neporušitelná, lidská je porušitelná. V člověku je tělo

²⁴⁷ Irenej z Lyonu, *Adversus haereses* III, 11.

²⁴⁸ Tamtéž IV, 13, 1.

²⁴⁹ Tamtéž V, 8, 1.

²⁵⁰ Tamtéž IV, 28, 2.

²⁵¹ Tamtéž V, 2, 3.

²⁵² Tamtéž V, 12, 4.

²⁵³ Tamtéž III, 18, 7.

²⁵⁴ Tamtéž IV, 20, 7.

²⁵⁵ *Srv. Ján*, s. 111-118.

²⁵⁶ Tertullianus, *De carne Christi* 11.

²⁵⁷ *Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie*. Tertullianus, *Adversus Praxeam* 7.

propletené s duší. Hmota je také schopna nést Ducha. Pro Tertulliana je vzkříšení těla stěžejním bodem spásy.²⁵⁸ Tělo totiž bylo stvořeno k obrazu Božímu a kdo jiný je pravý obraz Boží než Boží Syn, obrazem, podle kterého je tedy člověk stvořen, je Syn Boží.²⁵⁹ Cokoli Bůh slíbil, slíbil nejen duši ale také tělu. Těla si Tertullian velice cenil a přisuzuje mu vznešené přívlastky.²⁶⁰ Právě tělo je závdavek vzkříšení, protože Kristus ho sjednotil s Bohem a zbožštěné je lidem při vzkříšení navrátí. Právě tehdy bude také člověku udělena Boží vlastnost neporušitelnosti.²⁶¹ Tak se právě člověk plně připodobní²⁶²Bohu.²⁶³

3.2.3 Soteriologické aspekty vybrané pasáže

Hilariova soteriologie je silně inspirovaná právě svatým Irenejem a Tertullianem, jak dokazuje J. Ján.²⁶⁴ Soteriologickým tématům se Hilarius věnuje samozřejmě především ve svém díle *De Trinitate*. Ale zde už je bezpochyby ovlivněn východní teologickou tradicí, se kterou se setkal v exilu. Z tohoto pohledu je naše předexilní dílo *Commentarius in Matthaem* velice cenným zdrojem nejen tradice, ale také podstaty a výchozích myšlenek Hilariovy soteriologie. A právě námi vybraná pasáž se soteriologickými tématy zabývá nejvíce, jak ukazují odkazy v rozboru J. Jána.²⁶⁵ Právě on se v tomto díle podrobně věnuje těmto tématům a také polemizuje s některými autory, kteří přidávají různé názory a výklady, takže je třeba přiznat, že Hilariova soteriologie *Commentaria* je interpretována různě. My se také pokusíme o vlastní příspěvek, ovšem pouze na základě vybrané pasáže.

Počátkem blaženosti je pro Hilaria ctnost pokory, jak vyvozuje z prvního blahoslavenství.²⁶⁶ Pokorní se stanou vlastníky nebeského království.²⁶⁷ Zdá se tedy, že je pro něj spasení určitá cesta, růst. Stejně jako Nový zákon je překonání zákona Starého, pokrok a růst.²⁶⁸ Tento růst souvisí především se ctnostmi, o kterých již byla řeč. Růst má pak ústit až do nebe, které si ale máme zasloužit svými skutky.²⁶⁹ Dobré skutky však mají

²⁵⁸ Tertullianus, *De resurrectione carnis* 8.

²⁵⁹ Tamtéž 9. Tertullianus, *Adversus Praxeam* 12.

²⁶⁰ Např. Tertullianus, *De resurrectione carnis* 9.

²⁶¹ Tamtéž 51.

²⁶² Tertullianus, *Adversus Hermogenem* 5.

²⁶³ Srv. Ján, s. 118-125.

²⁶⁴ Ján, s.125-147.

²⁶⁵ Tamtéž.

²⁶⁶ Mt 5,2.

²⁶⁷ C. in M. IV, 2.

²⁶⁸ C. in M. IV, 16.

²⁶⁹ C. in M. IV, 2.

také další smysl – mají osvěcovat ostatní lidi, aby se vzdávala chvála Bohu.²⁷⁰ Světlo je významným motivem, který Hilarius ohledně spásy používá. *Skrze apoštoly se (světu) dostalo nauky světla a tak září poznání Boha.*²⁷¹ Světlo tedy spojuje především se správnou křesťanskou naukou. Apoštolové jsou pak jakési malé částečky (parva corpuscula), které toto světlo roznášejí.²⁷² Oni jsou tedy jacísi prostředníci připravující na věčnost.²⁷³ Světlo má být především uvnitř nás, v srdci. Neméně důležité je ale pro člověka také oko, které je spojnicí se světem a musí tedy zůstat přímé a jasné. Světlo srdce, ducha má tedy také osvěcovat pokažené tělo.²⁷⁴ Křesťanské učení uchovávané v srdci tedy osvětluje nejen duši ale také tělo, prostřednictvím pohledu na svět. Nyní má světlo zářit, když byla stržena rouška synagogy.²⁷⁵ Hilarius pro to používá krásný obraz: „*A proto už lucerna Kristova nemá být schována pod nádobu ani skrytá pod pokrývkou synagogy, ale na dřevě umučení je pověšená a světlo věčné je nabídnuto těm, kteří přebývají v církvi.*“²⁷⁶ Vrcholem církevního učení je tedy Kristův kříž, jeho utrpení – to je podstata onoho světla křesťanského učení.

K tomuto klíčovému tajemství je třeba ještě přidat další dvě, které Hilarius výslovně jmenuje: vtělení a vzkříšení Krista.²⁷⁷ Již Starý zákon o nich skrytě mluvil.²⁷⁸ „*Jeho tělesnost a utrpení je vůle Boží a spása lidského pokolení.*“²⁷⁹ V tomto klíčovém článku také shrnuje podstatu spásy – Bůh Syn, setrvávající uvnitř Otcovy podstaty, přijal tělesnost, podrobil se smrti a byl navrácený ze smrti do života. Takže v sobě spojil božskou podstatu, věčnost Ducha a tělesnost, kterou přivedl do nebe.²⁸⁰ Vidíme, že tělesnost je zde pro něj do značné míry synonymem lidské podstaty.²⁸¹ Vyznávat

²⁷⁰ C. in M. IV, 13.

²⁷¹ C. in M. IV, 11. ...per apostolos scientiae lumen invehitur et cognitio Dei claret...

²⁷² Tamtéž. Jistě není náhoda, že Hilarius opět používá svůj oblíbený antropologický termín tělo (corpus). Zde tělo reprezentuje celého člověka.

²⁷³ Podíl na Kristově funkci officium mediatoris. Srv. Irenej, Ad Haereses 5, 12, 4. Ján, s. 130-132.

²⁷⁴ C. in M. V, 4.

²⁷⁵ C. in M. IV, 13.

²⁷⁶ Tamtéž. Atque ideo iam lucerna Christi non recondenda sub modio est neque operimento occultanda Synagogae, et in ligni passione suspensa lumen aeternum est in Ecclesia habitantibus praebitura.

²⁷⁷ C. in M. IV, 14. Zůstává u nich i ve svých pozdějších spisech – Srv. Tractatus Psalmorum 5, De Mysteriis I, 1. Vtělení a vzkříšení je důležité jako naplnění Kristovy funkce prostředníka (officium mediatoris), čímž se uskutečňuje přenesení Boha do člověka. Bůh je do nás skrze Krista jaksi přeléván (transfundere). Srv. Ján, s. 127.

²⁷⁸ Tamtéž.

²⁷⁹ Tamtéž.

²⁸⁰ Tamtéž.

²⁸¹ Pro spojení Boha a těla (člověka) v Kristu jinde používá také obraz nevěsty a ženicha. Srv. C. in M. XXVII, 4. Při vzkříšení Krista pak došlo k takovému zbožštění lidské přirozenosti, že Bůh a tělo se stali jedním, už nejsou Ženichem a nevěstou, ale jedním, což pak dále rozpracovává v De Trinitate 3. Je možné tedy u Hilaria mluvit o 1.adsumptio (vtělení) a 2.adsumptio (vzkříšení). Srv. Ján, s. 127-128.

tajemství Kristova utrpení je pro Hilaria naplněním zákona a základem nebeské slávy.²⁸² Kristovým utrpením se také rozmnožila sláva,²⁸³ což platí nejen na Boha, ale v přeneseném smyslu i na lidstvo, které je spaseno. Bůh příchodem Krista poskytuje lidstvu milosti prostřednictvím svátosti křtu a Ducha a my se jejich rozdáváním můžeme na spáse podílet a napodobovat Boha.²⁸⁴ Základem spásy je ale Kristova božská podstata, skrze kterou se člověk stal Bohem – jejím základním atributem je totiž věčnost.²⁸⁵ Jedná se o jakýsi příčinný vztah.²⁸⁶ Kristus je tedy „pevný základ vznešené stavby,“²⁸⁷ v Něm je spása. Ale všimněme si, že nikde není ani náznak splacení viny lidského pokolení. Pro Hilaria je smíření založené na vzájemném odpuštění viny důležité,²⁸⁸ ale nedává ho do souvislosti s Kristovou obětí. Kristovo utrpení tedy neinterpretuje jako splacení lidské viny vůči Bohu, ale naopak pozitivně ve smyslu pozvednutí lidské přirozenosti směrem k věčnosti. Přesto o jakousi výměnu jde. Pokud Kristus přebývá v nás, pak nás také obleče v nebi svým tělem.²⁸⁹ Domnívám se ale, že je velice složité tento článek interpretovat. Zásadní problém je právě v darování Kristova vzkříšeného těla, což se zdá být protichůdné k proměně našeho těla po vzkříšení.²⁹⁰ Či snad může mít člověk dvě těla? Jak může být člověk po vzkříšení oblečen do jeho oslaveného těla, není jasné.²⁹¹

Cesta ke spasení je jednak prostřednictvím apoštolů, respektive jejich nástupců, kteří mají úkol solit – tedy rozsévat Kristovo učení a udělovat svátosti,²⁹² jednak skrze dokonalost života, jak byla popsána výše.

Spasení se plně realizuje v nebi, kam nevejde nic poskvrněného. Člověk tedy musí být proměněn, aby mohl stanout před Bohem. Tato proměna začíná ale už zde na světě, kde člověk získává vnitřní krásu a čistotu. To je pak podmínkou pro Boží dar dokonalosti a

²⁸² C. in M. IV, 15.

²⁸³ C. in M. IV, 25.

²⁸⁴ C. in M. IV, 27. Není jisté, co Hilarius myslí svátostí Ducha, možná je spojena se křtem. Srv. Ladaria s. 50 poznámky.

²⁸⁵ C. in M. V, 15.

²⁸⁶ Ján s. 126. Návaznost na Ireneje a Tertulliana.

²⁸⁷ C. in M. VI, 6. ... validum excelsi aedificii fundamentum...

²⁸⁸ C. in M. IV, 19.

²⁸⁹ C. in M. IV, 3.

²⁹⁰ Např. C. in M. V, 10.

²⁹¹ Snad by bylo možné interpretovat tuto pasáž, že jde o symbol Kristova těla, které znázorňuje proměněnou lidskou přirozenost, již pak oblečou lidé po vzkříšení. Každopádně se jedná o tajemství spojení Krista a člověka v nebi, což je jasně z Hilariova článku vidět a určitě bych z toho nedělal dalekosáhlé závěry jako J. Ján. Srv. Ján, s. 129.

²⁹² C. in M. IV, 10.

nesmrtelnosti.²⁹³ Tam člověk také dostává věčnou chválu.²⁹⁴ Tam také Bůh přidá potřebnou míru k dokonalosti celého člověka včetně těla, takže budou lidé i tělem rovnocenní.²⁹⁵ Tak budou lidé podobni andělům, když dostanou roucho nebeské slávy.²⁹⁶ Věčnou nebeskou podstatu má v sobě ale člověk jaksi skrytou už od počátku, od svého zrodu, jen je třeba, aby vykvetla.²⁹⁷ Přesto ji dostává jako novou při vzkříšení, při „*transformaci pozemské porušitelnosti do nebeské neporušitelnosti*.“²⁹⁸ V tomto pojetí, jak vidíme, je skrytý určitý rozpor. Není jasné, jestli Hilarius považuje naši podstatu za věčnou, anebo jestli dostaneme po smrti novou podstatu, která bude věčná.²⁹⁹ Ani ohledně podstaty v pekle není možné dojít k přesvědčivé odpovědi. Hilarius jen konstatuje, že pohanům je „*povolena věčnost v těle, aby pak byli určeni k rozsudku ohně*.“³⁰⁰ Každopádně i zde v pekle musí mít tělo, „*aby měli věčnou hmotu pro věčný oheň a po celou věčnost byli týráni věčnou odplatou*.“³⁰¹ Je pravděpodobné, že Hilarius tento rozpor nevnímal a nedomýšlel do důsledků, navíc se nejedná o dogmatický spis, jak podotýká J. Ján.³⁰² V komentáři k soli země³⁰³ zase mluví o zasévání nesmrtelnosti všem tělům, což provádějí apoštolové.³⁰⁴ Každopádně ona nebeská podstata má několik významných atributů – nesmrtelnost,³⁰⁵ věčnost,³⁰⁶ dokonalost,³⁰⁷ slávu.³⁰⁸ V nebi má člověk podíl s Boží rodinou, protože byl adoptován.³⁰⁹ Jeho rodina, obec je zároveň jeho tělem – Kristus skrze naši jednotu s ním se stává obcí a my skrze spojení s jeho tělem jsme obyvateli této obce.³¹⁰ Tak si Hilarius představuje jednotu s Bohem. Nakonec je třeba

²⁹³ C. in M. IV, 7.

²⁹⁴ C. in M. V, 3.

²⁹⁵ C. in M. V, 10.

²⁹⁶ C. in M. V, 11.

²⁹⁷ Tamtéž. Hilarius tento proces přirovnává k lilii.

²⁹⁸ C. in M. V, 12. ...corruptio terrena caelesti incorruptione mutetur...

²⁹⁹ J. Ján má v tomto bodě jasno. Hilarius podle něj přijímá koncept stoický, kde dochází k postupné proměně těla, ke změně vlastností, ale substance zůstává zachována. Ján, s. 133.

³⁰⁰ Tamtéž. ... indulgetur aeternitas corporalís, ut mox igni iudicii destinentur...

³⁰¹ Tamtéž. ... ut ignis aeterni in ipsis sit aeterna materies et in universis sempiternis exerceatur ultio sempiterna.

³⁰² Srv. Ján, s. 135. Ani u Ireneje a Tertulliana bychom jasnou odpověď nenašli. Pro ně je vzkříšení přechod z biologického života, který dává duše, do života, který dává Duch. Srv. Irenej, Ad Haereses 5, 12, 2, Tertullianus, De resurrectione 53.

³⁰³ Srv. Mt 5,13.

³⁰⁴ C. in M. IV, 10.

³⁰⁵ C. in M. IV, 7, IV, 10, VI, 1.

³⁰⁶ C. in M. IV, 9.

³⁰⁷ C. in M. IV, 7.

³⁰⁸ C. in M. V, 3.

³⁰⁹ C. in M. IV, 8.

³¹⁰ C. in M. IV, 12.

připomenout, že Hilarius také počítá s posmrtným soudem, který rozhodne o podobě naší věčnosti.³¹¹

Názory na to, z jaké tradice Hilarius vychází a jakou soteriologickou tradici reprezentuje, se do značné míry liší. Prokazatelně vychází z nauky stoické a z děl Tertulliana a Ireneje, ale jeho srovnání s východní tradicí je rozporuplné. Zdá se, i když to zatím není příliš prozkoumané, že můžeme nalézt spojnice mezi soteriologií Hilariovou a Atnášovou. Každopádně tradiční rozdělení dvou pojetí spásy – *traditio orientalis*, kde jde hlavně o hypostatické sjednocení Boha a člověka v Kristu a *traditio occidentalis*, kde jde hlavně o cenu výkupného za lidstvo – pokud jde o Hilaria značně pokulhává. Jednoznačně by totiž patřil k *traditio orientalis*, přestože vychází ze západní tradice.³¹²

3.3 Ryze antropologické aspekty

Předcházející kapitoly nám poskytly vhled do některých antropologických záležitostí týkajících se lidských ctností a neřestí i spásy člověka. Nyní se budeme věnovat ryze antropologickým otázkám. Z těchto předchozích kapitol víme, že závislost člověka na Bohu není podle Hilaria tolik dána pomáhající milostí. Je spíše dána stvořením a zrodem člověka. Křesťan by si měl být vědom, že „*nic není ničí, nic nemáme vlastního, ale každému jsou darovány jediným Rodičem jak počátky příchodu do života, tak také poskytnuty prostředky k jeho využití.*“³¹³ Bůh je tedy pro člověka nejen tvůrce, ale Rodič, což v sobě explicitně obsahuje vztah Boha a člověka. To se projevuje například také prostředky, které poskytuje člověku. Být adoptováni, mít Boha za Rodiče, být tedy synem Božím je pro Hilaria štěstím.³¹⁴ Samozřejmě ale Bůh je také tvůrcem všeho, proto není správné prokazovat úctu dílům stvoření, ale samotnému Tvůrci. Všechny projevy stvořených věcí jsou totiž dány přirozeností pocházející od Boha.³¹⁵ Jako by Bůh nemusel nějak významně zasahovat ani do stvoření ani do lidského života, neboť vše už bylo dáno ve stvoření, v přirozenosti. Přirozenost (*natura*) a podstata (*substantia*) jsou pro Hilaria klíčové antropologické pojmy.³¹⁶ Přirozenost může být skrytá, ale je daná a ukáže se.

³¹¹ Srv. C. in M. IV, 25, V, 12.

³¹² Srv. Ján, s. 142-147.

³¹³ C. in M. IV, 2. ...*nihil cuiquam suum esse, nihil proprium, sed cunctis dono parentis unius eadem et veniendi in vitam tribui primordia et utendi ea substantiam ministrari...*

³¹⁴ C. in M. IV, 8.

³¹⁵ C. in M. IV, 24.

³¹⁶ Např. C. in M. V, 8.

Vlastnosti tvorové získávají už při svém zrodu spolu s přirozeností.³¹⁷ Člověk tu navíc není proto, aby jednou zanikl, ale aby došel plnosti a věčnosti, popřípadě věčnosti v utrpení, lidská přirozenost tedy nikdy nezaniká.³¹⁸ Zdá se, že podle Hilaria dokonce celé stvoření má vlastnost být vždy. „*Co totiž je, má vlastnost být vždy, co však není, není ze své přirozenosti.*“³¹⁹ Paradoxní je, že zatímco přirozenost věcí nepodléhá změně,³²⁰ lidská přirozenost změně podléhá³²¹ a snad proto může být po smrti proměněna.

Dokonalého spojení s Kristem dosáhneme až v nebi.³²² Kristus svým vtělením ale už tvoří s lidstvem jakousi obec, společenství celého lidského rodu díky přirozenosti, kterou na sebe vzal, takže už zde na zemi může dojít k určitému spojení s ním, což se týká každého jednotlivého člověka.³²³ A to pomocí napodobování Boha.³²⁴ Obcí Kristovou a jeho tělem je však na prvním místě církev,³²⁵ skrze kterou dochází k tomuto spojení.

Tématu milosti Hilarius nevěnuje takovou pozornost, přesto ho nevynechává. Tato milost se projevuje hlavně prostřednictvím dober, která od Boha zdarma přijímáme a která máme také zdarma rozdávat. Jde o jakousi službu rozdělování.³²⁶ Milost těchto dober je poskytnuta nejen člověku, ale všemu stvoření včetně nečistých duchů.³²⁷ Touto milostí jsou myšleny také různé duchovní dary, třeba dar prorockví, za což si tedy nemůžeme připisovat zásluhy.³²⁸ Ale na nás samotných je, abychom projevili vůli po dobru. „*Máme si tedy zasloužit onu blaženou věčnost a máme projevit z vlastních sil, že chceme dobro, že se vyvarujeme veškerého zla a že poslechneme celou svou vůli nebeské předpisy.*“³²⁹ O pomáhající milosti tu není tedy vůbec řeč, my sami si máme svými skutky zasloužit nebe. Jediný příklad jistého Božího zásahu do lidské snahy je v souvislosti s mocí Božího slova, skrze které má Bůh na člověka účinek.³³⁰

³¹⁷ C. in M. V, 11.

³¹⁸ C. in M. V, 12.

³¹⁹ C. in M. IV, 23 *Quo denim est, suum est ut semper sit, quod vero non est, naturae est ut non sit.*

³²⁰ Jak Hilarius ukazuje na příkladu soli. C. in M. IV, 10.

³²¹ Tamtéž.

³²² C. in M. IV, 3.

³²³ C. in M. IV, 12.

³²⁴ C. in M. IV, 27.

³²⁵ C. in M. IV, 24.

³²⁶ C. in M. IV, 26.

³²⁷ C. in M. V, 9.

³²⁸ C. in M. VI, 5.

³²⁹ Tamtéž. ...de nostro igitur est beata illa aeternitas promerenda praestandumque est aliquid ex proprio, ut bonum velimus, malum omne vitemus totoque adfectu praeceptis caelestibus obtemperemus...

³³⁰ C. in M. VI, 7.

Přestože všemu stvoření Bůh poskytuje vše potřebné, člověk má před ostatním stvořením určitou přednost.³³¹ Člověk především může být plný Ducha svatého.³³² Každý člověk se skládá z těla a ducha nebo duše.³³³ Jsou to různé druhy stvořené přirozenosti.³³⁴ Vědomě opomíjí jejich vzájemnou ambivalenci, natož boj. Od myšlenky boje těla a duše se do určité míry distancuje.³³⁵ Naopak zdůrazňuje jejich jednotu a tím i jednotu člověka. Tato jednota je úměrná světlu v srdci, v mysli, což pak osvětluje celého člověka.³³⁶ Jako tělo může mít určitou náklonnost ke zlému, tak existují i duševní vášně. Takže i přirozenost těla může být podřízena neřestem duše.³³⁷ Hilarius tedy v zásadě neupřednostňuje ani duši ani tělo. Světlo a temnota jsou od nich oddělené, vcházejí do nich. Obě části, duše i tělo, jsou ale drahocenné.³³⁸

O slovu mens (mysl) již byla řeč, že je pro Hilaria do značné míry synonymem duše, ale také rozumu.³³⁹ V tělesných údech není vědomí inteligence, to řídí mysl, která je právě místem poznání Boha.³⁴⁰ Myšlení má postupovat v pokroku ve schopnosti chápání, přemýšlení, posuzování a jednání.³⁴¹ Součástí člověka jsou ale také emoce. Emoce, jež Hilarius nazývá pohnutky (adfectus), jsou lidské, dokonce znepokojení je člověku vlastní. Znepokojení je pak pro něj jakási úzkost, kterou člověk prožívá.³⁴² „*Tuto úzkost vyvolává buď starost nebo strach nebo bolest.*“³⁴³ Emoce jsou tedy přirozené a tedy v zásadě dobré, dokonce i takovéto negativní emoce Hilarius neodsuzuje ani nezakazuje, je však třeba je nést s vírou. Existují ale také špatné emoce a názory a ty jsou vlastní pohanům, protože podle nich soudí o Bohu, že není.³⁴⁴ Pohané mají podle Hilaria jakousi necitelnost na rozdíl od křesťanů, jejichž dobré city vzbuzuje evangelium.³⁴⁵ Reflexi emocí a rozumu zde ještě Hilarius nemá plně rozvinutou, vrací se k ní v pozdějších spisech.³⁴⁶

³³¹ C. in M. V, 9.

³³² C. in M. IV, 17.

³³³ Pojmy ducha (animus – C. in M. IV, 19) a duše (anima – C. in M. V, 6) zaměňuje, dokonce někdy používá ve stejném smyslu mysl (mens – C. in M. V, 4).

³³⁴ Srv. Ján, s. 133.

³³⁵ C. in M. IV, 19. Narážka zřejmě na myšlenku Cypriána, De Dominica oratione 16.

³³⁶ C. in M. V, 4.

³³⁷ Tamtéž.

³³⁸ A to rovně – duše je drahocnější než výživa a tělo než jídlo. C. in M. V, 6.

³³⁹ C. in M. IV, 17.

³⁴⁰ C. in M. IV, 28.

³⁴¹ C. in M. IV, 2.

³⁴² C. in M. V, 13.

³⁴³ Tamtéž. ... hanc enim excitat aut curae aut metus aut doloris anxietas.

³⁴⁴ C. in M. V, 14.

³⁴⁵ C. in M. VI, 2.

³⁴⁶ Například reflexi strachu můžeme vidět v jeho díle Tractatus Psalmorum 127,1.

Jak je patrné z Hilariovy soteriologie, je pro něj zásadní tělo.³⁴⁷ Navazuje tím na nauku Ireneje a Tertulliana namířené proti gnosi. Jak jsme už ale u Tertulliana viděli, tělo je těžce definované a rozhodně se jím nemíní tentýž termín jako v našem myšlení, tedy tělo jako materiální část člověka. Proto je potřeba jeho pojetí těla pochopit. Tělesnost je znak stvoření. Bůh není tělesný, v čemž se Hilarius liší od Tertulliana, má jen božskou podstatu.³⁴⁸ Jinak „*není nic, co by nebylo tělesné ve své podstatě i ve stvoření.*“³⁴⁹ Tělo dává Hilarius do souvislosti se stvořením – to, co je stvořené prostě má tělo, ať je to viditelné nebo neviditelné.³⁵⁰ Ovšem neznamená to, alespoň podle mé interpretace,³⁵¹ že by duše byla tělesná. Není to v rozporu. Duše jenom jednoduše vyžaduje tělo. Jsou spolu nerozlučně spojené v lidské přirozenosti, v čemž Hilarius navazuje na Ireneje. Jak je z toho ale patrné, nemůžeme si na druhou stranu představovat tělo jen jako stvořenou přirozenost, což by bylo už velmi vzdálené od našeho chápání hmotného těla. Hilarius jistě vychází z představy viditelného hmotného těla, kterou rozšiřuje jen o neviditelná těla. Proč by ostatně hmota mělo být jen to, co je vidět našima očima?³⁵² Tělo je podle něj hmotná schránka, která ale výrazně definuje bytost. Proto také bude po vzkříšení proměněno do své dokonalé podoby³⁵³ a oblečeno rouchem nebeské slávy.³⁵⁴ Ani v pekle proto nemůže být člověk bez těla, protože by ztratil část sebe, například schopnost trpět.³⁵⁵ Tělo, které máme teď, se liší od toho nebeského také porušitelností, i proto bude proměněno.³⁵⁶ To je podstata smrti – přerod z porušitelného těla do neporušitelného těla. Duše zůstává zachována. Podstatné pro možnost přebývání v nebi je totiž spása těla, což udělal právě Kristus.³⁵⁷

³⁴⁷ Pro představu zmiňuje se o něm v člancích IV, 10, 12, 14, 19, 21, 28, V, 2, 4, 7, 8, 10, 11, 12. Někdy dokonce tělo představuje celého člověka, jak poznamenává Ladaria, s. XXIV.

³⁴⁸ C. in M. IV, 14. Samozřejmě pokud pomineme, že Boží Syn na sebe vzal tělesnost při vtělení.

³⁴⁹ C. in M. V, 8. Nihil est quod non in substantia sua et creatione corporeum sit...

³⁵⁰ Tamtéž. Tato myšlenka byla živá i na Východě a to ještě dlouho. Např. Jan Damašský, *Expositio fidei orthodoxae* 94.

³⁵¹ Ladaria text interpretuje jinak - ve smyslu tělesnosti duše. Ladaria s. 58, poznámka 62. Tento text zní: „*Vždyť i duše, ať už v těle nebo odcházející z těla, mají přece ve své přirozenosti přidělenou tělesnou podstatu, protože vše, co bylo stvořeno, se nutně nachází v nějakém těle.*“ Nam et animarum species sive obtinentium corpora sive corporibus exsulantium corpoream tamen naturae suae substantiam sortiuntur, quia omne quod creatum est in aliquo sit necesse est. C. in M. V, 8.

³⁵² To se ostatně jeví absurdní s moderní technikou, neboť už nemůže popřít například hmotné tělo bakterií.

³⁵³ C. in M. V, 10.

³⁵⁴ C. in M. V, 11.

³⁵⁵ C. in M. V, 12.

³⁵⁶ Tamtéž.

³⁵⁷ C. in M. IV, 14.

Tělo v sobě už ale obsahuje jistou dokonalost, neboť Bůh jej vytvořil do dokonalé podoby z pochybných počátků.³⁵⁸ Lidské tělo je také znakem lidskosti, tak může také Kristovo tělo obsahovat společenství celého lidského rodu. To pak vytváří i naše společenství s Ním.³⁵⁹ Tak se vytváří i společenství lidského rodu založené na vzájemné dobrotě, v níž napodobujeme Boha.³⁶⁰ Nejdůležitějším údem, ze kterých se tělo skládá, je podle Hilaria srdce jako sídlo náklonnosti, vůle.³⁶¹ I v tomto případě spojuje duševní vlastnost vůle s tělesným orgánem, takže duše a tělo jsou propojené. Podobně hlava je sídlem mysli.³⁶² To samé pak můžeme vidět v komentáři ke Kristovu výroku, že levá ruka nemá vědět, co dělá pravá.³⁶³ Ruka přece sama nemá vědomí ani inteligenci. Činnosti dělá celý člověk, i když je děláme jménem údů.³⁶⁴ Mysl tedy působí na tělo, což se projevuje činy, stejně tak světlo v srdci působí na celé tělo a prosvětluje ho, především však působí na oko, které reprezentuje pohled na svět.³⁶⁵

3.4 Srovnání Hilariovy antropologie s antropologií Řehoře z Nyssy

Řehoř z Nyssy je podle mého názoru vhodnou postavou ke srovnání s Hilariem. Je o generaci mladší,³⁶⁶ vychází z oblasti Kappadokie, tedy z úplně jiného prostředí a tradice než Hilarius, a ve svých dílech se antropologii výrazně věnoval. Jedná se především o dílo *O stvoření člověka* (*Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου*)³⁶⁷ a *O duši a vzkříšení* (*Περὶ ψυχῆς καὶ ἀναστάσεως τοῦ λόγου*).

Podle Řehoře je člověk výjimečné stvoření, protože je obrazem Božím a to nejen jako jednotlivec, ale celé lidstvo jakoby v jediném těle tvoří Boží obraz.³⁶⁸ Hilarius v naší pasáži o člověku jako o Božím obraze nehovoří, spíše zdůrazňuje Boha jako Rodiče, který

³⁵⁸ C. in M. IV, 2.

³⁵⁹ C. in M. IV, 10.

³⁶⁰ C. in M. IV, 2.

³⁶¹ C. in M. IV, 21.

³⁶² C. in M. V, 2.

³⁶³ Mt 6,2.

³⁶⁴ C. in M. IV, 28.

³⁶⁵ C. in M. V, 4.

³⁶⁶ Narodil se mezi léty 335-340 a zemřel po roce 394. Srv. Drobner s. 363-365.

³⁶⁷ Jedná se v podstatě o soustavně antropologické pojednání, jak říká L. Karfiková s. 110-111. Na druhé straně Hilariova pasáž takovým soustavným dílem není, což je třeba mít na paměti.

³⁶⁸ Srv. Gregorius Nyssensis, De opificio hominis 16 (dále jen De op. hom.). Řehoř rozvíjí promyšlenou tezi o tzv. plérómatu – lidském společenství, které má jasnou plnost a jehož tvoření se uskutečňuje během času, i když už vlastně bylo stvořeno při stvoření prvního člověka. Srv. Bláhová s. 25-29.

nás vytvořil a vše nám přichystal.³⁶⁹ Nicméně pokud se týká celého lidstva jako obrazu Božího, blíží se Řehořovi v tom, že celé lidstvo je obsaženo v Kristu díky přirozenosti těla, kterou přijal.³⁷⁰ Člověk podle Řehoře není statický, ale naopak velice dynamický, jde cestou tzv. epektasis – neustálého neukončeného poznávání a putování k Bohu.³⁷¹ Také podle Hilaria dochází v člověku už během života k určité cestě, proměně porušené přirozenosti, která se završí dokonalou proměnou těla v nebi. Stejně jako u Řehoře i zde je zásadní poznání Boha, neboť apoštolové jsou ti, kdo solí křesťany, tedy rozsévají Boží učení.³⁷² Ovšem nejde zde na prvním místě o pokrok, ale o uchování těl k věčnosti.³⁷³ Nějakou podobnou vizi o neustálém pokroku člověka u Hilaria nenajdeme. Dvě zásadní myšlenky Řehořovi antropologie – člověk jako obraz Boží a epektasis člověka – u Hilaria tedy nenajdeme.

Řehoř ve svých úvahách vychází především z Filóna Alexandrijského, Órigena, Galéna, Platóna, Aristotela, stoiků, Alexandra z Afrodisiady a Plótína.³⁷⁴ Můžeme zde tedy vidět velký vliv pohanské filozofie.³⁷⁵ Spojnicí s Hilariem je zde pouze stoická filozofie. Ovšem Řehoř se spíše ke stoicismu vymezuje. Zatímco pro stoiky, stejně jako pro Hilaria,³⁷⁶ je centrem člověka srdce, jako sídlo života, Řehoř se přiklání ke Galénovu pojetí, který jmenuje tři hlavní orgány – mozek, srdce a játra.³⁷⁷ Můžeme tedy konstatovat, že oba vychází ze zcela odlišných zdrojů a hlásí se k jiné tradici.

Na základě Aristotelových myšlenek³⁷⁸ o třístupňovém rozdělení duší tedy druhů života (duše vegetativní, sensitivní a racionální) Řehoř přisuzuje lidské tělo duši vegetativní, lidskou duši duši sensitivní a lidského ducha duši racionální.³⁷⁹ Souvisí to s pokrokem člověka, který jako vrchol stvoření má všechny tři složky. Hilarius vidí člověka mnohem jednodušeji – spojení těla a duše, kterou ještě často zaměňuje za mysl, jak bylo řečeno. Oba autoři opět hledí na člověka diametrálně odlišně. Zatímco pro Řehoře je nosná především racionální duše, duch, který je sídlem intelektu, myslí (νοῦς), která je prvním

³⁶⁹ C. in M. IV, 2.

³⁷⁰ C. in M. IV, 12.

³⁷¹ Tomuto tématu se především věnuje L. Karfíková ve své knize Řehoř z Nyssy.

³⁷² C. in M. IV, 10.

³⁷³ Tamtéž.

³⁷⁴ Bláhová s. 12-25.

³⁷⁵ Jediným křesťanem z nich byl Órigenés.

³⁷⁶ C. in M. IV, 21.

³⁷⁷ Bláhová s. 15, Karfíková s. 116-117.

³⁷⁸ Aristotelés, De anima II, 3.

³⁷⁹ De op. hom. 8.

obrazem Boha, zatímco tělo je obrazem mysli a tedy jakýmsi obrazem obrazu,³⁸⁰ pro Hilaria je tomu přesně naopak – nosné je tělo, ono musí být vzkříšeno, proměněno, dokonce někdy zaměňuje tělo za člověka celého, jak bylo řečeno. Podle Řehoře je duše příčinou života, je duchovní, čímž se podobá Bohu, oživuje tělo,³⁸¹ s nímž je nepochopitelně spojena, což trvá nějakým způsobem i po smrti.³⁸² Sice se s Hilariem neshodnou na duši jako příčině života, ale společnou mají určitě myšlenku o tajemném spojení duše a těla, které trvá.³⁸³ Řehoř pak dále rozvíjí toto spojení duše a těla Plotínovským učením o nelokalizovatelnosti duše v těle.³⁸⁴ Ohledně toho se Hilarius v naší pasáži nevyjadřuje. V čem by ale Hilarius jistě odporoval je, že duše oživuje tělo. To úplně popírá jeho základní myšlenku Kristova vtělení jako záchrany lidského těla a proměny těla po vzkříšení. V pohledu na tělo se tedy oba pohledy zásadně liší. Pro Hilaria je tělo hlavním znakem stvoření, je to hmotná schránka, která ale výrazně definuje konkrétního člověka, jak bylo řečeno. Pro Řehoře je tělo nižší součástí bytosti, vegetativní částí života, naopak duše a duch jsou hierarchicky vyšší.³⁸⁵ Dokonce tělo má tendenci podléhat vášním, které nabourávají pořádek a vedou ke zlu, naopak duše a duch pomocí rozumu vede k harmonii.³⁸⁶ Hilarius se těmto tělesným vášním nevyhýbá, ale mluví také o vášních duše, dokonce všechny vášně nezavrhuje, jak jsme viděli. Z tohoto doplnění je zřejmé, že samotné tělo nemůže být příčinou chaosu a zlých věcí v člověku. Řehořovu hierarchii v člověku Hilarius vůbec nespátřuje. Podle Řehoře duše navíc není v těle jako v nějaké nádobě, není jím ohraničena.³⁸⁷ Naopak podle Hilaria duše bez těla nemůže být, protože vše, co je stvořené se musí nacházet v nějakém těle, jak bylo řečeno. Jistě zde nemůžeme přehlédnout rozdílné inspirace obou autorů, na jedné straně Irenej a Tertullian, na druhé straně Plotinos.

Řehoř i Hilarius se shodnou v rozdílu přirozenost Boha a člověka – je jím stvořenost a proměnnost.³⁸⁸ Hilarius, který nepracuje s obrazem člověka jako obrazu Božího, zde

³⁸⁰ Bláhová s. 25, Karfíková s. 115.

³⁸¹ Tvrdit, že duše neoživuje tělo, je podle Řehoře stejné jako tvrdit, že není rozdíl mezi mrtvým a živým tělem. Gregorius Nyssensis, *Dialogus de anima et resurrectione* 46 (dále jen *De an.*).

³⁸² Karfíková s. 158-159.

³⁸³ Podle Řehoře dokonce jednota duše a těla vyžaduje, aby byly duše a tělo stvořeny současně. *De op. hom.* 29. Srv. Karfíková s. 129.

³⁸⁴ Bláhová s. 19.

³⁸⁵ Je to vidět i v Řehořově pojetí duše jako živoucí myslící substance, která dává život a schopnost vnímat tělu. Srv. *De an.* 46.

³⁸⁶ *De op. hom.* 12, 14, Srv. Karfíková s. 119-120. Řehoř vidí vášně jako špatnou, protože není založena na rozumu jako nejvyšší složce člověka. Srv. *De an.* 46.

³⁸⁷ Tamtéž. Dokonce podobnost lidského ducha s Bohem je v tom, že nemůže být ani plně poznán ani postižen. Srv. Karfíková s. 116.

³⁸⁸ *De op. hom.* 16.

nenachází žádný rozpor. Řehoř, ale vzhledem k utrpení, smrti a bídě člověka vidí rozpor mezi Bohem a člověkem jako jeho obrazem. Tento rozpor složitě a podle mého názoru dosti neobratně vysvětluje pomocí druhé výbavy člověka. Bůh podle něj stvořil člověka jako jeho vznešený obraz podobně jako anděly, kvůli jeho hříchu a odpadnutí, které předpokládal, dal však člověku i druhou výbavu – jakousi nižší přirozenost projevující se rozdělením na muže a ženy a tedy zvířecím způsobem rozmnožování. Člověk tak má dvě výbavy, jedna se blíží Bohu, druhá zvířeti.³⁸⁹ Lidské tělo je zde opět bráno jako něco nižšího v člověku, což je v rozporu s Hilariovou představou. Hilarius by se ale v konfrontaci s výrokem o obrazu Boha musel jistě také vyrovnat s odlišností tělesnosti člověka a netělesnosti Boha, otázkou zůstává jak. Rozdíl mezi proměnností člověka a neproměnností Boha naopak oba souhlasně vidí pozitivně. Zatímco pro Hilaria je proměna člověka možností dospět k dokonalému neproměnnému tělu v nebi, pro Řehoře je totéž možností pro neomezené připodobňování člověka Bohu.³⁹⁰ Opět se dostáváme k Řehořově teorii o epektasis, která v sobě ale zdá se obsahuje významný rozpor. Na jedné straně se člověk v nebi vrátí k původnímu neměnnému stavu, na druhé straně stále postupuje v nekončícím růstu, což vyžaduje změnu.³⁹¹ K takovému rozporu u Hilaria nemůže dojít, neboť člověk v nebi dostává nové dokonalé definitivní tělo, stává se jakýmsi novým neměnným stvořením. Všimněme si ale zároveň, že Hilarius nemluví o tom, že by se člověk vrátil k původnímu stavu v ráji, jak to má na mysli Řehoř,³⁹² ale dostává na základě spojení s Kristem nové tělo. Skutečně spojnicí prvotního stvoření a vzkříšení bychom u Hilaria v této pasáži nenašli, stejně jako bychom nenašli myšlenku prvotního hříchu, který by nějak poničil lidskou přirozenost. Myšlenka obnovení reprezentovaná Řehořem v sobě však nese také jeden problém – obnovení je dílem času, nebo dokonce nutnosti, čímž se částečně ztrácí ze zřetele svobodné rozhodnutí Krista jako Vykupitele.³⁹³ Týká se to i vzkříšení těla, které se uchovává jako otisk v nesmrtelné duši člověka, což pak umožní rozeznat prvky, které toto tělo vytvářely a svolat je opět dohromady.³⁹⁴ Podle Hilaria proměnu těla po smrti tvoří plně Bůh prostřednictvím Krista,

³⁸⁹ De op. hom. 12, 16. Srv. Bláhová s 30-31.

³⁹⁰ De op. hom. 22.

³⁹¹ Srv. Bláhová s. 33, poznámka 138. Karfíková s. 128-129.

³⁹² De op. hom. 17. Jedná se o další významný pojem Řehořovy antropologie – ἀποκατάστασις (obnovení). Opět vychází z rozdílné tradice, která sice vychází od stoiků, ale do křesťanství je zabudována Órigenem a rozvinutá Řehořem Naziánským. Srv. Bláhová s. 33-42.

³⁹³ Srv. Bláhová s. 41.

³⁹⁴ De op. hom. 27. Srv. Karfíková s. 128.

který přijal tělesnost. Skutečně v Hilariových myšlenkách je důraz na Kristovo svobodné vykoupění velice silný, jak jsme si mohli povšimnout.

Výrazný rozdíl v pojmání těla u obou pisatelů dochází až do bodu, že zatímco Hilarius považuje tělo a jeho vzkříšení za základ svého učení o člověku, Řehoř má se samotným vzkříšením těla velké problémy a dosti neobratně ho vykládá,³⁹⁵ i když to samozřejmě patří k základům křesťanského učení.³⁹⁶ Nakonec i v pojetí nejzásadnější křesťanské lidské ctnosti lásky se oba rozcházejí. Pro Řehoře je láska především pohyb k dobru,³⁹⁷ což je pak motorem neustálé epektasis. Zdůrazňuje tím tedy více lásku k Bohu. Hilarius považuje lásku především za náklonnost, ale i pouto, které vede k vzájemnosti a míru. Jejím průvodním jevem je ctnost dobroty (pro Hilaria velice důležitá ctnost). Zdůrazňuje tedy více lásku vzájemnou, lásku k lidem. Odlišné pojetí vede k tomu, že zatímco Řehoř uvažuje o lásce v Bohu jako o jeho sebepoznání a sebevztahu,³⁹⁸ Hilarius uvažuje hlavně o Boží lásce k lidem projevující se stvořením člověka, dobry danými člověku a Kristovým vykoupěním člověka.

³⁹⁵ Pomáhá si hlavně myšlenkou o návratu do původního stavu v ráji. Srv. De an. 46. Dochází v podstatě až ke spiritualizaci vzkříšeného těla, která má v nebi smysl jen jako uchování individuality člověka. Srv. Karfíková s. 166.

³⁹⁶ To mu dnes někteří badatelé vytýkají. Srv. Karfíková s. 165.

³⁹⁷ Přestože už dobro částečně nacházíme, v čemž se právě liší od touhy i víry a naděje. Karfíková s. 163.

³⁹⁸ De an. 46. Srv. Karfíková s. 163-164.

4.Závěr

Hilariovo pojetí lidské morálky je založeno na protikladu lidské vůle a žádostivosti jako přirozené síly, která může pronikat do všeho včetně duše i rozumu. Milost Boží při tom pomáhá tím, že Bůh člověka stvořil, vykoupil a dává mu všechny potřebné dary a prostředky. Nenašli bychom u Hilaria zmínky o pomáhající Boží milosti. Neřesti, které ve vybrané pasáži kritizuje, jsou hněv, klam, smilstvo, bezbožnost, msta a polovičitost. Další problematickou věcí člověka je nevědomost, i když ji nebere jako neřest, může působit vážné problémy. Mnohem více se však autor věnuje ctnostem. Vynáší hlavně pokoru, umírněnost, kajícnost, horlivost, trpělivost a vytrvalost. Zvláštní důležitost pak pro něj má dobrota, která je jakýmsi průvodním jevem lásky. Božským ctnostem víry, naděje a lásky se samozřejmě také věnuje. Víra pro něj představuje základní křesťanský postoj. Dokonce na ní působí různé vlivy, nevěřící ji mohou nabourávat, naopak Kristovo učení ji posiluje. Možná to je způsob, jak určitým způsobem působí podle Hilaria Boží pomáhající milost. Naděje jde podle něj ruku v ruce s vírou a i ona může podléhat vlivům. Láska je nejčastější ctnost, kterou jmenuje. Představuje pro něj především lásku bratrskou vedoucí k míru. Lásku zdůrazňuje hlavně jako vztah mezi lidmi a provází ji dobrota. Bohu patří podle něj především víra, zatímco lidem hlavně láska. Také chudoba má smysl jen jako prostředek lásky, kdy se dělíme s potřebnými. Tak dochází svého smyslu jako prostředek ke spáse. Milosrdenství je pro Hilaria hlavně záležitostí ochoty a vůle. Úcta k Bohu je zase závislá na chápání a víře. Uznává objektivní pravdu jako opak klamu. Pravdu pak má člověk postupně hledat, potom také může člověk podle toho dělat dobré činy. Zajímavé je, že přestože autor s vůlí pracuje jako se svobodnou, o svobodě samotné příliš nemluví. Častým tématem je pro něj naopak lidská dokonalost, o kterou je třeba usilovat.

V soteriologii Hilarius navazuje především na myšlenky Ireneje a Tertulliana. Irenej přichází především s myšlenkou výměny v osobě Krista. On na sebe bere naše tělo a tím nás naopak zbožšťuje. Spása těla je tedy pro něj důležitá. Pro Tertulliana je tělo dokonce závdavek vzkříšení. Upřednostnil ho tak, že podle něj dokonce Bůh má tělo. Pro Hilaria je spása jakási cesta za pomoci ctností a dobrých skutků, která se plně naplní po smrti. Spása je samozřejmě závislá především na Kristu prostřednictvím tří základních tajemství s ním spojených – vtělení, utrpení a vzkříšení Krista. Tělesnost, kterou Kristus přijal, je pro Hilaria synonymem lidské podstaty. Nedá se však v jeho pojetí mluvit o nějakém

vykoupení, v našem úryvku bychom nenašli žádný náznak splácení lidské viny prostřednictvím Krista. Důležité na cestě ke spáse je pak také Kristovo učení rozsevané prostřednictvím apoštolů. V nebi dostává člověk novou nebo proměněnou podstatu, což se projevuje především na těle, které dostává nesmrtelnost, věčnost, slávu a dokonalost. Také peklo je spojeno s tělesností, aby mohl člověk trpět. Hilaria můžeme zařadit do dvou směrů ohledně spáse – má realistické pojetí, podle kterého Duch svatý prochází celým člověkem a zbožšťuje ho, dále pak patří k *traditio orientalis*, v němž při spáse jde hlavně o hypostatické sjednocení Boha a člověka v Kristu.

Člověk je podle Hilaria především dítětem Božím, který ho také stvořil a dává mu prostředky potřebné k životu a ke spáse. Stvoření má vlastností být tu vždy, lidská přirozenost ale má vlastnost, že podléhá změně, a proto může být po smrti proměněna. Tam také dojde k plnému spojení s Bohem. Už v tomto životě ale je možné pomocí napodobování Boha a skrze církve dojít k určitému spojení s Ním. Člověk se skládá z těla a duše, kterou Hilarius také někdy nazývá duchem či myslí. Vzájemnou ambivalenci neuznává, naopak duše i tělo jsou těsně spojené až tak, že duše nemůže sama o sobě existovat bez těla, neboť vše, co je, má nějaké tělo. Jsou tělesné ale i duševní vášně. Hilarius přisuzuje člověku také tři důležité věci – mysl, tedy schopnost rozumu, emoce neboli pohnutky, které nejsou v zásadě špatné, a samozřejmě také vůli, která má sídlo v srdci. Důležitý, i když obtížně definovaný, je u Hilaria pojem těla. Tělo je podle něj hmotná schránka, která ale výrazně definuje bytost. Častokrát ho zvýrazňuje. Je znakem lidskosti a obsahuje jistou dokonalost. Nikdy však by člověk nemohl fungovat ani existovat, pokud by nebyl propojením těla a duše.

Řehoř z Nyssy vychází ze zcela jiných tradic a pramenů (s výjimkou stoiků). Zdůrazňuje především stvoření člověka jako obraz Boží. Oba autoři se shodnou v určité dynamice člověka, který prochází jistou cestou, růstem, i když pro Hilaria jde především o uchování těla a tedy člověka k věčnosti. Pro oba je také zásadní poznání Boha. Mají také společnou určitou představu lidského společenství, které Kristus spasil. Zatímco pro Hilaria je centrem člověka srdce, pro Řehoře jsou to tři orgány – mozek, srdce a játra. Autoři se liší především v pochopení role těla. Pro Hilaria je něčím zásadním. Pro Řehoře je jakousi nižší stránkou člověka, obrazem obrazu. Skutečným obrazem Boha je pro něj hlavně duch jako symbol mysli. Také duše je pro Řehoře lepší než tělo, které spíše svádí ke špatnosti. V tomto pojetí se shodují pouze na těsném spojení duše a těla. Řehoř věnuje antropologii celý spis, a proto se dostává také do složitých otázek, které někdy

obtížně až kostrbatě řeší, například rozdíl božské a lidské přirozenosti. Rozdíl v neproměnnosti Boha a proměnnosti člověka ale oba církevní otcové vidí pozitivně, i když z jiných důvodů. Jistý problém nastává pro Řehoře v nebi, kde se člověk vrátí k původnímu neměnnému stavu, ale zároveň stále roste. Naopak pro Hilaria takový problém nevzniká, protože podle něj se člověk v nebi stává novým dokonalým neměnným stvořením. Důsledkem těchto dvou pohledů je pak Hilariův velký důraz na Krista jako Spasitele a na druhé straně jakási nutnost u Řehoře, která vede k obnově. Dalším důsledkem rozdílných pohledů je snadné vysvětlení vzkříšení těla u Hilaria, které kontrastuje s problémy ve stejné věci u Řehoře. Nakonec se jejich pohledy rozcházejí dokonce v nejdůležitější ctnosti lásky, jíž Hilarius chápe především jako bratrskou, zatímco Řehoř především jako lásku k Bohu, což má vliv i na rozdílné pojetí lásky Boží.

5. Seznam použité literatury

DATTRINO, L., Patrologie, Praha, b. n., 1994. ISBN neuvedeno.

DOIGNON, J., Hilaire de Poitiers: Sur Matthieu, Paris: Les Éditions du Cerf, 2007. ISBN 978-2-204-01352-9.

DROBNER, H. R., Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury, Praha: Oikoymenh, 2011. ISBN 978-80-7298-466-4.

DUS, J. A., Patristická exegeze: Výklady Matoušova evangelia, Jihlava: Mlýn, 2013. ISBN 978-80-86498-54-6.

FAHEY, M. A., Cyprian and the Bible: A study in third-century exegesis, Tubingen: J. C. B. Mohr, 1971. ISBN 3-16-132221-5.

HALL, C. A., Reading Scripture with the Church Fathers, Downers Grove: InterVarsity Press, 1998. ISBN 0-8308-1500-7.

JÁN, J., Kristus a spása člověka v theologii sv. Hilaria z Poitiers: disertační práce, Praha 2009.

KANNENGIESSER, C., Handbook of Patristic Exegesis: The Bible in Ancient Christianity II., Leiden: Brill, 2004. ISBN 90-04-13734-3.

KARFÍKOVÁ, L., Řehoř z Nyssy, Boží a lidská nekonečnost, Praha: Oikoymenh, 1999. ISBN 80-86005-95-X.

KRAFT, H., Slovník starokřesťanské literatury, Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. ISBN 80-7192-516-0.

LADARIA, L. F., Comentario al evangelio de Mateo, Madrid: BAC, 2010. ISBN 978-84-220-1487-4.

MORESCHINI, C., Early Christian Greek and Latin Literature II., Peabody: Hendrickson Publishers, 2005. ISBN 1-56563-606-6.

ŘEHOŘ Z NYSSY, O stvoření člověka, Praha: Oikoymenh, 2013. ISBN 978-80-7298-484-8.

SCHNACKENBURG, R., Všechno zmůže, kdo věří: Kázání na hoře a Otčenáš, Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-214-4.

SIMONETTI, M., Mathew 1-13, Downers Grove: InterVarsity Press, 2001. ISBN 0-8308-1486-8.

SOLARI, P., BERNARDINO, A., QUASTEN, J., Patrology IV., Allen: Christian Classics, 199?. ISBN 0-87061-086-4.

YOUNG, F., AYRES, L., LOUTH, A., The Cambridge history of early Christian literature, Cambridge: Cambridge University Press, 2004. ISBN 978-0-521-46083-5.

WEBER, R., Biblia sacra: iuxta Vulgatam versionem, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1983. ISBN 3-438-05303-9.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: Český ekumenický překlad, Praha: Česká biblická společnost, 1995. ISBN 80-85810-08-5.

Abstrakt

KAŠKA, P., **Antropologie Hilaria z Poitiers podle jeho komentáře ke Kázání na hoře**, České Budějovice 2017. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích, Teologická fakulta, Katedra teologických věd. Vedoucí práce Mgr. Kateřina Břichácinová, Th.D.

Klíčová slova:

Hilarius z Poitiers, antropologie, soteriologie, Řehoř z Nyssy, patristika, teologie církevních otců, patrologie, Matoušovo evangelium, Horské kázání, patristické komentáře, komentáře církevních otců, učitelé církve, patristická exegeze, exegeze Nového zákona, *Commentarius in Matthaem*

Práce se zabývá antropologií Hilaria z Poitiers, církevního otce ze čtvrtého století našeho letopočtu, na základě komentáře ke Kázání na hoře, což je část jeho spisu *Commentarius in Matthaem*. V první části nastiňuje Hilariův život a literární činnost a zařazuje zmíněné dílo do historického kontextu. Druhá až čtvrtá část tvoří rozbor Hilariovy antropologie na základě vybrané pasáže. Poslední část se pak zabývá srovnáním této antropologie s antropologií jiného církevního otce Řehoře z Nyssy.

.

Abstract

Antropology of Hilary of Poitiers according to his commentary of the Sermon on the Mount

Key words:

Hilary of Poitiers, anthropology, soteriology, Gregory of Nyssa, patristics, theology of the Church Fathers, patrology, Gospel of Matthew, Sermon on the Mount, patristic commentaries, commentaries of the Church Fathers, Doctors of the Church, patristic exegesis, exegesis of the New Testament, *Commentarius in Matthaem*

The thesis deals with the anthropology of Hilary of Poitiers, who is a Father of the Church from the fourth century, on the basis of his commentary of the Sermon on the Mount, which is a part of his work *Commentarius in Matthaeum*. In the first part the thesis outlines the life of Hilary and his literary activity and this work put into the historical context. From the second to the fourth part it is analysis of the Hilary's anthropology on the basis of the selected passage. The last part then concerns with comparison of this anthropology with anthropology of the other Father of the Church - Gregory of Nyssa.