

**Univerzita Palackého v Olomouci**  
**Cyrlometodějská teologická fakulta**

**Katedra filosofie a patrologie**

Marek Netresta

**Asketický ideál v Legendách o poustevnících sv. Jeronýma  
a Životě sv. Antonína Poustevníka od sv. Atanáše**

**Bakalářská práce**

Vedoucí práce: Mgr. Vít Hušek, Th.D.

Obor: Teologické nauky

**Olomouc 2014**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně za použití uvedených pramenů a literatury.

V Olomouci dne 13. 11. 2014

Marek Netresta

Děkuji Mgr. Vítu Huškovi, Th.D., za citlivé vedení a pozornost, kterou věnoval mému tápání. Nemalý dík patří vyučujícím a dalším zaměstnancům CMTF UP za jejich práci a pomoc. Vděčně vzpomínám na mnohé kolegyně a kolegy. Za rozhovory nad překlady děkuji Mgr. Jitce Bartoškové. Mým nejbližším za trpělivost a lásku, kterou jsem nepostrádal, když oni postrádali mě.

## OBSAH

ÚVOD .....	7
<b>1. ASKETICKÝ IDEÁL U JERONÝMA .....</b>	<b>8</b>
1.1 JERONÝM, ŽIVOT A DÍLO .....	8
1.2 TROJICE JERONÝMOVÝCH LEGEND .....	10
1.2. 1 <i>Vita sancti Pauli primi eremita</i> .....	10
1.2. 2 <i>Vita sancti Hilarionis</i> .....	11
1.2. 3 <i>Vita Malchi monachi captivi</i> .....	11
1.3 VÍRA .....	12
1. 3.1 Víra v Krista .....	12
1. 3.2 Vojáci Kristovi .....	13
1. 3. 3 Každodenní mučednictví .....	13
1. 3. 4 Moc Ježíšova jména a křest .....	15
1. 4 CHUDOBA A POHRDÁNÍ SVĚTSKOU SLÁVOU .....	16
1. 4. 1 Chudoba .....	16
1. 4. 2 Pohrdání poctami a světskou slávou .....	18
1. 5 MODLITBA .....	19
1. 6 ČISTOTA V PANENSTVÍ A PANICTVÍ .....	20
1. 6. 1 Legenda o mučednici nevinnosti a čistoty ( <i>Ep.</i> 1) .....	20
1. 6. 2 Ideál panictví .....	21
1. 6. 3 Následování Beránka .....	22
1. 6. 4 Jeroným a <i>Janova Apokalypsa</i> .....	22
1. 6. 5 Panictví a panenství ve <i>Vita Hilarionis</i> .....	23
1. 6. 6 Mučednický charakter zachování čistoty v panictví ve <i>Vita Malchi</i> .....	24
1. 6. 7 Bratrství a sesterství .....	25
1.7 PANENSTVÍ V <i>EP.</i> 22 .....	25
1. 7. 1 Panenství, odpověď na zásluhy Kristovy, andělský život .....	25
1. 7. 2 Přednost panenství před manželstvím .....	26
1. 7. 3 Svobodná volba .....	27
1. 7. 4 Eschatologické důvody .....	27
1. 7. 5 Zachování panenství .....	28
1. 7. 6 Zdrženlivost a půst .....	29

1.8 SAMOTA A SPOLEČNÝ ŽIVOT .....	31
1. 8. 1 Poustevnická samota .....	31
1. 8. 2 Mlčení .....	32
1. 8. 3 Společný život .....	32
1. 8. 4 Poslušnost .....	33
1. 8. 5 Práce .....	34
<b>2. ASKETICKÝ IDEÁL U ATANÁŠE .....</b>	<b>35</b>
2.1 ŽIVOT A DÍLO .....	35
2.1.1 <i>Vita Antonii</i> .....	36
2. 3 PRVNÍ BIBLICKÉ INSPIRACE – VÝZVA K DOKONALOSTI .....	37
2. 3.1 Ctnost a dokonalost podle 20. kapitoly VA .....	38
2. 3. 2 „Obrácení“ ke ctnosti .....	38
2. 3. 3 Úsilí o ctnost .....	39
2. 3. 5 Porušená přirozenost a její obnova v Kristu .....	40
2.4 VÍRA V KRISTA, SLOVO BOŽÍ .....	41
2. 4. 1 Víra v Božího Syna .....	41
2. 4. 2 Víra a láska .....	43
2. 5 ASKETICKÉ ÚSILÍ .....	43
2. 5. 1 Chudoba jako součást opuštění všeho pro ctnost .....	44
2. 5. 2. Asketické úsilí v horlivosti a vytrvalosti .....	45
2. 5. 3. Vztah askeze k mučednictví .....	46
2. 5. 4. Modlitba, nástroj askeze a projev víry, půst a bdění .....	48
2. 5. 5. Samota .....	48
2. 5. 6. Práce, soběstačnost, almužna .....	49
2. 5. 7. Půst .....	49
2.6 CHARISMATA .....	50
2. 6. 1 Duchovní boj a rozlišování .....	50
2. 6. 2 Čistá a klidná mysl .....	51
2. 6. 3 Dar rozlišování duchů .....	52
2. 6. 4 Statečnost a jistota víry proti strachu a malomyslnosti .....	53
2. 6. 5 Exorcismy a uzdravování .....	53
2. 6. 6 Vidění svatých .....	54
2. 6. 7 Kontemplace .....	54

2. 6. 8 Otcovská autorita a poslušnost .....	55
2. 6. 9 Sebepoznání a sdílení .....	55
2. 6. 10 Pokora .....	56
2. 6. 11 Pokání a kajícnost .....	56
2. 6. 12 Panenství .....	57
<b>ZÁVĚR</b> .....	58
<b>ANOTACE</b> .....	63
<b>ANNOTATION</b> .....	64
<b>SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY</b> .....	65

## ÚVOD

Otázka člověka po tom, jak správně žít, se objevovala se svojí naléhavostí v každém čase a platí to i pro dnešek. Pokusů, jak ji zodpovědět teoreticky nebo ji prakticky uskutečnit, existuje celá řada. Svébytným způsobem to udělali také křesťanští autoři sv. Atanáš a sv. Jeroným v nejplodnějším období patristiky - ve 4. století. Oba stáli u zrodu křesťanského mnišství, se kterým měli své zkušenosti a představy o jeho podobě vtiskli významným způsobem do svých spisů. Tím ovlivnili mnišské hnutí, jeho ideály, spiritualitu i teologii a také křesťanskou literaturu či dokonce výtvarné umění v následujících stoletích.

Jejich spisy, kterým se budeme věnovat, zodpovídají svým způsobem právě onu otázku po správném životě. Jak nejlépe má žít život věřící křesťan? Ve svých dílech oba autoři vyprávějí poutavé příběhy poustevníků a mnichů, do nichž vtělují své představy o tom, jak má vypadat dokonalý křesťanský asketa. Tyto spisy se jeví jako životopisy svatých, byly také tak vnímány a jsou počítány k počátkům hagiografické literatury.

Naším cílem je však tyto spisy sledovat především z teologického hlediska. V jejich narativní látce jsou obsaženy různé teologické argumenty, biblické citace a zajímavé exegeze textů Písma. Vypravěči postavám svých příběhů vkládají do úst moudré průpovědi, vášnivá vyznání, modlitby, kázání nebo citují úryvky biblických textů. Někdy je parafrázuji nebo volně přetvářejí. Tím předkládají v novém kontextu biblická sdělení a nabízejí jejich výklad.

Naším úkolem bude vytěžit z těchto čtivých a souvislých textů teologické argumenty pro stanovení klíčových asketických ideálů. To namnoze bude znamenat vytrhnout je z živné půdy příběhu a pokusit se vytvořit přehled důležitých východisek u obou autorů odděleně. V rámci možností zmíníme další souvislosti ohledně teologických vlivů jiných autorů a biblických kontextů. Závěrem porovnáme shromážděné poznatky, všimneme si různých shod i odlišností či dokonce napětí mezi uvedenými modely a pokusíme se je interpretovat s vlastním teologickým rozuměním. Možná trochu překvapí, že pojednáme nejprve o Jeronýmovi, tedy o mladším autoru z této dvojice. Zdálo se vhodnější vstoupit do tématu, navzdory chronologii, asketickým modelem mladšího z autorů. Ten totiž chce také budovat mnišskou tradici jako jeho předchůdce Atanáš, ale snaží se jít ještě před něho, poukazem na hlubší kořeny poustevnictví. Tím chce asi nejen více zohlednit svoji tradici, ale možná jí také ukázat jako lepší. Zda je to oprávněné a v čem se jednotlivé snahy o křesťanskou dokonalost liší, nebo spíše jen zajímavě doplňují, se pokusíme ukázat v závěru naší práce.

# 1. ASKETICKÝ IDEÁL U JERONÝMA

## 1.1 JERONÝM, ŽIVOT A DÍLO

Rodák z dalmatského Stridonu (na území dnešního Slovinska), ležícího na hranici tehdejšího latinského světa. Rok jeho narození se diskutuje, pohybuje se však mezi r. 340 a 350.<sup>1</sup>

Pocházel ze zámožné křesťanské rodiny a kolem r. 360 odešel na studia gramatiky (u slavného Aelia Donata) a rétoriky v Římě. Tam se také setkává s přítelem Rufinem, s nímž poznává místní mnišské kruhy a je nadšen pro jejich ideály.<sup>2</sup>

V závěru studia, které z něho činí mimořádného latiníka s početnou sbírkou klasiků, přijímá křest.<sup>3</sup> Nelze opomenout mocný vliv Cicerona či Vergilia na mladého Jeronýma, který později on sám pociťoval jako špatně slučitelný s křesťanstvím.<sup>4</sup>

Podle Krafta dospěl k rozhodnutí k askezi při pobytu v Galii,<sup>5</sup> kde mu byli příkladem trevírští mniši. Ovšem jeho praktické snahy se započaly s příchodem do Aquileje, kde již uváděl v život své nadšení pro askezi Rufinus. Akvilejská komunita, která na svou dobu byla něco méně obvyklého, se však brzy rozpadá a Jeroným a ostatně i Rufinus zamířili na Východ do pravlasti mnišství.<sup>6</sup>

Než se Jeroným usadil v poušti Chalkis<sup>7</sup> na tři roky (375-378) jako poustevník, tak se pro svou nemoc zdržel v Antiochii, což využil k důkladnému studiu řečtiny u Apolináře

---

<sup>1</sup> F. Cavallera stanovuje, že to bylo nejspíše r. 347. Srv. QUASTEN, J. *Patrology*. 4. Allen.Texas. 1994. s. 212.

<sup>2</sup> Rufinus se po skončení studií vydává ve svém rodišti na cestu askeze v jednom akvilejském klášteře, později přes šestiletý pobyt v Egyptě do Jeruzaléma, kde v jeho blízkosti žil jako poustevník. Srv. KRAFT. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005. s. 246.

<sup>3</sup> Jeroným, který ve svých dílech mluví častěji o sobě než jiní Otcové však nezmiňuje jak k tomu došlo. Srv. QUASTEN. *Patrology*. 4. s. 213.

<sup>4</sup> Během svého postu měl Jeroným sen ve kterém zřetelně pocítil rozpor mezi svojí důvěrou k moudrosti filosofů a spolehnutím na Krista. (*Ep.* 22, 30) Srv. JERONÝM. *Výbor z dopisů*. Praha: OIKOYMENH, 2006. s. 111-112.

<sup>5</sup> Zde se jako klasický vzdělanec započal dráhu úředníka, ale odvrát od takové kariéry byl zřejmě způsoben něčím intenzivním, podle J.Šubrtu to mohlo být setkání s trevírskými mnichy a Atanášovým *Vita Antonii*. Ale i to, že přijal křest na konci studií, ukazuje na vážnější rozhodnutí pro askezi. Srv. ŠUBRT. *Legenda o poustevnicích. Úvodní studie*. s. 9.

<sup>6</sup> Jedním z důvodů neshod v komunitě mohla být i údajná Jeronýmova nevybíravost. QUASTEN, *Patrology*.s. 214.

<sup>7</sup> Jeroným žil v blízkosti statku přítele Evagria, biskupa a pozdějším překladatelem Atanášova *Vita Antonii* do latiny.

z Laodiceje<sup>8</sup> a hebrejštiny u jednoho pokřtěného žida. Tam také přijal kněžské svěcení, údajně pod podmínkou, že se nebude muset vzdát svého mnišského života.<sup>9</sup> V tomto období vzniká spis *Vita Pauli prima eremitaie*.

K důležitým setkáním následného období patří seznámení s Řehořem z Nyssy, Řehořem Naziánským a papežem Damasem. Damasus pozval Jeronýma k účasti na synodu v Římě v otázce řešení antiochijského schizmatu. Také mu zadal úkol revidovat latinské překlady Bible, či aby uspořádal papežskou knihovnu. V římském prostředí Jeroným propagoval asketické ideály panenství a zdrženlivého života, především mezi bohatými a vlivnými aristokratkami.<sup>10</sup>

Slibná kariéra a přízeň římských kruhů, snad i myšlenka na nejvyšší post po Damasovi však končí papežovou smrtí r. 384. Situace se mění. Jeroným pro četné projevy nepřátelství u římské veřejnosti, zřejmě i z důvodu jeho styků se ženami z asketického okruhu, odešel z Říma.<sup>11</sup> Také úmrtí Blesilly, dcery bohaté vdovy Pauly, údajně způsobené nevhodným Jeronýmovým vedením, zřejmě přispělo k jeho špatné reputaci.

Odchází na východ, Paula s dcerou Eustochií jej následuje a její majetek poslouží ke vzniku tří klášterů ženských a jednoho mužského v Betlémě.<sup>12</sup> Jeroným se v tomto období setkává v Alexandrii s Didymem „Slepým“, znalcem Origena a právě se jménem velkého alexandrijce je později spojen spor, v němž sehrál svoji úlohu.<sup>13</sup>

V Palestině pak Jeroným píše dva spisy, jež jsou předmětem našeho zájmu, a to *Vita Malchi monachi captivi* a *Vita Hilarionis monachi*.

Pokud platí za velkého znalce jazyka, překladatele a jednoho z neplodnějších spisovatelů patristiky, tak následné období bylo naplněno touto prací, při níž mu byla ku pomoci Origenova a Eusebiova knihovna v Ceasareji v Palestině. Jsou to tedy překlady Bible, komentáře ke knihám Písma, další překlady Origenových homilií či katalog křesťanských spisovatelů *De viris illustribus*.<sup>14</sup>

---

<sup>8</sup> Tento syrský biskup je také spjat s apollinarismem, herezí odsouzenou na Konstantinopolském koncilu r. 381. KRAFT. *Slovník*. s. 24.

<sup>9</sup> Srv. DROBNER, H, R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 448.

<sup>10</sup> Srv. ŠUBRT. Výbor z dopisů. *Jeroným a ideál panenství*. s. 9-15.

<sup>11</sup> Srv. QUASTEN. *Patrology*. s. 215.

<sup>12</sup> Tamtéž. s. 216.

<sup>13</sup> Podle Krafra vypuknutí prvního origenovského sporu Jeroným způsobil, ale podle Drobnera se nejednalo přímo o spor o Origenovu teologii, ale spíše o správnost překladu Origenova spisu *De principiis*. Srv. KRAFT. s.168, DROBNER. *Patrologie* s. 450.

<sup>14</sup> Tato sbírka je považována za „první patrologii“. Viz DROBNER. *Patrologie*. s. 457.

Další jeho důležité spisy jsou korespondence ve sporech a polemikách, především *Adversus Helvidium de Mariae virginitate perpetua*<sup>15</sup> a *Adversus Ionivianum*.<sup>16</sup>

Jeroným umírá r. 419 - 420 v Betlémě a v církvi patří mezi největší západní církevní otce spolu s Augustinem, Ambrožem a Řehořem Velikým.

## 1. 2 TROJICE JERONÝMOVÝCH LEGEND

Tři Jeronýmovy spisy, kterým se budeme věnovat, jsou nadepsány jako životopisy (*Vitae*), což je zřejmě pozdější dodatek.<sup>17</sup> Jeroným sám je nazývá legendami.<sup>18</sup> Mají sice historické jádro, ale většina textu je volnou tvorbou autora. Tématicky je lze také zařadit do určité linie spisů, jako jsou *Acta* a *Passiones*<sup>19</sup> a prozrazuje tak, že se jedná o volnější žánr a nikoliv přesný popis skutečnosti.

### 1. 2. 1 *Vita sancti Pauli primi eremitae*

Spis vzniká na počátku autorova pobytu na poušti Chalkis (r. 374). Je to zčásti mytologický příběh, který popisuje cestu poustevníka Antonína, který na popud ze sna putuje do pouště za dokonalejším „spoluslužebníkem“ Pavlem. Setkají se, Pavel je opravdu prokazatelně starší a Antonín to v hlubokém pohnutí uznává. Jeroným chce ukázat, jak sám uvádí na začátku spisu, že zrod poustevnického hnutí je v hlubší minulosti, ještě před domnělým prvo-poustevníkem Antonínem, kterého oslavil svým spisem Atanáš ve *Vita Antonii*. Příběh je rámován úvodem a závěrem, které obsahují výzvy na potřebu věrnosti křtu, upomínku na mučednictví a ideály chudoby a čistoty. Výpovědi spisu jsou v určitém napětí k Atanášovu *Vita Antonii*.

Asketické ideály jsou zde podány neočekávaným způsobem.<sup>20</sup> Reálný svět se svými pokušeními a etickými nároky kontrastuje se světem pouště, rajským prostorem, kde se

---

<sup>15</sup> Otázka Mariina panenství má důležitou vazbu na praxi křesťanského zasvěceného života, zvláště vdov a panen. Srv. JERONÝM. *Výbor z dopisů*. s. 35-37.

<sup>16</sup> Vyostřený spis o dvou knihách vypovídající o mnohých Jeronýmových asketických ideálech, zvláště pak ukazuje na ne příliš kladné autorovo hodnocení manželství. ŠUBRT. J. *Hortus conclusus, fons signatus*. In: *Výbor z dopisů*. s. 21-24.

<sup>17</sup> Srv. ŠUBRT. J. *Legendy o poustevnících*. s. 32 – 33, pozn. 63.

<sup>18</sup> Srv. *Vita sancti Hilarionis (VH) I*, s. 87.

<sup>19</sup> Literární druh legend, které se objevují především ve 4. století je považován za počátek hagiografické literatury. Srv. DROBNER. *Patrologie*. s. 126.

<sup>20</sup> Bývá to hodnoceno jako počáteční Jeronýmova ne příliš realistická představa o životě poustevníků. Srv. QUASTEN. *Patrology*. 4 s. 237.

zvířata a mytologičtí tvorové hlásí ke Kristu. Toto zdánlivě naivní dílko je zajímavou satirou a prozrazuje řadu nejen asketických motivů.

### ***1. 2. 2 Vita sancti Hilarionis***

Je z trojice Jeronýmových legend nejdelší spis, který připomíná *Vita Antonii*, tedy formu životopisu obvyklou v té době i v pohanské literatuře. Vzniká asi v letech 386 – 389 během Jeronýmova pobytu v Betlémě. Dočkal se značného ohlasu a spolu s dopisem Eustochii byl brzy přeložen do řečtiny.

Hilarion z Palestiny je synem rodičů, kteří jsou modloslužebníky, studuje v Alexandrii gramatická studia. Věří v Pána Ježíše a stává se Antonínovým žákem. Je svědkem jeho přísných mravů, ale nesnese čilý ruch kolem něho a vydává se do samoty, aby začal tak jako jeho učitel. Odchází s několika mnichy, prodává všechnen majetek a důsledně si nic neponechává. Je velmi mlád a jemného ustrojení, ale vydává se drsnému životu, pohrdne riziky smrti a míří na poušť. Volí neokázalý prostý oděv, plášť z kůže od Antonína.<sup>21</sup> Překonává už v útlém věku erotická hnutí postem a odříkáním. Hledá opuštěná a nehostinná místa pro život, a když se stane známým, putuje jinam. Působí i v Palestině, kde vznikají kláštery, v Egyptě, Sicílii, žije na opuštěném ostrově a dalších místech.

Zpočátku překonává pokušení a útoky démonů. Později se stává převážně divotvůrcem, uzdravuje z posedlostí a působí misijně. Jeroným geograficky rozděluje pole působnosti mnichů. V Egyptě stojí u základů mnišství Antonín a v Palestině Hilarion.

### ***1. 2. 3 Vita Malchi monachi captivi***

Téměř románový příběh mnicha Malcha píše Jeroným se značným odstupem od prvotiny *Vita Pauli*, v období jeho pobytu v Betlémě (r. 390).<sup>22</sup> S Malchem se údajně osobně setkal v Antiochii a Chalkidě. Je to příběh Malcha, který se stal mnichem, ale pro svoji neposlušnost představenému i evangelijní podmínce „neohlížet se zpět“ se dostává do otroctví. V něm si začne více vážit mnišského společenství, jako marnotratný syn se chce vrátit. Jeroným k tomu ještě připojuje zápletku s apelem na zachování čistoty a téma duchovního snoubenectví mezi mužem a ženou.

---

<sup>21</sup> Hilarion z Gazy je osobou historickou, ale setkání s Antonínem je legendární. Srv. QUASTEN. s. 237.

<sup>22</sup> QUASTEN. s. 238.

## 1. 3 VÍRA

### 1. 3. 1 Víra v Krista

Víra v Krista a její historická kontinuita má v Jeronýmově legendickém díle důležitou roli. V řadě podob a vyjádření je základní hodnotou života asketů. Příkladem této víry jsou vzorové příklady mučedníků, kteří „toužili zemřít pro jméno Kristovo.“<sup>23</sup> Víra je tak hlubokým a odhodlaným postojem překonávajícím i hrozbu smrti. Ochota položit život pro Krista je ideál nedávné minulosti. Ačkoliv se jedná o „slavné prolítí krve“ mučedníků, pronásledování je však „krutá pohroma“<sup>24</sup> a těžká historická zkouška církve. V úvodu *Vita Malchi* autor představuje souvislosti, v kterých se pohybuje.

„Chci ukázat, jak a čí zásluhou se Kristova církev zrodila a dospěla, jak se rozrostla pronásledováním a byla korunována mučednictvím, a jak po nástupu křesťanských císařů sice získala nebývalou moc a bohatství, ale její morální kredit klesl.“<sup>25</sup>

Potřeba zachovat víru se však od první legendy o Pavlovi přenáší do vnitřních a jemnějších zápasů s pokušeními „zchytralého nepřitele.“<sup>26</sup> Ukazuje to na příkladě mučedníka, který, ač „byl pevný ve víře“ a nezlomilo ho ani rozličné mučení a velká bolest, podléhá nakonec „bodání much“, tedy vleklému a nepříjemnému trápení. Na jiném příkladu pak hovoří o mladíkovi „v rozkvětu sil“, který „snad z vnuknutí nebes“<sup>27</sup> zachoval čistotu tím, že si ukousl vlastní jazyk,<sup>28</sup> aby nepodlehł pokušení. Tento vyhrocený případ není vzdálen Ježíšovu ideálu čistoty srdce, při němž hříchem je již úmysl a nejenom sám hříšný skutek (srv. Mt 5, 29-30).

---

<sup>23</sup> *Vita Pauli primi eremitaе* (VP) 2, s. 47.

<sup>24</sup> VP 2, s. 45.

<sup>25</sup> V úvodu spisu *Vita Malchi* Jeroným naznačuje, jak vnímá současnost církve, a prozrazuje, že by chtěl toto téma více zpracovat. *Vita Malchi monachi captivi* (VM) 1, s. 65.

<sup>26</sup> VP 2, s. 47. Jeroným navazuje na Cypriánovu myšlenku o zachování víry mučedníků, kteří jsou vystaveni dlouhému mučení a přestože tělo, které je slabé podléhá, nezdolná víra obstojí.

<sup>27</sup> VP 2, s. 47.

<sup>28</sup> Srv. JERONÝM. *Legendy*, s. 47, pozn. 10. J. Šubrt usuzuje u těchto motivů na Jeronýmovu inspiraci nikoli realitou, ale spíše literární tradicí v níž mají u pohanských autorů své předobrazy. Jeroným však především míří k radikálnímu požadavku evangelia (Mt 5,27-30), kdy je třeba vyhnout se hříchu způsobeného žádostivým pohledem pomocí rázného odmítnutí. To je míněno symbolicky jako „vydloubnutí oka“ či „odetnutí paže“ a nikoliv doslovně. Jeroným odkaz na evangelijní text výslovně neužívá, ale radikalitu ukousnutí jazyka v jeho legendě, je tak jako tak nutno chápat jako symbolické gesto vyjadřující žádoucí vnitřní postoj. Takových figur v legendách i jinde nalézáme více a tento v zásadě evangelijní ideál je přioděn do obrazů vypůjčených z pohanské literatury.

Stojí zde vedle sebe důraz na zachování víry spolu se zachováním čistoty. Tento motiv je předzvěstí mohutného Jeronýmova důrazu na čistotu, která se uskutečňuje v panictví a panenství. Protože je možné zhřešit již pohledem nebo touhou, má asketa nelehký úkol zvládnout taková pokušení vnitřní rozhodností.

### **1. 3. 2 Vojáci Kristovi**

Postavy asketů projevují víru různým způsobem především v náročnějších situacích, kdy je třeba být „pevný ve víře“ nebo uchopit „štít víry“ (srv. Ef 6,16) a obléknout „pancíř naděje.“<sup>29</sup> Také se projevuje její velikost tím, že „pro věřícího není nic nemožného“ (srv. Mk 9,23),<sup>30</sup> nebo v méně vypjatých situacích, kdy asketovi „nezbývalo než věřit, že ho Kristus nemůže opustit,“<sup>31</sup> což mu pomáhá překonávat pochybnosti a únavu.

Jedná se především o vnitřní duchovní boj Kristových bojovníků (motivy zbroje), který je zasazen na poušť (místo zkoušek Izraele, pokušení Kristových, pobytu Eliáše či Jana Křtitele), stává se vnitřním zápasem o zachování neporušené víry. Tento zápas je také nazýván každodenním mučednictvím (*cotidiana martyria*).<sup>32</sup>

### **1. 3. 3 Každodenní mučednictví**

Jeronýma bezpochyby oslovil křesťanský ideál nedávné minulosti.<sup>33</sup> Mučedníci, kteří se ochotně zřikají svého života pro víru v Krista, mu dobře posloužili při zobrazení některých rysů vlastního modelu askeze.

---

<sup>29</sup> Srv. VP 8, s. 53. Jeroným zde užívá spojení „pancíř naděje“ (*loricam spei*), které však neodpovídá „pancíři spravedlnosti“ (*loricam iustitiae*) z Ef 6, 14. O pár let později ovšem Jeroným užívá spojení „pancíř víry“ (*loricam fidei*) (srv. VH 3, s. 91), které pochází z 1 Sol 5, 8, kde se ovšem nalézá v blízkosti sousloví: „přilba naděje na spásu“ (*galeam spem salutis*). „Přilba spásy“ (*galeam salutis*) pak poukazuje zpět k Ef 6, 17 odkud zřejmě primárně pochází symboly duchovní zbroje, které Jeroným užívá. Uvedená záměna pojmů je možná chybou či nepřesností při citování z paměti, nebo projev volného přetváření biblického textu svobodomyšlného autora. Může ovšem znamenat i posun důrazu v tom, kam Jeroným dané ctnosti chce umístit. To by znamenalo, že ve svém raném (VP) období by víra pro něho byla spíše štítem v ruce na obranu a v pozdějším období (VH) pancířem, který již blíže přiléhá k člověku.

<sup>30</sup> VP 6, s. 51.

<sup>31</sup> VP 9, s. 53.

<sup>32</sup> V Ep. 3, 5. Jeroným píše (zatím ještě příteli) Rufinovi o jejich dřívějším soupeřnicku, mnichu Bonosovi. Ten se podle něho může těšit z „koruny ctnosti“ za svá „každodenní mučednictví“ (srv. Zj 14, 4; 7, 13-14). Jeroným, *Epistolae*, 3,5, cit. dle anglického vydání Ph.Schaff (ed.), *Nicene and Post-Nicene Fathers*, vol. II.6: *The Principal Works of Jerome*, online, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html>. Pojem *cotidiana martyria*, ale také *martyrium in occulto* (skryté mučednictví) se vyskytuje v pozdních Jeronýmových betlémských homiliích. Srv. VENTURA.V. *Spiritualita křesťanského mnišství 2-3*. s. 249.

<sup>33</sup> Jako chlapec na studiích v Římě navštěvoval hroby apoštolů a mučedníků. Srv. DROBNER, H. R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011. s. 447. Jeroným také dobře zná autory, kteří jsou sami mučedníky, nebo o tématu pojednávají (Cyprián, Tertullian, Irenej). Také

V prvé řadě nově interpretuje situaci pronásledování a ideál mučednictví.<sup>34</sup> Jeroným však tento radikální ideál křesťanské existence posouvá do psychologické roviny a prostoru svědomí, už z toho důvodu, že doba výrazného pronásledování církve již není aktuální, jak uvádí v úvodu *Vita Malchi* (viz pozn. 3). Křesťané v situaci vnější svobody musí čelit jiným nebezpečím. Určitou „neochotu“ k mučednické smrti Jeroným ještě naznačuje i tím, že křesťan se může pronásledování vyhnout útekem do ústraní.<sup>35</sup>

Motivací k útěku do samoty pak bývá nejen křesťanská identita, ale i to, co Jeroným interpretuje jako pokušení starat se o majetek (Hilarion), manželství (Malchus), nebo i pokušení asketova švagra jej za peníze prozradit, když se u něho skrýval před pronásledováním (Pavel).

V Hilarionově legendě Jeroným říká, že Antonín povzbuzoval k „duchovnímu sebezdokonalování“ na základě toho, že „obraz tohoto světa je pomíjivý a pravý život je ten, jenž je vykoupen utrpením v současném životě.“<sup>36</sup> Před smrtí poustevník říká, že ho čeká „na konci mého běhu, koruna spravedlnosti“ (srv. 2 Tm 4,8).<sup>37</sup>

Mniši se tedy podle Jeronýma zřikají současného života ve víře v Krista, protože za to obdrží nebeskou odměnu. Je to „trudný život“ a také „netělesné přebývání v těle.“<sup>38</sup> Nakolik ale souvisí odměna mučedníků v nebi s odměnou mnicha? Výše uvedený přesun osvědčování víry mučedníků do každodenního mučednictví asketů spočívá v tom, že mučedníci obstáli a zachovali víru. Ta je nyní však vystavena rafinovanějším pokušením než je bezprostřední ohrožení života.

---

Jeronýmova *Ep.1.* je legendické zpracování příběhu mučednice, i když se zde především jedná o určitý posun k otázce zachování čistoty a svědomí.

<sup>34</sup> Jeronýmův inspirátor a předchůdce Tertullián radikálně razí připravenost křesťana pro víru kdykoliv zemřít a vykládá ji jako nejvyšší křesťanský ideál a de facto povinnost. Srv. TERTULLIANUS. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH. 2004 s. 93. pozn. 7. Pro Tertulliana a jeho předchůdce má mučednictví velký význam jako modelová křesťanská dokonalost. Mučednická smrt je přímo Boží vůlí a naplněním toho co má křesťan chtít: co nejrychleji se vzdát tohoto života. Nový prvek v jeho pojetí askeze je zejména dobrovolná chudoba a umrtvování. Jeronýma, zdá se, mohl ovlivnit jeho názor na manželství v tom, že „žádný rozumný člověk netouží po dětech.“ Srv. VENTURA. V. *Spiritualita křesťanského mnišství 1.* s. 69 -73.

<sup>35</sup> *VP 5*, s. 49; *VH 23*, s. 125.

<sup>36</sup> *VH 15*, s. 113. Jeroným zde parafrázuje *Vita Antonii*. *VA 17*, s.35-36, opřený především o Ř 8,18.

<sup>37</sup> *VP 11*, s. 57.

<sup>38</sup> *Ep. 22*, 36; s. 125.

### 1. 3. 4 Moc Ježíšova jména a křest

Je zajímavé, jak o řadu let později posunul Jeroným v další legendě o Hilarionovi výpovědi o víře v Krista. Motivy zbroje<sup>39</sup> se objevují nadále, ale přibývají vyznání Ježíše jako Pána a je zdůrazněna moc jeho jména. V jednom z četných případů uzdravení, které asketa vykonal, stačí Hilarionovi znamení kříže a zvolat „Ježíši!“,<sup>40</sup> a zcela se mění situace. Podstatnou veličinou je totiž hluboká a nezlomná víra apoštolů, „jakou předepisuje náš Pán“ (srv. Mt 21, 21),<sup>41</sup> která má být silnější než pochybnosti a strach.<sup>42</sup>

Konstantní výpovědi legend je, že základem asketického života je víra v Krista. V mnišství se dokonale realizuje tato víra, Hilarion je „blahoslavený“<sup>43</sup> a působí misijně, což je také přímo vázáno na šíření mnišství.<sup>44</sup>

Nechybí ani specifitější teologické charakteristiky křesťanské víry ve výpovědích o „Ježíši, našem nejmilosrdnějším Bohu.“<sup>45</sup> Je tedy zřejmé, že autor propaguje víru v Krista<sup>46</sup> a jí odpovídající způsob života v askezi.<sup>47</sup> V legendách se ovšem nikde nehovoří výslovně o křtu, který následuje po obrácení. Z dopisů je však zřejmé, že se již praktikoval křest dětí a Jeroným tuto praxi zastával s ohledem na zodpovědnost těch, kdo křtít dávají a ve víře vychovávají.<sup>48</sup> Významnou narážku na křest jakožto „Kristovo roucho“ (viz pozn. 29), které je špatným životem možno ztratit, dělá Jeroným na konci *Vita Pauli*. Tím jasně vyjadřuje, že rozhodující je životní praxe.

Jak je vidět, křesťanskou identitu a mnišský život především Jeroným spojuje hlavně s živou vírou a úsilím o její evangelijní charakter.

Jestliže byla církev korunována mučednictvím a určitý morální úpadek je dán do souvislosti s mocí a bohatstvím, není divu, že propagátor askeze nalézá důraz v prosazování pravého opaku. Rozhodující je to, k čemu u Jeronýma víra v Krista vede. Mnišský stav je

<sup>39</sup> VH 3, s. 91. „Padl na kolena, pokřížoval se na čele znamením Krista a vyzbrojen touto přilbicí a chráněn pancířem víry nabyl hned větší odvahy vzdorovat nepříteli.“

<sup>40</sup> VH 8, s. 99.

<sup>41</sup> VH 29, s. 133.

<sup>42</sup> Tamtéž. „Vy malověrní, proč pochybujete?“ (srv. Mt 14, 31).

<sup>43</sup> VH 11, s. 105.

<sup>44</sup> VH 8, s. 99. „A mnozí uvěřili v Krista a zaslíbili se mnišskému životu.“

<sup>45</sup> VH 8, s. 97.

<sup>46</sup> Mnich podmiňuje své další působení u obyvatel v určité oblasti „uvěřili-li v Krista“ (srv. VH 16, s. 115). Má-li uzdravit ženu, tak „zvedl oči k nebi a přikázal jí aby věřila“ (srv. VH 7, s. 97).

<sup>47</sup> Pojmu *conversatio*, který překládá J. Šubrt jako „obrácení“, (srv. VH 1, s. 84 – 85) odpovídá spíše „způsob života.“ Jeronýma zde zajímá především to, jakým způsobem Hilarion prohlubuje křesťanský život a nepopisuje přímo jeho obrácení, jakožto změnu smýšlení. Ovšem jedna taková změna smýšlení „z Kristovy milosti“ je nazývána na jiném místě „jakýmsi druhým křtem“ (srv. Ep. 39, s. 159).

<sup>48</sup> Srv. Ep. 107, s. 227.

jejím specifickým výrazem. Podstatně spjat je podle Jeronýma s touto vírou náročný morální požadavek nedopustit se hříchu. Různé příklady jsou především obrazným znázorněním, že osvědčit víru znamená obstát i v jiném řádu pokušení, než jsou mučednické zkoušky. Důležitá je při tom vytrvalost, která pomáhá obstát v dlouhodobějším nasazení.

## 1. 4. CHUDOBA A POHRDÁNÍ SVĚTSKOU SLÁVOU

### 1. 4. 1 Chudoba

V závěru *Vita Pauli* burcujícím způsobem a pohrůzkami pekla varuje Jeroným především bohaté křesťany. Barvitě líčí rozdíl mezi poustevníkem - „nejchudším z chudých,“ kterému je „otevřen ráj,“ a bohatými, které i s jejich „zlatem pohltí peklo.“<sup>49</sup> Tento důraz (umocněný paralelismem známým např. z žalmů a prorockých knih) však v závěru zjemňuje na požadavek, když ne chudoby, tak alespoň šetrnosti.<sup>50</sup> Je podle něho povinností křesťana uchovat si v chudobě křesťanskou identitu, s poukazem na křestní roucho.<sup>51</sup> V této první legendě Jeroným také užívá upozornění na „prokletý hlad po penězích,“ který zasahuje člověka v jeho středu. Citát si vypůjčuje od klasického básníka.<sup>52</sup>

V příští legendě je však ideál bezmajetnosti a chudoby podepřen důležitým evangelijním úryvkem: „Tak ani žádný z vás, kdo se nerozloučí se vším, co má, nemůže být mým učedníkem“ (Lk 14, 33). Ono „se vším“ však Jeroným nevztahuje jenom na majetek. Chudoba, kterou má propagátor askeze na mysli, má zřejmě vazbu na její duchovní dimenzi, přestože kupodivu necituje známý text blahoslavenství.<sup>53</sup> Zdá se totiž, že chudoba je zde jak negací bohatství a pokušení s ním spojeným, tak prostředkem umožňujícím chudobu ducha.

Jeroným si vypomáhá ještě dalším příkladem, a to starozákonního Joba, kterého „mohl ďábel pokoušet až tehdy, když ho připravil o veškerý majetek“ (srv. Job 1, 6-12). Jakoby chtěl říci, že teprve v chudobě může člověk spět ještě dál, než je pouhá nemajetnost, a sice k tomu,

---

<sup>49</sup> VP 17, s. 63.

<sup>50</sup> Tamtéž.

<sup>51</sup> Tamtéž. „On, ač nahý, přece si uchoval roucho Kristovo, avšak vy, odění v hedvábí jste Kristovo roucho ztratili.“

<sup>52</sup> Jeroným užívá citát z Vergillia: „K čemu však lidská nedožene srdce, hlad po penězích kletý.“ VP 4, s. 49.

<sup>53</sup> O jakou verzi blahoslavenství by se Jeroným mohl opírat předně? Buď z Lukášova evangelia: „Blaze vám, chudí, neboť vaše je království Boží“ (Lk 6, 20) a nebo „Blaze chudým v duchu, neboť jejich je království nebeské“ (Mt 5,3). Zdá se, že by mohl mít více nazřeteli Lk, protože tam oproti Mt také nechybí: „Ale běda vám bohatým, vždyť vám se už potěšení dostalo“ (Lk 6, 24). Nakolik a které blahoslavenství stojí v základu není jisté, ale bezpochyby se jejich přítomnost odráží přinejmenším v tom, že nejednou Jeroným tituluje askety jako „blahoslavené.“ Srv. VH 9, s. 99.

být „bez ničeho, vyzbrojen jen Kristem.“<sup>54</sup> To znamená mít pouze víru a spoléhat se na Boží milost.<sup>55</sup>

Vzdát se majetku je proto třeba důsledně a s čistým úmyslem.<sup>56</sup> V tom spočívá dokonalost, kterou nechá Jeroným zaznít takto:

„Mnozí si říkají chudí, jen aby z toho mohli těžit, pravé milosrdenství však nezná úskoku. Nikdo nerozdává lépe než ten, který si nenechává nic pro sebe.“<sup>57</sup>

Je to výpověď, která souzní s naprostou chudobou ve víře a spolehnutím na dary Boží milosti, která také inspiruje k solidaritě s chudými. Zapovídá také jiné kompenzace, než je vlastní odpověď víry člověka. Poustevník jedná, ale děje se to Ježíšovou mocí a k ní se vztahuje apel, že je to opravdový dar, s nímž nelze jakkoliv manipulovat: „Jeden chtěl milost Ducha svatého prodávat (2Kr 5, 20 - 27), druhý zase koupit.(Sk 8, 8-24)“<sup>58</sup>

Chudoba je tedy součástí vydanosti podmínkám světa a spolehnutí na Boží milost, která o to více vyniká v drsné poušti. Tuto vyvázanost milosti z pochybných lidských kalkulací pak ilustruje citace: „Zadarmo jste dostali, zadarmo dejte“ (srv. Mt 10,8).<sup>59</sup>

Další z působivých dokladů tohoto životního principu se zobrazuje v epizodě poustevníka Hilariona, „když se stařec ujistil o své chudobě (neměli nic než kodex evangelia a to, co měli jeho mniši na sobě)“, radoval se, že ho lidé „považují za žebráka.“<sup>60</sup>

Jeroným také kritizuje bohatství, které zneschopňuje účinnost dokonalé víry, která se nemůže opírat než o očekávání shůry. Ironickou parafrází Petrovy řeči ve Skutcích (Sk 8, 20): „Víru ani milosrdenství nemám, co však mám, zlato a stříbro, to ti nedám,“<sup>61</sup> pranýřuje smýšlení mnoha lidí a vyslovuje přesvědčení, že bohatství a víra jsou neslučitelné.

---

<sup>54</sup> VH 2, s. 89.

<sup>55</sup> V legendě o Pavlovi se nalézá půvabné vyobrazení Boží milosti a evangelijní prostoty při setkání poustevníků, kterým havran donesl chléb. Poustevník to komentuje: „Ach, náš Pán je vskutku dobrý a milosrdný a posílá nám snídani. Už šedesát let dostávám vždy půlku chleba, ale kvůli tvé návštěvě zdvojnásobil Kristus svým vojákům přiděl.“ VP 10, s. 57.

<sup>56</sup> Hilarion „majetek rozdál bratřím, část chudým a sám si nenechal vůbec nic“ - a to „ze strachu.“ - vědom si totiž, odstrašujícího novozákonního příkladu (srv. Sk 5, 1-11).

<sup>57</sup> VH 10, s. 103.

<sup>58</sup> Tamtéž.

<sup>59</sup> VH 26, s. 129.

<sup>60</sup> VH 25, s. 129.

<sup>61</sup> Ep. 22, 32; s. 117.

#### 1. 4. 2 Pohrdání poctami a světskou slávou

Jeden z důležitých motivů, který se opakuje, je kající jednání postav<sup>62</sup> (i zvířat!) a zdůrazňování slabosti a hříšnosti.<sup>63</sup> Je to určitý výraz pokory, která náleží tvorům vzhledem k Bohu, ale také se projevuje jako neustálý útěk od pozemské marnosti poct a světské slávy. Je přítomna v opakujícím se odchodu do samoty, kdy jsou falešné motivace v úsilí o dobrý život ošetřeny naprostou zapomenutostí.<sup>64</sup> Zdá se, že pro Jeronýma je pokušení poctami a světskou slávou silné téma, a proto vyzdvihuje své řešení jejich pohrdáním.

„Avšak zázraky a divy, jež vykonal, jeho neuvěřitelnou zdrženlivost, moudrost a pokoru, ať obdivují jiní. Mě uvádí v daleko větší úžas, jak dokázal pohrdat poctami a světskou slávou.“<sup>65</sup>

V Hilarionově legendě je to dokonce zlý duch, kdo poustevníka prozrazuje<sup>66</sup> v jeho skrytosti na ostrově a způsobuje mu tak nová pokušení světské slávy a odměn „v tomto životě.“<sup>67</sup>

Je tedy rozdíl mezi marnou slávou světa a slávou, která poukazuje na Boha, třeba i tím, že se asketa proslaví. Je tu určité paradoxní napětí, že totiž: „Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře“ (Mt 5, 14).<sup>68</sup> V evangelijní výpovědi to znamená, že učedníci mají být světlem světa a to světlo má svítit lidem. Skrze dobré skutky, které jsou vidět, pak lidé vzdají slávu nebeskému Otci.

Stejně tak poustevník sice prchá před marnou slávou, ale skrze jeho dobrý život ho však „Pán povznesl k takové slávě,“<sup>69</sup> aby byl v posledku oslaven především Kristus.<sup>70</sup>

Uvedli jsme řadu důležitých příkladů, které ilustrují, jak faktickou nemajetnost a chudobu Jeroným vyvozuje převážně z biblických odkazů a zasazuje coby asketický ideál, který má být blízký všem křesťanům a v jeho podání podmiňuje pravost jejich křesťanské existence.

---

<sup>62</sup> VP 9, s. 55. „Nejsem hoden tvého pohledu.“

<sup>63</sup> VP 13, s. 59. „Běda mi, hříšníkovi.“

<sup>64</sup> VH 31, s. 137. „Neustále utíkal před poctami a dotěrností a toužil po prostém životě někde v ústraní.“

<sup>65</sup> VH 20, s. 119.

<sup>66</sup> VH 26, s. 129.

<sup>67</sup> VH 19, s. 117. „Zase jsem se vrátil k pozemské marnosti a přijímám svou odměnu v tomto životě.“

<sup>68</sup> VH 26, s. 129.

<sup>69</sup> VH 15, s. 113.

<sup>70</sup> VH 11, s. 103-105. Exemplární příklad je obsažen v příběhu o závodech, v nichž symbolicky poráží Kristus pohanské božstvo.

Solidaritě s chudými zmiňuje Jeroným především v okamžiku zbavování se majetku a příležitostně drobné pomoci, ale ústřední výpověď spočívá v tom, že chudý asketa rozdává především z toho, co zadarmo přijal, tedy z víry.

## 1. 5 MODLITBA

Součástí mnišského stavu je pochopitelně modlitba. V Jeronýmových legendách má řadu podob, od recitace modliteb a žalmů<sup>71</sup> tak jako by dotyčný „stál před samotným Bohem,<sup>72</sup> nebo charakterizovanou jako „oběť díků“ (srv. Ž 116, 17).<sup>73</sup> Pojí se s nočním bděním, kdy poustevníci Antonín s Pavlem „noc strávili v modlitbách a rozjímání.“<sup>74</sup> Jsou to díkyvzdání,<sup>75</sup> která plně přináležejí ke křesťanské tradici<sup>76</sup>, modlitby doprovázené „vzdechy - jak to u modliteb bývá“<sup>77</sup> a prosby o pomoc v různých situacích. Jeroným dokonce prozrazuje, jak tělo může vyjadřovat „svou pozici náležitou úctu Bohu, jenž vládne všemu živému“ a to „klečet na kolenou s hlavou obrácenou vzhůru a s rukama zdviženými k nebi.“<sup>78</sup> Také vytrvalost vůle, a to nejen v modlitbě, je vyjádřena evangelní parafrází „hledal jsem a našel jsem, tluču, aby mi bylo otevřeno“ (srv. Mt 7,7; Lk 11,9).<sup>79</sup>

Naproti tomu tato ideální líčení neopomíjejí i realističtější poznámky k lidské nedokonalosti ohledně modlitby jako je nesoustředěnost.<sup>80</sup>

Modlitba (Hilarionova) je také prostředkem ke konání zázračných divů, což je podle Jeronýma projevem toho, že v něm „sídli Duch svatý“ a „poté co se pomodlil ke Kristu“ se mohou dít zázraky. Důležitou charakteristikou je to, že modlitba je úkon víry věřícího a jeho vůle. Nežřídka jako odpověď na modlitební nasazení přichází vyslyšení v podobě četných Božích milostí. Do příběhů jsou také zakomponovány příklady modliteb z Písma jako: „Ve

---

<sup>71</sup> Modlitbu žalmů zmiňuje Jeroným v legendách jak v recitaci, tak jejich zpěvu. V komentáři listu Efezkým však s touto výhradou: „Slyšte to, mladí, slyšte to vy, kteří máte povinnost zpívat v chrámě žalmy: Bohu se nezpívá hlasem, ale srdcem, a nemáte si po způsobu herců mazat lékem hrdlo a krk, aby v církvi zaznívaly divadelní melodie a zpěvy.“ Jednoznačně tedy nadřazuje niterný a modlitební význam zpěvu žalmů „v srdci“ a zdá se, že odmítá jakoukoliv uměleckou dimenzi coby projev nepatřičného zesvětštění. Cituje: RATZINGER, J.

K teologickému základu liturgické hudby. In: SALVE 2008 pozn. 17 s. 25.

<sup>72</sup> VH 4, s. 93.

<sup>73</sup> VP 11, s. 57.

<sup>74</sup> VP 8, s. 53.

<sup>75</sup> VP 11, s. 57.

<sup>76</sup> VP 16, s. 61. „Podle křesťanské tradice zazpíval hymny a žalmy.“

<sup>77</sup> VP 15, s. 61. Není zcela jasné, jestli se jedná o vzdálený odkaz na (Ř 8,26).

<sup>78</sup> Tamtéž.

<sup>79</sup> VP 9, s. 55.

<sup>80</sup> VH 3, s. 93. „Jednou se modlil se zrakem upřeným k nebi a jak se to někdy stává, nesoustředil se plně na modlitbu,“ ale „zabýval se v duchu kdoví čím.“

jménu našeho Pána Ježíše Krista ti pravím, vstaň a chod“ (srv. Sk 3,6).<sup>81</sup> Asketa je tak představen jako nositel stejného charismatu jako apoštolové, starozákonní proroci nebo sám Ježíš.<sup>82</sup>

Modlitba u Jeronýma v jeho legendách je samozřejmým výrazem víry i životního stylu mnicha. Je to aktivní úsilí jak v prosbách a volání o pomoc, tak i oslavou a díkyvdáním. Je to trvalá<sup>83</sup> součást dne i noci<sup>84</sup> a nejednou ji klasifikuje jako povinnost vůči Bohu.<sup>85</sup>

## 1. 6 ČISTOTA V PANENSTVÍ A PANICTVÍ

Je zřejmé, že pro Jeronýma je v dosahování ctnosti důležitá osobní zodpovědnost. Asketové očekávají za své úsilí o dobrý život odměny v nebi.<sup>86</sup>

Nejvýše ceněným stavem a také mu odpovídající největší odměny si podle Jeronýma zaslouhuje čistota v panickém a zejména v panenském (i vdovském) stavu, jež začal propagovat v Římě.

### 1. 6. 1 *Legenda o mučednici nevinnosti a čistoty (Ep. 1)*

Toto krátké dílko vzniká ve stejném období jako *Vita Pauli* a zaslouží si pozornost.<sup>87</sup> Přestože nepojednává o poustevnictví ani askezi, představuje zajímavé pojítka mezi tématem mučednictví, které má Jeroným na zřeteli, a posunem ke každodennímu mučednictví poustevníků a mnichů.

Ačkoliv je tento spis veden jako dopis a je vtipně adresován Innocenciovi (lat. *Nevinný*), je to ve skutečnosti spíše „legenda o nevinnosti“ (*innocentia*) a pro svůj charakter se dobře hodí k ostatním legendám Jeronýmovým.<sup>88</sup>

<sup>81</sup> VH 31, s. 137. Asketa uzdravuje podobně jako v evangeliích Ježíš, ale zároveň je zahrnuto i starozákonní proročké „kácení model.“

<sup>82</sup> VH 7 a 8, s. 97 – 99.

<sup>83</sup> VM 5, s. 73. Mnich Malchus o sobě říká: „nepřetržitě jsem se modlil a zpíval žalmy.“

<sup>84</sup> VP 8, s. 53. „Noc strávil na modlitbách.“

<sup>85</sup> VH 17, s. 115. „Běda tomu, kdo dává přednost osvěžení těla před osvěžením duše! Modleme se, zpívejme žalmy, splňme svou povinnost vůči Bohu, a teprve pak spěchejme k vinici.“

<sup>86</sup> Pavlovským motivem odměny za „dobrý boj“ je „vavří“ (Srv. 2 Tim 4, 8), Jeroným zas užívá termín „koruna“ (*corona*.) Srv. VP 11, s. 57.

<sup>87</sup> Jeronýmův list zhruba z r. 370 je adresovaný Innocenciovi, který patřil do Aquilejské asketické skupiny.

<sup>88</sup> Legendy mají sice historické jádro, ale většina textu je „zbožnou fantazií“ autora. Tematicky je lze také zařadit do určité linie spisů jako jsou *Acta a Passiones*. Literární druh legend, které se objevují především ve 4. století je považován za počátek hagiografické literatury. Srv. DROBNER. *Patrologie*. s. 126.

Na křivě obviněné ženě z cizoložství je krutým mučením vymáháno přiznání. Nejedná se však o zkoušku víry v Krista a problém jejího zapření jako v případě mučedníků v dobách pronásledování. Spis sice budí dojem, že autor oslavuje křesťanskou mučednici v intencích jemu známé martyrologické literatury. Jeronýmův důraz je však jiný. Není obviněna proto, že je křesťanka, ale coby křesťanka vydaná lidské zlobě a ve vykonstruovaném procesu pokoušena ke lži a následné ztrátě nevinnosti.<sup>89</sup>

Toto je klíčový bod pro Jeronýmovo zdůraznění hodnoty vnitřní pravdivosti, čistoty svědomí, které je projevem křesťanské víry a pojí se s jejím cílem.

Zemřít tedy není něco špatného, je to kýžený čas na odchod k Pánu, ale je tu zřetelné napětí, zda křesťan zemře dobře a vezme si s sebou i „svou nevinnost.“<sup>90</sup>

Jeroným posouvá důraz na svědectví o věrnosti svědomí v pokušeních ohledně nevinnosti a cti panenství, které je obdobou svědectví mučedníků o víře v Krista. Zároveň narážka na „nenáviděné tělo“ prozrazuje ostrý důraz především na duchovní stránku lidského života s určitým podhodnocením těla. To, že je hlavní protagonistkou žena, můžeme také chápat jako jistou předzvěst pozdějšího autorova propagování ideálu panenství.

Ideálem je tedy čisté svědomí zachované ve víře. Delikátní rozlišování v morálních otázkách na poli svědomí věřícího se u Jeronýma opakuje i nadále.

### **1. 6. 2 Ideál panictví**

O potřebě zachovat sexuální čistotu není u asketického stavu u Jeronýma žádných pochyb. Jak jsme si výše naznačili, není ani tak řeč o tělesné stránce této čistoty, ale především o její duchovní dimenzi. Nejprve se zaměříme na to, jak si ji představuje v mužské verzi mnišského stavu v panictví. Pak budeme věnovat pozornost otázce panenství, jak se projevuje v Jeronýmově díle mimo legendy (především v *Ep.* 22).

První legendický poustevník Pavel prchá „ze světa“ do pouště kvůli problémům s majetkem a i tím Jeroným akcentuje ideál nemajetnosti a chudoby. Ovšem v pozdější legendě mnich Malchus se stává mnichem proto, aby se vyhnul manželství, které je však také spojeno se starostí o majetek.<sup>91</sup>

---

<sup>89</sup> „Ježíš, náš Pán, jemuž nic nezůstane skryto a jenž zkoumá naše srdce i ledví, je mi svědkem, že se neodmítám přiznat proto, abych se vyhnula smrti, nýbrž proto, abych se lži nedopustila hříchu.“ *Ep.* 1, s. 43.

<sup>90</sup> „Vždyť i já toužím zemřít, toužím se vysvléknout z toho nenáviděného těla, ale ne jako cizoložnice.“ Tamtéž.

<sup>91</sup> „Co se mě otec navyhrožoval a matka naprosila, abych se zřekl svého panictví!“ *VM* 3, s. 69.

### 1. 6. 3 *Následování Beránka*

Ve výpovědi poustevníka Pavla k Antonínovi, že by pro něho bylo dobré „zbavit se břemene tělesnosti a *následovat Beránka*“ (srv. Zj 14, 4), se odráží autorova představa o smrti.<sup>92</sup> Zdá se, že je to následování Krista teprve po smrti v eschatologické plnosti, které je možné až po definitivní ztrátě pozemského těla. Do té doby se s tělem počítá v režimu sebeumrtvování.<sup>93</sup>

V knize Zjevení následovat Beránka se týká těch, „kteří neporušili svou čistotu se ženami a zůstali panici“ a „z jejich úst nikdo neuslyšel lež; jsou bez úhony“ ( srv. Zj 14, 4-5).

Důraz na jejich „prvenství vykoupení“ Jeroným vztahuje na poustevníky a jejich cíl.

Ideál panenství, který později Jeroným propaguje i mezi ženami a dívkami v Římě, má zde mužskou verzi.

Výše zmíněné slovní spojení o zbavení se břemena tělesnosti, které je včleněno do výpovědi Písma, si zaslouží větší pozornost. V dobovém kontextu římského světa prodchnutého helénským myšlením to není ovšem nic zvláštního. Určitý dualismus měl vliv na interpretaci biblických textů. Jeronýmovy obraty jako „vězení těla“<sup>94</sup> či „břemeno tělesnosti“ v ústech jeho poustevníků nás upozorňují na to, že se zde biblické výpovědi setkávají s pojetími člověka různých myšlenkových tradic.<sup>95</sup>

### 1. 6. 4 *Jeroným a Janova Apokalypsa*

Jeroným jemným odkazem na knihu Zjevení v legendě o Pavlovi, která nebyla na Východě toho času přijímána,<sup>96</sup> prozrazuje její znalost.<sup>97</sup> Přepracoval její komentář v latině od Victorina z Ptuje, <sup>98</sup> opravil chyby a čerpal přitom z komentáře Tyconiova (asi z r. 380).<sup>99</sup>

---

<sup>92</sup> VP 12, s. 57.

<sup>93</sup> Jeroným o askezi poustevníků mluví jako o „trudném životě a netělesném přebývání v těle.“ Ep. 22, 36; s. 125.

<sup>94</sup> V legendě o Hilarionovi se lidé dozvídají, že poustevník se „chystá na cestu k Pánu a že ho čeká vysvobození z vězení těla.“ VH 32, s. 137.

<sup>95</sup> Prolínání řeckého a biblického myšlení se neobešlo bez střetu jednotlivých názorů na duši, což „vyvolalo zmatek v křesťanském učení o posmrtném životě.“ STEAD. CH. Řecký vliv na křesťanské myšlení. In: HAZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600*. Praha: CDK, 2009. s. 166.

<sup>96</sup> Atanáš např. ve *Vita Antonii* skutečně ani jednou Janovu Apokalypsu necituje.

<sup>97</sup> Srv. QUASTEN. *Patrology*. s. 235-236.

<sup>98</sup> Slovinský biskup (asi 2. pol. 3. století – 303 - 4), snad mučedník a první latinsky píšící exegeta, znám od Jeronýma. Dochovaný je komentář k Apokalypse v chiliastickém stylu. Srv. KRAFT. s. 295.

<sup>99</sup> Donatistický laik (asi 330-390) srv. DROBNER. s. 545, který svým komentářem k Janově Apokalypse měl vliv na západní chápání církve skrze Augustina a dále ovlivnil biblickou hermeneutiku a teologii dějin. Začíná u něho spiritualistický výklad této knihy přetrvávající na Západě do r. 1000. Chápe dějiny spásy apokalypticky s výrazným zřetelem k dualistickým představám (kolem r. 380). KRAFT. s. 290.

Hojně z ní však cituje už v r. 374 v *Ep.* 3, kde mluví o mnichu Bonosovi a přirovnává ho k Janovi na ostrově (srv. Zj.1, 9), kde může mít vidění a je tím, kdo „může následovat Beránka v bílém rouchu“ (srv. Zj 7, 14) či v *Ep.*7 o témže mnichovi, který po vzoru apoštola Jana (ale možná také proroka Ezechiele srv. Ez 2, 8-9; 3, 1-3), požívá knihu.<sup>100</sup> Jeroným byl tedy s knihou Zjevení obeznámen určitě dříve, než působil v Římě, ale není jisté, kdy přesně pracoval na jejím komentáři.

Vzhledem k charakteristice mnišského stavu je důležitá narážka na „následování Beránka“<sup>101</sup> (srv. Zj 14,4) a má zjevně u Jeronýma původ právě v tomto spise. Druhá hůře doložitelná souvislost tkví v tom, že poustevníci jsou skrytí na poušti (podobně jako v Apokalypse - žena - symbol církve, se také skrývá na poušti před rozmachem modlářství v Babylóně a čeká na závěrečnou bitvu na konci dějin).

Zdá se, že kniha Zjevení měla také určitý vliv na eschatologické představy v mnišských kruzích. Nebylo by vhodné přeceňovat jednu zmínku v legendě a výskyt ve dvou dalších listech Jeronýmových, ale některé teologické a eschatologické důrazy Janovy Apokalypsy však nemohly sensitivního exegetu se slabostí pro prorocké spisy nechat chladným.

### ***1. 6. 5 Panictví a panenství ve Vita Hilarionis***

Mladý asketa „ještě dříve než nedosáhne věku, kdy může zhřešit,“ musí čelit pokušení ďábla<sup>102</sup> a je „nucen myslet na věci jemu dříve neznámé.“<sup>103</sup> Jeroným ukazuje, že před pokušením v této oblasti člověk nemůže utéct, je jeho součástí i v poušti a samotě.<sup>104</sup> Tato hnutí řeší „mladý voják Kristův“ tak, že za tato hnutí přebírá zodpovědnost. Rozhodně se staví k jejich potlačení ve větší zdrženlivosti a postech.<sup>105</sup> Taková praxe spočívá v příjmu potravy jen v nezbytném minimu.

Jak jsme uvedli, v legendách pojednává Jeroným o panenství výrazněji jen na dvou místech. V jednom příběhu o pokušení mladé panny interpretuje sexualitu tak, že může být

---

<sup>100</sup> Srv. VENTURA. *Spiritualita*. 2- 3. s. 216-217.

<sup>101</sup> VP 12, s. 57.

<sup>102</sup> Jeroným na něho vztahuje text Iz 14, 13-14, a to že „nad ním zvítězí ještě nedospělý chlapec.“ VH 3, s. 89 - 91.

<sup>103</sup> VH 3, s. 91.

<sup>104</sup> V *Ep.* 22, 7; s. 65-67. Jeroným líčí svou zkušenost z pouště, kde i v samotě, sláb z postů v něm „kypěl žár chťiče a mysl planula žádostivostí.“

<sup>105</sup> „Hněval se proto sám na sebe, bušil se pěstmi do hrudi (jako by pěstmi mohl vytlouci z hlavy takové myšlenky) a říkal: „ Já se už, ty osle, postarám, aby ses přestal vzpouzet! Nebudu tě krmit ječmenem, ale plevami. Zkruším tě hladem a žízní, budeš klesat pod těžkým břemenem, a létě v zimě budeš strádat takovou nouzí, že budeš myslet víc na jídlo než na nějaké rozkoše.“ VH 3, s. 91.

vtážena do nečistých duchovních sil a magie. Za nimi se skrývá destruktivní útok nepřítele na tuto ctnost.

V příběhu o pokoušené panně zas nešťastně zamilovaný mladík, vyličený jako posedlý démonem lásky, „laskáním, škádlením, zamilovanými posunky, něžným šeptáním a podobnými věcmi, které obvykle bývají hřebíkem do rakve panenství“ se snaží získat Kristovu pannu. Uchyluje se k magii, aby ji získal, na čemž Jeroným umně vykládá, že toto běžné a přirozené tíhnutí má podle něho hlubší duchovní rovinu. Zde se vede zápas o zničení či uchování ctnosti panenství. Poustevník nakonec léčí posedlou pannu od démona a „zrádce cudnosti“, ale i panna se podle něho dopustila chyby, že dala příležitost se nechat ovládnout.<sup>106</sup>

### ***1. 6. 6 Mučednický charakter zachování čistoty v panictví ve Vita Malchi***

Stejně jako mučedníci, je třeba ochotně trpět pro to, co je zásadní, ovšem jiným způsobem, sebeumrtvováním. Princip takového jednání je vystižen ve vypjaté situaci v příběhu o mnichu Malchovi. Ten je v otroctví, kam upadl pro svou svéhlavost a neposlušnost představenému i mnišskému povolání. Pod pohrůzkou je nucen k manželství a tím i ke ztrátě mnišství.<sup>107</sup> Z toho pak dále vyvozuje, že nedostát závazku čistoty je hrozba smrti duše.<sup>108</sup> Vyhrocuje ji až ke gestu sebevraždy, která má silou rétorické figury jen umocnit výpověď: „Uchovat si čistotu, to se neobejde bez mučednictví.“ V logice výroku „budu sám sobě mučitelem i mučedníkem“ se znovu objevuje vazba asketického sebeumrtvování na martyrskou tradici. A následný výrok: „stanu se radši tvým mučedníkem než manželem,“<sup>109</sup> také vypovídá o tom, co si autor myslí o manželství. (viz 5.3.) I za cenu tvrdého popření sebe a potlačení své tělesné stránky. Ze záměrně velmi paradoxní situace příběhu totiž vyplývá, že těžce zkoušený mnich by nemusel mít přílišné obavy ve svědomí, protože byl donucen okolnostmi. Avšak Jeroným zastává v otázkách zachování víry a s ní spojené čistoty (u duchovních stavů zvláště) velký důraz na osobní zodpovědnost.

---

<sup>106</sup> VH 12, s. 107.

<sup>107</sup> Malchus nad hrozbou ztráty mnišství nařiká: „Až sem mě dovedly mé zločiny, že jsem na stará kolena vyměnil panictví za manželství? K čemu bylo, že jsem se kvůli Bohu zřekl rodičů, vlasti i majetku.“ VM 6, s. 75.

<sup>108</sup> Tamtéž. „Smrti (duše) je třeba se bát více než smrti tělesné.“

<sup>109</sup> Tamtéž.

## **1. 6. 7 Bratrství a sesterství**

Otázka panictví a panenství byla v legendách dosud pojednávána odděleně. Ve *Vita Malchi* se však setkávají. Tento „příběh neposkvrněné čistoty“ určený „neposkvrněným,“ má být nabádáním pro dívky, „aby si chránily své panenství.“<sup>110</sup> Je ovšem setkáním mužské a ženské verze tohoto ideálu, jakousi symbolickou syntézou, která se snaží vyjádřit, jak a za jakých okolností lze uvažovat o „nějakém“ soužití mužů a žen na poli mnišství. Jeroným staví vedle mnicha ženu, která žije stejný ideál, a zdá se, že je to také snaha emancipovat ženskou askezi.

Ideál zachování sexuální čistoty a nedopuštění se hříchu ani v myšlenkách se objevuje v legendách od počátku. Poukaz na zasvěcený panický a panenský stav se však v první legendě objevuje pouze v nejasném náznaku. Ve spisech po r. 381 už je to výslovná propagace nejen čistoty, ale i tohoto zasvěceného stavu. Na poli legend se však toto pojetí také vyvíjí. V té první (*VP*) je to zcela záležitostí mužů. V další (*VH*) se obě verze objevují nezávisle. Ve třetí (*VM*) Jeroným „sbližuje“ a připouští jakési duchovní přátelství obou verzí zdrženlivosti.

Panictví a panenství je stále líčeno ve vazbě na čistotu myšlení, sebeumrtvování, půst a má mučednický charakter.

### **1. 7 PANENSTVÍ V *EP.* 22**

Ve svých třech legendách Jeroným propaguje asketický stav spíše obecně a také mu jsou životní příběhy poustevníků příležitostí vzbuzovat víru v Krista a vyslovit se např. proti marnivosti, bohatství křesťanů a nutnosti vyhnout se hříchu. Až na drobné zmínky se v nich otázkou askeze žen téměř nezabývá.

Ovšem Jeronýmovo pojednání o panenství (*Ep.* 22) podrobněji objasňuje toto téma a je velmi konkrétní, co se týče teologického zdůvodnění asketického života vůbec.

#### **1. 7. 1 Panenství, odpověď na zásluhy Kristovy, andělský život**

V teologickém zdůvodnění ideálu panenství Jeroným nejprve vychází z toho, že „kvůli naší spáse se Syn Boží stal Synem člověka,<sup>111</sup> žil, trpěl a byl ukřižován a vstal z mrtvých.

---

<sup>110</sup> *VM* 10, s. 83.

<sup>111</sup> *Srv. Ep.* 22, 39; pozn. Oproti českému vydání listu uvádím u christologických titulů velká písmena dle ČEP.

Podle Jeronýma je odpovědí na tuto skutečnost potřeba si položit otázku, jak to sám dělá prostřednictvím slov žalmu: „Jak se mám odvděčit Hospodinu, že se mě tolikrát zastal?“ (Ž116,12-13) A zároveň si slovy téhož žalmu odpovídá: „Zvednu kalich spásy a budu vzývat Hospodinovo jméno, protože má velkou cenu oddanost jeho věrných až k smrti“ ( Ž 116, 5).<sup>112</sup> Odpovědí je vděčnost vyjádřená oslavou a věrnost oddaná až k smrti.

Jeroným také soudí, že dluh, který člověk má ke Spasiteli, je potřeba splatit, a to vděčným napodobením toho, co dělal sám Kristus.<sup>113</sup>

Panenský život nazývaný také *vita angelorum*<sup>114</sup> se takto přimyká ke Kristu, „aby ten, jehož uctívají andělé na nebi, měl své anděly i na zemi.“<sup>115</sup> Znamená to opustit všechno a také se zřící svého těla.<sup>116</sup> Symbolicky obléknout „tuniku Kristovu“, tj. neporušené tělo ve stavu před vyhnáním z ráje. Naproti tomu se nenechat „vyhnat z ráje panenství a obléci do kožené tuniky“,<sup>117</sup> která je zase symbolem padlé lidské přirozenosti (včetně tělesnosti, sexuality a smrtelnosti) po vyhnání z ráje. Jeroným ovšem tento symbol vztahuje také na samotné manželství.<sup>118</sup>

Dále pak v napětí, které vzniká mezi ideálem panenství a manželstvím, se vyjevuje, že Jeronýma zajímá především původní „andělská“ lidská přirozenost a to, jak jí znovu dosáhnout. V situaci, kdy nejprve „smrt přichází skrze Evu,“ tak nyní však přichází „život skrze Marii.“<sup>119</sup>

### ***1. 7. 2 Přednost panenství před manželstvím***

Vyzdvihováním panenství ponechává Jeroným manželství, z hlediska kýžené křesťanské dokonalosti, ve výrazném stínu.<sup>120</sup> V některých okamžicích jej však dokonce výrazně znevažuje,<sup>121</sup> přestože se tomuto problému snaží vyhnout.<sup>122</sup>

---

<sup>112</sup> *Ep.* 22, 39; s. 131.

<sup>113</sup> „Jediný vhodný způsob, jak to splatit, je dát krev za krev, a za to, že jsme byli vykoupeni Kristovou krví, dobrovolně položit život za našeho Vykupitele.“ *Ep.* 22, 39 s. 131.

<sup>114</sup> ŠUBRT. J. s. 56, pozn. 24.

<sup>115</sup> *Ep.* 22, 21; s. 91.

<sup>116</sup> *Ep.* 22, 1; s. 53.

<sup>117</sup> *Ep.* 22, 18; s. 83.

<sup>118</sup> ŠUBRT. J. *Výbor z dopisů.* s. 83, pozn. 137.

<sup>119</sup> „Z tohoto důvodu proudí dar panenství mnohem štědřeji na ženy, protože u jeho počátku stála žena.“ *Ep.* 22, 21; s. 91.

<sup>120</sup> První stupeň cudnosti náleží pannám, druhý v celibátu žijícím vdovám a poslední vdaným ženám. ŠUBRT. J. *Výbor.* s. 78, poz. 116.

<sup>121</sup> Problém tohoto znevažování spočívá v teologickém východisku. Zajímá ho totiž především čistota a ta v realizovaném manželství přichází tak jako tak k úhoně. Tělesnost a pohlavnost totiž v Jeronýmově mínění

Výzva lidstvu plodit a množit se (Gn 1,42) se podle Jeronýma naplňuje až po vyhnání z ráje a nepatří tedy do rajskeho stavu. Panenství je totiž podle Jeronýma stav přirozený, kdežto manželství spadá až do času po prvotním hříchu.<sup>123</sup> Jeroným se brání tomu, že by chtěl manželství jakožto dobro od Stvořitele znevažovat,<sup>124</sup> s tím, že toto jeho pojetí „ne každý pochopí,“ podobně jako Ježíšovo slovo o zřeknutí se manželství pro nebeské království (srv. Mt 19, 11-12).<sup>125</sup>

### **1. 7. 3 Svobodná volba**

Panenství je darem, který není pro každého, je nesnadné jej zachovat a dojít k cíli.<sup>126</sup> Ten, kdo by neměl dost sil na toto zaslíbení, se má raději oženit než „shořet v plamenech“ (srv. 1K 7, 9). Jeroným je zaujat vyšším cílem a také větší odměnou v nebi.<sup>127</sup> Zajímá ho také přinést větší užitek, jak se inspiruje patrně ve výroku: „Moje zrno vydá stonásobnou úrodu“ (Mt 13,1-9).<sup>128</sup> Tento užitek však staví do srovnání s těmi, kdo si vybrali manželství a „jedí svůj chléb v potu tváře“ a „jejichž obilí dusí bodláčí.“<sup>129</sup>

Odvolává se také na to, že apoštol Pavel sice nepřikazuje panenství,<sup>130</sup> ale „vzhledem k tomu, co má přijít, je pro člověka lepší zůstat tak, jak je“ - tedy svobodný, jako Pavel (srv. 1Kor 7, 26).

### **1. 7. 4 Eschatologické důvody**

Žít v panenství má však také ještě eschatologický důvod. Jeronýmova narážka na „ženění a dvávání“ jako za dnů Noema, které zmiňuje Ježíš ve své výzvě k bdělosti (srv. Mt 24, 36-44), poukazuje na potřebu uvážlivě volit, co bude člověk dělat, než přijde Syn člověka. Jeroným zřejmě nechce vzbuzovat eschatologickou náladu, ale v pozadí jeho důvodů pro

---

(vycházejí z Origena, viz ŠUBRT. J. s. 18, pozn. 47.) spadá do „našeho času“ po prvotním hříchu. Toto mínění je v určitém napětí s Pavlovým pojetím (zejm. 1 Kor 7) na které se často odkazuje.

<sup>122</sup> „Mnohem lépe člověk udělá, když uzavře sňatek a kráčí po rovinách, než aby směřoval k výšinám a padl do propasti pekel.“ *Ep* 22, 6; s. 63.

<sup>123</sup> ŠUBRT.J. s. 18, pozn. 47.

<sup>124</sup> *Ep*. 22, 19; s. 85. „Někdo by mohl říct: ‚Troufáš si znevažovat manželství, jež posvětil sám Bůh?‘ Dávat přednost panenství ale neznamená znevažovat manželství.“

<sup>125</sup> Jistě není třeba dodávat, že Jeronýmův ideál panenství není možné jednoduše ztotožnit s Ježíšovým, Pavlovým, nebo jiným pojetím na něž se propagátor asketice odvolává.

<sup>126</sup> Stojí to velké utrpení být jako mučedník, být jako apoštolové, být jako Kristus, odměna je však veliká,“ *Ep*. 22,38; s.129.

<sup>127</sup> „Co není vynuceno, ale nabídnuto dobrovolně, si zaslouží větší odměny.“ *Ep*. 22, 20; s. 89.

<sup>128</sup> *Ep*. 22, 19; s. 85.

<sup>129</sup> Tamtéž.

<sup>130</sup> *Ep*. 22, 20; s. 89. „Protože ani on sám nezůstal panícem na základě rozkazu, ale z vlastní vůle“

panenství coby stavu připravenosti toto vědomí bezpochyby je. Sám proklamuje, že volí stát se kleštěncem<sup>131</sup> (v tomto smyslu nesezdaným) dobrovolně, protože v současném čase, kdy je jistě lepší „objímání zanechat“ (srv. Kaz 3, 5), je to vhodnější stav.

Jeroným vysvětluje, že starozákonní pojetí štěstí v plodnosti (srv. Iz 31,8; Ž128,3) dosahuje v novozákonním pojetí značný posun do duchovní roviny a podtrhuje to citací: „Nepovažuj se za suchý strom: namísto synů a dcer budeš mít věčné místo v nebi“ (Iz 56,3-5). To, co platilo ve Starém zákoně, že jediné požehnání je mít děti, se dnes mění a získává jinou logiku ve smyslu: „slabý je silnější, chudý a Lazar je pro nás nad boháče v purpuru.“<sup>132</sup>

Je to logika odvratu od hodnot dosavadního světa, který je „ukřižován“,<sup>133</sup> „považován za nic.“ Jeroným tuto logiku vtahuje i na svou vlastní zkušenost.<sup>134</sup>

V závěru spisu Jeroným obrazně líčí rajskou odměnu panny, kterou „oko nevidělo, ucho neslyšelo“ (srv. 1 Kor 2, 9). Uvítá ji „Marie, matka našeho Pána, doprovázena zástupem panen“<sup>135</sup> a má účast na zaslíbeních určená panicům v knize Zjevení (srv. Zj 14,4).<sup>136</sup>

### 1. 7. 5 Zachování panenství

Ať už je vyzdvihovaný ideál panenství zdůvodněn jakkoliv, Jeroným ho neochvějně zastává a je pro něho jedním ze zásadních a výchozích rysů askeze.<sup>137</sup>

K jeho poznání je podle Jeronýma potřeba mít nejprve správný úsudek, který mohou mít mnozí, ale jeho zachování je věcí vůle a týká se mála vybraných, což podtrhuje citacemi z Matoušova evangelia.<sup>138</sup>

<sup>131</sup> „Někdo se stane kleštěncem proti své vůli, já však dobrovolně.“ (Ep. 22,19) Jeroným proklamuje se zřetelným odkazem na Mt 19,12.

<sup>132</sup> Srv. Ep. 22, 21; s. 89.

<sup>133</sup> „Jen ten, pro něhož veškerá světská sláva není nic než pouhé smetí, kdo vše pod sluncem považuje za pomíjivé, aby si získal Krista, kdo zemřel se svým Pánem a spolu s ním vstal z mrtvých, kdo ukřižoval své tělo i s jeho neřestmi a žádostmi...“ Ep. 22, 39; s. 131.

<sup>134</sup> „Před mnoha lety jsem se kvůli království nebeskému odřízl od domova, rodičů, sestry, příbuzných...“ Ep. 22, 30; s. 111.

<sup>135</sup> Ep. 22, 41; s. 137.

<sup>136</sup> Tamtéž.

<sup>137</sup> Teologický základ a okolnosti Jeronýmovy propagace a hájení tohoto ideálu jsou bohatým tématem přesahujícím rámec této práce. K tématu patří zejména jeho spis *Contra Iovinianum*, *Contra Helvidium* a další listy. Podstatný střet se odehrává v Jovinianově argumentu, že křtem, který je zásadní, se ruší rozdíly mezi pannou, vdovou nebo vdanou ženou. To pochopitelně Jeroným nepřijímá a ironicky odmítá představu o stejné nebeské odměně pro pokřtěnou nevěstku i pannu. Dále namítá, že v manželství také není možné se náležitě věnovat modlitbě, (s odvoláním na 1 Kor 7, 5), tudíž ani kněží by se neměli ženit (viz pozn. 17), pro jejich povinnosti modlit se neustále. Srv. článek: HUŠEK, V. Milost, lidské úsilí a Boží předvedění u Jeronýma. *Studia Theologica*. 2010, roč.12, č.3, s. 20.

<sup>138</sup> „Kdo vytrvá až do konce, bude spasen“ (srv. Mt 10,22;24,13) a dále, že „mnozí jsou pozváni, ale málokdo bude vybrán“ (srv. Mt 20,16;22,14).

Zachovat panenství je nelehký úkol. V jakémsi prologu svého listu nejprve líčí potřebu se rozhodnout a za tímto ideálem vyjít (srv. Ž 45,11-12) a pak už vytrvat a neobracet se zpátky (srv. Lk 9, 62).<sup>139</sup> Je to velmi obtížné a vyžaduje to značné úsilí, panenství je však „posvěceno v Marii a Kristu.“<sup>140</sup> Jeroným je si vědom velké náročnosti jeho pojetí askeze a „bude se to zdát tvrdé tomu, kdo nemiluje Krista.“<sup>141</sup> Kýženou svobodu však vidí v tom pochopit, že „veškerá světská sláva je jen smetí“ a dosahuje jí ten, kdo „ukřižoval své tělo i s jeho neřestmi a žádostmi“ (srv. Gal 5, 24),<sup>142</sup> což znamená umrtvovat své tělo (srv. Kol 3, 5). Panenský život je pak podle Jeronýma účastí na Kristově životě (srv. Gal 2, 20). Ovšem především se svoboda panenství odehrává v Kristově lásce, od které by ji nic nemělo odloučit (srv. Ř 8, 35. 38-39).<sup>143</sup>

### **1. 7. 6 Zdrženlivost a půst**

Prvotní hřích byl zapříčiněn nenasytností, která zapříčinila překročení Božího zákazu (srv. Gn 3) – tj. větší oddaností prvního člověka „svému žaludku, než Bohu,“ za což byl vyhnán „do tohoto slzavého údolí“ (srv. Ž 84, 7).<sup>144</sup> Je tím tedy míněna žádostivost, která se projevuje nenasytností a ústí do neposlušnosti Bohu.

Součástí praxe v zachovávání panenství je proto také půst,<sup>145</sup> který napomáhá zhášet vášně a je také součástí zdrženlivosti a chudoby.<sup>146</sup> Jeroným v půstu vidí „jediný způsob, jak si uchovat cudnost.“<sup>147</sup> Je totiž nutné si „přepásat bedra“ (srv. Job 38, 3; Gn 46, 27), protože „z důvodů slušnosti“ se takto v Písmu hovoří o „mužském a ženském přirození“ pomocí jiných výrazů.<sup>148</sup> Jeroným dává do jasných souvislostí, že to, co se týká „božského,“ tam patří

---

<sup>139</sup> *Ep.* 22, 1; s. 53 – 55.

<sup>140</sup> *Ep.* 22, 18; s. 85.

<sup>141</sup> *Ep.* 22, 39; s. 131.

<sup>142</sup> Tamtéž.

<sup>143</sup> Tamtéž.

<sup>144</sup> *Ep.* 22, 10; s. 71.

<sup>145</sup> „Proto musíme soustředit veškeré úsilí na to, aby nás střídmost vrátila zpět do ráje, odkud nás vyhnala naše nenasytnost.“ *Ep.* 22, 10; s. 71.

<sup>146</sup> Dodržuj každodenní půst a nikdy se neobčerstvuj do sytosti.“ *Ep.* 22, 17; s. 81.

<sup>147</sup> *Ep.* 22, 11; s. 73.

<sup>148</sup> Tamtéž. Jeroným uvádí příklady jako „bedra“ (srv. Ex 1, 5) a „svaly břicha“ (srv. Jb 40, 16). Zajímavý je výklad ohledně sexuality Jákovovy, z jehož beder vzešlo mnoho duší a pak po zápasu s Pánem (srv. Gn 46, 27), „síla jeho beder ochabla.“ Rituální čistoty s „umrtvenými a přepásanými bedry“ si všímá i v případě slavení hodu beránka (srv. Ex 12, 11). Jan Křtitel má kožený pás a apoštolové „než vezmou do rukou lampu evangelia“ mají nakázáno mít „přepásaná bedra“ (srv. Lk 12, 35).

„přepásanost“, tj. sexuální zdrženlivost, což mu stále slouží především jako biblický argument pro jeho důraz na panenství.<sup>149</sup>

Je potřeba s ohledem na velikost odměny „chvíli snášet nepřízeň.“ Námahu a trápení, které askeze přináší, je možné překonávat v lásce ke Kristu.<sup>150</sup> Za příklad vytrvalosti v tomto úsilí je dán apoštol Pavel (srv. 2 K 11, 23-27).

Naproti světské okázalosti v bohatství Jeroným doporučuje okázalou nedbalost panny v mytí i oblékání, která je výrazem skromnosti v chudobě.

Nechybí ani důraz na pravidelné modlitby a rozjímání Písma i četba vybraných teologických spisů doporučených autorů.

Panenský stav je tedy pro Jeronýma tím nejlepším, co si žena může zvolit a který si zasluhuje svojí dobrovolností největší odměny. Svým charakterem spadá do stavu lidstva před prvotním hříchem. Tělesnost včetně sexuality je sice nynější lidskou přirozeností, ale manželství tím spadá do stavu po prvotním hříchu a má pouze „svůj vymezený čas.“<sup>151</sup> Jelikož je v něm pro ženu přítomna touha po muži, který „není Kristus,<sup>152</sup>“ pak vyústění manželství je „propadnutí smrti.“<sup>153</sup> Panenství je především duchovní dimenzí křesťanské duše, „tělesné panenství“ je jenom nedostačující stupeň a mnohé „nemůže spasit.“

Jeroným se pohybuje v napětí mezi teologickým míněním (vychází z Origenových názorů, inspirován ohledně manželství také Tertullianem) a Pavlovou teologií a doporučeními ohledně manželství a vhodnosti celibátu. Jeroným také nejednou cituje Píseň písní a očividně přitom vychází z Origenovy koncepce obsažené v jeho komentáři právě k této knize.<sup>154</sup>

Jeroným naznačuje, že jeho pojetí „nemá nic společného s pohlavím,“ protože to zůstává spolu s celou tělesností stran hlavního zájmu. Totiž „tělesná láska musí být nahrazena láskou duchovní.“ Mnohé obrazy postihující velice intimní vztah panny ke Kristu (Ženichovi), je třeba chápat jako lásku duchovní.<sup>155</sup>

---

<sup>149</sup> V této souvislosti Jeroným také v *Adversus Jovinianum* prozrazuje, že těžce nese to, jak je dáván prostor ženatým kněžím pro nedostatek neposkvřených paniců a argumentuje potřebou rituální čistoty. Srv. HUNTER, D.G. Resistance to the Virginal ideal in late-fourth-century Rome: The Case of Jovinian. *Theological Studies*. 1987. s 45 – 64.

<sup>150</sup> *Ep.* 22, 40; s. 133 „Milujme i my Krista, hledejme neustále jeho objetí a vše obtížné se nám bude zdát snadné.“

<sup>151</sup> *Ep.* 22, 18; s. 85.

<sup>152</sup> Tamtéž. „Budeš dychtit po svém muži“ (srv. Gn 3, 16).

<sup>153</sup> Tamtéž. (srv. Gn 2, 17).

<sup>154</sup> Ve třetím, duchovním stupni alegorického výkladu Velepísně Órigenés představuje postavu ženicha jakožto obraz Božího Logu a nevěstu jakožto obraz lidské (panenské) duše. Nebo tyto postavy vykládá jako obrazy vztahu Krista a církve. Srv. PUTNA, M. C. Órigenés: *O Písní písní. Výbor, studie, komentář*. Praha: Herrmann a synové, 2000.

<sup>155</sup> Výše zmíněný Origenův vliv má i v tomto pojetí svůj základ. Alexandrijský učitel tvrdí, že Šalamoun (autor *Velepísně*) chce ve dramatu ženicha a nevěsty vzbudit v duši člověka lásku *érotu* a *agapé* a přivést ji ke kontemplaci Božského Logu, což je vrcholný způsob poznání věcí. V trojice starozákonních spisů je podle něho

## 1. 8 SAMOTA A SPOLEČNÝ ŽIVOT

Do Jeronýmova pojetí askeze na ploše jeho legend se výrazně promítá především dvě její verze. Ideál poustevnické samoty anachoretů či eremitů a náznaky ideálu společenského života mnichů - koinobitů.<sup>156</sup> Když autor reflektuje ohlasy na svou první legendu o Pavlovi, naráží na nepřijetí jeho prvotního ideálu poustevníka, který se „celý život stranil lidí,“ ale počítá i s nepřijetím nového ideálu askety, „jehož spatřilo tolik lidí na vlastní oči.“<sup>157</sup> Autor se zde asi především vyrovnává se svojí pozicí spisovatele a propagátora askeze, ale zároveň prozrazuje, že dobové otázky o vztahu poustevnického a společného života mnichů jsou živé i ve vývoji jeho pojetí mnišství.

### 1. 8. 1 Poustevnická samota

Motiv samoty má v Jeronýmových legendách svůj vývoj. Ve *Vita Pauli* je samota předložena jako rajska dimenze, něco, co překračuje zkušenost dosavadních mnichů a z níž je třeba se poučit. Samota poustevníka Pavla předchází formě společného mnišského života. Opuštěný poustevník, tato Jeronýmem chápaná původní verze askeze, byl skutečně pro svět zapomenut. Není o něm známo, krom toho, jak „čelil nástrahám satana“, nic určitého.<sup>158</sup> I v dopisech z tohoto období je vyzdvihována samota jako součást opuštění všeho, pro Kristovo království v důsledné nevybavenosti a chudobě (srv. Mt, 6, 33; Mt 10, 10).<sup>159</sup> Jeroným v další legendě ideál skrytosti a samoty posouvá a je to útěk od marnosti světa, ale také projev pokory, která nehledá slávu u lidí.<sup>160</sup> Je to také předpoklad pro hluboký vztah k Bohu, který potřebuje prostor a z něhož vzchází plodná a účinná víra. Podle Jeronýma, má-li se člověk vzdát všeho pro Krista, pak logicky opouští různé věci, ale i společnost. Samota je natolik

---

ukryt systém poznání. Kontemplaci odpovídá Píseň písní, fyzice Kazatel a morálce (epoptice) kniha Přísloví. Exegeta na tom demonstruje, že „pravá filosofie“ má původ ve starozákonních spisech a je starší než řecká učenost (tzv. důkaz stářím). Srv. tamtéž s. 112-115.

<sup>156</sup> V *Ep.* 22, 34-36; s. 119 – 125. Jeroným vysvětluje jak se mnišský život dělí na tři druhy: *koinobity* žijící společně a poslouchající představeného; *anachorety*, kteří se vydělili z mnišských společenství a jejichž původcem je Pavel z Théb a proslavil je Antonín. Jako první příklad Jeroným uvedl Jana Křtitele, či náznaky u proroka Jeremijáše. Dále zmiňuje i třetí verzi nezakotvených potulných mnichů tzv. *remnuoth*, ovšem tento druh odmítá. *Ep.* 22, s. 119 – 125.

<sup>157</sup> *VH* 1, s. 87.

<sup>158</sup> *VP* 1, s. 45.

<sup>159</sup> VENTURA. V. *Spiritualita*. 2 - 3. s. 217 s odkazem na *Ep.* 3. a 14.

<sup>160</sup> Hilarion touží odejít „do barbarských končin kde o něm nikdy nikdo neslyšel“ a nebo měl v plánu, že se „přeplová na nějaký opuštěný ostrov.“ Srv. *VH* 23, s. 125.

důležitá, že mnich „nikdy neopouští svou celu,“ ani když je od něho žádána pomoc, svoluje jen na velké naléhání.<sup>161</sup>

Život v samotě nakonec stejně vchází ve známost a je to s ním jako s evangelijním životem „blahoslavených,“ podtrženo citací: „Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře“ (Mt 5, 14).<sup>162</sup> Jeroným je tedy přesvědčen o paradoxu, že ačkoliv se noví služebníci Kristovi budou skrývat v samotě, Boží sláva se na nich stejně projeví.

### **1. 8. 2 Mlčení**

Motiv ticha a mlčení se neobjevuje příliš často. Nejprve v určitém zárodku v první z legend, kdy se Antonín vrací od poustevníka a svým mnichům a na jejich zvědavé otázky odpovídá slovy: „Je čas mlčet i čas mluvit“ (Kaz 3, 7).<sup>163</sup> Ovšem podstatný poukaz na hodnotu mlčení je vyjádřen později v Hilarionově příkladu, který po určitém čase v poušti, jen se dvěma bratry ve zdrženlivosti a mlčenlivosti, „teprve tehdy začal opravdu sloužit Kristu.“<sup>164</sup>

Zmínka na přemítání v samotě pouště a tichosti se objevuje i u mnicha Malcha jako příležitost ke kontemplaci přírody na popud Písma.<sup>165</sup>

### **1. 8. 3 Společný život**

Ideálu společného života mnichů se v legendách nevěnuje Jeroným na prvním místě.<sup>166</sup> Jeho poustevník Pavel je jediný důsledný anachoreta. U dalších postav se vždy tvoří nějaké vztahy, mají kolem sebe, alespoň na přechodnou dobu, další mnichy. Hilarion sám je pak zakladatelem kláštera.

V Malchově příběhu nalézáme také zajímavou alegorii mnišského společenství a motivů z jejich života. Tento mnich, který svéhlavě opustil klášter a upadl do otroctví, kontempluje v poušti život mravenců, kteří „se lopotí s břemeny, jež byla větší než oni sami“ nebo „se smuteční obřadností vynášeli mrtvá těla.“ Nejvíce ho ohromuje vzájemná harmonie, že „ani v nejmenším si vzájemně nepřekáželi“ a pokud někdo „podklesá pod tíží nákladu, přispěchali

---

<sup>161</sup> VH 8, s. 99.

<sup>162</sup> VH 26, s. 129.

<sup>163</sup> VP 13, s. 59.

<sup>164</sup> VH 22, s. 123.

<sup>165</sup> VM 7, s. 77.

<sup>166</sup> V Jeronýmově díle se nejednou objevuje „nostalgie po životě v samotě“ a „průblesky preferencí pro život poustevnický.“ srv. VENTURA. Spiritualita. 2 – 3. s. 251.

mu podat pomocné rámě.“ Podle Jeronýma je tento obraz inspirován knihou Přísloví, v níž Šalamoun „doporučuje činnost mravců naší pozornosti a chce jejich příkladem vyburcovat mysl z pohodlnosti“ (srv. Př 6, 6-8).<sup>167</sup> Jeroným je inspirován tímto starozákonním textem a vidí analogii mezi životem mravců a komunitou mnichů. Opěvuje pak krásu mnišského života ve společenství a proniká ji evangelijními inspiracemi, ale především vypichuje apel na bdělost a zde zřejmě již řeší potřebu aktivity v mnišském společenství, která vyvažuje rizika nečinnosti a lenosti. V textu Přísloví předchází apel na osvobození,<sup>168</sup> který v příběhu zajatce Malcha může mít také svoji odezvu. Sice protikladnost svého zajetí vyřešil i se zachováním vysokého ideálu čistoty (viz 4.7), ale nespokojen míří k vyššímu ideálu svobody v láskyplné službě ve společenství<sup>169</sup> a spěje k útěku z otroctví. Zdá se, že se tu promítají Jeronýmovy otázky ohledně společného života mnichů. Patří k nim poslušnost představenému, proti které se právě Malchus prohřešil prosazením své vůle.<sup>170</sup>

#### ***1. 8. 4 Poslušnost***

Pro tento nový motiv a důraz na poslušnost měl do jisté míry již v legendě *Vita Pauli* Jeroným připravenou půdu. Jeho Antonín, ač sám vůdcem svých žáků, se utíká pokorně k prvo-poustevníkové autoritě Pavlově. Jeroným postupně přidává ideál podřízeného a poslušného mnicha, zdá se také, že míří svým spisem k širším vrstvám mnichů a zájemcům o asketický život. Nepochybně poslušnost zdůrazňuje i pro své četné zkušenosti s duchovním vedením dívek a vdov v Římě. V příběhu Abba Malchovi radí, že „ušlechtilé úmysly“ s majetkem a touha vidět po letech rodinu jsou „pokušením ďábla,“ za nimiž se skrývají nástrahy „odvěkého nepřítele,“ kterým takto „bylo oklamáno už mnoho mnichů,“ protože „ďábel nikdy neodkrývá vlastní tvář.“ Podobně tak „na počátku světa svedl Adama s Evou falešnou nadějí na dosažení božství.“<sup>171</sup>

Pro mnicha podle Jeronýma platí především vytrvat ve zvoleném stavu a neodvracet se zpátky, „když už držím v ruce pluh“ (srv. Lk 9, 62).<sup>172</sup> Tendence měnit rozhodnutí v otázce

---

<sup>167</sup> Tamtéž. Jdi k mravenci lenochu, dívej se jak žije, ať zmoudříš“ (srv. Př. 6, 6-8).

<sup>168</sup> Ne náhodou příkladu mravence předchází i apel: „Nedopřej svým očím spánek, ani zdřímnout nedávej svým očím. Jak gazela vytrhne se z rukou, jako ptáče z rukou čihařových“ (srv. Př 6,4-5).

<sup>169</sup> Zatoužil jsem pracovat jako ti mravenci pro blaho celku, v němž nikdo nemá žádný vlastní majetek a všechno náleží všem. *VM* 7, s. 77.

<sup>170</sup> Mnich Malchus vypráví: „Stalo se však to nejhorší, co se mohlo stát, prosadil jsem si svou...“ *VM* 3, s. 71.

<sup>171</sup> *VM* 3, s. 71.

<sup>172</sup> Tamtéž.

stavu už klasifikuje jenom přísně jako nástrahu „odvěkého nepřítele“ a opravdu odpudivý sklon podobný tomu, „jako když se pes vrací k vlastním zvratkům“ (srv. Př 26, 11).<sup>173</sup>

Malchova neposlušnost představenému ukazuje, že asketa má svobodnou volbu a může si prosadit vlastní vůli, což posléze vynikne jako tragický omyl.<sup>174</sup> V rámci mnišského stavu je hodnocený velmi ostře.<sup>175</sup> Co se týče obrazu autority představeného, na více místech ji Jeroným vyjadřuje jako opodstatněnou a charismatickou (vidoucí Abba mnicha Malcha) a nebo nesenou „příkladem pokory a oddanosti“ Hilariona, který navštěvuje své mnichy po celách a klášteřích.<sup>176</sup> Sám Hilarion si bere pokorně příklad z Antonína, velmi se rozhojní dobré dílo a naproti tomu Antonín zas všude doporučuje svého žáka.<sup>177</sup> Jeroným nejen upozorňuje na pokoru svých vzorových autorit, ale zároveň načrtává mapu mnišství.<sup>178</sup>

Ještě jinou podobu poslušnosti vyjadřuje v úvaze mnicha, který jakožto otrok uvažuje, „že Apoštol káže sloužit svému pánu věrně jako Bohu“ (srv. Ef 6,5).<sup>179</sup>

V Malchově příběhu můžeme také vidět paralelu s problémem otroctví, který se objevuje v Pavlově listě Filemonovi (srv. Flm 8-20). Jeronýmův příspěvek (byť Malchův příběh je patrně fikce se symbolickým významem) spočívá v ospravedlnění útěku z otroctví z důvodů zachování ctnosti.

### **1. 8. 5 Práce**

Zajímavý vývoj prodělává téma práce a činnosti v režimu askeze. V první legendě to vypadá, že mnich a poustevník skutečně a důsledně žije v evangelijní bezstarostnosti o to, „co bude jíst“ (srv. Mt 6, 31) a kde havran přináší „každodenní chléb“ (Srv. Lk 11, 3; Mt 6, 11) Kristovu vojákovi.<sup>180</sup> Tento idealistický obraz Boží milosti ohledně živobytí asketů Jeroným v následujících legendách opouští. O mnichu se pak hovoří už poněkud „realističtěji“ buď jako o tom, jenž se „živí prací svých rukou“,<sup>181</sup> nebo že pletl košíky z rákosy a „následoval

---

<sup>173</sup> Tamtéž.

<sup>174</sup> Tamtéž. „Stalo se však to nejhorší, co se mohlo stát - prosadil jsem si svou v domění, že to vše nedělá kvůli mé spáse, nýbrž kvůli vlastnímu pohodlí.“

<sup>175</sup> Tamtéž. Abba Malchovi odpovídá: „Vidím můj synu, že jsi poznamenán znamením satanovým, nežádám vysvětlení a omluvy nepřijímám. Ovce, jež opustí ovčinec, je vydána napospas vlčím zubům.“

<sup>176</sup> VH 15, s. 113.

<sup>177</sup> Tamtéž.

<sup>178</sup> „A tak měl Pán Ježíš v Egyptě starého Antonína a v Palestině mladého Hilariona.“ VH 8, s. 99.

<sup>179</sup> VM 6, s. 73.

<sup>180</sup> VP 10, s. 57.

<sup>181</sup> VM 3, s. 69.

tak příkladu egyptských mnichů.“ Každopádně s ohledem na pravidlo: „Kdo nechce pracovat, ať nejí.“ (2Sol 3, 10) <sup>182</sup>

## 2. ASKETICKÝ IDEÁL U ATANÁŠE

### 2.1 ATANÁŠ, ŽIVOT A DÍLO

Kolem roku 295 se v Alexandrii narodil muž, který významně zasáhl do dějin církve a věroučných sporů. Střídání přízně a nepřízně v jeho službě, opakovaná vyhnanství, mnohdy napjaté řešení teologických problémů. Z hlediska našeho zaměření je důležitý především jeho spis značného významu pro rozvoj asketických snah na východě i západě, *Vita Antonii*.

Obvykle je Atanáš představován jako vytrvalý a věrný odpůrce ariánské hereze a významný účastník vývoje trinitární a pneumatologické teologie. V řecké církvi je nazýván otcem ortodoxie. Spisem *Vita Antonii* přivedl nejednu generaci křesťanů k osobitému výrazu následování evangelijního ideálu v podobě asketického a mnišského života.

Klasické i teologické vzdělání získal v Alexandrii, v místě zásadního významu pro teologii raného křesťanstva.<sup>183</sup> Nicejského koncilu (r. 325) se zúčastnil jako jáhen a již tam měl vyniknout ve sporu s ariány.<sup>184</sup>

Zvolen a vysvěcen na biskupa byl v nízkém věku (r. 328) jakožto nástupce jemu blízkého patriarchy Alexandra z Alexandrie.<sup>185</sup> Atanáš, poté co byl prvně vypovězen císařem Konstantinem, který uposlechl obžalobu jeho protivníků na synodě v Tyru (r. 335), pobýval ve vyhnanství v Trevíru.<sup>186</sup>

Zdá se, že problémy se špatným přijetím pozdějšího Atanášova biskupského svěcení od silné alexandrijské skupiny, byly především rázu mocenského, ale hájení pravé víry je poté už nastálo důležitým tématem motivem jeho působení. Střídavé uznání a opětovné zneuznání jeho nároku na biskupský stolec, tentokrát jeho sesazení na synodě v Arles (r.353) a v Miláně (r.355), jej dovedlo k odchodu k egyptským poustevníkům. Věhlasný spis *Vita Antonii* pochází právě z tohoto období (r. 357). Protiariánské důrazy obsažené ve spisu korespondují

---

<sup>182</sup> VH 3, s. 91.

<sup>183</sup> Významnými autory z Alexandrijské školy jsou kupříkladu Klement Alexandrijský a Origenés, kteří udomácníjí pojem *askézis* v křesťanském slovníku. Srv. VENTURA. *Spiritualita*. 1. s. 103.

<sup>184</sup> Srv. KRAFT. H. *Slovník strokřesťanské literatury*, s. 32.

<sup>185</sup> DROBNER. *Patrologie*. s. 320.

<sup>186</sup> Není bez zajímavosti, že právě v Trevíru, více jak po třiceti letech po Atanášově exilu se zde Jeroným setkává s tamními mnichy a přestože se o přímých souvislostech můžeme pouze domýšlet, víme, že už zde tento horlivý propagátor askeze nachází další nasměrování. Snad právě tam četl Jeroným *Život sv. Antonína*, jak se domnívá A. A. R. Bastiensen. Srv. JERONÝM. *Legendy o poustevnících. Úvodní studie*. ŠUBRT. J. s. 10.

s dobou vzniku jeho spisů *Orationes contra Arianos* a *Apologia contra Arianos*. Je autorem spisu o panenství *De virginitate* a řady listů, např. *List Amunovi* a *Dopis Dracontiovi*.

Do doby vzniku spisu *Vita Antonii* ještě spadá jen v částech dochovaný spis určený zvláště egyptským asketům *Historia Arianum ad monachos*.<sup>187</sup>

Pro porozumění Atanášově teologii je významný dvoudílný spis *Oratio contra gentes* (Řeč proti pohanům) a především *Oratio de incarnatione Verbi* (Řeč o vtělení Slova), který zdůrazňuje důležitost Božího vtělení pro vykoupení.<sup>188</sup>

Při svém čtvrtém exilu od císaře Juliána ještě jednou pobývá u poustevníků v egyptských Thébách. Poslední a pátý exil r. 365 byl krátký, z něhož si lid vymohl jeho návrat na biskupský stolec, který neopustil do své smrti 2. května r. 373.

### 2.1.1 *Vita Antonii*

Řehoř Naziánský nazval tento spis jako „řád mnišského života ve formě vyprávění.“<sup>189</sup> Vzniká kolem roku 357 v Egyptě a je napsán řecky. Spis byl dle vlastního úvodu na základě požadavku sepsán, aby se mniši na západě seznámili s příkladem světce Antonína.<sup>190</sup> Spis se na západě proslavil v latinském překladu od Evagria.<sup>191</sup> Ve středověku byl začleněn do souhrnné sbírky tematických spisů *Vitae patrum*.<sup>192</sup>

Spis získal pro své prvenství ve specifickém žánru, autoritou Atanášovy osobnosti a v neposlední řadě pro svůj sugestivní obsah takové místo v dobové literatuře, že neoddělitelně patří k základním pramenům křesťanské asketiky.

Z otázky, nakolik je Antonín líčený Atanášem skutečný, či se spíše jedná především o ideální vzor, jež má být představen čtenářům, plyne určité napětí, zvláště pak u Jeronýma.

Příběh Antonínův se odehrává v Egyptě a začíná jeho odchodem ze společnosti a zbavení se majetku. Na asketickou cestu se vydává na základě rozjímání o příkladu prvních křesťanů a následného slyšení evangelijního čtení v kostele. Nejprve se inspiruje příkladem místního askety, ale pak prohlubuje své snažení v samotě pouště. Prožije řadu duchovních zápasů a

---

<sup>187</sup> Kraft uvádí na příkladě tohoto spisu, že Atanáš si velmi cenil společenství mnichů. Srv. KRAFT.H. *Slovník strokřesťanské literatury*. s. 34. Drobner pak uvádí, že inklinaci k mnišství a askezi lze u patriarchy vystopovat už v jeho mládí. Srv. DROBNER. *Patrologie*. s. 322.

<sup>188</sup> KRAFT.H. *Slovník strokřesťanské literatury*. s. 33.

<sup>189</sup>QUASTEN, *Patrology*. 3. Allen.Texas. 1994. s. 40.

<sup>190</sup> Nemělo se však jednat až tolik o vzor pro snahy k napodobování zázraků a výjimečných divů, líčených o poustevníku, ale spíš jako ideál a příklad křesťanského života. Srv. QUASTEN, *Patrology*. 3. s. 39.

<sup>191</sup> Antiochijský presbyter a Jeronýmův přítel. KRAFT. *Slovník strokřesťanské literatury*. s. 109.

<sup>192</sup> Sbírkou obsahuje spisy: *Historia monachorum in Aegypto*, *Verba seniorum*, *Historia Lausiaca* ad. Srv. DROBNER. *Patrologie*. s. 487.

skrze modlitbu a odříkání roste do stavu, který je líčen jako přirozený, původně zamýšlený Bohem, ale narušený příklonem člověka ke zlému. Antonín podstupuje tento návrat skrze vítězný boj s démony, stává se věhlasným poustevníkem a jeho působení přináší prospěch řadě lidí, kteří ho v jeho samotě vyhledávají. Působí jako moudrý otec mnichů, kteří ho následují, bojovník proti herezím, diskutuje s filozofy a ohromuje neučenou moudrostí, uzdravuje Boží mocí nemocné.

Cílem spisu je podle Atanáše v první řadě stanovit pro mnichy normu pro mnišský život a podat vyprávěním konkrétního příběhu důkaz, že Kristus oslaví své služebníky, když jej oni budou oslavovat. A to tak, že je uvede do nebeského království a jejich ctnosti získají věhlasu ku prospěchu druhých. Do životopisné linie vyprávění jsou vloženy podrobnější poučení mnichům, apologie a nebo kázání proti ariánům.

Spis však může, ovšem až v druhé řadě a jak sám dodává „v nouzi“, posloužit také pohanům. V tomto případě především jako věroučná výpověď o Bohu, že Pán Ježíš Kristus je Bůh a Syn Boží. Pak také jako zpráva o křesťanech, kteří věří a slouží mu, tím dotvrzují pravou víru a usvědčují pohanství z bezbožnosti, kde jsou „d'áblové považováni za bohy.“ Tuto příčinu zla a úpadku pak křesťané žijící asketicky pošlapávají a zahánějí.

## 2. 3 PRVNÍ BIBLICKÉ INSPIRACE – VÝZVA K DOKONALOSTI

Předzvěstí asketického života pro mladého Antonína jsou podle Atanáše biblické vzory Jakuba (srv. Gn 25, 27), nebo vzdálenější odkaz na Ježíšovo jinošství (srv. Lk 2, 51).<sup>193</sup> Budoucí poustevník je především vyličen jako poslušný syn rodičů, rozumný, vyrovnaný, skromný a nábožensky zakotvený.<sup>194</sup>

Po smrti rodičů je mu inspirací pro rozjímání příklad apoštolů, kteří „opustili všechno“ (Mt 4, 20; 19, 27)<sup>195</sup> a také jednání členů prvotní církve, kteří „prodali svůj majetek“ (Sk 4, 35).<sup>196</sup>

Zásadní výzva je však opřena především o evangelijní úryvek a Ježíšův výrok určený bohatému mladíkovi: „Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej svůj majetek a rozdej chudým, a budeš mít poklad v nebi. Pak přijď a následuj mě.“ (Mt 19, 21)<sup>197</sup> Zdá se, že Atanáše z tohoto evangelijního úryvku především zajímá touha po dokonalosti a motiv pokladu v nebi. Atanáš

<sup>193</sup> Oba uvedené příklady ve VA 1, s. 21.

<sup>194</sup> „V dětství nebyl roztěkaný a když dospíval, nebyl vzpurný“ VA 1, s. 21.

<sup>195</sup> VA 2, s. 22.

<sup>196</sup> Tamtéž.

<sup>197</sup> Tamtéž.

uvádí, že „tento svatý, Bohem inspirovaný výrok“ Antonín přijal osobně, „jako by byl čten právě kvůli němu.“<sup>198</sup> Výzvu přijímá s vírou, která se od počátku předpokládá, a podle slyšeného slova začíná cestu vlastní askeze.<sup>199</sup> Prvním praktickým krokem je důsledně se zbavit majetku, a to s důvěrou a nestaráním se o zítřek podle Mt 6, 34.<sup>200</sup> Vraťme se však k tomu, jak si Atanáš představuje cestu k dokonalosti.

### **2. 3.1 Ctnost a dokonalost podle 20. kapitoly VA**

O dokonalosti Atanáš hovoří v důležité 20. kapitole spisu *Vita Antonii*, v rámci pojednání o ctnosti. Ctností však zjevně nemíní jen jednu z etických ctností, kterou by bylo třeba zvláště pěstovat, ale spíše ctnost ústřední a dominantní. Prozrazuje, že sídlí v rozumné duši, která je upřímná, krásná a přirozená, tak jak byla stvořena. Tato se také nezískává z vnějšku, ale rozvíjí zevnitř, protože v duši je již od počátku a k jejímu růstu je potřeba pouze vůle člověka. Zůstat v této ctnosti, tj. zachovat ji a rozvíjet, spočívá v rozumnosti a dobrém smýšlení. Tak je pro člověka možné zůstat přirozený a dojít k cíli, který spočívá v uchování duše pro Pána, který ji má nalézt v přirozeném stavu, tak jak ji stvořil. Atanáš takto hovoří o ctnosti, nejmenuje ji, ale ti, kdo o ní uslyší, se nemají divit právě jejímu jménu.

Co je však konkrétně míněno onou ctností a proč o ní hovoří jen takto nepřímě? Buď je to tajemství, jež se dá stěží vyjádřit, anebo jen v rámci výkladu vše později prozradí. Možná však nechce záměrně použít určitý pojem, protože je problematický a pokračuje „pouze“ tím, jak je třeba odpovídajícím způsobem jednat.

Jaká je to tedy niterná součást člověka, vázaná na rozumnost a čistotu smýšlení, působící snadno, jen když člověk chce? Navíc vrůstající a projevující se na venek, když „roste z nás“?

Když uvážíme, že Atanáš jinde prozrazuje, že „člověk byl utvořen k obrazu Božímu“ (srv. Gn 1, 26 – 27),<sup>201</sup> pak zmíněná ctnost je v člověku tímto obrazem, vtisknutou dokonalostí, která roste a nemá být nijak poškozena.

### **2. 3. 2 „Obrácení“ ke ctnosti**

Když Atanáš charakterizuje ctnost, jak jsme již uvedli - obraz Boží v duši člověka, pak je to s ní podobně jako s Božím královstvím, které je „mezi vámi“ (srv. Lk 17, 21).<sup>202</sup> Toto

---

<sup>198</sup> Tamtéž.

<sup>199</sup> „Sám pak žil nedaleko svého domu, cvičil se v askezi, sebeovládání a přísném životě.“ VA 3 s. 23.

<sup>200</sup> VA 3, s. 22.

<sup>201</sup> VA 29, s. 46 – 47.

rozpoznání, že to nejdůležitější se nalézá již v člověku, pak zakládá potřebný postoj k této skutečnosti. Člověk má obrátit svou vůli a pozornost ke starosti o svoji duši, v níž je již vše podstatné. Vzor tohoto rozhodnutí vůle vidí Atanáš ve zřeknutí se pohanství a přilnutí „srdcem k Hospodinu“ (srv. Joz 24, 23) a „přípravení cesty Pánu“ (srv. Mt 3, 3).<sup>203</sup>

Atanáš ovšem naráží také na Řeky, „ať cestují a plaví se po moři, aby se učili vědám,“ tj. aby hledali moudrost. Moudrost, jak se zdá, je však podle něho v podobě ctnosti už v člověku, opět tím, že „není od nás daleko.“<sup>204</sup> Jakoby tímto popisem Atanáš parafrázoval Dt 30, 11-14.<sup>205</sup>

O duši pak mluví jako o pokladu (srv. 2 Tim 1, 14), který je třeba uchovat pro Pána.<sup>206</sup>

Lidská duše je totiž ohrožena špatnými myšlenkami a vášněmi, jako hněv a žádostivost. Když jim člověk dá průchod, nebo jej dokonce začnou ovládat, pak „nedělá co je před Bohem spravedlivé“ a „žádostivost pak počne a porodí hřích,“ jehož důsledkem je smrt (srv. Jak 1, 20; 1, 15).<sup>207</sup> Jednat nerozumně, mít neuspořádané myšlenky, nechat se ovládat vášněmi je podle Atanáše vstupní branou k vnitřnímu rozvratu. Chybou je zde špatné zacílení vůle a nedostatečné „střežení srdce“ (Př 4, 23),<sup>208</sup> tedy osobní zavinění. Zlo však není v člověku samotném, je vystaven jeho vnějšímu působení v podobě démonů, ale hrozí mu, že mu nerozumně může podlehnout. Z toho pak také vyplývá nutnost duchovního boje a rozlišování (viz kap. 6).

### 2. 3. 3 Úsilí o ctnost

Z hlediska askeze je úsilí o ctnost důležité. Asketický život je zaměřen na rozvíjení ctnosti v režimu rozumnosti. Je to obrat člověka ke svojí původní přirozenosti a jejímu pozitivnímu rozvíjení. Atanáš spojuje apel na „obrácení“ k ctnostnému životu s biblickými výzvami k obrácení srdce (Srv. Joz 24, 23, Mt 3, 3) a představuje obojí jako v zásadě totožné. Dále pak - mít čistou a ctnostnou duši znamená uchovat ji jako svěřený poklad pro Pána, aby v ní

---

<sup>202</sup>VA 20, s. 38. Srv. VENTURA. V. *Milost v pojetí prvních mnichů*, in: KARFÍKOVÁ. L., DUS, J.A. *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn 2008, s. 186. pozn. 38.

<sup>203</sup> VA 20, s. 38.

<sup>204</sup> Tamtéž.

<sup>205</sup> V Deuteronomiu se hovoří o slově zákona a přikázání, které je pochopitelné, není vzdáleno, také není za mořem, ale je v ústech a srdci. Těmito verši se Atanáš očividně inspiruje, ale zmínku o zákonu výslovně neužívá. V pozadí nejspíše stojí tzv. důkaz stářím, přesvědčení, že Řecká moudrost má původ v židovské víře Izraele. Atanáš se sice nezdráhá užívat řeckou filosofii, ale coby odvozenou od semitské moudrosti a přestože ji užívá, podřazuje ji víře Izraele, moudrosti Zákona, který je však dovršen Vtělením a Novým zákonem.

<sup>206</sup>VA 20, s. 39.

<sup>207</sup> Tamtéž.

<sup>208</sup> Tamtéž.

rozpoznal své dílo.<sup>209</sup> Celý ráz askeze, kterou spis představuje, je orientován na dosažení ctnosti.<sup>210</sup> Zde se ovšem opět odehrává setkání řeckého myšlení a semitského vypovídání o člověku. Atanáš spojuje „úsilí o ctnost a uchování dobré přirozenosti“ s odkazem na evangelijní podobenství o pokladu, perle či hřivně. Nutno však upřesnit, že zatímco hřivna a poklad je v biblickém smyslu dar víry, tak Atanáš mluví o duši, která sama je darem stvoření. Rozumný a přirozený stav je udržitelný a má vést k osvobození od vášní.<sup>211</sup> Tento stav popisuje Atanáš také jako netečnost.<sup>212</sup> Jeho ideál však nespočívá jen v dosažení tohoto stavu, tj. v negativní cestě „zbavení se vášní,“ ale je dále rozvíjen. Je rozvinut naukou o duchovním rozlišování, které je nezbytné k tomu, aby člověk mohl rozeznat dobrá a špatná vnuknutí.<sup>213</sup> Správně rozlišovat duchy je předpoklad následného zduchovnění člověka přijetím (nebo rozvinutím)<sup>214</sup> různých charizmat. Celé úsilí o ctnost je určitým výstupem vzhůru a připodobňováním se obrazu Boha – jímž je Kristus a Slovo.<sup>215</sup>

### **2. 3. 5 Porušená přirozenost a její obnova v Kristu**

Úsilí o ctnost a dokonalost má ovšem kromě výše uvedených předpokladů jednu zcela zásadní podmínku. Dokonalost člověka představuje neporušenou podobnost dokonalému obrazu Boha v lidské duši, který je jí vlastní již od jejího stvoření. Ovšem v důsledku

---

<sup>209</sup> Duše sama v sobě je dobrá a to, co ji může uškodit, je vnější. Proto Atanáš uvádí: „střezme se špatných myšlenek a jako svěcený poklad zachovejme duši pro Pána, aby v ní rozpoznal svoje dílo, když zůstane takovou, jakou ji stvořil“ (srv. 2 Tim 1, 14). VA 20, s. 39. Atanáš zde pavlovský obrat „svěcený poklad“ vztahuje na duši uchovanou v ctnosti, Pavel tímto slovním spojením ovšem míní spíše „svaté povolání“ (v. 9) a v Kristu „před věky darovaný“ a dnes zjevený „nepomíjející život v evangeliu.“ Pavel tedy spíše pracuje s tématem pokladu víry udržovaném v člověku mocí Ducha svatého, který v člověku sídlí.

<sup>210</sup> O mniších se uvádí: „všichni měli tutěž jedinou myšlenku: pracovat, aby dosáhli ctnosti“ VA 44, s. 58.

<sup>211</sup> VA 14, s. 33. Antonín byl „ve své duši mravně čistý,“ což se projevovalo tak, že se „neoddával smutku, neupadal do bujarého nadšení, nesmál se, nebyl zarmoucen.“ atd. „Naopak zůstal netečný, protože se řídil rozumem a nic jej nemohlo vyvést z obvyklého přirozeného stavu.“

<sup>212</sup> Antonín zvítězil v počátku své dráhy nad vášněmi a dosáhl netečnosti, což by mohlo poukazovat na stoický ideál *apatéi* – (bezvášnivosti), se kterým pracuje řada autorů od Klémense, Origena, Řehoře z Nazianu, Řehoře z Nyssy či Evagria Pontika. V. Ventura však upozorňuje, že ve spise *Vita Antonii* je užit srovnatelný termín *ataraxia*. srv. VENTURA. V. *Spiritualita křesťanského mnišství 1*. s. 169, pozn. 140. Pojem *ataraxia* (vyvážený klid ducha) je typický spíše pro epikurejskou etiku (někdy neprávem označovanou jako pouze hedonistickou), která tímto není vzdálena stoicismu. Srv. STÖRIG. H.J. *Malé dějiny filosofie*. Zvon. Praha 1993. s. 147.

<sup>213</sup> V pozadí výkladu o rozlišování duchů stojí démonologie, která má nejspíš kořeny v nauce Atanášova předchůdce Origena. Srv. VENTURA. V. *Origenova mnohotvárná milost*, in: KARFÍKOVÁ. L., DUS. J.A. *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn 2011. s. 110.

<sup>214</sup> Pokud vezmeme vážně Atanášovo tvrzení, že ctnost se nepřidává z vnějšku, ale roste v duši, pak zduchovnění a dar Ducha, lze také chápat jako nic zvnějšku přidaného, ale spíš již „zárodečně přítomného“ v člověku během života. Jednalo by se tak o „potencialitu“ vloženou do duše člověka již při stvoření (či novém stvoření) a nyní díky věrnosti a rozumnosti, očištěnou a rozvinutou. Zbožštění by mohlo být tedy něco, co se děje „zevnitř,“ a je to „obnova“ původně dobrého.

<sup>215</sup> VA 69, s. 78. „Slovo totiž vždy bylo od věčnosti spolu s Otcem.“

prestoupení je současný stav člověka situací porušené přirozenosti.<sup>216</sup> Toto přestoupení člověka „odneslo pryč, takže lidé byli zbaveni milosti být obrazem (Božím) a vydání porušenosti své přirozenosti.“<sup>217</sup>

Obnova je nyní možná jen díky novému stvoření - Vtělením Slova Božího, které „pro spásu a dobro lidí vzalo na sebe lidské tělo, aby se připojilo k lidskému rodu a aby dalo lidem účast na božské a duchovní přirozenosti“ (srv. 2 Petr 1, 4).<sup>218</sup>

Člověk pak na základě této milosti může docházet od Vtělení k poznání Boha a od Vtělení ke zbožštění skrze působení Ducha svatého.<sup>219</sup> Právě oba tyto důsledky se v rámci spisu *Vita Antonii* projevují na poustevníkově způsobu života.

Cílem člověka je tedy účast na božské přirozenosti. Atanáš také uvádí v protiariánském důrazu, že „Syn Boží je Věčné Slovo a Moudrost<sup>220</sup> Otcovy podstaty,<sup>221</sup> a „vždy bylo od věčnosti s Otcem“ (srv. Jan 1, 1).<sup>222</sup> A proto jej nazývá Pánem a Spasitelem, přičemž vazba jeho modelu askeze na ortodoxní výpovědi tím zakládá její legitimitu.<sup>223</sup>

### 3. 4 VÍRA V KRISTA, SLOVO BOŽÍ

#### 3.4.1 Víra v Božího Syna

Spis *Vita Antonii* představuje několik různých výpovědí o víře. U Antonína je to už od počátku touha žít podle víry, tj. podle toho, co je napsáno v Písmu, přičemž víře také odpovídá aktivně jednat podle inspirace biblickým slovem.<sup>224</sup> Víra je tedy hybnou silou života a zároveň je zařazena do výčtu různých asketických praktik<sup>225</sup> nebo ctností.<sup>226</sup> Víra v Krista

---

<sup>216</sup> N tomto místě se obracíme k jiným zdrojům, protože v rámci VA výklad o Vtělení a zbožštění člověka v Kristu Atanáš uceleně nepředkládá.

<sup>217</sup> Přestoupení Atanáš vysvětluje jako „uškntnutí hadem, které mělo původ v hnutích těla“ a které se událo prvním rodičům. Z něho plyne duchovní porušení (stav smrti), které lidé od svých prarodičů dědí. REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu oběť v patristické literatuře. *TT*, 2014, roč. 25, č. 5, s. 69.

<sup>218</sup> VA 74, s. 80

<sup>219</sup> Srv. PASQUATO, O. Atanáš. In: BORRIELLO, L., CARUANA, E., ROSARIA DEL GENIO, M., SUFFFI, N. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2012. s. 144 – 150.

<sup>220</sup> Ch. Kannengiesser upozorňuje na identičnost pojmů *Logos* a *Sofia* v Origenově díle *Peri Archon* (s. 891). Soudí, že Atanáš pak v díle *Contra arianos* zejména výkladem starozákonního Př 8, 22, jakožto proroctví božské inkarnace, byl patrně inspirován právě tímto logickým krokem od *Logos* (Slovo) k *Sofia* (Moudrost) svého alexandrijského předchůdce. Srv. KANNENGIESSER, CH. Origen's doctrine transmitted by Anthony the Hermit and Athanasius of Alexandria, in: *Origeniana octava*, ed. L. Perrone. Leuven: Peeters, 2003. s. 889 – 899.

<sup>221</sup> Srv. VA 69, s. 77 – 78. a znění Symbola. DROBNER. *Patrologie*. OIKOYMENH. s. 315 – 317.

<sup>222</sup> VA 69, s. 78.

<sup>223</sup> Srv. VA 94, s. 96. Otázka pravověrnosti a legitimacy modelu askeze byla pro autora jistě důležitá, když uvážíme kolik různých heterodoxních proudů mělo své askety a navíc v jak obtížné situaci byl Atanáš vinou sporu s ariány.

<sup>224</sup> VA 1-3, s. 21- 23.

<sup>225</sup> VA 4, s. 24.

se zde řadí mezi to, v čem spočívá řádný a rozumný život člověka. Atanáš uvádí, že z hlediska poznání „jako křesťané máme tajemství ne ve slovní moudrosti pohanů (srv. 1 Kor 1, 17), ale v síle víry (srv. Řím 4, 20; 1 Kor 2, 5), kterou nám v Ježíši Kristu poskytl Bůh.“<sup>227</sup> Víra je tedy darem Boží milosti a „účinným“<sup>228</sup> prostředkem k poznání pravdy, který ale „předchází myšlenkovou konstrukci rozumu.“<sup>229</sup> Víra tedy odpovídá rozumnosti (Antonín „byl velice rozumný“<sup>230</sup>), ale také předchází a osvěcuje rozum, který pak správně poznává Boha „skrže to co bylo stvořeno“ (srv. Řím 1, 10).<sup>231</sup> Ovšem poukazuje dále na skutečnosti křesťanské víry, které rozum přesahují, jako je Vtělení a „pohoršení kříže,“ kterým by se chtěli někteří posmívat jakožto nerozumným. Atanáš však proti tomu staví přesvědčivé svědectví života křesťanů a četné evangelijní znamení a zázraky, jež ukazují, že „Kristus je nejen člověk, ale i Bůh.“<sup>232</sup> Křesťané z toho důvodu na sebe berou „kříž za úkladné nepravosti, které jsme způsobili“ a přemáhají strach z „přivolané smrti.“<sup>233</sup>

Život ve víře a nasazení v asketickém životě je znamením pravého poznání a dílem milosti. Pohanství je „pošlapáno a usvědčeno z neduživosti“<sup>234</sup> Kristovým křížem. Víra odpovídá výpovědi, že „Kristus je Bůh a Boží Syn“<sup>235</sup> a „kde je znamení kříže, tam ztrácí sílu magie a nic nepomůže užívání kouzelných prostředků.“<sup>236</sup> V rámci asketického spisu se uvádí, že „Kristova víra a učení“ je dosud nebývalé „poznáním Boha“<sup>237</sup> a nejednou se opakuje důraz na Božství Syna v protiariánském stylu. Ariánská hereze je označena jako naprostý opak víry v Krista s tím, že „to není učení apoštolů, leč démonů ( srv. 1 Tim 4, 1) a jejich otce ďábla (srv. Jan 8, 44).“<sup>238</sup> Atanáš také představuje víru v Krista jako jedinou pravou bohopoctu,<sup>239</sup> s jejíž ortodoxní formulací je svázána také ortopraxe, jak píše v závěru adresovaném mnichům.

---

<sup>226</sup> VA 17 s. 36. Víra v Krista je zde začleněna mezi řadu etických ctností své doby a hraje zde roli spíše specifického přesvědčení. Ostatní uvedené ctnosti jako rozum, spravedlnost, umírněnost, statečnost, moudrost, láska, láska k chudobě, tichost a pohostinnost jsou představeny jako skutečnosti, které je „možné vzít sebou,“ tj. jsou tím co přesahuje lidský život.

<sup>227</sup> VA 78, s. 83.

<sup>228</sup> VA 77, s. 82. „Véra pochází ze stavu duše a dialektika je dovedností těch kdo ji vymysleli.“

<sup>229</sup> VA 80, s. 84.

<sup>230</sup> VA 72, s. 79.

<sup>231</sup> VA 78, s. 83.

<sup>232</sup> VA 75, s. 81.

<sup>233</sup> Tamtéž.

<sup>234</sup> VA 79, s. 83.

<sup>235</sup> VA 78, s. 83; 69, s. 77 – 78.

<sup>236</sup> VA 78, s. 83.

<sup>237</sup> VA 79, s. 84.

<sup>238</sup> VA 82, s. 87 Maurice Wiles uvádí, že Atanáš ariány a další, nebere jako „extrémní verzi evangelia,“ ale jako jeho negaci. Dále uvádí, že dobře promyšlený a úzce vymezený pojem ortodoxie dal církvi vitalitu a pevnost, ale i prostor pro vzájemné urážení a zveličování rozporů... a odpor ke změnám tváří v tvář novým okolnostem.

WILES. M. Ortodoxie a hereze. in *Rané křesťanství*. CDK. s. 188, 190.

<sup>239</sup> VA 80, s. 84.

„Proto tedy přečtete tento životopis jiným bratřím, necht' poznají, jaký musí být mnišský život, a ať se přesvědčí, že náš Pán a Spasitel Ježíš Kristus oslavuje ty, kteří mu až do konce slouží a jej oslavují.“<sup>240</sup>

Za zmínku stojí také to, jak se v praxi projevuje spjatost askeze s vírou. V podobě znamení kříže<sup>241</sup> na sebe symbolicky svolává asketa Boží pomoc, která pak mocně působí. Jsou to četné exorcizmy, uzdravování skrze znamení, žehnání křížem v duchovních zápasech coby svátostné znamení Boží ochrany.<sup>242</sup> Toto znamení, symbolický úkon doprovázený vírou v jakési zkratce shrnuje specifické vyznání víry, modlitbu i výkon moci dané učedníkům (srv. Mt 10, 8; Lk 10, 19 ).<sup>243</sup>

#### **2.4.2 Víra a láska**

Víra jakožto dar je „činná skrze Kristovu lásku“ (srv. Gal 5, 6).<sup>244</sup> Zároveň je to aktivní činnost vůle člověka založená na výzvě „věř v Pána a miluj ho“ (Srv. Sk 16, 31; 11, 17).<sup>245</sup>

Tato odpověď lásky člověka má základ a příčinu v Boží lásce k lidem, „když ani vlastního Syna neušetřil, ale vydal ho za nás za všechny“ (srv. Řím 8, 32).<sup>246</sup> Proto platí i povzbuzení „kdo by nás mohl odloučit od lásky Kristovy?“ (srv. Řím 8, 35).<sup>247</sup> Ničemu na světě se tedy nemá dávat přednost před láskou ke Kristu.<sup>248</sup> Další podoby lásky jsou začleněny do celku asketického úsilí od důležité vzájemné lásky; dále pak lásky k askezi, opravdové lásky k člověku, studiu Písma či lásce k chudobě. Dá se tedy říci, že tolik zdůrazňovaná vůle ke ctnosti odpovídá víře a lásce.

### **2. 5 ASKETICKÉ ÚSILÍ**

Praktická stránka mnišského života se zakládá na aktivním úsilí vůle k dobrému (v režimu víry, tj. vrcholné rozumnosti) a je pro ni charakteristická především horlivost, vytrvalost a

---

<sup>240</sup> VA 94, s. 96.

<sup>241</sup> V rámci spisu Atanáš výslovně nehovoří o křtu. Domnívám se, že se křtem jako počátkem nového stvoření však „samozřejmě“ počítá. Právě znamení kříže má na něj patrně upomínat v konkrétních situacích zápasů..

<sup>242</sup> VA 13, s. 33.

<sup>243</sup> VA 83, s. 88; 30, s. 47.

<sup>244</sup> VA 80, s. 85.

<sup>245</sup> VA 55, s. 66.

<sup>246</sup> VA 14, s. 34.

<sup>247</sup> VA 9, s. 29; VA 40, s. 55.

<sup>248</sup> VA 14, s. 34.

pozornost ruku v ruce s ideálem bezvášnivosti, tedy klidné mysli. Z hlediska úsilí je to však především duševní činnost, jejímž klíčovým projevem je modlitba a bdění. Ovšem další složkou tohoto úsilí je pak také tělesná činnost v postech, osamocení, práci, asketických úkonech a cvičeních. Tělesné i duševní ovšem není úplně striktně odděleno, spíše se prolíná, ale duševní je nadřazeno v intencích dobového helénského dualismu. Toto duševní je však nad rámec filosofického základu ještě spiritualizováno.

### **2. 5. 1 Chudoba jako součást opuštění všeho pro ctnost**

V Antonínovské askezi vše „opustit pro ctnost“ (srv. Kaz 2, 18 – 19; 6, 2) znamená také osvobodit se od majetku (srv. Mt 19, 21),<sup>249</sup> jakoby člověk „neopustil nic.“ Přitom se několikrát zdůrazňuje, že „i kdybychom byli pány celé země,“ tak se to nedá srovnat s nebeským královstvím, které tímto může člověk získat.<sup>250</sup> Zároveň argumentací pro bezmajetnost je tu evangelijní nestarání se o zítřek jako součást starání se předně o duši a ne o tělo (srv. Mt 6, 34; Lk 12, 22.29; Mt 6, 31- 33).<sup>251</sup> Cesta k dokonalosti je tím v kontextu dobové filosofické péče o duši také podle Atanáše vlastní křesťanské víře. Zajímavý je také výčet toho, co přetrvává pozemskou existenci a co lze vzít „s sebou,“ oproti tomu co nelze vzít.<sup>252</sup> Na předních místech jsou jako takové uvedeny ctnosti, zformulované na poli řecké filosofie.<sup>253</sup> Tuto řadu však ještě autor rozšiřuje právě na „lásku k chudobě“ a „víru v Krista.“<sup>254</sup> Etické ctnosti své doby doplňují ctnosti novozákonní.

Láska k chudobě je tímto zařazena mezi ctnosti, ale zároveň je úsilí o nemajetnost prostředkem k osvobození.<sup>255</sup>

Motiv osvobozujícího úsilí rozvíjející lidskou přirozenost k dokonalosti je hlavním rysem atanášovské askeze. Toto osvobození se však netýká jen vazeb člověka na majetek a další hmotné „pomíjivé věci tohoto světa“, ale i bytostné součásti lidské existence, a to především její tělesné stránky. Existuje totiž určitý rozdíl mezi chudobou v evangelijním duchu, která

---

<sup>249</sup> VA 2, s. 22.

<sup>250</sup> „Proč se toho tedy nezřekneme pro ctnost, abychom byli dědici království?“ VA 17, s. 36.

<sup>251</sup> VA 3, s. 22; 45, s. 59.

<sup>252</sup> Atanáš přesněji řečeno nemluví ve stavu po smrti o člověku, ale především o jeho duši. Když však dále hovoří o vzkříšení, vyjadřuje slovy Antonína, přesvědčení, že jeho řádně pohřbené tělo při vzkříšení z mrtvých obdrží „od Spasitele neporušené.“ VA 91, s. 94.

<sup>253</sup> VA 17, s. 36 Atanáš uvádí jako žádoucí: „rozum, spravedlnost, umírněnost, statečnost, moudrost, lásku, tichost a pohostinnost.“

<sup>254</sup> Tamtéž.

<sup>255</sup> Chudoba má své místo také ve stoicismu jakožto „lhostejný“ nezájem o majetek. STÖRIG.H. J. *Malé dějiny filosofie*. Zvon. Praha 1993. s. 145 Zde však je to láska k chudobě, která má oproti uvedenému příkladu spíše pozitivní náboj.

není jenom prostou nemajetností, ale zároveň a především vydaností starajícimu se Bohu v důvěře, tedy chudobou ducha, prostotou a pokorou. Zájem o ctnost či spíše stav chudoby může mít ovšem i jinou motivaci, jíž je určitý strach z přilnutí k majetku, který je pochopen jako v zásadě hříšný. Dalším rozměrem chudoby je oproštěnost od starostí se správou věcí a přítěže jakéhokoliv bohatství. U Atanáše je to z nabídnutých možností především nutnost se jak vnějškově, tak i myšlenkově odpoutat od majetku (ovšem zahrnujíc solidaritu s chudými) kvůli dosažení dokonalosti.

### 2. 5. 2. Asketické úsilí v horlivosti a vytrvalosti

Časté narážky na nedbalost<sup>256</sup> a varování před ní ukazují na základní charakter Atanášova modelu askeze, jímž je úsilí lidské vůle.<sup>257</sup> Odvíjí se od základního rozhodnutí vůle k dobrému a následné horlivosti a vytrvalosti v nastoupené cestě.<sup>258</sup> Horlivost je pak věcí poslušnosti askety jakožto služebníka (srv. Lk 17, 7–10)<sup>259</sup> a způsobem, jak se „zalíbit Pánu“ (srv. 1 Kor 7, 35).<sup>260</sup>

Atanáš tím prozrazuje přesvědčení, že nedbalost je nemocí vůle, polevením v úsilí a vstupní branou mravního rozvratu a hříchu. Být nedbalý znamená jednat nerozumně, podobně jako démoni, kteří opustili nebeskou moudrost.<sup>261</sup>

Jak ovšem zajistit, aby v horlivosti mniši nepolevovali? Přináší z tohoto důvodu různá varování i pozitivní zdůvodnění a poučení. Nejprve varuje před hříchem, který přináší nebezpečí odsouzení pro jeden okamžik selhání.<sup>262</sup> Naproti tomu však zdůrazňuje pomoc od Pána v jakémkoliv dobrém konání pro ty, kdo Boha milují (srv. Řím 8, 28).<sup>263</sup> Dobré jednání

---

<sup>256</sup> Nedbalost (*negligentia*), je termín který se vyskytuje také v Origenově nauce o stvoření bytostí a právě ona je příčinou jejich úpadku (*defectus*). Podle Origena všechny tyto bytosti mají svobodnou vůli a volí si buď napodobení Boha (*imitatio dei*), jinými slovy zdokonalení (*profectus*) a nebo zmíněný úpadek (*defectus*) zapříčiněný zahálkou (*desidia*). KARFÍKOVÁ, L., Přírozenost završená vůlí: Augustin a Origenes, In: CHVÁTAL, L., HUŠEK, V. „Přírozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. CDK 2008. s. 100.

<sup>257</sup> „Ke ctnosti je tedy zapotřebí pouze vaší vůle.“ VA 20, s. 38.

<sup>258</sup> „(Antonín) všechnu svou touhu a veškeré úsilí zaměřoval ke zdokonalení kázně.“ VA 3, s. 23.

Potřebu úsilí pak promítá do vyučování: „hledme konat asketické úsilí a nepolevujme,“ nebo opakujících se výzev „neochabujte“ (srv. Gal 6, 9). VA 16, s. 35.

<sup>259</sup> „Zvláště jestli si uvědomíš, že jsi Pánovým služebníkem a jsi povinen Pánu sloužit.“ VA 18, s. 36.

<sup>260</sup> Tamtéž. Atanáš uvádí, že je třeba se zalíbit Pánu a nepřijít do nesnázi. Ponechává stranou širší kontext Pavlova doporučení pro zdrženlivý život a také to v čem spočívají uvedené „nesnáze.“ U Pavla by „nesnáze“ mohli přijít, kdyby apoštol více nevyjasnil adresátům poměr mezi manželstvím a zdrženlivostí. Pavel zdůrazňuje „stav v němž byl kdo povolán“ a potřebu svobody pro Pána oproti neúplné svobodě ve stavu „chtít se zalíbit“ partnerce/partnerovi v manželství.

<sup>261</sup> VA 22, s. 39 – 40.

<sup>262</sup> VA 18, s. 37. Atanáš se odkazuje na poučení z Ezechiela (srv. Ez 33, 12 – 13) a Jidášovo zmaření „úsilí předcházejícího času“ během jedné noci.

<sup>263</sup> VA 19 s. 37.

podle něho spočívá právě ve vytrvalých asketických úkonech, čímž nepřímou vyjadřuje, že askeze souzní s Boží vůlí.<sup>264</sup>

Další potřebný postoj je v pochopení situace, že svět je provizoriem a život člověka na zemi je pomíjivý.<sup>265</sup> Pozemský čas lidského života je „ničím“ oproti věčnému životu (srv. Ž 90, 10)<sup>266</sup> a stejně tak utrpení je nesrovnatelné s nebeskou odměnou (srv. Ř 8, 18).<sup>267</sup> Je tedy vhodné žít ze dne na den v pokoře a bázní a každodenně usilovat, nehledět na zásluhy a dosažené úspěchy (srv. 1 Kor 15, 31).<sup>268</sup>

Stav pokorného vědomí blízkosti smrti také více uschopňuje k soucitu<sup>269</sup> a člověk je tím odolnější proti hříchu.

Asketické úsilí je cestou ctnosti a není správné je měřit časem.<sup>270</sup> Není totiž užitečné hledět na zásluhy v minulosti (srv. Flp 3, 13).<sup>271</sup> Čas je důležitý především v přítomném okamžiku, v němž je třeba obstát, uchovat „čisté srdce“ a bdělou poslušnost Boží vůli.<sup>272</sup> V tomto „dnes“ se rozhoduje o věčnosti a je třeba být připraven kdykoliv se „ukázat před tváří Páně,“ s odkazem na proroka Eliáše (srv. 1 Kr 18, 15).<sup>273</sup> V úsilí o ctnost je pak důležitá touha a předsevzetí, tedy jak citová zaangażovanost, tak racionální rozhodnutí vytrvat.

### 2. 5. 3. Vztah askeze k mučednictví

Asketa má žít s vědomím blízkosti smrti, jakoby každodenně umíral (1 Kor 15, 31).<sup>274</sup> Jednak je to vědomí, které má mobilizovat vlastní síly proti ochabování, zároveň bránit pyše na dosažené úspěchy. Je to důraz na bdělou přítomnost, aniž by asketické úsilí ztrácelo ze zřetelů budoucí cíl. Zvláště je to zdůrazněno poté, co se Antonín setkává s vyznavači a mučedníky a „nebyl uznán za hodna mučednictví.“ Podstatu mučednického nasazení života

---

<sup>264</sup> Tamtéž.

<sup>265</sup> „Náš život je v podstatě nejistý, odpočítáván den po dni Prozřetelností.“ VA 19, s. 37.

<sup>266</sup> VA 16 s. 35.

<sup>267</sup> VA 17 s. 35.

<sup>268</sup> VA 19 s. 37. Atanáš si vypomáhá Pavlovým výrokem o každodenním hledění „smrti do tváře,“ kterým ovšem apoštol především svůj výklad o nezbytnosti víry v Kristovo vzkříšení a svoji vydanost pro evangelium. Autor Vita Antonii tento odkaz užívá spíše proto, aby umocnil důraz na stav, ve kterém je člověk lépe disponován nehřešit.

<sup>269</sup> VA 55 s. 67.

<sup>270</sup> Otázku ctnosti řeší mnozí autoři před Atanášem a právě oni se zabývají její otázkou z hlediska času. On však klade důraz na vůli. KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, s. 13 – 14.

<sup>271</sup> VA 7, s. 28.

<sup>272</sup> Tamtéž.

<sup>273</sup> Tamtéž. „Život velkého proroka Eliáše“ má být přímo zrcadlem života askety. Bezpochyby je vzorem nejen pro jeho život na poušti a charismatické působení, ale i pro uchvacující vyvrcholení života jeho nanebevzetím, které se potvrzuje i v novozákonní události Proměnění na hoře (srv. Mt 17, 3; Mk 9, 4; Lk 9, 30).

<sup>274</sup> Výzvy k mnichům, „aby žili tak, jako by každý den umírali“ se opakují vícekrát. Srv. VA 89 a 91.

pro víru pak Atanáš vyjadřuje tak, že poustevník, „když pronásledování skončilo,“ „ve své poustevně byl dennodenně mučedníkem“<sup>275</sup> pro „svědectví svědomí“ a cvičil se v „hrdinských úkonech víry.“<sup>276</sup> Vnitřní horlivost, se kterou se Antonín nasazuje, je podána jako ústřední, ale přestože „si přál přijmout mučednictví, ale sám se nechtěl vydat,“ tak autor zdůvodňuje, že byl Pánem zachován pro mnohé jako učitel asketického života, kterému se naučil z Písem.<sup>277</sup> Atanáš tedy navazuje na ideál vyznavačů a mučedníků, s nímž je asketický život v souladu (srv. Žid 13, 3).<sup>278</sup> Vazba na mučednictví je také v tom, že asketa je schopen snášet utrpení a bolest spojenou s duchovním bojem, přičemž je možné uchovat „bdělou duši.“<sup>279</sup> Atanáš prozrazuje, že klid duše i vnějších smyslů souvisí také s tělesným cvičením, ale o jakou činnost se přesně jedná, více nerozvádí.<sup>280</sup>

Jedním z nejsilnějších argumentů z Písma ve prospěch asketického úsilí a jeho cíle je Antonínův výrok spojený s výpovědí Pavlova listu:

„A budeme-li na zemi zápasit, nebudeme dědici země, ale máme zaslíbení v nebesích. *Opustíme smrtelné tělo a nazpět přijmeme nesmrtelné*“ (1 Kor 15, 42).<sup>281</sup>

Atanáš odhlíží od starozákonního zájmu o „dědictví země“ coby pozemských představ o odměně. Zajímá ho spíše odvrát od „smrtelného těla“ (tj. od toho, co je časné) k tomu, co je nesmrtelné, o „duchovní dimenzi duše, kterou nabízí Kristus.“<sup>282</sup>

Asketické úsilí je především horlivým nasazením vůle<sup>283</sup> a zahrnuje celou škálu jednání a projevů, které se však prostupují s působením darů Boží milosti obsažených jak v podmínkách světa a lidství, tak v jejím aktuálním působení skrze charismata.

---

<sup>275</sup> Totožné slovní spojení užívá také Jeroným (viz 1.3.3).

<sup>276</sup> VA 46 - 47, s. 60.

<sup>277</sup> Tamtéž.

<sup>278</sup> Tamtéž.

<sup>279</sup> VA 9, s. 29 – 30.

<sup>280</sup> VA 67, s. 76.

<sup>281</sup> VA 16, s. 35.

<sup>282</sup> VA 5, s. 25.

<sup>283</sup> Atanáš je znám jako autor, který svým pojetím Ježíšovy - především Božské vůle - ovlivnil svého následovníka Apollinaria z Laodiceje, který zcela pominul Ježíšovu lidskou vůli. Je si třeba přiznat, že na ploše Vita Antonii se v úhrnu Antonínova lidská vůle jeví skutečně tak nezdolná a „nadhledná,“ (tj. božská), že jí bezpochyby slouží jako obraz především dokonalá vůle Logu. Tento velmi idealistický model člověka je velmi působivý, ale prozrazuje určitou jednostrannost. POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010, s. 152 – 156.

## **2. 5. 4. Modlitba, nástroj askeze a projev víry, půst a bdění**

Celkový důraz na aktivitu člověka se dále projevuje v četných podobách modlitby. Potřebný klid a soustředění k neustálé modlitbě poskytuje především samota.<sup>284</sup> Charakteristické pro modlitbu je „být ve stěhu, pozorný a bdělý,“<sup>285</sup> což je podepřeno tím, že se v askezi nejedná o život „podle těla, ale podle Ducha“ (srv. Řím 8, 3 – 4).<sup>286</sup> Modlitba je také pomocí v úsilí o zachování čistoty mysli od erotických myšlenek, které „Antonín odháněl modlitbami“<sup>287</sup> nebo také modlitbou přímluvnou.<sup>288</sup> Nechybí ani výzvy k živé modlitbě k Bohu, která je projevem účinné víry.<sup>289</sup> Součástí duchovního boje je tedy modlitba spolu s postem a vírou v Pána.<sup>290</sup>

Duchovní boj a umenšování tělesné stránky má takové důsledky, že Antonín například „zapomněl jíst a zbytek dne a celou noc vzdychal a modlil se.“<sup>291</sup> Tento zápas „s četnými nepřáteli“ je natolik nadzemský, že se asketa potýká s neszemi, jako když „musí člověk chodit ve vzduchu.“<sup>292</sup> Klíčové je tedy to, co je duchovní, přičemž k modlitbě dokonce může patřit i vytržení a mystický stav.<sup>293</sup> Celý ráz askeze a tím více modlitba je podána jako součást pravé bohoocty.<sup>294</sup> Atanášovo tvrzení o bohooctě zahrnuje například klanění, zpěv žalmů<sup>295</sup> apod., ale jako pravá bohoocta je ovšem chápán celý asketický způsob života.<sup>296</sup>

Z uvedeného výčtu vyplývá, že modlitba má mnoho podob. Z jedné strany je viditelným projevem úsilí člověka a ze strany druhé je darem Boží milosti.

## **2. 5. 5. Samota**

Jak jsme si uvedli, předpokladem modlitby je u Atanáše samota,<sup>297</sup> která poustevníku zajišťuje soustředění, a také aby „stále více prohluboval kající život a každodenně vzdychal a

---

<sup>284</sup> VA 3, s. 23. „Neustále se modlil, protože pochopil, že je třeba modlit se bez přestání (srv. 1 Sol 5, 17) a v skrytu“ (srv. Mt 6, 6).

<sup>285</sup> VA 7, s. 26 – 27.

<sup>286</sup> Tamtéž.

<sup>287</sup> VA 5, s. 25.

<sup>288</sup> Srv. VA 54, s. 65, nebo „Pán často naslouchal jeho modlitbám za druhé.“ VA 56, s. 68.

<sup>289</sup> „Jestli věříš v Krista, kterému já sloužím, pomodli se svou vírou k Bohu a stane se ti.“ VA 48, s. 61.

<sup>290</sup> VA 23, s. 40.

<sup>291</sup> VA 65, s. 74.

<sup>292</sup> Tamtéž.

<sup>293</sup> Modlitba například přechází do stavu, kdy byl Antonín „v mysli uchvácen“ a následně měl vidění. VA 65, s. 73.

<sup>294</sup> Antonín je popisován jako ten, kdo konal „asketické úkony, klaněl se a modlil k Bohu.“ VA 51, s. 64.

<sup>295</sup> VA 13, s. 33.

<sup>296</sup> VA 93, s. 95 – 96.

<sup>297</sup> Antonín, podle Atanáše, „žil asketicky o samotě“ asi dvacet let, aniž by kohokoliv spatřil. VA 14, s. 33.

přemýšlel o nebeských příbytcích.<sup>298</sup> Mnich bez potřebné samoty je jak „ryba na suchu.“<sup>299</sup> Zdůvodněna je však i tím, že Antonínova samota „v odloučenosti, kterou si podle svého přání zvolil,“ slouží k tomu, aby „nebyl komukoliv na obtíž“ (srv. 2 Kor 11, 9; 1 Sol 2, 9; 2 Sol 3, 8).<sup>300</sup> Tento ohled na spravedlnost se prolíná se zmínkami ohledně práce, která je uvedena jako nedílná součást askeze.

Zároveň je odloučenost hrází proti nežádoucímu úsudku o sobě nebo i od druhých (srv. 2 Kor 12, 6).<sup>301</sup> Skrytost se tak váže na pokoru, která nehledá slávu u lidí. Věhlas těch, „jež se skrývají a milují život v samotě“ je hlavně „pro jejich ctnosti a ku prospěchu druhým.“<sup>302</sup>

Úspěšný duchovní zápas právě ve skrytu a samotě je odměněn Božím zaslíbením.<sup>303</sup>

Ačkoliv se jedná o příkladný život, který má být vzorem pravého křesťanského života, jeho důraz na samotu a odloučenost ho nevyčleňuje z dění v církvi. Antonín se po létech osamocení a poté, co je zakotven v ctnosti vydává mezi lidi, poté se však opět vrací do samoty.

Poustevnícký život coby vysoce charismatický je podáván jako konzistentní s hierarchickou církví.<sup>304</sup>

### **2. 5. 6. Práce, soběstačnost, almužna**

Do celkového obrazu askeze, který Atanáš charakterizuje značnou aktivitou, patří i manuální činnost poustevníka, „neboť práci miloval.“<sup>305</sup> Platí pro něj také stručné pravidlo „kdo nechce pracovat, ať nejí“ (Sol 3, 10),<sup>306</sup> což je nejen zárukou soběstačnosti, ale také příležitost pro mnichy, kteří se „zabývali ručními pracemi, aby dali almužnu.“<sup>307</sup>

### **2. 5. 7. Půst**

Ve *Vita Antonii* nalézáme půst v poměrně doslovně chápaném evangelijním „nestarání se“ (srv. Lk 12, 22. 29 - 31),<sup>308</sup> nebo jasného nadřazení zájmu především o „duchovní pokrm,“ a

---

<sup>298</sup> VA 45, s. 58.

<sup>299</sup> VA 85, s. 89.

<sup>300</sup> VA 50, s. 63.

<sup>301</sup> VA 49, s. 61 – 62.

<sup>302</sup> VA 94, s. 96.

<sup>303</sup> VA 10, s. 30 – 31.

<sup>304</sup> VA 67, s. 76.

<sup>305</sup> VA 53, s. 65.

<sup>306</sup> VA 3, s. 23.

<sup>307</sup> VA 44, s. 58.

<sup>308</sup> VA 45, s. 59.

to ve zvláště kontrastním vyjádření. Je jím například Antonínův stud, „že jedl,“ kterému je možné rozumět jako hanbě člověka nad tím, že tělesné starosti jej odvádějí a rozptylují od podstatnější dimenze života.<sup>309</sup>

Jestliže je asketický život modelem duchovního boje, pak Ježíšův půst na poušti je silnou inspirací. Antonínův krajně odmítavý postoj k jídlu (a všemu tělesnému) však působí jako stěží napodobitelný. Půst je tedy především součástí potlačování tělesného a je vázán na duchovní boje. Zároveň tento krajně zdrženlivý životní styl není podán jako tělu škodlivý, spíše naopak.<sup>310</sup>

## 2.6 CHARISMATA

Charismaty rozumíme dary Boží milosti a ve spise Vítu Antonii jsou navázány na asketické úsilí. Poustevník Antonín dosahuje značné „duchovní výšky,“ ale přitom zůstává pokorný a ještě více prohlubuje své nasazení. Je vnímán jako „Boží člověk“ a dary, které se na něm projevují, jsou prospěšné pro něho a jeho růst, ale mají také dalekosáhlý dopad na jeho okolí.

Ideální asketa se díky tomu jeví trochu nedostižný, zato však má velkou přitažlivost. To je také cílem spisu, oslavit vysoký ideál a vzbudit zájem a touhu po následování.

### 2.6.1 Duchovní boj a rozlišování

Atanáš přináší (oproti Jeronýmovi) podrobnější pojednání o duchovním rozlišování. Vychází z dobových představ, jejichž součástí je i vysvětlení původu zla ve světě.

Jak jsme si uvedli, podle Atanáše je ctnost člověku vlastní a nepochází z vnějšku, ale zato z vnějšku je ohrožen démony.<sup>311</sup> Výkladem o povaze démonů chce autor na základě Antonínových zkušeností druhým pomoci obstát v duchovním boji.<sup>312</sup> Aby člověk ctnost

---

<sup>309</sup> Zajímavé zdůvodnění postu podává Atanáš ve svém spise *O panenství*. „Neboť jako pro pokrm a neposlušnost byl Adam vyhnán z ráje, tak zase postem a poslušností, kdo bude chtít, vejde do ráje.“ Půst je pak také „životem andělů; kdo jím žije, mezi anděly je počítán“ – dále však k postu patří vyvarovat se všeho zlého, co by postní úsilí zneplatnilo – „zlá slova, hněv, lež, křivá přísaha, pomlouvání bližního svého.“ S. ATHANASIUS. Chvála postu, Olomouc: *Na hlubinu: Revue pro vnitřní život*, 1944 – 45, roč. 19, s. 129.

<sup>310</sup> VA 14, s. 33.

<sup>311</sup> Nauka o démonech je sice zdůvodněna biblicky, ale koresponduje také s dobovými představami a sahá k Origenovi. Atanáš k tomu dodává: „O jejich přirozenosti a rozdílnosti (démonů) lze mnoho říci, ale o tom ať podají výklad ti, kteří jsou větší než my.“ VA 21, s. 39.

<sup>312</sup> VA 22, s. 40.

zachoval, musí vést zápas proti „zlým duchům v ovzduší“ (srv. Ef 6, 12),<sup>313</sup> jejichž záměry už rozpoznával „blažený apoštol a jeho následovníci“ (srv. 2 Kor 2, 11).<sup>314</sup>

Základními podmínkami pro tento boj je duchovní rozlišování v čistotě myslí, dobrém smýšlení, neúnavné bdělosti (srv. Př 4, 23)<sup>315</sup> a střežení srdce.<sup>316</sup> Duchovní boj je pak podle Atanáše nutný<sup>317</sup> a je ho možné vést pouze díky daru Ducha, správným rozlišováním duchů (srv. 1 Kor 12, 7–10).<sup>318</sup> Přestože se jedná na straně člověka o značné úsilí, je to však především dar Boží milosti.<sup>319</sup>

## 2.6.2 Čistá a klidná mysl

Jedním z předpokladů rozlišování duchů je nejprve ovládnutí vlastní myslí. Hlavní nebezpečí a překážkou správného smýšlení jsou v první řadě „erotické myšlenky“<sup>320</sup>, pak „zvrácené myšlenky“ a „zjevné nečisté rozkoše“,<sup>321</sup> proti nimž je doporučena modlitba, půst a víra v Pána. Dalším rizikem pak už nejsou myšlenky, ale jsou to různé „hlasy“ a „vidění a strašení“, či dokonce zjevování zlého, které jsou však pomíjivé a mizí.<sup>322</sup> Proti nim stojí opět víra a znamení kříže. Problematické jsou pak i různé věštby a předvídání, předtuchy, strhující vize a „fantasmagorie.“ Jedná se o klamavé vnuknutí působící strach. Lékem na ně je démonům „nevěřit ani slovo,“ protože se jedná o lži a především je třeba věřit a nebát se.<sup>323</sup>

Velmi důležitou součástí pojednání o boji s démony je také téma obezřetnosti proti zdánlivým dobrům. Často je to však falešné slovo, ponoukání slovy žalmů a jiných částí

<sup>313</sup> VA 21, s. 39.

<sup>314</sup> VA 22, s. 40.

<sup>315</sup> „Proto je potřeba usilovné modlitby a askeze, aby ten kdo přijal od Ducha dar rozlišování duchů mohl poznat jejich vlastnosti, kteří z nich jsou méně nebezpeční a kteří nejhorší; čeho se každý z nich snaží dosáhnout a jak každého z nich porazit a zapudit.“ VA 22, s. 40.

<sup>316</sup> Zde se pojí různé vypovídání o člověku. Péče o duši helénské filozofie a starozákonní střežení srdce.

<sup>317</sup> VA 21, s. 39

<sup>318</sup> „Velikým plodem Antonínovy askeze bylo i to, že měl, jak jsem podotkl výše, dar rozlišování duchů.“ (srv. 1 Kor 12, 10). VA 88, s. 90; 38, s. 53.

<sup>319</sup> VA 44, s. 58.

<sup>320</sup> VA 5, s. 25.

<sup>321</sup> VA 23, s. 40, nebo „Naprostě se nenechme ovládat žádostivostí po ženě, nebo jinou nečistou tělesnou rozkoší, ale odvracejme se od ní jako od toho co pomíjí.“ VA 19, s. 37. Určitě stojí za povšimnutí, že podle Atanáše, bezpochyby iracionální, žádostivé erotické hnutí je poněkud mimo lidskou přirozenost božského původu, tedy přinejmenším v asketickém prostředí, kde nemá své místo. Míni tím jen zvrácené a nečisté či perverzní myšlenky a nebo i žádostivost obecně? První případ by byl zcela pochopitelný, druhý by prozrazoval pojetí člověka a jeho pohlavnost, jako něco neblahého po jeho pádu. Důležitá je i zmínka o pomíjivosti rozkoší, protože nosné a hodné zájmu je podle Atanáše to, co je nesmrtelné.

<sup>322</sup> Uvedené skutečnosti by dnešní věda mohla popisovat například jako sugesce, bludy nebo halucinace – tedy projevy podvědomí v nestandardních situacích postů, samoty apod. Atanáš však odmítá, že by měly původ v nitru člověka a tím se jednalo o jakési „samopodněcování.“ srv. VA 41, s. 55. Tyto skutečnosti jsou reálná pokušení a mají podle něho vnější původ. Vnější síly zla, však podle Atanáše člověka napadají takovými „přízraky,“ podle toho „jaké myšlenky v nás nacházejí.“ srv. VA 42, s. 56.

<sup>323</sup> VA 24, s. 42.

Písma. Převážně se jedná o popis nutkavých stavů, myšlenek a inspirací, které se objevují nějakým způsobem v mysli a je třeba je třídit podle jejich původu.

Podle Atanáše tyto věci způsobují démoni a chtějí způsobit malomyslnost a ochromit vytrvalost v úsilí. V tomto únavném boji s démony a se sebou samým jsou však démoni představeni jako v zásadě neschopní. Chtějí, aby křesťané ztratili to, co oni sami opustili, a to, že vyvolávají strach a děsí, podle Atanáše prokazuje, že nejsou schopni člověku fakticky ublížit, pokud se člověk nedá. Situaci těchto zkoušek a jejich povahu Atanáš vysvětluje také s poukazem na příběh Joba.<sup>324</sup> Klíčovým doporučením pak je - bát se jen Boha, ale démony dokonce pohrdat.<sup>325</sup>

Můžeme boj o čistotu mysli sledovat také jako určitý růst v sebekázní. Pokud člověk zvládne vášně, přichází různé strachy, po nich neúčinné a pomíjivé vize, předvídání budoucnosti, často pak různá zdání jinak dobrých věcí. Člověk potřebuje být od těchto věcí svoboděn, aby byl zakotvený v naději a našel pokoj.<sup>326</sup>

### **2. 6. 3 Dar rozlišování duchů**

Na straně člověka je tedy zvládnout přísnou kázní svoji mysl a hnutí, ale teprve dar Ducha (milosti) umožňuje vyšší rozlišení. Za tento dar je ovšem nutno prosit s ohledem na to, že nelze věřit každému duchu (srv. 1 Jan 4, 1).<sup>327</sup> Atanáš zmiňuje především vpády zlých andělů a vidění svatých. S Boží pomocí je možné – a není to prý těžké, rozlišit dobré a zlé anděly.<sup>328</sup>

Pro vpády zlých andělů je příznačné, že je doprovází chaos, vnější hluk, pozemská nádhera nebo hrozby smrti. V člověku to vyvolává zbabělost, rozpaky, roztržitost, žal, nenávisť k asketům, sklíčenost, bolest, vzpomínky na příbuzné, strach ze smrti a nakonec zlou žádostivost, nedbalost v získávání ctnosti a mravní rozvrat.<sup>329</sup>

Cílem těchto zlých sil je získat moc, vystrašit asketu a způsobit, aby člověk padl a klaněl se jim (srv. Mt 4,9).<sup>330</sup> Atanáš naznačuje, že toto pokušení je podobné s tím, čemu byl vystaven Ježíš (srv. Mt 4, 8 – 10). Vzorem přemožení zlých sil je nejen Kristův příklad v

---

<sup>324</sup> VA 29 s. 46 – 47. Podle Atanáše by ďábel nezmohl nic, kdyby si nevyprosil svolení od Boha. Pokud je člověk utvořen k Božímu obrazu (srv. Gn 1, 26 - 27), pak je tím vyloučeno, že by ho démoni mohli ovládat.

<sup>325</sup> „Je tedy třeba bát se jen Boha, ale zlými duchy opovrhovat a vůbec z nich nemít strach.“ VA 30 s. 47.

<sup>326</sup> Antonín je líčen jako ten, který „doufal v Boha, byl jako hora Sión a měl neochvějnou a klidnou mysl.“ VA 51, s. 64.

<sup>327</sup> VA 38, s. 53.

<sup>328</sup> VA 35, s. 50.

<sup>329</sup> Srv. VA 36, s. 51.

<sup>330</sup> „Takto svedli pohany a ti je lživě vyznávali jako bohy.“ VA 37, s. 52, nebo VA 33, s. 48. Tímto Atanáš také vysvětluje pohanství jako svedené k nerozumnosti a modlářství, čímž křesťanské pravověří je tím pravým poznáním. Hereze pak jsou mu pochopitelně obzvláště démonskými naukami.

pokoušení na poušti, ale v aktuální situaci přítomná Kristova moc, která je činná skrze víru a znamení kříže.

Duchovní zápas Antonínův je také pro mimo stojící rozpoznáván tak, „jakoby s těmito nepřáteli, které viděl, zápasil a odrážel je modlitbou.“<sup>331</sup>

#### **2. 6. 4 Statečnost a jistota víry proti strachu a malomyslnosti**

V duchu potřebné aktivity a nezdolného úsilí Atanáš řeší obavy před selháním v duchovním boji povzbuzováním proti strachu. Návod je radikální. Je třeba si vůbec nepřipouštět pochybnosti, mít jistotu vlastní spásy a nepolevit v odvaze s vědomím Pánovy přítomnosti (srv. Mt 1, 23; Řím 8, 31), který démony přemohl (srv. 1 Kor 2, 6).<sup>332</sup>

Tuto rozvahu a statečný přístup lze podle Atanáše také ověřit při „nějakém vidění“ otázkou: „Kdo jsi a odkud?“ (srv. Joz 5, 13).<sup>333</sup> Setkání s vyššími silami sice vzbuzuje strach, ale existuje podstatný rozdíl v tom, jaké jsou projevy i důsledky.<sup>334</sup>

Důležitým principem pro boj s démony je odporovat, nenaslouchat jim, ani se s nimi nesbližovat, když chválí, protože jsou to lži (srv. J 8,44).<sup>335</sup> Podle Atanáše „je lepší zapečetit sebe a svůj dům znamením kříže a pomodlit se.“<sup>336</sup> Autor vyjadřuje přesvědčení, že skrze znamení kříže se aktivně projevuje Spasitelova moc. Křížem jim totiž „odňal sílu“ a „zesměšnil je.“<sup>337</sup> Předpokladem úspěšnosti je sice důraz na aktivní postoj člověka, ale ten se zakládá na milosti, kterou „dal Spasitel věřícím k boji,“ příslibem moci dané učedníkům „šlapat na hady a štíry“ (srv. Lk 10, 19).<sup>338</sup>

#### **2.6.5 Exorcismy a uzdravování**

Úkol uzdravovat a vyhánět zlé duchy zadarmo (srv. Mt 10, 8) a s velkou vírou (srv. Mt 17, 20)<sup>339</sup> jsou líčeny se zvláštní péčí jako dílo milosti. Tím plně závisí na vůli Boha, který

---

<sup>331</sup> VA 51, s. 64.

<sup>332</sup> VA 42, s. 56. „Nepřišel by démon a neotřásl by mnou? Copak by mne neuchvátil a nesvrhl, nebo náhle nepřepadl a nepoděsil mne? Vůbec se ve svém nitru nebudeme zabývat takovými myšlenkami. Ani nebudeme smutní, jako bychom umírali. Ale budeme plni odvahy a budeme se vždy radovat jako spasení. A budeme uvažovat v duši, že s námi je Pán, který je svrhl a uvedl je do záhuby.“

<sup>333</sup> VA 43, s. 57.

<sup>334</sup> VA 35, s. 50- 51.

<sup>335</sup> VA 28, s.44 – 45.

<sup>336</sup> VA 35, s. 50.

<sup>337</sup> Tamtéž.

<sup>338</sup> VA 30, s. 47.

<sup>339</sup> VA 83, s. 87 – 88.

„uzdravení dává, kdy chce a komu chce“ (srv. Řím 9, 15. 18).<sup>340</sup> Tyto dary jsou v plném spojení s účinnou vírou, která je pokorná a poslušná. Démoni a zlé síly jsou vyháněni „ve jménu Pána Ježíše Krista.“<sup>341</sup> Spis prozrazuje přesvědčení, že nedostatky a nemoci mívají duchovní povahu a účinným lékem je modlitba mimořádně obdarovaného askety.<sup>342</sup>

## **2. 6. 6 Vidění svatých**

Pokud se jedná o zjevení svatých, tak Atanáš uvádí, že má klidný ráz.<sup>343</sup> V člověku to vzbuzuje klid myšlenek, které netěkají a „duše, ozařovaná viděním, nazírá to, co se zjevilo.“<sup>344</sup>

Je zajímavé, že se zde setkává jak ideál netečnosti a klidné mysli bez vášni (apatheia), který je v určité míře plodem úsilí askety, spolu s navštívením andělů (Boží milosti), kteří jsou pokojní a uvádí do kontemplace. Toto nazírání vzbuzuje větší touhu po „božských, budoucích rozkoších“ a také touhu po sjednocení a odchod s nimi.<sup>345</sup> Stav kontemplace a vidění je na hranici vypověditelnosti. Atanáš upozorňuje na potřebu určitého ostychu při vyprávění o viděních, ale důvod k jejich sdělování je svědectví o dobrých plodech askeze a útěše v námáhách, které přinášejí.<sup>346</sup>

Základní rozlišení je tedy možné prostřednictvím emocí, které člověka zakouší. Je to strach a neklid u zlých andělů, oproti klidu, radosti a odvaze u andělů dobrých. Zároveň motiv kontemplace a nazírání prozrazuje to, co se bude dít s duší člověka v „nebeských příbytcích.“<sup>347</sup>

## **2. 6. 7 Kontemplace**

Jedním z darů milosti a zdá se, že vrcholným, je poznání, nebo mystické nahlédnutí, které je také spjato s rozjímáním. Je představeno tak, že „blažený byl vyučován Bohem“ (srv. Iz 54, 13).<sup>348</sup> Uvedená vidění mají pedagogický význam, příjemce rozpoznává skutečnosti, které

---

<sup>340</sup> VA 56, s. 68.

<sup>341</sup> VA 63, s. 72.

<sup>342</sup> VA 61, s. 71 – 72; 64, s. 73.

<sup>343</sup> VA 35, s. 50. „Oni se nepřou ani nekřičí a hlas nepozvedají (srv. Iz 42, 2; Mt 12, 19).

<sup>344</sup> VA 35, s. 50. „V duši se okamžitě rodí radost, veselí a odvaha, poněvadž je mezi svatými Pán, který je naše radost a síla.“

<sup>345</sup> Tamtéž.

<sup>346</sup> VA 66, s. 76.

<sup>347</sup> Srv. VA 45, s. 58.

<sup>348</sup> VA 66, s. 75.

nejsou dostupné běžnému vnímání světa a umožňují pochopit duchovní skutečnost v přímé souvislosti s pozemským snažením.<sup>349</sup> Zatímco démoni, bytosti stvořené jako původně dobré, nejspíš ze svobodné vůle „opustili nebeskou moudrost,“ tak člověk k této kontemplaci a nebeské moudrosti může dospět. O nebeskou kontemplaci se přichází poškozením dobré vůle a nedbalostí. Na straně člověka je proto potřebné jít opačnou cestou, chtěním dobra, dobrým smýšlením a horlivostí, řekli bychom neutuchajícím optimismem mířit k nebeské moudrosti. Tu je možno nahlížet ve viděních, které jsou darem milosti, které předcházelo horlivé asketické nasazení.

### **2. 6. 8 Otcovská autorita a poslušnost**

Antonín vystupuje jako učitel s otcovskou autoritou, který své posluchače oslovuje „děti“<sup>350</sup> a je zakladatel mnišských komunit,<sup>351</sup> o které se zájmem pečuje.<sup>352</sup> To vše je třeba chápat jako charisma.<sup>353</sup> Z hlediska ideálu askeze určeného pro mnichy je pak na místě poslušnost jeho autoritě v duchovním vedení.<sup>354</sup> Toto vedení se zakládá na vztahu důvěry a lásky, kdy Antonín se dělí o vše, čeho dosáhl a čeho se mu dostalo.<sup>355</sup>

### **2. 6. 9 Sebepoznání a sdílení**

Jedním ze způsobů, jak se prakticky vyvarovat hříchu a rozvíjet ctnost, je zvláštní péče o čistotu myšlenek. Atanáš doporučuje zajímavý způsob sebepoznání (srv. 2 Kor 13,5) a očistného sdílení ve společenství mnichů.<sup>356</sup> Toto vzájemné poznání má zajistit pokorné vědomí lidské křehkosti u chybučících a pokročilí nemají druhé soudit, protože jejich spravedlnost posoudí teprve „Pán, jenž zkoumá co je skryté“ (srv. 1 Kor 4, 5, Řím 2, 16)<sup>357</sup> Nikdo totiž neví o sobě všechno, tak je žádoucí vzájemný soucit a podpírání (srv. Gal 6, 2).<sup>358</sup>

---

<sup>349</sup> Tamtéž.

<sup>350</sup> VA 19, s. 37.

<sup>351</sup> VA 15, s. 34. „Pro přitažlivost jeho slov byly rychle zakládány četné kláštery a on je všechny řídil jako otec.“

<sup>352</sup> Srv. VA 54, s. 65. O toto duchovní vedení mniši velmi stojí, protože ho „žádali, aby k nim přišel a na čas navštívil je i jejich obydlí“ a „ustavičně vedl rozhovory s těmi, kteří už byli mnichy, a povzbuzoval je k horlivosti“ (srv. VA 15, s. 34). Antonín je tak vzorem pečujícího „představeného.“

<sup>353</sup> srv. VA 54, s. 66. Charisma otcovství se projevuje například tím, že mniši „hleděli na něho jako na otce.“

<sup>354</sup> „Vy tedy jako děti přednášejte otcí, co víte, a já jako starší věkem vám sdělím, co vím a co jsem zkušeností získal.“ VA 16, s. 35.

<sup>355</sup> VA 66, s. 76. (...) „a tak byl přinucen říci jim to jako otec, který nemůže před dětmi nic skrýt.“

<sup>356</sup> VA 55, s. 67. „Pokud budeme zapisovat své myšlenky a navzájem si je sdělovat, snadněji se vyvarujeme špatností, jelikož se hanbíme, že se to někdo dozví.“

<sup>357</sup> Tamtéž.

<sup>358</sup> Tamtéž.

K němu patří i „vzájemné těšení druh druhu ve víře,<sup>359</sup> kdy lidské slovo povzbuzení má důležitější místo oproti užitečnému studiu Písma.<sup>360</sup> Pobídky ke sdílení a vzájemnosti ukazují na záměr spisu budovat spíše komunitní život mnichů, tedy nikoliv primárně propagovat pouze poustevnictví.

### **2. 6. 10 Pokora**

Často zdůrazňovaný ideál je pokorný postoj víry v prosbách a naději na vyslyšení (srv. Mt 7, 7; Lk 11, 9).<sup>361</sup> Antonín se jeví jako „Boží člověk“<sup>362</sup> a takřka nedostižný vzor, ale to nevylučuje, že se „svobodně podřizoval horlivým asketům.“<sup>363</sup> Dále například odmítá nepatřičnou úctu s tím, že je pouze „ubohý člověk“<sup>364</sup> nebo stejný jako druzí (srv. Sk 10, 26; 14,15).<sup>365</sup> Takto pokorný člověk poukazuje svým životem na pravého původce zásluh a vyjimečných věcí, které provází jeho život.<sup>366</sup> Pokora je postoj, který víc než co jiného zrcadlí Boží milost v člověku.

### **2. 6. 11 Pokání a kajícnost**

Atanáš propaguje pokorné smýšlení a úsilí a věnuje se předcházení hříchu. Hněv, špatný úmysl nebo jakýkoliv hřích si člověk nemá v sobě pěstovat (srv. Ef 4, 26).<sup>367</sup> Prevencí je bdělé vědomí blízkosti smrti, sebepoznání, sdílení myšlenek apod. Antonín sám jako dominantní vzor je spíš pokorný „Boží člověk,“ ale již ne hříšník. Je zajímavé, že Atanáš také nevěnuje velkou pozornost tomu, když někdo zhřeší. Pouze v jednom případě radí, když učí mnichy, že kdyby někdo „zhřešil, ať už přestane.“<sup>368</sup> Tato praxe celkem odpovídá tomu, čím se Atanášovo pojetí projevuje, a to je větší důraz na úsilí o posvěcení, oproti výslovnému úsilí o spásu.<sup>369</sup> Motivy viny, lítosti, pláče, pokání či odpuštění se příliš ve *Vita Antonii* neobjevují.

---

<sup>359</sup> VA 54, s. 66.

<sup>360</sup> VA 16, s. 35. „Písmo je sice dostatečné k poučení, ale pro nás je dobré se vzájemně povzbuzovat ve víře a posilovat slovy.“

<sup>361</sup> VA 48, s. 61.

<sup>362</sup> VA 93, s. 95.

<sup>363</sup> VA 4, s. 24.

<sup>364</sup> VA 58, s. 69.

<sup>365</sup> VA 48, s. 61.

<sup>366</sup> VA 58 s. 69. „Uzdravení dává Spasitel, který na každém místě daruje svou milost těm, jež ho vyzývají.“

<sup>367</sup> VA 55, s. 66.

<sup>368</sup> VA 55, s. 67.

<sup>369</sup>O. Pasquato uvádí, že pro Atanáše je zbožštění zásadnější kategorií než spása. Srv. PASQUATO. O. Atanáš. In: BORRIELLO, L., CARUANA, E., ROSARIA DEL GENIO, M., SUFFI, N. *Slovník křesťanských mystiků*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství. 2012. s. 149.

Atanáš totiž vychází z toho, že pokání odpouští hříchy, ale nezbavuje člověka porušenosti, kterou dovede odstranit pouze velká milost Vtělení Slova.<sup>370</sup> Člověk je tedy podle Atanáše z této milosti uschopněn žít spravedlivě a celý model askeze je nesen tímto optimismem.

## **2. 6. 12 Panenství**

Za zmínku stojí i jeden z ideálů, kterému Atanáš věnuje v tomto spise jen několik zmínek. Antonínovský asketický model je bezpochyby hlavně mužskou záležitostí, přesto však je zde například zmínka o poustevníkově sestře, která „v panenství zestárla.“<sup>371</sup>

Velmi silně je však vyjádřeno, že poustevník svým vzorem vzbuzoval, že „kolik panen, které již měli ženichy, když jenom z dálky zahlédli Antonína, zůstali pro Krista pannami (srv. 2 Kor 11, 2).<sup>372</sup> Je zde patrný důraz na to, že nejdokonalejší vztah k Bohu, ke Kristu - je především duchovní. Takový, který se vzdává pozemského ženicha pro Ženicha nebeského, byť zde Kristus takto nazýván výslovně není.

---

<sup>370</sup> „Někdo by mohl říci, že by Bohu mohlo stačit, že lidé, kteří se stali porušenými v důsledku přestoupení, by se mohli stát neporušenými pokáním. Pokání by však neodpovídalo Boží cti; Bůh by totiž nebyl věrohodný, pokud by lidé byli v moci smrti. Navíc pokání lidi nevyvádí z podmínek přirozenosti, ale pouze získává odpuštění hříchů. Takže: pokud by tu byl jen hřích, a ne jeho důsledek, porušenost, bylo by pokání dostatečné. Cituje: REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu oběť v patristické literatuře. *TT*, 2014, roč. 25, č. 5, s. 69.

<sup>371</sup> VA 54, s. 66.

<sup>372</sup> VA 88, s. 91. Uvedený odkaz ukazuje na to, jak Pavel pracuje s příměrem o společenství církevní obce jako čisté panny a Krista, jediného ženicha.

## ZÁVĚR

Představili jsme si dva modely askeze výčtem ideálů u dvou vlivných autorů křesťanského mnišství 4. století v některých jejich spisech. Pokusme se v tomto stručném závěru shrnout tyto klíčové body mnišského stavu. Jsou to tyto hlavní společné motivy: inspirace Písmem, důraz na víru v Krista, příklad mučednictví, ideál mnišské čistoty, chudoby, samoty, částečně i komunitního života. Další důrazy patří modlitbě, postu a práci.

U autorů lze sledovat, že Písmo je Božím slovem, promlouvá a inspiruje život v přítomném okamžiku. Je chápáno jako pravdivý zdroj, ze kterého je možno se svobodně inspirovat a nalézat v něm východiska pro život víry i konkrétní asketickou praxi. Pro oba pak hraje důležitou úlohu víra, která z Písma čerpá.

Oba autoři mají vztah k příkladu statečné víry křesťanských mučedníků, na který svým způsobem navazují. Jeronýmovi je mučednictví inspirací k vnitřnímu boji za uchování čistoty svědomí a také zachování neporušené čistoty mužů i žen. Pro Atanáše je mučednictví pobídkou k vytrvalému snášení utrpení v námahách askeze. Shodně také užívají pojmenování pro askezi - každodenní mučednictví. Nezasťirají tak, že úsilí o ctnostný život ve víře se neobejde bez přijetí námahy a bolesti, které jsou nesrovnatelné s budoucí odměnou (srv. Ř 8, 18; 1 Kor 15, 42).

Ideál neposkvřené čistoty v panenství a panictví získává napříč časem u Jeronýma stále větší prostor, až se stává hlavním rysem uskutečňování křesťanské dokonalosti. Nejedná se pouze o jeho tělesné zachování, ale o naprostou věrnost Kristu - Ženichu a Beránkovi (srv. Zj 14, 4), pro něhož se člověk zřiká všeho, především manželství, ale i svého těla. Tento ideál je zasvěceným vztahem a čistě duchovní láskou. Zdá se, že Jeroným vedle mužského modelu mnišství otevírá prostor pro rovnocennou ženskou podobu askeze. Atanáš se v námi sledovaném spise panenství věnuje okrajově, ovšem zmiňuje se, že existují panny, které se vzdávají svých současných snoubenců pro Krista (srv. 2 Kor 11, 2). O to zajímavější je, že Jeroným ještě počítá u tohoto stavu také se zasvěcenými vdovami.

Nejspíše v doslovném chápání evangelijního blahoslavenství chudých (srv. Lk 6, 20) Jeroným zdůrazňuje chudobu a nemajetnost, která je pro něho však „sázkou na milost“ a podmínkou pro živou a účinnou víru (srv. Sk 8, 20). Vypadá to sice, že nejprve je inspirován

spíše osvobozujícím „neděláním si starostí“ (Mt 6, 25), ale postupně se v jeho modelu ustaluje i motiv práce kvůli obživě a prospěšnosti ve společenství (Př 6, 6 – 8). Pro Atanáše hraje chudoba ovšem hlavně osvobozující roli, aby utvářela volný prostor pro úsilí o ctnost i příležitost k solidaritě (Mt 19, 21). Práce je konána s láskou a zaručuje soběstačnost mnicha (2 Sol 3, 10), který tak nikoho nezatěžuje starostí o sebe.

Pro oba autory je pro mnišský stav důležitá samota. Pro Jeronýma je určitým hledáním svobody a útekem od pokušení spjatých se strukturami společnosti jako je kariéra, sláva, majetek nebo manželství. U Atanáše je to zas kolbiště osvobozujícího boje s tělesností za čistotu mysli a dosažení vnitřního klidu. Odchod do ústraní a skrytosti před světem v sobě obsahuje paradox, že navzdory zapomenutosti z ní vyzařuje světlo Boží slávy (srv. Mt 5, 14). Samotu shodně vnímají jako místo pro modlitbu a rozjímání. Modlitba má celou řadu charakteristik. Panuje shoda v tom, že má být ustavičná (srv. 1 Sol 5, 17) a skrytá (srv. Mt 6, 6), jsou to modlitby díky i zpěv žalmů. U Jeronýma je často kající a prosebnou. U Atanáše modlitba může přecházet do vytržení a pokojné kontempace.

Potřeba čistého svědomí je u Jeronýma silným apelem a doporučuje rozhodné odmítnutí hříchu. V tomto ohledu Atanáš nabízí podrobnější řešení pomocí prevence, jímž je sebepoznání, rozlišování myšlenek a jejich tříbení. Učí, jak se nenechat strhnout každým podnětem, zvláště zneklidňujícím či zdánlivě dobrým (srv. 1 Jan 4, 1). Vede k odstupu od jakýchkoliv vjemů, myšlenek či představ a pěstuje klidnou mysl, která beze strachu a rozvážně rozlišuje, co přijme a co odmítne. Tato schopnost je však darem milosti Ducha svatého (srv. 1 Kor 12, 7–10). Tak člověk spěje k celkové vyrovnanosti. V rámci společenství pak učí vzájemné solidaritě (srv. Gal 6, 2) a sdílení myšlenek, jakési očistné terapii, která napomáhá stabilitě osobnosti i komunity.

Jak bylo řečeno, základním východiskem a podstatnou veličinou je u obou autorů víra. U Jeronýma je to evangelijní víra v Krista, která podle něho spočívá především v chudobě a zdrženlivosti (Mt 5, 29 – 30), kdežto u Atanáše je víra pravým poznáním a cestou k dosažení dokonalosti v moudrosti a celkové vyrovnanosti (srv. Mt 19, 21). Pro Jeronýma víra znamená bytostný vztah k osobě Spasitele, Ježíše Krista, který je Bohem, jenž přináší hříšným lidem spásu. Pro Atanáše je především víra v Krista skutečností, že Slovo se stalo tělem, aby tím lidé měli účast na jeho božství. Jeroným počítá (a zřejmě nerad) s významnou rolí lidské hříšnosti, v které lítost a pokání přivolává záchranu skrze Boží milost. Naproti tomu v

Atanášově pojetí je to horlivé asketické úsilí v součinnosti s Boží milostí, které umožňuje člověku být v celkovém souladu a nehřešit. Dokonalost a harmonie je tedy podle Atanáše dosažitelná. V tom právě tkívá rozdíl v obou přístupech. Na jedné straně je to podle Jeronýma určitá nemožnost člověka zcela zvítězit nad vlastní křehkostí hříšníka, přičemž smrt je vysvobozením a spása v nebi vytouženou odměnou za vytrvalý boj na zemi. Na straně druhé, Atanášova cesta je z milosti uskutečnitelná dokonalost a zbožštění již na zemi, které pokračuje v blažené nesmrtelnosti duše a nebeské kontemplaci.

Z hlediska svobodné vůle je zde tedy určitý rozdíl v obou modelech. Pro Jeronýma je askeze vrcholným úsilím víry, ve kterém je mu ale opakovaně nápomocná Boží milost. Je to jakési obléknutí svobodné vůle do zbroje víry a úsilí o uchování se od hříchu a konečného dosažení spásy. U Atanáše je výchozím bodem asketického úsilí rozhodnutí pro dokonalost. Jeho rozhodnutí předchází Boží milost ve Stvoření a Vtělení Slova. Člověk se pokorně a poslušně obrací k vlastní přirozenosti, která je dobrá a jeho úsilí je ve spolupráci s Boží milostí cestou k posvěcení. Pro prvního je důraz na spásu, pro druhého spíše na posvěcení. První jakoby odpovídal určité kolísavé dynamice klopýtání a vstávání, druhý spíše konstantní harmonii. Snad se dá také říci, že první model by mohl prozrazovat úzkostnější či skeptickou povahu člověka a druhý zas člověka bytostně optimistického.

Tématem, které se opakuje u Atanáše, je časté varování proti nedbalosti – *akédii* (tj. omrzelosti či lenosti). Nedbalost je ochabováním a nemocí vůle, která jak je možné usuzovat, se může dostavovat snáze právě tam, kde je „vše milost“ a není ústřední starost o spásu, ale „jen“ o posvěcení. Atanášův důraz na Antonínovu statečnost a to, že se ničeho nikdy nebál, je sice nutno brát jako nadsázku, ale není tato odvaha a opovržení zlem v podobě „v zásadě neschopných démonů,“ trochu problematickou? Nemůže budovat příliš velké sebevědomí a přehlížet křehkost člověka v náklonosti ke zlu? Není také jisté úskalí Atanášovy démonologie v tom, že prostřednictvím této nauky vytěsňuje jakékoliv zlo z lidské přirozenosti? V člověku sídlí dokonalost, jen ji rozvinout a zlo je vnější záležitost. Vše, co neodpovídá potencialitě obnovené přirozenosti v Kristu, co její zbožštění ruší, je vnější a zaslouží si to nezájem, či dokonce opovržení. Proto také Atanáš netoleruje ani v nejmenším heretiky, zesměšňuje pohany a lituje vše, co není dost rozumné. Obraz jeho modelu se tím může jevit poněkud triumfalistický.

Jeroným naproti tomu nedbalost výslovně neřeší a je možné, že v jeho modelu askeze, který má stále na zřeteli hlavně spásu, potřebnou bdělost zaručuje „latentní strach“, či

přinejmenším trvalá obava z hříchu, tj. smrti duše. Výskyt pokušení má u Jeronýma také jiné zabarvení. Člověk sice zápasí s temnými silami, ale „zchytralý“ nepřítel není opovrhován, spíš je to obávaný protivník. Křehký člověk a hříšník se musí mít na pozoru. Jeho svoboda zhřešit je natolik autonomní, že proti ní může být Bůh dokonce „bezmocný.“ Tento velký důraz na svobodu a nasazení ve víře si pak podle Jeronýma zaslouží odpovídající odměnu v nebi. Zajímavý rozdíl ještě u Jeronýma oproti Atanášovi spočívá ve větší shovívavosti k pohanství. Nemá potřebu jej zavrhnout, ale spíše přemáhat vírou v Krista a působit tak misijně.

Zajímavé je, že poustevnictví má pro Atanáše vazbu na instituci církve, je u něho v souladu. Antonín biskupy uznává a oni jeho. Jeroným je v tomto ohledu v trochu odlišné situaci. V aktuálním čase je mnišství pro něho spíše prostorem navázání na „nezdiskreditovanou“ církev svědků víry – mučedníky. Jeho mnišský model má vůči církvi varující prorocký hlas. Ostrá slova na bohaté křesťany v „purpuru králů“, kteří se zpronevěřují křtu, se zdají být nejenom narážkou na vlašné a marnivé křesťany, ale není vyloučeno, že může svou výtku mířit i na biskupy. Co když „purpur králů“ má znamenat insignie moci, kterých se začalo církvi dostávat? Navíc tato barva, (jak to známe dnes u kardinálů) může symbolicky upomínat na ochotu biskupů prolít krev pro víru. Nejsou tyto Jeronýmovy narážky v „naivní“ legendě o Pavlovi ostrou kritikou do řad církve?

Dokonce drobný detail, při němž si poněkud mytologický Jeronýmův Antonín ve *Vita Pauli* „svléká“ symbol poustevnictví, Atanášův plášť (*pallium*) a pohřbívá v nich prvo-poustevníka Pavla lze vykládat i tak, že původ mnišství nemá Jeroným zájem vnímat tolik „církevně“ tak jako Atanáš ve *Vita Antonii*. Zaprvé, že se nejedná o výlučné dědictví atanášovské tradice, ale že je to dar Boží milosti. Ne náhodou jej obdrželi „z nebe“ při Antonínově návštěvě u Pavla jako celý chléb. Do té doby to byla polovice pro Pavla a nyní se mají podělit o tuto milost a „prvenství“ spolu. Za druhé si pak Antonín odnáší od Pavla namísto zmíněného Atanášova pláště prostou tuniku. Prostá tunika z palmového listí je to, do čeho chce Jeroným odít „to pravé“ mnišství. Do kající prostoty evangelijní víry, která je zřejmě pro Jeronýma tou pravou alternativou k tehdy povážlivě se k bohatství a světské moci nachylující církvi.

Navzdory těmto rozdílným charakteristikám je zřejmé, že oba autoři postupují stejným směrem. Osobní zacílení člověka v askezi je však vždy zamýšleno jako cesta k Bohu. Jakou představou a poznáním Boha je vedeno, se pak zrcadlí v tom, co je podle daných cest možné,

dobré, vhodné a nebo přímo nutné dělat, aby člověk byl tím, kým má být podle svého Stvořitele, Vykupitele a Posvětitel.

Z počátku jsme naznačili, že oba modely či tradice by mohly být v určitém vzájemném napětí. Ukázalo se, že toto napětí přítomno je, přičemž to, která cesta k uskutečňování lidské dokonalosti je nejlepší, se však nestává ústředním. Zároveň tím nelze zastít, že stejně jako dnes, existovaly i v hlavní linii křesťanstva zajímavé rozdíly. Domníváme se, že je to s ohledem na to, jak mnohočetná jsou naše východiska v porozumění sobě, světu a Bohu, který však tuto ohromující mnohost zakládá a svým Duchem sjednocuje v Kristu (srv. 1 Kor 12, 4 – 6).

## ANOTACE

Příjmení a jméno autora: Netresta Marek

Název práce: Asketický ideál v Legendách o poustevnících sv. Jeronýma a Životě sv. Antonína Poustevníka od sv. Atanáše

Vedoucí práce: Mgr. Vít Hušek, Th.D

Počet stran:

Klíčová slova: sv. Jeroným  
sv. Atanáš  
askeze  
poustevnictví  
mnišství  
panenství

Bakalářská práce se snaží porozumět křesťanským asketickým ideálům 4. století u dvou zakladatelů mnišství. Jsou to Vita Pauli Primi eremitaе, Vita Hilarionis a Vita Malchi monachi captivi sv. Jeronýma a Vita Antonii sv. Atanáše. Cílem práce bylo určit hlavní body asketických modelů u obou autorů a pokusit se o jejich srovnání. Práce předkládá jejich přehled se zřetelem na specifika každého z nich. Konstatuje shodu v hlavních tématech a upozorňuje na zajímavé rozdíly i napětí mezi nimi.

## ANNOTATION

Name: Netresta Marek

Title of work: The ascetic ideal in The Legends of the Anchorites by St.Hieronymus and in The Life of St.Anthony by St. Athanasius.

Thesis leader: Mgr. Vít Hušek, Th.D

Number of pages:

Key words: St. Jerome  
St. Athanasius  
asceticism  
hermitry  
monasticism  
virginity

The Bachelor's thesis is an attempt to comprehend Christian ascetic ideals of 4<sup>th</sup> century. It is based on literary works "Vita Pauli Primi eremitaе", "Vita Hilarionis" and "Vita Malchi monachi captivi" by St. Jerome and "Vita Antonii" by St. Athanasius. Aim of the thesis is to identify main points of ascetic models expressed in writings of both authors and to attempt to compare them. It presents a list of these points taking particularity of both authors into consideration. It states agreement on main topics and it draws attention to interesting differences and tension among St. Jerome's and St. Athanasius's mutually differing conceptions of these topics.

## SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

### **Prameny:**

ATANÁŠ. *Život sv. Antonína Poustevníka*. Velehrad: Refugium, 1996.

S. ATHANASIUS. Chvála postu, Olomouc: *Na hlubinu: Revue pro vnitřní život*, 1944 – 45, roč. 19, s. 129.

JERONÝM. *Legendy o poustevnících*. Praha: OIKOYMENH, 2002.

JERONÝM. *Výbor z dopisů*. Praha: OIKOYMENH, 2006.

TERTULLIANUS. *O hrách*. Praha: OIKOYMENH, 2004.

### **Sekundární literatura:**

VENTURA, V. *Spiritualita křesťanského mnišství 1*. Praha: Benediktinské arcidiocésie, 2006.

VENTURA, V. Milost v pojetí prvních mnichů, in: KARFÍKOVÁ, L., DUS, J. A. *Milost v antické, židovské a křesťanské tradici*. Jihlava: Mlýn 2008, s. 181 - 210.

VENTURA, V. *Spiritualita křesťanského mnišství 2-3*. Praha: Benediktinské arcidiocésie, 2010.

VENTURA, V. Órigenova mnohotvárná milost, in: KARFÍKOVÁ, L., DUS, J. A. *Milost v patristice*. Jihlava: Mlýn, 2011, s. 107 - 134.

TORREL, J.-P. Fenomén „katolické teologie.“ Krystal OP, Praha, 2013.

ŠUBRT, J. Bestiae Christum loquuntur. Mytologické bytosti v Jeronýmově Vita Pauli primi eremitaie. In: *Druhý život antického mýtu*, vyd. J. Nechutová, Brno: CDK, 2004, s. 58 - 63.

STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filosofie*. Zvon. Praha, 1993.

SOKOL, J. *Malá filosofie člověka a Slovník filosofických pojmů*. Praha: Vyšehrad, 2010.

REBELO, S. Žít s ním a v něm, podle jeho obrazu. Nový pohled na Kristovu oběť v patristické literatuře. *Teologické texty*, 2014, roč. 25, č. 5, s. 64 – 78.

RAHNER, K., VORGRIMLER, H. *Teologický slovník*. Praha: Vyšehrad, 2009.

QUASTEN, J. *Patrology*. 4. Allen, Texas, 1994.

PUTNA. M. C. Órigenés: *O Písni písni. Výbor, studie, komentář*. Praha: Herrmann a synové, 2000.

POSPÍŠIL, C.V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal OP, 2010.

MARKSCHIES, CH. *Mezi dvěma světy. Dějiny antického křesťanství*. Praha: Vyšehrad, 2005.

KRAFT, H. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských a arménských církevních otců*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2005.

KITZLER, P. a kol. *Příběhy raně křesťanských mučedníků I*. Vyšehrad. Praha, 2009.

KARFÍKOVÁ, L. Přirozenost završená vůlí: Augustin a Origenes, In: CHVÁTAL, L., HUŠEK, V. „Přirozenost“ ve filosofii minulosti a současnosti. CDK, 2008, s. 91 - 108.

KARFÍKOVÁ, L. *Řehoř z Nyssy. Boží a lidská nekonečnost*. Praha: OIKOYMENH, 1999.

KANNENGIESSER. CH. Origen's doctrine transmitted by Anthony the Hermit and Athanasius of Alexandria, in: *Origeniana octava*, ed. L. Perrone. Leuven: Peeters, 2003, s. 889 – 899.

HUŠEK, V. Milost, lidské úsilí a Boží předvedění u Jeronýma. *Studia theologica*, 2010, roč. 12, č. 3, s. 19 – 29.

HUŠEK, V. „Nedokonalá dokonalost odpovídající lidské křehkosti.“ Pojetí člověka u Jeronýma, In: NEJESCHLEBA, T., NĚMEC, V., RECINOVÁ, M. *Pojetí člověka v dějinách a současnosti filozofie. I. Od antiky po renesanci*. CDK, 2011, s. 69 – 76.

HUNTER, D. G. Resistance to the Virginal ideal in late-fourth-century Rome: The Case of Jovinian. *Theological Studies* 48, 1987, s. 45 – 64.

HEZLETT, I. (ed.). *Rané křesťanství. Počátky a vývoj církve do roku 600*. Praha: CDK, 2009.

DROBNER, H, R. *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*. Praha: OIKOYMENH, 2011.

BROWN. P. *Tělo a společnost. Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Brno: CDK, 2000.

#### **Internetové zdroje:**

<<http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html>.>

<<http://www.documentacatholicaomnia.eu>>

