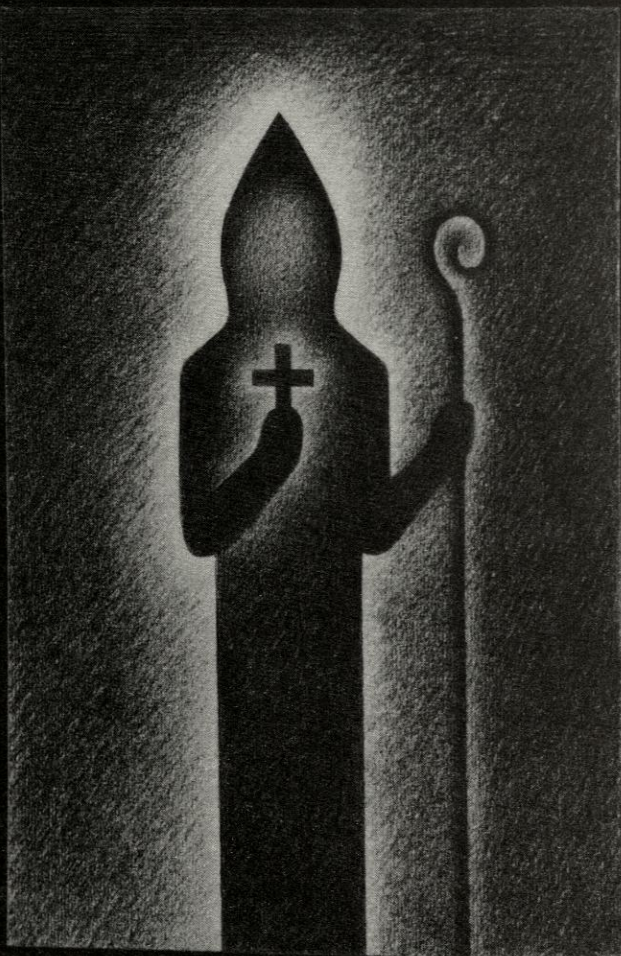


ĎÁBLY TĚTO ZEMĚ, NAUČ NÁS MODLITBÁM

VELKÝ NAD DÉMONY PUSTIN VÍTĚZI SPOUTEJ ZNOVU



PŘEOREJ SRDCE A ZASEJ V NĚ ZRNO CHVÁL Y USTAVIČNĚ

SVATÝ PROKOP

Karl
Suso
Frank

DĚJINY KŘESŤANSKÉHO MNIŠSTVÍ

Praha 2003

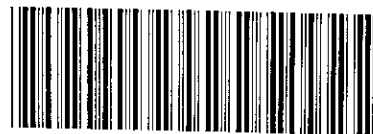
FRANK, KARL SUSO

Dějiny křesťanského mnišství / Karl Suso Frank ; [z německého originálu ... a z rukopisného doslovu přeložil Zdeněk Lochovský]. — 1. vyd. — Praha : Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003. — 200 s. — (Pietas benedictina ; 7)
Název originálu: Geschichte des christlichen Mönchtums
ISBN 80-902682-8-5

27-788-9 * 27-788-1/9 * 27-523.6 * 27-58

- křesťanské mnišství — dějiny
- mnišský život — dějiny
- řeholní život — dějiny
- křesťanské kláštery — dějiny
- křesťanská spiritualita — dějiny
- přehledy

27-78 — Křesťanská sdružení, spolky a organizace.
Řeholní řády.



2551100727

Filozofická fakulta
Univerzity Karlovy v Praze

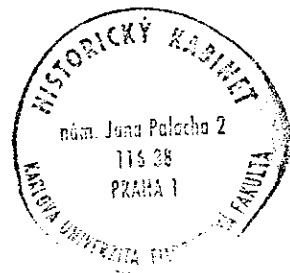
4-935/2003

© Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1993
translation © Zdeněk Lochovský, 2003

epilogue © Karl Suso Frank, 2003

© Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha & sv. Markéty, Praha-Břevnov, 2003

ISBN 80-902682-8-5



OBSAH

ÚVODEM
strana 9

OD KŘESŤANSKÉ
ASKEZE
KE KŘESŤANSKÉMU
MNIŠSTVÍ
strana 12

RANÉ FORMY
VÝCHODNÍHO
MNIŠSTVÍ
strana 27

POČÁTKY
MNIŠSTVÍ
NA ZÁPADĚ
strana 39

DOBA PŘEVládNUTÍ
ŘEHOLE
BENEDIKTOVY
strana 52

NOVÉ ŘÁDY
II. & 12.
STOLETÍ
strana 64

ŽEBRAVÉ
ŘÁDY
strana 80

KLÁŠTER
V POZDNÍM
STŘEDOVĚKU
strana 98

MNIŠSTVÍ
V OBDOBÍ REFORMACE
A PROTIREFORMACE
strana 110

KLÁŠTER
MEZI REVOLUCÍ
A RESTAURACÍ
strana 125

NEDÁVNÁ MINULOST
A PŘÍTOMNOST
strana 150

MNIŠSTVÍ
V ORTODOXNÍCH
CÍRKVÍCH
strana 166

DOSLOV
(červenec 2003)
strana 176

VÝBĚROVÝ
REJSTŘÍK
osob, míst a názvů...
strana 184

O autorovi,
Výtvarná výzdoba,
Vydavatelská poznámka
strana 194

ZKRATKY
(biblické knihy, edice,
ostatní)
strana 195

S vděčností připisuji svým učitelům církevních dějin
P. Dr. Palmazi Sägerovi k 7. dubnu 1975
a profesoru Dr. Bernhardu Köttingovi k 29. březnu 1975.

— * —

»Jak už to ale v dějepisectví bývá:
přijme jen to, co se mu zrovna může hodit,
a z toho pak udělá, co chce.«
(GOLO MANN, *Deutsche Geschichte des 19. und 20. Jahrhunderts*)

ÚVODEM

Účelem následujících stránek je seznámit čtenáře s dějinami křesťanského mnišství. Charakter »nástinu« vymezuje práci úzké prostorové mantinely. Mnišství přitom není pojmáno úzce ve smyslu katolického církevního práva. V tom případě by bylo nutné omezit se jenom na vlastní mnišské řády, tak jako je tomu například v knize D. KNOWLESE *Geschichte des christlichen Mönchtums: Benediktiner, Zisterzienser, Kartäuser* (Přel. P. Bartl. München: Kindler Verlag, 1969). V naší knize je mnišství chápáno jako křesťanský řeholní život vůbec; jeho dějiny proto zahrnují uskutečnění mnišské myšlenky až do dneška, od mnichů egyptských pouští až po členy sekulárních institutů uprostřed moderního světa. Nelze přitom představit jednotlivě všechny řády a společenství. Cílem »nástinu« je postihnout dějinně vzniklé formy řeholního života, výběrově je doložit nejvýznamnějšími společenstvími nebo uvést některé jiné skupiny jako příklad. Chceme předvést schopnost proměny mnišského ideálu — života pro Boha v úsilí o vlastní dokonalost, ve společenství bratří nebo sester, ve službě církvi a světu. Různá období církve vždy znovu a znovu zasahovala za klášterní zdi, měla své požadavky a uzpůsobovala si kláštery podle sebe. Nelze přitom pominout spolupůsobení a podněty velkých osobností. Nicméně i skutečně tvůrčí osobnosti v řádových dějinách jsou spjaty se svou dobou a pouze z ní jsou vysvětlitelné. Jejich intence a vlastní usilování je třeba dávat do souvislosti s tvrdou konkrétní skutečností. Jejich dílo vždy zůstává časově podmíněným uskutečněním původních monastických představ a přání, které podléhají proměnám a které je vždy znovu zapotřebí obnovovat. Ani tyto reformy však nebyly zaručenou ochranou před zánikem. Jako řády a kláštery vznikaly a živě působily, tak také vyčerpaností odumíraly a zanikaly.

V publikaci bylo upuštěno od podrobných údajů o literatuře. Pro období raného mnišství odkazují na rozsáhlou bibliografii ve mnou vydaném svazku *Askese und Mönchstum in der alten Kirche* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 / = Wege der Forschung 409/).

Pro další dějiny řeholního života v rámci katolické církve je jako příručka nezbytná práce M. HEIMBUCHERA *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche 1–2* (Paderborn: F. Schöningh, 1896–1897, a další vyd.; repr. 3. vyd. Aalen: Scientia, 1965). O řádech a klášterech v Německu podávají informace dva svazky knihy P. J. HASENBERGA a A. WIENANDA (edd.) *Das Wirken der Orden und Klöster in Deutschland* (Köln: Wienand, 1957–1964). Jednotlivé odkazy na tyto publikace jsem neuváděl. Obsažené informace o řeholním životě obsahuje italský lexikon *Dizionario degli istituti di perfezione 1–10* (edd. G. PELLICIA a G. ROCCA. Roma: Edizioni Paoline, 1974–1997).

Dějiny mnišství a řeholního života jsou stále oblíbeným badatelským polem. Navíc použití výzkumných metod z oblasti hospodářských a sociálních dějin, intenzivnější kladení otázek o poznání historických osobností a zaujatý badatelský přístup žen vedly k novým poznatkům a ohlásily nová deziderata.

Doufám, že můj nástin, i když sleduje svůj vlastní cíl, je v souladu s mnohostrannými výsledky výzkumů.¹⁺

¹⁺ [Co se týče možnosti nahlédnout do podrobných příruček o »mnišství«, nebyli na tom čeští čtenáři donedávna nejlépe. V poznámkách pod čarou jsou proto dále v hranatých závorkách [] uvedeny především české překlady citovaných autorů, relativně dostupné edice a výběrově i česká sekundární literatura.

Nejnovější stav literatury ve světových jazycích lze najít v příslušných heslech *Lexikonu für Theologie und Kirche 1–11* (Zař. M. BUCHBERGER, ed. W. KASPER. 3., přeprac. vyd. Freiburg im Br. aj.: Herder, 1993–2001; mnohá z hesel napsal právě autor této knihy). Podobně může sloužit *The Oxford Dictionary of the Christian Church*. Ed. F. L. CROSS a E. A. LIVINGSTONE. 3. vyd. Oxford: Oxford University Press, 1997). S odkazem na tato kompendia jsme už cizojazyčnou sekundární literaturu nedoplňovali. Zájem českých badatelů se pochopitelně soustředí zvláště na působení řádů v českých zemích; vzniká však původní práce, proponovaná do více svazků, která má záběr širší: BUBEN, M. M. *Encyklopedie řádů, kongregací a řeholních společností katolické církve v českých zemích*. Praha: Libri, 2002– (dosud díl I o řádech rytířských a křižovnících a svazek II/1 o řeholních kanovnících). Obecný úvod najdeme také v publikaci VLČEK, P., SOMMER, P., FOLTÝN, D., aj. *Encyklopedie českých klášterů*. Praha: Libri, 1997. Českou monasteriologickou literaturu shrnul L. JAN v knize H. LAWRENCE *Dějiny*

středověkého mnišství (přel. P. Pšēja a J. Vomlela. Brno: CDK; Praha: Vyšehrad, 2001). Sledovat aktuální právní postavení a oficiální název kterékoliv komunity v rámci římskokatolické církve lze pravidelně v *Annuario Pontificio* (Città del Vaticano: Libreria editrice Vaticana).

Dále uvádíme v abecedním pořadí české tituly, které mohou být pro obecné studium »fenoménu mnišství« ve světovém kontextu z různých hledisek užitečné a jsou snadno dostupné. Na položky pojednávající výlučně o českých klášterech a komunitách jsme rezignovali. Přehled je samozřejmě omezený a výběrový, mnohé položky však obsahují další cenné bibliografické odkazy.

AUMANN, J. *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*. Přel. M. Mikulicová. Praha: Karolinum, 2000. BERNHARD, M. *Kláštery: sto architektonických klenotů Západu*. Praha: Grafoprint-Neubert; München: International Publishing, 1995. CIARDI, F. *Znamení jednoty*. Praha: Paulínky, 1999. FRANZEN, A. *Malé církevní dějiny*. Přel. B. Smékal. 2. vyd. Praha: Zvon, 1995. GOFF, J., a SCHMITT, J.-C. (edd.). *Encyklopedie středověku*. Přel. L. Bošáková aj. Praha: Vyšehrad, 2002 (heslo Mnišství, s. 392–404). HEER, F. *Evropské duchovní dějiny*. Přel. M. Zemla. Praha: Vyšehrad, 2000. HRUDNÍKOVÁ, M. (ed.). *Řeholní život v českých zemích: řeholní řády a kongregace, sekulární instituty a společnosti apoštolského života v České republice*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1997. JIRÁSKO, L. *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Praha: Klášter premonstrátů na Strahově, 1991. KADLEC, J. *Dějiny katolické církve 1–3.*, přeprac. vyd. Olomouc: Vydavatelství Univerzity Palackého, 1993. MERELL, J., aj. *Malý bohovědný slovník*. Praha: Česká katolická charita, 1963. NĚMEC, J. *Rozvoj duchovních řádů v českých zemích*. Řím: Křesťanská akademie, 1988. RAPP, F. *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*. Brno: CDK, 1996. SHELDRAKE, Ph. *Spiritualita a historie: úvod do studia dějin a interpretace křesťanského duchovního života*. Brno: CDK, 2003. SPUNAR, P., aj. *Kultura středověku*. 2., pozmeněné a dopl. vyd. Praha: Academia, 1995. TUMPACH, J., a PODLAHA, A. (edd.). *Český slovník bohovědný I–IV*. Praha: Cyrillometodějská knihtiskárna a nakladatelství V. Kotrba, 1912–1930 (jen písmena A–Hol.). VOPATRNÝ, G. *Keltská církev prvního tisíciletí a její spiritualita*. Brno: L. Marek, 2002. Bez ceny nejsou ani mnohdy rozsáhlá hesla starších »slovníků naučných« a v mezinárodní elektronické síti lze najít monastica různého druhu už také v českém jazyce.

Církevní dokumenty o řeholním životě po II. vatikánském koncilu: *Zasvěcený život ve světle reformy II. vatikánského koncilu: dokumenty z let 1964–1997*. Red. D. Bohušová. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1997. *Synoda biskupů o zasvěceném životě: synoda 1994 o zasvěceném životě a o jeho poslání v církvi a ve světě*. Přel. T. Brichtová. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 1995. *Znovu začít od Krista: obnovené úsilí zasvěceného života v třetím tisíciletí. Instrukce Kongregace pro instituty zasvěceného života a společnosti apoštolského života z 19. května 2002*. Přel. Z. Černá. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2003.]

OD KŘESŤANSKÉ ASKEZE KE KŘESŤANSKÉMU MNIŠSTVÍ

Počátky křesťanského mnišství spočívají v křesťanské askezi.¹ Knihy Nového zákona jako nejstarší zprávy o křesťanském způsobu života a učení jistě věřící nenutí k celkově asketickému životu. Nicméně obsahují mnoho výroků a požadavků, jež v sobě skrývají možnost asketického výkladu.² Patří sem zvěstování pomíjivosti tohoto světa, která relativizuje všechny pozemské hodnoty.³ V 1 Kor 7,31 z toho Pavel vyvozuje důsledky: křesťan tento svět užívá, jako by ho neužíval. Právě tak je sem třeba přiřadit celou řadu výroků o vážně pojímaném následování Krista (Mk 6,7–9; 10,17–31; Mt 19,10–12; 27–28; Lk 12,22 až 31 aj.). K následování Ježíše je vybízen každý křesťan; zároveň se však vůbec nemusí stát asketou.⁴ Že Ježíš Nazaretský sám asketou nebyl, je všeobecně známá skutečnost. V manželství sice nežil, ale tento svůj způsob života svým učedníkům neukládal jako závaznou normu.⁵ Rovněž se nezajišťoval vlastní prací nebo majetkem a chudobu bezpochyby zvěstoval jako zvláštní hodnotu. Svými bohatými přáteli a příznivkyňmi se ale nechával obdarovávat tím nejnutnějším k životu a ode všech těch, kteří ho následovali, žádnou radikální chudobu nepožadoval.⁶ Jak však byly Ježíšova slova a život zahalovány do teologických výkladů, tak byly i jeho život a jednání vykládány jako asketicky příkladné a směrodatné.

[Pro vznik vlastní křesťanské askeze bylo rozhodující, že od samého počátku bylo evangelium hlášáno světu, pro který askeze nejen nebyla ničím neznámým, ale který lze označit za prostředí askezi příznivě nakloněné.] Na tomto pozadí nabývaly zmíněné prvky prvotního křes-

ťanského poselství formu asketických požadavků, které podněcovaly k askezi a mohly konkurovat mimokřesťanským formám askeze.⁷

Jako takové hnutí lze zmínit apokalyptiku pozdního židovství. Její naléhavá naděje v bezprostřední vlom »nastávajícího aiónu«, proti němuž stál pozemský aión, ovládaný zlem, vedl k militantnímu postoji spojenému s asketickými výkony.⁸ Dualismus mezi říší Boží (říší světla) a říší Satanovou (říší temnot) asketické tendence posiloval. Židovské obce spásy, jako například esény v Kumránu, kteří sami sebe chápali jako »svatý zbytek«, představující ve své usilovné snaze o svatost jediný pravý Izrael posledního času, askezi praktikovali, což současně podporovalo vytváření těsnějšího společenství.⁹ Učený Žid Filón z Alexandrie psal v 1. století o »therapeutech«, Židech, kteří žili v odloučených společenstvích, zavazovali se k asketickému odříkání a jejichž jediným životním cílem byla kontemplace: Nejedí maso, »jako potravu mají prostý chléb a trochu soli, ti, kteří jsou labužníci, přidávají jako koření yzop.«¹⁰ Zdravý rozum jim totiž radí, aby žili bez vína, podobně jako radí kněžím, aby zůstávali při obětování lační. Víno je totiž jed, ze kterého se rodí bláznovství, a chutné pamlsky podněcují to nejnenasytnější v tvorech, žádostivost.«¹¹ Tento krátký text může být vykládán jako předobraz líčení křesťanského mnišského společenství. Starocírkevní dějepisceví také skutečně z Filónových »therapeutů«¹² udělalo křesťanské mnichy.¹³ Takovýmto způsobem však není možné Filóna začleňovat do dějin křesťanské askeze a mnišství. Náleží však se svým náčrtem asketické teorie a učení o dokonalosti, které pozoruhodně spojuje dědictví Starého zákona s helénistickou filozofií, do jejich prehistorie.¹⁴ Svými obsáhlými díly připravil Filón základy, které byly později velkými mistry křesťanského učení o dokonalosti s vděčností přijímány a dále samostatně rozvíjeny.

Jestliže židovství v době počátků křesťanské církve obsahovalo značnou míru asketické teorie a praxe, která sama od sebe mohla přecházet do křesťanských obcí, je totéž třeba říci o helénistické kultuře a duchovním světě.¹⁵ To bylo totiž (mimo vlastní Palestinu) ovzduší, které křesťanské obce dýchaly především. Vyrovnávání se s touto kulturou – v plodné asociaci a vždy nutné disociaci – bylo pro křesťanskou misi nezbytností a vytvářelo chápání křesťanského života a učení, jak je uloženo v novozákonních spisech i v celém svědectví staré církve.¹⁶

1 Philo, De vita contemplativa 73–74 [LCL 363, Philo 9].

Důraz na asketické programy tam hlásaly především filozofické školy. Pojem askeze, původně znamenající řemeslnou zručnost a sportovní cvičení, přenesly do sféry lidského sebezdokonalování. Askeze pak zahrnovala veškeré snažení, jež má člověka přivést k předem stanovenému ideálu: umění odříkat si a zvláštní tělesná a duchovní cvičení. Prvním požadavkem takovéto askeze je »cvičení se v ctnostech«. Katalog ctností a vytyčené ideály se přitom ale mohou od sebe značně lišit. Asketická praxe pokračuje dál ve vyjetých kolejích: omezování se v jídle, zdrženlivý vztah k majetku, ovládání lidských pudů, zejména pudu pohlavního, až po úplnou pohlavní zdrženlivost. Právě tyto praktiky jsou součástí každého asketického života, ať už pohnutky k takovému způsobu existence jsou jakkoli různé.

V mnohotvárném prostoru helénistického duchovního světa existovalo mnoho prvků, které mohly vést k asketickému životu. Zmínit je možné pythagorejce nebo i orfiky, v jejichž školách byl asi ražen obecně známý výrok o těle, které je hrobem duše. Takový názor v sobě skrývá dualismus nutící k imperativu, podle něhož je celý život určován nutností duši z tohoto hrobu či vězení vysvobodit. Jestliže tento názor zastával i Platón, ukazuje to, jak byla tato antropologie antickému světu samozřejmá a dále jak měla působit v dějinách, když se spojila se jménem tohoto velikána. Duše, v tomto pojetí zavřená ve vězení těla, podle Platóna vůbec nenáleží tomuto pomíjivému světu; její skutečnou vlastí je nepomíjivý svět idejí. Její veškeré úsilí je proto zaměřeno na to, aby se do tohoto světa navrátila a připodobnila se Bohu – »proto také je třeba se pokoušet utéci odsud onam, a to co nejrychleji.«² Platón sice žádné určité asketické formy chování, jež by k takovému rozpomenu-tí měly vést, nevyžadoval, nicméně celé jeho učení ve svých důsledcích k asketické praxi směřuje. Podle toho, jak si přál, by se měl každý člověk v tomto světě stát »spravedlivým a zbožným na základě rozumového myšlení«,³ s náležitým odstupem od pomíjivého světa a v odevzdání lhostejnosti vůči jeho nárokům.⁴ Od filozofa mohl Platón požadovat i život v ústraní, když dojde jednoho dne k názoru, že »se zrodí v malé

2 Plato, Theaetetus 176a [Platonis opera 1. Ed. J. Burnet. 2. vyd. Oxonium: Clarendon Press, 1905; česky PLATÓN. *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón. Fáidón. Kratýlos. Theaitétos. Sofisté. Politikos*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené, 2003 (= Platónovy spisy I), s. 284.].

3 Tamtéž 176b [překlad cit. v pozn. 2, s. 284].

4 Tamtéž 173c–e (portrét filozofa) [překlad cit. v pozn. 2, s. 281].

obci velký duch.«⁵ Sám pro sebe tuto myšlenku uskutečňoval v podobě »vnitřní emigrace«. Sókratovi vložil Platón do úst výrok »Anytos a Melétos mě mohou usmrtit, ale poškodit mě nemohou.«⁶ a vyjádřil tak víru v cosi neuchopitelného a nesmrtelného v člověku, co by mělo tento svět opustit a za co je dokonce klidně možné pozemský život obětovat. Celé Platónovo dílo je zřetelně prostoupeno dualizmem mezi pomíjivým materiálním světem, jemuž je podřízeno i lidské tělo, a nepomíjivým světem idejí, s nímž je co nejúžeji spřízněna lidská duše. Platónské filozofii to ovšem propůjčuje pesimistický rys útěku od světa, který během svého dalšího vývoje otevřel dokořán dveře asketické praxi. Z »života filozofického« se tak snadno mohl stát život asketický.

Stavební kameny zásadní důležitosti dodala k asketickému životu i stoická filozofie. Pojem askeze má ve všech jejích školách významnou úlohu. Samozřejmě je její askeze nitrosvětská a individualistická. Je to neustálé cvičení, jímž má člověk dojít k vlastní svobodě. Je to cesta, která jej má dovést k životu v souladu s přirozeností. Vůči zdánlivým dobrům a zlům světa se člověk snaží zaujímat postoj lhostejnosti. Stoik má za cíl nejen ovládnout a kontrolovat vlastní pudy, ale podle ideálu »apatheie« se od nich chce zcela osvobodit, neboť pouze taková svoboda poskytuje vytouženou »eudaimonii«. Moudrý člověk by se v duchu programu stoicismu měl vyznačovat tím, že nemá žádné nároky a žije přirozeně a v odevzdanosti vůči vše určující moci osudu. Stoa z toho vyvozuje četné asketické požadavky: omezování se v jídle, oblečení, bydlení a majetku – »Bůh nic nemá [...] bůh je nahý«;⁷ dále snášení hor-ka a zimy, tvrdého lůžka, dobrovolné zříkání se příjemných věcí, ochota k snášení obtíží, přísné nároky na manželství nebo dokonce zřeknutí

5 Plato, Res publica 496b [Platonis opera 4. Ed. J. Burnet. 2. vyd. Oxonium: Clarendon Press, 1909; česky PLATÓN. *Ústava*. Přel. R. Hošek. Praha: Svoboda, 1993, s. 290; *Kleitofón. Ústava. Timaios. Kritias*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené, 2003 (= Platónovy spisy IV), s. 224].

6 Srov. Plato, Apologia 30c; Crito 43d [Platonis opera 1. Ed. J. Burnet. 2. vyd. Oxonium: Clarendon Press, 1905; česky PLATÓN. *Euthyfrón. Obrana Sókrata. Kritón. Fáidón. Kratýlos. Theaitétos. Sofisté. Politikos*. Přel. F. Novotný. Praha: Oikúmené, 2003 (= Platónovy spisy I), s. 48, 65–66; srov. pozdější citát z Obrany: Epictetus, Dissertationes 3,23; česky ΕΠΙΚΤΕΤΟΣ. *Rukojeť. Rozpravy*. Přel. R. Kuthan. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 264].

7 Seneca, Epistulae 31,10 [SÉNÈQUE. *Lettres a Lucilius I*. Ed. F. Préchac. 8. vyd. Paris: Les Belles Lettres, 1995; česky SENECA. *Další listy Lucilioví*. Přel. V. Bahnik. Praha: Svoboda, 1984, s. 64].

se manželského života vůbec.⁸ Že takovým požadavkům lze dostát a ve stálém cvičení v nich setrvávat, se jasně zdůrazňuje: »Některým se podařilo, že se nikdy nesmějí; někteří zakázali svému tělu víno, jiní pohlavní styk, někteří jakýkoli nápoj. Další se spokojuje krátkým spánkem a prodlužuje dobu neúnavného bdění.«⁹

Vnitřní svoboda, které se pomocí askeze snaží stoik dosáhnout, může také vést k požadavku osvobození se ode všech společenských vazeb. Přes povznášející vědomí sounáležitosti s celou lidskou rodinou a přitakání k povinnostem z toho vyplývajícím byla stoa nesena vírou, že je člověk jako jednotlivec lepší než jako součást lidské masy. Proto je pro člověka dobré, když zůstane sám – vždyť i Zeus žije sám se sebou.¹⁰ Protože je však člověk odkázán na společenství s druhými, byla by ideálem »obec moudrých«.¹¹

Asketický život učili a požadovali rovněž přívrženci kynické filozofie. Jejich ideálem byl »život bez potřeb«; jako zvláště cenné způsoby lidské dokonalosti uváděli námahu a soužení. Takřka s pohrdáním kynikové shlíželi na společenské konvence a běžné způsoby života. Za mistra v takovém opovrhování obvyklými pravidly platil Diogenés ze Sinopy, žijící v sudu. Když se v druhém století po Kristu kynizmus stal opět módou, stal se i Diogenův podivínský životní styl závazným vzorem. Jako putující kazatelé procházeli apoštolové kynizmu antický svět a šířili poselství svého »alternativního« přístupu k životu.

Všechna tato hnutí podporující asketický život se se vznikem křesťanství v žádném případě z prostředí antického světa nevytratila. Navzájem se také od sebe nijak přesně a čistě neoddělovala, naopak docházelo mezi nimi k čilé výměně. Pozdní stoa a navíc novoplatonizmus

8 Epictetus, *Dissertationes* 3,22,69 [LCL 131 a 218, Epictetus 1–2; *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Ed. G. Boter. Leiden aj.: Brill, 1999; srov. celou pasáž o kynizmu; česky EPIKTÉTOS. *Rukojeť. Rozpravy*. Přel. R. Kuthan. 2. vyd. Praha: Svoboda, 1972, s. 148 až 261].

9 Seneca, *De ira* 2,12,4 [SÉNÈQUE. *Dialogues I: De ira*. Ed. A. Bourguery. 5. vyd. Paris: Les Belles Lettres, 1971; česky LUCIUS ANNAEUS SENECA. *O hněvu*. In *O duševním klidu*. Přel. V. Bahník. Praha: Odeon publishing; Baset, 1999, s. 50].

10 Epictetus, *Dissertationes* 3,13,6 [překlad cit. v pozn. 8, s. 233].

11 Tamtéž 3,22,67 [překlad cit. v pozn. 8, s. 255].

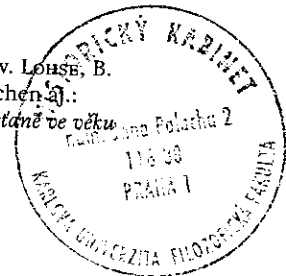
i novopythagoreizmus pokračovaly ve své nauce a praxi i v pozdní antice, ba dokonce povstaly k novému, intenzivnímu životu.¹²

V tom, jak se křesťanství s těmito duchovními silami vyrovnávalo, se skrývá významný podnět, který vedl k bohatému rozvinutí samostatné křesťanské askeze. Tím nemá být řečeno, že zdrojem křesťanské askeze je askeze antická, pohanská. Nicméně je třeba s ní počítat jako s rozhodujícím vývojovým faktorem. Rovněž filozofický život je ve světě obklopujícím křesťanství životem asketickým. Pokud si proto nyní křesťanství pro svůj způsob existence činilo na označení filozofický život výhradní nárok – což se dělo počínaje 2. stoletím –, nutně se pak muselo umět vykázt i asketickým životem. Neutuchající soutěžení mezi pohanstvím a křesťanstvím nutí tak křesťany k askezi. Iústinós, křesťanský filozof a mučedník († okolo r. 160), kupř. obdivoval stoického filozofa Musonia († okolo r. 100), který stanovil správné principy etiky a navíc je zastával i za cenu vlastního života. Myšlenku vzájemného soupeření je možné rozvíjet dále. Zmiňovaná pohanská hnutí se svými filozofiemi a askézí usilovala o to, aby se stala i náboženstvím. Jestliže však k asketickému životu vedlo náboženství nepravé, nemohlo zůstat pozadu náboženství pravé. Poukazování na vysoké etické výkony křesťanů, zejména na časté zřeknutí se manželství, tudíž také tvořilo samozřejmou součást apologetiky rané církve, která se opět právě tím snažila obhajovat svůj titul pravého náboženství.

Mimo toto nutné vyrovnávání s pohanským náboženským prostředím byly samy křesťanské obce od počátku »prostorem, ve kterém docházelo k ostrým střetům«. S křesťanským zvěstováním se už záhy začalo spojovat gnostické hnutí. Křesťanská misie přitom ovšem mohla kvůli větší názornosti a přiblížení vlastního učení používat některých jeho myšlenkových modelů. I gnostická báze se však mohla spojovat s některými prvky starozákonního a novozákonního zjevení, aby pak mohla vést vlastní světonázorový náboženský život. Vznikaly vlastní křesťanské obce orientované gnosticky. Plně se církevní křesťanství oddělilo od gnostického teprve v průběhu 2. století.

I když se křesťanská gnóze jeví tak pestrá a mnohotvárná, lze zjistit

12 O souvislosti mezi mimokřesťanskou a křesťanskou askézí srov. LOHSE, B. *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*. München aj.: Oldenbourg, 1969 [srov. česky např. DOBBS, E. R. *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*. Přel. M. Pokorný. Praha: P. Rezek, 1997].



její společné naukové prvky. Patří k nim více či méně vyhraněný metafyzický dualismus, v němž v protikladu proti sobě stojí dva božské principy. Dilem zlého boha je svět hmoty a lidského těla — a je proto odmítán. Přesto však má člověk v sobě díky svému duchu — pneuma — tu, nebo svému já — ještě jiskru božského života. Ta touží dosáhnout své plnosti ve společenství s Bohem. Gnóze, osvobozující a vykupující poznání, k tomu chce člověka dovést. Pro většinu gnostických škol je přitom nezbytná askese, která se v praxi neliší od jiných. Její nejhlubší opodstatnění samozřejmě plně spočívá v onom základním dualismu mezi pneumatickým a materiálním. Odtud pochází i její bojovný důraz. Popírá jakoukoli závislost na protibožské, materiální oblasti a jejím tvůrci. Gnostická sexuální askese může být potom kupř. zdůvodňována následujícím způsobem: »Protože nechtějí zaplňovat svět stvořený Bohem stvořitelem, rozhodli se nevstupovat do manželství.«¹³ Rozhořčené střety mezi církevním a gnostickým křesťanstvím v 2. století vedly jednoznačně k dogmatickému odmítnutí gnosticismu a k jeho označení za herezi. Nicméně fascinace gnostickou askézí se tak snadno ze stolu smést nedala. I zde se uplatňuje myšlenkové schéma konkurence a snaha »být lepší«: když už takovou askézi praktikují heretici, oč více bychom měli my, pravověrní. Co lze říci o vlivu gnostické askese na askézi církevní, je možné rozšířit i na jiná heretická společenství. Například na eschatologicko-entuziastickou askézi montanistů konce 2. století nebo velmi vyhraněnou askézi enkratitů, kteří zdrženlivost (enkrateia) považovali za charakteristický rys svého pojetí křesťanství. Dogmatický zápas a odmítavý postoj tu šel ruku v ruce s vzájemným ovlivňováním v askézi. Zvláště závažné bylo, že pod vlivem heretických hnutí propagovala askézi křesťanská vzdělávací literatura z konce 2. století, zejména tzv. apokryfní Skutky apoštolské. V ní se Ježíš z Nazareta spolu s apoštoly stávali sami askety, přičemž jejich zvěstování se leckdy omezovalo na výzvu k rozhodnému asketickému životu. Tím se ale stalo, že křesťanský »hérós« býval líčen jako asketa. Záhy začala platit rovnice: dokonalé křesťanství, heroické křesťanství rovná se asketicky zaměřenému životu. V prostředí, které askézi považovalo za obzvláště hodnotnou životní formu a jako nadobyčej vhodný způsob vyjádření náboženského prožívání, nelze vliv všech těchto asketických forem na

13 Clemens Alexandrinus, *Stromata* 3,12,2 [PG 8–9; SC 30, 38, 278–279, 428, 446, 463; český překlad ohlášen v nakladatelství Oikúmené, edice *Knihovna raněkřesťanské tradice*].

křesťanské obce v žádném případě podceňovat. Nedošlo to však tak daleko, že by byl asketický způsob života pokládán za výlučnou podobu křesťanského života. Pokaždé, když některá asketicky žijící obec vystoupila s tímto nárokem, musela počítat s odmítavou reakcí. Nicméně askese jako vrcholný cíl křesťanského života stála mimo jakoukoli diskusi. Už v raných křesťanských formách zvěstování zaznívá, že křesťanství je možné žít s různou intenzitou. Pavel staví do této souvislosti vztah mezi manželstvím a životem bez manželství. Kdo chce žít v manželství, nechť tak učiní, kdo se ho však zřekne, koná tím něco lepšího (1 Kor 7). Evangelium hovoří o tom, že »jsou takoví, kteří se manželství sami zřekli pro nebeské království« (Mt 19,12). »Bohatý mládenec«, který chce Ježíše následovat, je vyzván, aby se zřekl majetku a vzdal všeho pozemského zajišťování (Mt 19, 16nn. a par.). Apoštolové vnímali sami sebe jako ty, kteří pro Boží království všechno opustili (Mt 19,27 a par.). Právě v těchto textech je patrné, že vážné následování Ježíše může vyžadovat nějakou etickou snahu »navíc«. V další fázi nárůstu křesťanských obcí začala být brzo aktuální otázka rozlišování »nezbytné míry« křesťanskosti a překračování této míry. Jeden spis z 2. století křesťany poučuje: »Učiníš-li něco dobrého nad příkazy Páně, zjednáš si hojnější slávu a budeš u Boha slavnější, než jsi měl být.«¹⁴ Takovou formulací se ovšem otevřely dveře k dělení křesťanského způsobu života, které je třeba označit jako »etiku dvou stupňů«. Asketický život se tak mohl stát vyšší formou křesťanského života, které se na tomto světě dostávalo většího uznání a které byla na onom světě zajištěna bohatší odměna.

Jako zvláště důležití představitelé asketického života křesťanských obcí 2. a 3. století přicházejí v úvahu zejména dvě skupiny. Jednak to jsou putující apoštolové, zpočátku jev původních křesťanských misíí, později takřka nutně reprezentanti vysloveně potulného asketizmu. Dostatečně známí jsou z raněkřesťanského spisu Didaché. Jiná písemná svědectví dokládají jejich další rozšíření. Zvláštním způsobem si v církvi osobovali reprezentování Kristova následovnictví a drželi tak otevřené dveře asketickému výkladu učednického následování Krista (Mt 10,9–15 a par.). S pevnější organizací církevních obcí se situace v církvi změnila a putovní apoštolát se stal nadbytečným. Putovní aske-

14 Hermas, *Pastor sim.* V 3,3 [SC 53; český překlad D. Drápala *Pastýř Hermův (Spisy apoštolských otců)*. Přel. L. Varcl, D. Drápal a J. Sokol. Praha: Kalich, 1985, s. 306].

ze v podobě ideálu asketického »bezdomovství«, s kterým se můžeme setkat v 1 Petr 2,11 a Žid 11,38, však existovala i nadále.

Druhá skupina se formovala kolem ideálu života bez manželství. Nelze popřít, že novozákonní výroky je možné chápat jako doporučení k životu bez manželství. Takový výklad podporoval i odstup vůči manželství vlastní staré církvi, jenž vyvěral z »eschatologické indiferecentnosti a asketické indolence«. ¹⁵ Tomuto přístupu vycházely vstříc i sociální vztahy uvnitř křesťanských obcí. Křesťanské poselství nacházelo odezvu zejména mezi ženami. Početní převaha žen v obcích má nutně za následek menší šanci k uzavření sňatku. Možnost sňatku navíc snižovalo to, že nikdy nebyla vítána smíšená manželství. A tak se stalo, že mnoho křesťanek zůstávalo neprovdaných. Život »pro Boží království« pak představoval cestu, jež se nabízela.

Bez povšimnutí nesmí zůstat ještě další faktor při šíření života bez manželství v rané církvi právě mezi ženami. Společenské uznání a oficiální možnosti uplatnění, jež křesťanská obec ženě nabízela, byly velmi skrovné.

Jako životní cíl nabízela církevní výchova provdané ženě řádný občanský, pravda poněkud zastaralý ideál ženy v domácnosti. Ze správy obce byla žena v podstatě vyloučena. Přes vážné zdůrazňování rovnosti všech lidí před Bohem se raná církev neodloučila od tehdy obecně rozšířeného názoru o ženské inferioritě. Dokonce se přes různé opačné tendence antického světa stala obrádkyní těchto pozic. ¹⁶ Za této situace zbývala pro ženu jenom jedna možnost, jak se domoci alespoň skrovné míry emancipace a většího uznání v rámci obce: celibátní život v panenském zasvěcení Bohu. Chválu panenství pěla stará církev v nejvyšších tóninách. Panny se jevily jako »květ církve, krásy i ozdoba duchovní milosti, radostná síla, netknuté a čisté nádoby chvály a cti, obraz Boží, jenž nese podobu svatosti Páně, převzácná část stádece Kristova.« ¹⁷ (V panenství je spatřováno uskutečnění Božího záměru s člověkem v nejčistší podobě: »Čím budeme my, tím vy už jste začaly

15 ANDRESEN, C. *Die Kirchen der alten Christenheit*. Stuttgart aj.: Kohlhammer, 1971, s. 482.

16 THRAEDE, K. Frau. In *Reallexikon für Antike und Christentum* 8. Ed. Th. KLAUSER aj. Stuttgart: Hiersemann, 1972, 197–269.

17 Cyprianus, *De habitu virginum* 3 [PL 4; CSEL 3,1; česky srov. Svatého Cypriana spis o kázni panenské. Přel. J. N. Stárek. *Časopis pro katolickou duchovenstvo*, 1838, roč. 11, s. 32].

být. Vy se už v tomto světě účastníte slávy vzkříšení [...] Když zůstáváte čisté a panenské, rovnáte se andělům Božím.« ¹⁸ Vezme-li se pro výklad toho, jaká bude odměna na věčnosti, známé podobenství o zasetém semeni a trojím možném výnosu (Mt 13,1–9), pak stonásobná odměna je přislíbena mučedníkům, šedesátinásobná pannám a třicetinásobná ostatním křesťanům.

Intenzivní propagování asketicko-panenského způsobu života získalo během třetího století nový význam. Církve v tomto století vykazovaly v mnoha částech říše zřetelnou vývojovou tendenci stát se církví početnou, církví mas. Tento obrat se odrazil i v novém ekleziologickém sebepojetí: z »církve svatých« se stala »církev svatá«. Svatost jako osobní výzva ke každému křesťanu přitom ovšem zůstala předtím i později nárokem kladeným na každého křesťana. Objektizovaná svatost tu už existovala i bez všobecné osobní svatosti uskutečňované v každém křesťanovi. Byla dána spolu s existencí církve už předem. Skutečný stav obcí ale tak jako tak svědčil proti tomu; církev ukazoval jako trvalou směsici hříšníků a světců. Alespoň v podobě panenství, které bylo se svatostí výhradně identifikováno, mohl však být dodán empirický důkaz svatosti, viditelný důkaz »svaté církve«. V ekleziologii tak asketicko-panenský způsob života zaujal rozhodující místo. Pod tímto úhlem pohledu se stal »ekleziologickou nutností«. A protože další vývoj církve se ubíral tímto směrem, musela v jejím rámci nabývat na významu i askeze.

Souběžně s tímto pevným zakotvením asketicko-panenského života, které se uskutečnilo v jednotlivých obcích, dodávali ze severní Afriky teoretické zdůvodnění asketického života Tertullianus († okolo r. 220), Cyprianus († 258) a alexandrijský Origenés († 253/4). Jednotný systém askeze a mystiky vytvořil především Origenés. Sám žil asketicky, osvědčil se jako mistr duchovní teologie orientované na novoplatonismus a gnózi a navrhl jednotný systém askeze a mystiky. Svými díly se stal předchůdcem mnišství jak v oblasti řecké, tak latinské církve. Učitelem ovšem zůstával v alexandrijské a kaisarejské obci. Dokonalý křesťan, pneumatik, je podle něho zavázán sloužit především obci a lidem. Origenés ho ještě nenechává odcházet na poušť. Pojem anachóréze však nebyl Origenovi neznámý; požadavek stáhnout se z hluku a shonu světa do samoty se u něho vynořuje jako vážně míněná možnost.

18 Tamtéž 22 [srov. překlad citovaný v pozn. 17, s. 50].

Nicméně tato možnost je spiritualizována, neboť jejího cíle »prodlévat v Boží svatosti« může dokonalý křesťan dosahovat všude, ať už ve vlastním domě, na fóru nebo dokonce i v divadle.

Ve svých vnějších projevech byla askenze žitá v křesťanských obcích sotva odlišitelná od asketické praxe v okolním pohanském světě. Vždyt tato praxe existovala už dlouho před vystoupením křesťanství. Zde je na místě, aby do hry vstoupil zákon epanorthosis, formulovaný helénistickým Židem Filónem, podle kterého se stará mince přerazí a dostane se jí nového použití.¹⁹

Vždyt odlišit pohanský půst od křesťanského není vnějškově možné — v obou případech se přece jedná o kvantitativní i kvalitativní omezení přísunu potravy. Velmi rozdílné ale mohou být jeho motivy, podobně jako motivy celé asketické praxe. Starokřesťanská askenze má vskutku od svých počátků své vlastní motivační pole. Na škále asketických motivů v rámci křesťanství stálo vždy na prvním místě následování Ježíše. Na Ježíše a jeho slova bylo ovšem třeba pohlížet »asketickými brýlemi«.

S velkou naléhavostí se přidávaly další motivy asketického života. Především to bylo přesvědčení o blízkém konci světa, které asketické postoje vždycky podporovalo. Času je málo a v tak krátce vyměřeném čase by křesťané neměli žít v trápení (srov. 1 Kor 7, 28–29). Takové trápení postihne toho, kdo si něco začne s tímto pomíjivým světem. Fakt, že se víra v bezprostředně se blížící konec světa v rané církvi vytratila — protože tento svět nezanikl, ale prostě existoval dál —, asketickým pohnutkám v jejich působnosti neuškodil. Eschatologické očekávání bylo spiritualizováno a individualizováno: konec života každého člověka přijde zcela určitě a v jeho důsledku soud spojený s odměnou nebo zavržením. Očekávání soudu a příslib odměny se nadto staly novými asketickými motivy zejména poté, co začaly být odměna na onom světě a současné asketické snažení viděny ve vzájemné závislosti. Mimořádně přitažlivá byla i představa, že život na onom světě může být asketizován už předjímán. Pod různými obraznými výrazy — »znovuzískaný ráj« nebo »andělský život« — došel tento motiv v raněcírkvní askenzi obzvláštní přitažlivosti.

19 Philo, Quod deterius potiori insidiari soleat 152 [LCL 227, Philo 2].

Další okruh motivů se utváří kolem myšlenky následování, jako propracování ústřední myšlenky následování Ježíše. Proroky bylo možné přetvořit do podoby asketů — výchozí bod v Novém zákoně k tomu poskytuje úryvek Žid 11, 33–39 — a jejich následování se tak mohlo stát pobídkou k asketickému životu. Totéž se stalo s apoštolským životem, když byly ideály vita apostolica poskytnuty nové, asketické podněty. Podobně našel v asketovi svého následovníka i mučedník. Pojem martyria musel být proto spiritualizován, což mělo askenzi prezentovat jako celoživotní martyrium. Tím se ale z asketického života stalo vlastní martyrium, svědectví opravdového křesťanského života a tudíž i neméně jistá cesta ke spáse, jakou představovalo obětování vlastního života pro víru při násilné smrti. Zejména od 4. století byl asketický život oslavován jako »slavné martyrium« v době míru.

Takto motivovaná a propagovaná křesťanská askenze byla zpočátku žita uvnitř křesťanských obcí. Běžně praktikovaná byla dokonce i v normálním občanském prostředí. Proto se hovoří o rodinné askenzi (asket a asketka žili spolu se svými rodinami) jako o nejrozšířenější podobě premonastické askenze.

Z této premonastické askenze uvnitř obcí vyrostla v průběhu 3. století vlastní askenze monastická, praktikovaná mimo obec. Za bytostný znak mnišství je pokládáno viditelné vydělení asketů od ostatních v křesťanské obci a jejich jasný odchod z běžného života. Následkem toho došlo k vytváření vlastního osobitého náboženského světa, v jehož rámci nyní vznikají křesťanská společenství, jejichž zvláštností je zásadně asketický způsob života. Tento přechod od premonastické askenze k vlastní askenzi mnišské nebyl jednoduše motivován stejně jako obecně křesťanská askenze, o které bylo pojednáno výše. Musely přistoupit nové motivy a nastat nové historické situace.

Vyloučit je třeba různé schůdné a rozšířené výklady tohoto vývoje, k nimž patří i oblíbený názor, podle něhož se odchod asketů uskutečnil jako protest proti zesvětštění církve. Tato teze klade vrchol pouštní askenze do 4. století, přičemž jej dává do kontrastu s křesťanskou římskou církví svázanou s římským státem. Proti tomu ovšem stojí skutečnost, že asketi odcházeli do pouště už ve století třetím. Opouštěli tedy obce, které ještě k typu triumfující říšské katolické církve nepatřily. Zrovna tak neudržitelná je teze, podle které první pouštní mniši představovali přeživší zbytek z doby pronásledování křesťanů za cíře Decia (249–251). Tato informace, která se vyskytla už v rané c

se zakládá na mylně vykládané zprávě církevního historika Eusebia.²⁰ Eusebios sám však z křesťanů, kteří uprchli před pronásledováním státní mocí do pouště, nedělal mnichy!

Podnět k odchodu na poušť je proto třeba vysvětlit jinak. Jan Cassianus († 430/435) se vyjádřil překvapujícím způsobem: »Mnich musí utíkat před ženami a před biskupy«. ²¹ Tento výrok má nepochybně za sebou dlouhé monastické zkušenosti a jistě obsahuje i notnou dávku rétorické nadsázky — Cassianus sám přiznává, že s tímto požadavkem není zcela v souladu. Nicméně tato slova se mohou stát východiskem k vysvětlení výskytu mnišské askeze v průběhu 3. století. Jestliže měl mnich prchat před biskupem, je tím už řečeno něco o vztahu askety k obci. V 3. století jsou křesťanské obce organizovanými společenstvími; na vrcholu hierarchického uspořádání stojí biskup; všechny úřady, funkce a služby jsou přesně uspořádány. Do tohoto řádu ale asketa zahrnut nebyl. Mohl se do něj nechat zařadit v nějaké funkci, ale to s sebou nutně neslo požadavek částečně se zříci svého zásadně asketického způsobu života. A tak mu nezbývalo než kvůli askezi »odepřít« a distancovat se od daného systému života obce. Na toto odepření by se nemělo pohlížet jako na protest, neboť byl motivován starostí o osobní spásu, přičemž askeze je pokládána za jistou cestu spásy. Má vést k nerušené kontemplaci a mystickému nazírání Boha. S tím však souvisí zřeknutí se světa, včetně »světa« obce, zřeknutí se činnosti občanské a činnosti v obci, a běžný rejstřík asketické praxe. Jednoduše se zde ve střetu s konkurujícím asketickým prostředím prosazuje a ke svému naplnění směřuje dále rozvinutá křesťanská askeze, pramenící z výše uvedených kořenů. Tento vývoj je možné vysvětlit i tak, že se nyní už větší obce mohly snáze vyrovnat s tím, jestliže je některý z jejich členů opustil. (Osamostatnění askeze v mnišství předpokládá početné a organizačně vyspělé obce) — je to skutečnost, kterou dokládají celé dějiny církve i mnišství.

Druhý z Cassianových požadavků, útěk před ženami, je nepochybně míněn doslova. V tomto smyslu naléhá na jasné oddělení pohlaví uvnitř obcí. V prostředí premonastické askeze nebylo tak snadné ten-

to požadavek uskutečnit. Velmi rozšíření byli tzv. syneisaktové [z řec. syneisaktos »vedený dohromady«], společně asketicky žijící muži a ženy. Církvi byl tento zvyk vždycky podezřelý, a proto byl energicky potlačován. Bezpečnou cestu představoval společný život asketů stejného pohlaví. Toto řešení se nabízelo zejména pro asketicky žijící ženy, které se tímto způsobem snadno zařazovaly do společenského řádu i řádu obce. Asketismus rodinný však skrýval jiná nebezpečí. Nepochybně mohl tvořit ochranu svobodně zvoleného celibátního způsobu života, nicméně ohroženo bylo přitom nezbytné začlenění křesťanského panictví do asketického způsobu života vůbec. Takový jedinec se stále podílel na rodinném vlastnictví, měl přístup ke společenskému životu, v důsledku čehož byl celibátní život vystaven mnoha nebezpečím. Církevní literatura 3. a 4. století líčí takové nebezpečí drasticky a realisticky. Také na tomto poli nutil vývoj k řešení nastalé situace ve směru od dosud obvyklých životních podmínek k takovým, které by byly asketickému životu přizpůsobeny.

Útěk před ženou je ale také třeba chápat v širším smyslu. Vazba na Starý zákon, pro starou církev samozřejmá, jí přisuzovala i v něm obsažené negativní hodnocení ženy. Na ženu se pohlíželo — při takřka totožném výkladu textu 3. kapitoly Geneze v židovství i ve staré církvi — jako na zosobněné pokušení a vtělené nebezpečí ohrožující spásu. Z tohoto hlediska může žena v Cassianově výroku zastupovat prostě nebezpečný svět, před kterým má asketa pro svou spásu utíkat. »Svět« se ale od 3. století staly i křesťanské obce se zřetelným trendem k církvi masové, které se nutně vzdávaly vysoké etické úrovně a přijímaly výše zmíněnou dvoustupňovou etiku. Novým způsobem zde lze sáhnout ke staré tezi spatřující v mnišství protest proti zesvětštělé církvi. Asketi, kteří opouštěli obce, však ve svém odchodu protest nespatovali. Žádnou vzdorocírkev vytvářet nechtěli, nýbrž chtěli pouze sami a nerušeně žít mimo běžné obce podle požadavků asketicky vykládaného evangelia. Tím uvnitř křesťanské církve vznikl protikladný pár asketických a neasketických křesťanů, který pln napětí pod otřepaným antitetickým označením »svět — klášter«, provází celé církevní dějiny.

Na základě této motivace, vyplývající ze situace v obcích, je patrné sotva možné vysvětlit vznik pouštní askeze ve 3. století beze zbytku. Křesťanství vlastní odstup od světa mohl posílit i pesimismus, který pronikal do křesťanských obcí a který mohl být i pohnutkou k opouštění tohoto světa a jeho řádu. K asketickému odřeknutí se světa mohl

²⁰ Eusebius, *Historia ecclesiastica* 6,42 [PG 20; česky EUSEBIUS PAMPHILI. *Církevní dějiny (Ecclesiastica historia)*. Přel. J. Novák. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1988, s. 123–125].

²¹ Ioannes Cassianus, *De institutis coenobiorum* 11,18 [PL 49; CSEL 17; SC 109; český překlad je připravován v edici *Pietas benedictina*].

křesťany podněcovat i módní kynizmus. Vyloučit nelze ani důvody ekonomické (daňová zatížení) a společensko-politické (vojenská služba a jiné povinnosti k státu). Askety odváděla v průběhu 3. století z obcí škála motivů, případ od případu různě utvářená a mnohohrstevná. Mimo obydlené oblasti v prostoru východního Středomoří zůstala však pouze poušť místem, kde nyní asketa »žije sám«, jak píše Athanasios v Životě Antóniově.²² Když se za tímto vývojem ohlížel Eusebios z Kaisarie, mohl konstatovat, že jako danost jsou v církvi dvě životní normy: jedna přesahuje přirozenost a nemá nic společného s běžným životem; nedovoluje manželství; od základu proměňuje životní zvyklosti lidí a způsobuje, že pobízení nebeskou láskou chtějí už jen sloužit Bohu... Vedle ní existuje ještě jiný život, který práva a povinnosti státního a sociálního života lidského pokolení nezavrhne. Uzavřít manželství, mít děti, vykonávat své povolání, podřizovat se státním zákonům a v každém ohledu plnit úkoly běžného občana, to jsou projevy života plně slučitelné s křesťanskou vírou, jsou-li stavěny na pevném předsevzetí zachovávat zbožnost a vydanost Pánu.²³

22 Athanasius, Vita Antonii 3 [PG 26; SC 400; česky ATANÁŠ. Život sv. Antonína Poustevníka: život a působení našeho svatého otce Antonína, jak ho napsal a mnichům v cizině poslal náš svatý otec Atanáš, biskup Alexandrijský. Přel. V. Ventura aj. a E. Mendelová. Velehrad: Refugium, 1996, s. 20–21].

23 Srov. Eusebius, Demonstratio evangelica 1,8 [PG 22; k tématu počátků mnišství srov. FRANK, K. S. (ed.). Askese und Mönchstum in der alten Kirche. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975 (= Wege der Forschung 409)].

RANÉ FORMY VÝCHODNÍHO MNIŠSTVÍ

(Z askeze praktikované mimo obec se stala askeze pouštní; asketa tu žije nejprve úplně sám. Její počátky se dají nejsnáze prokázat v Egyptě, který je proto pokládán za nejvýznačnější a prvořadou mnišskou krajinu. Nezávisle však tento proces začal i v dalších východních církevních oblastech, takže v průběhu 4. století už zahrnuje celý prostor tehdejší církve.)

Věnujme se nejdříve vývoji v Egyptě jako vzorové zemi monasticizmu. Z početného a bezejmenného zástupu zdejších mnišských asketů ční výrazná postava Antóniova. Vděčí za to svému životopisci Athanasiovi z Alexandrie, který sepsal Antóniův život krátce po jeho smrti. Život Antóniův se ovšem ohlíží na dobrých sto let egyptského mnišství, přičemž alexandrijský biskup v žádném případě nebyl při své literární práci nezištným dodavatelem informací. Vytvořením programatické mnišské vita vytvářel spíše typ mnicha svého teologického církevněpolitického konceptu.

(Podle Athanasia odešel Antónios někdy kolem roku 275 ze své egyptské domovské obce do blízké pouště. V Athanasiově podání nešlo o nějaký náhlý nápad mladého Antónia. Na okraji pouště se totiž mladík mohl připojit k jednomu asketovi, který tam už od mládí vedl poustev-

1 Řecký text PG 26 [SC 400; česky ATANÁŠ. Život sv. Antonína Poustevníka: život a působení našeho svatého otce Antonína, jak ho napsal a mnichům v cizině poslal náš svatý otec Atanáš, biskup Alexandrijský. Přel. V. Ventura aj. a E. Mendelová. Velehrad: Refugium, 1996].