

DUCHOVNÍ CVIČENÍ A „KŘESŤANSKÁ FILOSOFIE“¹

Pierre Hadot

Byl to Paul Rabbow, kdo ve své knize *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike* ukázal,² že metoda meditace, jak ji vložil a jak ji praktikoval Ignác z Loyoly ve svých slavných *Exercitia spiritualia*, má své kořeny v duchovních cvičeních antické filosofie. P. Rabbow nejprve velmi pěkně představil rozmanité typy postupů, jichž se užívalo v rétorických argumentacích a jejichž cílem v antice bylo přesvědčit posluchače: např. řečnická amplifikace nebo živý popis skutečnosti.³ Zejména však pozoruhodným způsobem analyzoval rozmanité typy duchovních cvičení, která praktikovali stoikové a epikurejci, a zvláště zdůraznil skutečnost, že se jedná o týž druh duchovních cvičení, s jakým se setkáváme u Ignáce z Loyoly. V těchto dvou bodech otevřela kniha Paula Rabbowa nové perspektivy. Nicméně autor sám možná nedohlédl všechny důsledky svého objevu. Především se mi zdá, že fenomén duchovních cvičení spojoval příliš úzce s tím, co nazývá obratem do nitra (*Innenwendung*),⁴ k němuž dochází ve 3. stol. př. Kr. v řeckém duchovním životě a jehož výrazem je rozvoj stoické a epikurejské školy. Ve skutečnosti je tento fenomén daleko širší. Rýsuje se již v sókratovsko-platónském dialogu a lze jej sledovat až do konce starověku. Tento fenomén totiž souvisí se samotnou podstatou antické filosofie. Neboť staří viděli jakési duchovní cvičení v samotné filosofii.

Jeví-li Paul Rabbow sklon omezit rozsah tohoto jevu na helenistickou a římskou epochu, činí tak proto, že vidí především jeho stránku etickou a že tuto stránku pozoruje pouze u filosofii, které – jako stoicismus

1 P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, v: *Etudes Augustiniennes*, Paříž 1981, str. 59–74.

2 P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, München 1954.

3 Tamt., str. 23.

4 Tamt., str. 17.

a epikureismus – ve svém učení přičítají zjevně prvořadý význam právě etice. Paul Rabbow skutečně také duchovní cvičení vymezuje jako určité mravní cvičení:⁵

Za mravní cvičení označujeme, říká Rabbow, určitý postup nebo určitý akt, jehož cílem je ovlivnit sám sebe a který je vykonáván s vědomým úmyslem dosáhnout určitého mravního výsledku; tento akt směřuje vždycky za sebe, neboť se buďto sám opakuje nebo je spolu s jinými akty vázán na určitý metodický soubor aktů.

V křesťanství se pak toto mravní cvičení stává cvičením duchovním: „Duchovní cvičení,⁶ které se co do své podstaty a struktury podobá mravnímu cvičení jako dvojče a jež bylo dovedeno ke klasické dokonalosti a přísnosti v *Exercitia spiritualia* Ignáce z Loyoly, náleží ve vlastním slova smyslu do oblasti náboženské, neboť jeho cílem je posilovat, udržovat a obnovovat život v ‚Duchu‘, *vita spiritalis*.“ Je pravda, že křesťanské duchovní cvičení nabývá nového smyslu odpovídajícího specifickému rázu křesťanské spirituality, která je inspirována jednak Kristovou smrtí, jednak trinitárním životem božských osob. Ale označovat filosofická cvičení starověku za pouhá „mravní cvičení“ znamená přehlížet důležitost a význam tohoto jevu. Jak jsme řekli výše, tato cvičení chtějí uskutečnit cosi jako proměnu pohledu na svět a metamorfózu bytí. Jejich hodnota tedy není pouze morální, nýbrž existenciální. Nejde o kodex správného chování, nýbrž o způsob bytí v nejsilnějším smyslu toho slova. Pojmenování „duchovní cvičení“ je proto nakonec nejuvýstižnější, protože dobře ukazuje, že jde o cvičení, která si žádají celkové duchovní nasazení.⁷

Čtenář knihy P. Rabbowa získá rovněž dojem, že Ignác z Loyoly znovu objevil metodu duchovních cvičení díky renesanci studia antické rétoriky v 16. stol.⁸ Ve skutečnosti však byla rétorika ve starověku pouze jedním z prostředků ve službách cvičení, která byla svojí vlastní povahou filosofická. A křesťanská spiritualita přejala již v prvních stoletích církve zčásti dědictví antické filosofie a jejích duchovních praktik, takže Ignác z Loyoly mohl metodu svých *Exercitia* nalézt v této tradici samé. Na následujících stránkách bychom chtěli za pomoci několika vybraných textů ukázat, jak antická duchovní cvičení přežila

5 Tamt., str. 18.

6 Tamt., str. 18.

7 Srv. P. Hadot, cit. d., Paris 1981, str. 14.

8 P. Rabbow, cit. d., str. 301, pozn. 5 a str. 306, pozn. 14 a 17.

v celém jednom proudu starého křesťanství, přesněji v tom jeho proudu, v němž bylo křesťanství samo vymezeno jako určitá filosofie.

Ale dříve než přikročíme k této studii, je třeba ještě upřesnit pojem duchovního cvičení. Pojmu „cvičení“ odpovídá v řečtině *askésis* nebo *meleté*. Proto musíme jasně a zřetelně vymezit hranice našeho zkoumání. Nebudeme hovořit o askezi v moderním slova smyslu, jak ji definuje např. K. Heussi: „naprostá abstinence nebo omezení v užívání potravy, nápojů, spánku, oděvu, vlastnictví a zejména zdrženlivost v sexuální oblasti.“⁹ Toto křesťanské a později moderní užití slova „askeze“ je totiž třeba pečlivě odlišit od užití slova *askésis* v antické filosofii. U filosofů antického starověku označovalo slovo *askésis* výhradně duchovní cvičení ve smyslu určité vnitřní aktivity vůle a myšlení.¹⁰ Že u jistých antických filosofů, např. u kyniků nebo novoplatoniků, existují určité praktiky v oblasti stravování nebo sexuálního života, jež odpovídají křesťanské askezi, to je jiná otázka. Tyto praktiky jsou odlišné od cvičení v oblasti filosofického myšlení. Ostatně mnoho autorů již podalo k této otázce skvělé výklady,¹¹ v nichž poukazují na analogie a rozdíly mezi askézí (v moderním slova smyslu) u filosofů a u křesťanů. Ale my se zde chceme zaměřit spíše na něco jiného: na křesťanskou recepci toho, co znamenala *askésis* ve filosofickém smyslu toho slova.

Zásadní význam pro porozumění tomuto fenoménu má skutečnost, že celá jedna část křesťanské tradice představovala křesťanství jako *filosofii*.

Toto přizpůsobení má své počátky již u křesťanských spisovatelů 2. století, označovaných jako apologeté, zvláště u Justina. Křesťanství se v jejich očích jeví jako filosofie, kterou nazývají „naše filosofie“ nebo také „barbarská filosofie“,¹² aby ji postavili do protikladu k filosofii řecké. Nepovažují však křesťanství za jednu z filosofii vedle ji-

9 K. Heussi, *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, str. 13.

10 Srv. P. Hadot, cit. d., str. 15.

11 G. Kretschmar, *Der Ursprung der frühchristlichen Askese*, V: *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, sv. 61, 1964, str. 27–67; P. Nagel, *Die Motivierung der Askese in der alten Kirche und der Ursprung des Mönchtums*, Berlin 1966 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der alchristlichen Literatur, sv. 95); B. Lohse, *Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche*, Wien-München 1969; Frank (vyd.), *Askese und Mönchtum in der alten Kirche*, Wege der Forschung, 409, Darmstadt 1975; R. Hause a G. Lanczkowski, *čl. Askese v: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. I, sl. 538–541, s bibliografií; J. de Guibert, *Ascèse*, v: *Dictionnaire de Spiritualité*, sv. I, sl. 936–1010.

12 Justinus, *Dialog*, 8,1; Tatianus, *Adv. Graecos*, 31; 35; 55; Meliton u Eusebia, *Hist. Eccl.*, IV, 26, 7

ných, nýbrž za filosofii *vûbec*. Co je v řecké filosofii roztroušeno a rozdrobeno, je v křesťanské filosofii syntetizováno a systematizováno. Řeční filosofové podle těchto křesťanských autorů vlastnili pouze částčky Logu,¹³ kdežto křesťané vlastní Logos sám, který se vtělil v Ježíši Kristu. Jestliže filosofovat znamená žít v souladu se zákonem Rozumu, pak křesťané filosofují, protože žijí v souladu se zákonem božského Logu.¹⁴ Toto téma bohatě rozvine Klemens Alexandrijský. Klemens staví do těsné souvislosti filosofii a *paideia*, výchovu lidského pokolení. Již v řecké filosofii byl při díle *Logos*, božský Pedagog, který vychovává lidstvo; a křesťanství samo, zjevení Logu v plnosti, je pravá filosofie,¹⁵ která „nás učí, jak se máme chovat, abychom se podobali Bohu a abychom přijali božský plán (*oikonomia*) za vodítko celého svého vychování“.¹⁶ Toto ztotožnění křesťanství s pravou filosofii bude inspirací mnoha aspektů učení Origenova a zůstane živé v celé origenovské tradici, zejména u kappadockých Otců: Basila z Cesareje, Řehoře z Nazianzu, Řehoře z Nyssy a právě tak u Jana Zlatoústého.¹⁷ Tito církevní Otcové hovoří o „naší filosofii“, o „úplné filosofii“ či o „filosofii podle Krista“. Vnučuje se snad otázka, zda takové ztotožnění bylo oprávněné a zda do velké míry nepřispělo k proslulé „helénizaci“ křesťanství, o níž se často hovořilo. Nebudu se zde zabývat tímto složitým problémem. Řeknu jenom, že tradice, která představovala křesťanství jako filosofii, je dědičkou, a to nepochybně vědomou, určitého proudu, který existoval již v židovské tradici, zvláště u Filóna Alexandrijského.¹⁸ Filón představuje židovství jako *patrios filosofia*, jako tradiční filosofii židovského národa. S tímž slovníkem se setkáváme i u Josefa Flavia.¹⁹

13 Justinus, *Apol.*, II,13,3. Lactantius, *Inst.*, VII, 7,7: „Particulatim veritas ab his tota comprehensa est.“; VII, 8,3: „Nos igitur certioribus signis eligere possumus veritatem, qui eam non ancipiti suspicione collegimus, sed divina traditione cognovimus.“

14 Justinus, *Apol.*, I,46,1–4.

15 Clemens Alexandrinus, *Strom.*, I,13,57,1–58,5; I,5,28,1–32,4.

16 Tamt., I,11,52,3.

17 Základní texty jsou sebrány v knize A. N. Malingrey, „*Philosophia*“. *Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque, des Présocratiques au IVe siècle ap. J. – C.*, Paris 1961.

18 Philo Alexandrinus, *Legatio ad Caium*, § 156 a § 345; *Vita Mosis*, II, 216; *De vita contemplativa*, § 26.

19 Flavius Josephus, *Antiquit. Iud.*, 18,11 a 23.

Později, když se objeví mnišství jako uskutečnění křesťanské dokonalosti, bude i ono moci být představováno jako *philosophia*, od 4. stol. např. u Řehoře z Nazianzu,²⁰ Řehoře z Nyssy, Jana Zlatoústého²¹ a konkrétně u Evagria Pontského.²² S tímž postojem se setkáváme i v 5. stol., např. u Theodoret z Kyru.²³ I zde otevřel cestu Filón Alexandrijský,²⁴ když označil za „filosofy“ Therapeuty, kteří, jak nám říká, žili v samotě přemítající o Zákonu a oddávající se kontemplaci. Jak ukázal Jean Leclercq,²⁵ bude středověk pod vlivem řecké tradice v tomto úzu pokračovat a označovat monastický život jménem *philosophia*. Tak např. jeden cisterciácký mnišský text říká, že Bernard z Clairvaux zasvětil své žáky „do disciplín nebeské filosofie“.²⁶ Jan ze Salisburie tvrdí, že mniši „filosofují“ nejsprávnějším a nejautentičtější způsobem.²⁷

Nelze dosti zdůraznit zásadní význam tohoto fenoménu asimilace mezi křesťanstvím a filosofii. Rozumějme si dobře. Nejde o popření nesrovnatelné originality křesťanství. Vrátime se později k tomuto bodu a zejména ke specificky křesťanské povaze této „filosofie“ i k péči, jakou křesťané věnovali tomu, aby ji spojili s biblickou a evangelijní tradicí. Na druhé straně jde rovněž o historicky omezený proud, který těsně nebo volněji souvisí s tradicí apoletů a Origena. Ale tento proud existuje, měl nezanedbatelný význam a jeho důsledkem bylo, že do křesťanství byla uvedena filosofická duchovní cvičení. Spolu s těmito duchovními cvičeními byl do křesťanství uveden rovněž určitý životní styl, určitý duchovní postoj, určité duchovní naladění, které v něm původně nebylo. Tato skutečnost je velmi příznačná: ukazuje, že mohli se křesťanství připodobnit filosofii, pak právě proto, že filosofie sama již byla především určitým způsobem života. Jak poznamenává Jean Leclercq: „Ve středověkém mnišství, právě tak jako v antice, označuje

20 Gregorius Nazianzenus, *Apol.*, 103, PG 35, 504 A

21 Joannes Chrysostomus, *Adv. op. vit. mon.*, III, 13, PG 47, 372.

22 Srv. níže, str. 12.

23 Theodoretos Cyrensis, *Hist. Philoth.*, II,3,1; IV,1,9; IV,2,19; IV,10,15; IV,13,1; VIII,2,3. Canivet.

24 Philo, *De vita contemplativa*, § 2 a § 30.

25 J. Leclercq, *Pour l'histoire de l'expression „philosophie chrétienne“*, v: *Mélanges de Science Religieuse*, sv. 9, 1952, str. 221–226.

26 *Exordium magnum Cisterciense*, PL 185, 437.

27 Joannes Saresberiensis, *Policraticus*, VII, 21, PL 199, 696.

philosophia nikoliv teorii či určitý způsob poznání, nýbrž žitou moudrost, způsob života podle rozumu.²⁸

Řekli jsme již na jiném místě,²⁹ že základním postojem stoického či platónského filosofa byla *prosoché*, pozornost vůči sobě samému, bdělost v každém okamžiku. „Probuzený“ člověk je si bez ustání dokonale vědom nejenom toho, co dělá, ale také toho, čím je, tj. svého místa v kosmu a svého vztahu k Bohu. Toto vědomí sebe je především morální vědomí, usiluje v každém okamžiku o očištění a usměrnění: bdí neustále nad tím, aby člověk nepřijímal za svůj jiný motiv jednání, než je vůle konat dobro. Ale toto vědomí sebe není jenom morální vědomí, je to rovněž vědomí kosmické: „pozorný“ člověk žije ustavičně v přítomnosti Boha, v „pamatování na Boha“, radostně přitakává vůli univerzálního Rozumu a dívá se na všechno tímž pohledem jako Bůh.

Takový je tedy filosofický postoj *par excellence*. A takový je také postoj křesťanského filosofa. Objevuje se již u Klementa z Alexandrije v jedné větě, která předznamenává ducha, jenž bude později vládnout v mnišství inspirovaném filosofií: „Je třeba, aby božský zákon vyvolával bázeň, aby tak filosof získal a uchoval si duševní klid (*amerimnia*), skrze obezřetnost (*eulabeia*) a pozornost k sobě samému (*prosoché*), zůstává ve všem prost pádu a chyby.³⁰ Tímto božským zákonem je v očích Klementových zároveň univerzální Rozum filosofů a božské Slovo křesťanů; vyvolává bázeň, ale nikoli ve smyslu afektu, který jako takový odsoudili stoikové, nýbrž ve smyslu obezřetnosti v myšlení a v jednání. Tato pozornost vůči sobě samému přináší *amerimnia*, duševní klid, jeden z cílů, o něž bude usilovat mnišství.

Tato pozornost vůči sobě samému je předmětem jednoho velmi příznačného kázání Basila z Cesareje.³¹ Opíraje se o řecký překlad jedné pasáže z *Deuteronomia* (Dt 15,9) – „Dávej pozor, aby se v tvém srdci neskrývalo nespravedlivé slovo“ – rozvíjí Basil celou teorii *prosoché*, která je silně ovlivněna stoickou a platónskou tradicí. Budeme mít ještě příležitost vrátit se k tomuto fenoménu. Prozatím si všimněme,

28 J. Leclercq, cit. d., str. 221.

29 Srv. P. Hadot, cit. d., str. 19.

30 Clemens Alexandrinus, cit. d., II,20,120,1.

31 Basilius Caesariensis, *In Illud Atfende tibi ipsi* (PG 31, sl. 197–217), kritická edice S. Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmensis, Studia Graeca Stockholmensia 2*, Stockholm, 1962. P. Andès v: *Dictionnaire de Spiritualité*, sv. VI, sl. 108, čl. *Garde du coeur*, poznamenává, že se k tomuto tématu vztahuje mnoho kázání, a cituje C. Baura, *Intia Patrum Graecorum*, v: *Studi e testi*, sv. 181, 2, Vatican, 1955, str. 375.

že Basil komentuje určitý výraz z *Deuteronomia*, protože mu připomíná určitý technický pojem antické filosofie. Tato pozornost vůči sobě samému pro něho spočívá v tom, že člověk v sobě probouzí racionální principy myšlení a jednání, které Bůh vložil do jeho duše,³² že bdí nad sebou samým, tj. nad svým duchem a svojí duší, a nikoliv nad tím, co je jeho, tj. nad svým tělem, nebo nad tím, co se nachází okolo něj, tj. nad svým vlastnictvím.³³ A spočívá také v tom, že člověk věnuje pozornost kráse své duše, když stále znovu zpytuje své svědomí a usiluje o poznání sebe sama.³⁴ Tímto způsobem napravujeme úsudky, které máme sami o sobě; jestliže si myslíme, že jsme bohatí a urození, připomeneme si, že jsme učiněni z prachu země a zeptáme se sami sebe, kde jsou dnes slavní lidé, kteří žili před námi. Jsme-li naopak chudí a opovržení, uvědomíme si bohatství a krásu, kterou nám poskytuje kosmos: naše tělo, zemi, nebe, hvězdy, a pomyslíme na své povolání k božství.³⁵ Není těžké rozpoznat filosofický ráz těchto témat.

Tato *prosoché*, tato pozornost vůči sobě samému,³⁶ která je základním postojem filosofa, se stane základním postojem mnicha. Proto když nám Athanasios v *Životě sv. Antonína*,³⁷ napsaném r. 357, vypráví o obrácení světce k mnišskému životu, spokojuje se konstatováním, že začal „dát pozor sám na sebe“. A umírající Antonín bude svým učedníkům říkat: „Žijte, jako kdybyste měli každého dne zemřít, věnujte pozornost sami sobě a buďte pamětlivi mého nabádání.“³⁸ V 6. stol. poznamená Dorotheos z Gazy: „Jsme tak nedbalí, že nevíme, proč jsme opustili svět... Proto neděláme žádné pokroky... Je to z toho, že v našem srdci není *prosoché*.“³⁹

32 Basilius, cit. d., 2, 201, B.

33 Tamt., 3, 204, A. Slavná stoicko-platónská distinkce.

34 Tamt., 3, 204, B; 5, 209 B.

35 Basilius, cit. d., 5–6, 209 C – 213 A.

36 K následujícím cvičením viz velmi užitečná hesla v *Dictionnaire de Spiritualité: Attention, Apatheia, Contemplation, Examen de Conscience, Direction spirituelle, Exercices spirituelles, Cor., Garde du coeur*.

37 Athanasius, *Vita Antonii*, PG 26, 844 B.

38 Tamt., 969 B.

39 Dorotheos z Gazy, *Didaskaliai*, X, 104, řádek 9, vyd. L. Regnault a J. de Préville, Paris (Sources chrétiennes, sv. 92, 1963, v následujících poznámkách citováno podle čísla odstavce a řádku odstavce). Pojem *prosoché* hraje velmi důležitou roli v celé mnišské tradici, srv. např. Diadochos z Fótiké, *Kephalaia Gnostika*, str. 98, 19, vyd. E. des Places.

Tato pozornost, tato bdělost předpokládá nepřetržité soustředění na přítomný okamžik, který má být prožíván, jako kdyby byl zároveň první i poslední. Svě úsilí je třeba ustavičně obnovovat. Antonín, vypráví Athanasios, se nesnažil vzpomínat, kolik času již strávil cvičením, ale každý den se věnoval svému úsilí znovu, jako kdyby začínal znovu od začátku.⁴⁰ Tedy žít přítomný okamžik, jako kdyby to byl okamžik první, ale také poslední. Viděli jsme, že Antonín před svou smrtí říkal svým mnichům: „Žijte, jako byste měli každého dne zemřít.“⁴¹ A Athanasios zaznamenává jiný z Antonínových výroků: „Budeme-li žít, jako bychom každý den měli zemřít, nebudeme hřešit.“ Je třeba probouzet se s myšlenkou, že možná nedožijeme večera, a usínat s myšlenkou, že se neprobudíme. „Každý den měj na očích smrt,“ říkal již Epiktétos, „a nebuďes mít nikdy nízké myšlenky ani přehnané tužby.“⁴² A Marcus Aurelius: „Jednat, mluvit, myslet vždy jako někdo, kdo se za chvíli může rozloučit se životem.“⁴³ Také Dorotheos z Gazy uvádí *prosoché* do těsné souvislosti s vědomím blízké smrti: „Dávejme tedy, bratři, pozor sami na sebe, buďme bdělí, dokud máme čas... Od počátku tohoto rozhovoru jsme strávili dvě nebo tři hodiny, o které jsme se přiblížili smrti, a přítom nás neděsí, že ztrácíme čas.“⁴⁴ Anebo: „Pečujeme o sebe, bratři, buďme bdělí. Kdo nám vrátí přítomný čas, jestliže jej ztratíme?“⁴⁵

Tato pozornost k přítomnému okamžiku je zároveň kontrola myšlenek, přijetí božské vůle a očista úmyslů ohledně druhých. Známá je následující *Myšlenka* Marca Aurelia, která v dokonalé zkratce vyjadřuje tuto ustavičnou pozornost vůči přítomnosti: „Všude a v každém okamžiku závisí na tobě, abys s úctou přijímal *přítomnou* souvislost událostí, abys spravedlivě vycházel s lidmi, kteří jsou v *přítomné chvíli* s tebou, abys na *přítomnou* představu (*fantasia*) aplikoval rozlišující kritéria (*emfilotechnein*), tak aby neproniklo nic, co není pravdivá představa.“⁴⁶ S tímto ustavičným bděním nad myšlenkami a úmysly se setkáváme znovu v mnišské spiritualitě. Bude se zde nazývat „střežení srdce“, ⁴⁷ *népsis*⁴⁸ či bdělost. Nejedná se tu pouze o výcvik morálního

40 Athanasius, *cit. d.*, 853 A, 868 A, 969 B.

41 Srv. pozn. 38.

42 Epiktétos, Rukověť, § 21.

43 Marcus Aurelius, *Hovory k sobě*, II, 11.

44 Dorotheos z Gazy, *cit. d.*, § 114, 1–15.

45 Tamt., § 104, 1–3.

46 Marcus Aurelius, *cit. d.*, VII, 54.

svědomí: *prosoché* znovu ustavuje člověka v jeho pravém bytí, tj. v jeho vztahu k Bohu. Spadá v jedno s nepřetržitým cvičením, jimi si člověk uvědomuje Boží přítomnost. Porfyrios, žák Plótinův, např. píše: „Při každém činu, při každém díle, při každém slově ať je přítomen Bůh jako svědek a jako strážce!“⁴⁹ Jde o jedno ze základních témat filosofické *prosoché*: přítomnost ve vztahu k Bohu a ve vztahu k sobě samému. „Radost a odpočinek nacházej jen v jediné věci: v postupu od jednoho činu vykonaného pro druhé k dalšímu činu vykonanému pro druhé, při kterém pamatuješ na Boha!“⁵⁰ Tato *Myšlenka* Marca Aurelia se vztahuje opět k tématu cvičení, při němž si filosof uvědomuje Boží přítomnost, a zároveň nás seznamuje s výrazem, který bude hrát později velkou roli v mnišské spiritualitě. Toto „pamatování na Boha“ je neustálé vztahování se k Bohu v každém okamžiku života. Basil z Cesareje je uvádí výslovně do souvislosti se střežením srdce: „Je třeba, abychom ve vši bdělosti střežili svá srdce, aby se z nich nikdy nevytratila myšlenka na Boha.“⁵¹ Diadochos z Fótiké se velmi často vrací k tomuto tématu, které pro něho znamená totéž jako *prosoché*: „Své pády mohou poznávat jenom ti, jejichž mysl se nikdy nenechá odloučit od pamatování na Boha.“⁵² „Od té doby (tj. po pádu) se lidská mysl může jen stěžít rozpomenout na Boha a na jeho přikázání.“⁵³ Je třeba „uzavřít všechny východy mysli pamatováním na Boha“.⁵⁴ „Člověk, který miluje ctnost, se vyznačuje tím, že vzpomínkou na Boha neustále stravuje to, co je v jeho srdci pozemského, aby tak zlo bylo pomalu rozptýleno ohněm vzpomínky na dobro a duše aby se dokonale navrátila ke své přirozené nádhře v ještě větší záři.“⁵⁵

Toto pamatování na Boha tvoří zjevně jakousi podstatu *prosoché*, nejradikálnější prostředek, jak být přítomen Bohu i sobě samému. Ale pozornost vůči sobě se přesto nemůže spokojit s pouhým rozptýleným

47 Athanasius, *cit. d.* 873 C. Basilius, *Regulae fusius tractare*. PG 31,921 B. Cassianus, *Collat.*, sv. I (SC, sv. 42), str. 84: „ut scilicet per illas (virtutes) ab univēsis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum et conservare possimus.“

48 Dorotheos z Gazy, *cit. d.*, § 104.

49 Porphyrios, *Ad Marcellam*, § 12, str. 18, 10, (Pötscher).

50 Marcus Aurelius, *cit. d.*, VI, 7.

51 Srv. pozn. 47.

52 Diadochos z Fótiké, *Kephalaia Gnostika*, 27, str. 98, 11 (des Places).

53 Tamt., 56, str. 117, 15 (des Places).

54 Tamt., 59, str. 119, 1–2 (des Places).

55 Tamt., 97, str. 160, 3 (des Places).

zaměřením. Viděli jsme, že Diadochos z Fótiké hovořil o „pamatování na Boha a na jeho příkázání“. Také v antické filosofii předpokládala *prosoché*, že filosof přemítá o určitém pravidle života (*kanón*), které si vštěpuje do paměti, o určitých zásadách, které musí uplatňovat v každé konkrétní situaci, v každém okamžiku svého života. Tyto zásady života, tato základní „dogmata“, bylo třeba mít neustále „po ruce“.

S tímto jevem se opět setkáváme i v mnišské tradici. Místo filosofických: „dogmat“ zde zaujímají „příkázání“ jako pravidlo evangelijního života, tj. Kristova slova, vyjadřující zásady křesťanského života. Vedle evangelijních příkázání však mohou být inspirací životního pravidla i výroky „starých“, tj. prvních mnichů. Umírající Antonín doporučuje svým učedníkům, aby pamatovali na jeho nabádání.⁵⁶ „Je rovněž zapotřebí ptát se na cesty mnichů, kteří nás v dobro přešli, a řídit se podle nich,“ prohlašuje Evagrius Pontský.⁵⁷ Evangelijní příkázání a výroky starých existují ve formě krátkých sentencí, které si lze, tak jako ve filosofické tradici, snadno zapamatovat a přemítat o nich. Právě této potřebě memorizace a meditace odpovídají početné sbírky *Apophthegmata a Kefalaia*, s nimiž se setkáváme v mnišské literatuře. *Apophthegmata*⁵⁸ jsou sbírky výroků, které za určitých okolností pronesli proslulí „starí“, pouštní Otcové. Tento literární druh existoval rovněž ve filosofické tradici: mnoho příkladů tohoto druhu nacházíme v díle Diogena Laertského. Pokud jde o *Kefalaia*,⁵⁹ jsou to sbírky relativně krátkých sentencí, seskupených občas v *centurie*. Jde rovněž o slovesný útvar ceněný v tradiční filosofické literatuře: patří k němu např. *Hovory k sobě* Marca Aurelia či Porfyriovy *Sentence*. Jsou to slovesné druhy, které odpovídají potřebě rozjímání.

Podobně jako filosofická meditace se bude ostatně i křesťanská meditace v hojně míře rozvíjet za pomoci prostředků rétoriky, řečnické amplifikace, využívající všech zdrojů představitosti. Tímto způsobem např. Evagrius Pontský vyzývá svého učedníka, aby si představil svoji vlastní smrt, rozkládání svého těla, blaženost a strádání duše v pekle, věčný oheň a naproti tomu blaženost spravedlivých.⁶⁰

56 Srv. pozn. 38.

57 Euagrius, *Praktikos*, § 91 (Guiliamont).

58 Viz heslo *Apophthegma* v *Reallexikon für Antike und Christentum*, sv. I, 1950, str. 545–550 (Th. Klauser).

59 E. von Ivánka, *Kephalaia*, v: *Byzantinische Zeitschrift*, sv. 47, 1954, str. 285–291.

60 *Apophthegmata Patrum*, PG 65, 173 A–B.

V každém případě musí být rozjímání stálé. Dorotheos z Gazy tento bod velmi zdůrazňuje: „Rozjímejte tedy bez ustání ve svých srdcích o těchto radách, bratři. Studujte slova svatých starců.“⁶¹ „Zachováme-li, bratři, v paměti výroky svatých starců a budeme-li o nich bez ustání rozjímat, bude těžké hřešit.“⁶² „Chceš-li, abys měl tato slova ve vhodný okamžik, rozjímej o nich ustavičně.“⁶³ V duchovním životě existuje jakási tajuplná souvislost mezi normativními výroky, o nichž mnich rozjímá a jež si vštěpuje do paměti, a událostmi, které poskytují příležitost k jejich uplatnění. Dorotheos z Gazy slibuje svým mnichům, že budou-li bez ustání přemítat o „slovech svatých starců“, budou „mít užitek ze všech událostí.“⁶⁴ Dorotheos chce bez pochyby říci, že v událostech rozpoznají Boží vůli díky výroky Otců, které byly Otcům vnuknuty rovněž Boží vůlí.

Pozornost vůči sobě samému, bdělost, zjevně předpokládá praxi zpytování svědomí. U Basila z Cesareje⁶⁵ jsme se již setkali s těsným spojením mezi *prosoché* a zpytováním svědomí. Zdá se, že praxe zpytování svědomí se v křesťanské tradici objevuje poprvé u Origena⁶⁶ v jeho komentáři k úryvku z *Písně psnů*: „Jestliže se sama neznáš, nejkrásnější z žen...“ (Pís 1,8) Duše, říká Origenes, musí zaměřit své zkoumání na své city a na své činy. Je jejím předsevzetím dobro? Usiluje o různé ctnosti? Dělá pokroky? Potlačila například zcela vášň hněvu a zármotku, strachu a touhy po slávě? Jakým způsobem dává a přijímá, jak usuzuje o pravdě? Tento sled otázek, v němž se neobjevuje nic specificky křesťanského, je zcela v duchu filosofické tradice zpytování svědomí, jak je doporučovali pythagorejci, epikurejci, stoikové, zejména Seneca a Epiktétos, i další filosofové, jako Plútarchos či Galénos.⁶⁷ Tutéž praxi doporučuje opět Jan Zlatoustý⁶⁸ a zejména Dorotheos z Gazy: „Kromě každodenního zpytování se musíme zpytovat každý rok, každý měsíc, každý týden a ptát se sami sebe: Jak jsem na tom nyní s tou a tou vášní, která mě ubýjela minulý týden? A podobně

61 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 60, 27.

62 Tamt., § 69, 2.

63 Tamt., § 189, 4–5.

64 Tamt., § 60, 30.

65 Srv. pozn. 34.

66 Origenes, *In Cant.*, str. 143, 27 (Baehrens).

67 Viz odkazy v: I. Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin 1969, str. 66–71.

68 Joannes Chrysostomus, *Non esse ad gratiam concionandum*, PG 50, 569–660.

každý rok: Loni mě přemohla ta a ta vášeň, jak jsem na tom dnes?“ „Otcové říkali, jak užitečné je pro každého, aby se sám pravidelně očišťoval tím, že každý večer zkoumá, jak strávil den, a každé ráno, jak strávil noc. Ale po pravdě řečeno, my, kteří se dopouštíme tolika chyb a jsme tak zapomětliví, se potřebujeme zpytovat každých šest hodin, abychom poznali, jak jsme je strávili a v čem jsme zhřešili.“⁶⁹ V Athanasiově *Životě sv. Antonína* nacházíme jeden zajímavý detail. Podle svého životopisce doporučoval Antonín svým učedníkům, aby si písemně zaznamenávali skutky a hnutí své duše. Je pravděpodobné, že praxe písemného zpytování svědomí existovala již ve filosofické tradici.⁷⁰ Byla užitečná, ne-li nezbytná, pro zpřesnění takového zkoumání. U Antonína se však jedná navíc o jakýsi terapeutický význam písma. „Každý, radí Antonín, ať si písemně zaznamenává činy a hnutí své duše, jako kdyby je měl vyjevit druhým.“⁷¹ Jistě bychom se totiž, pokračuje Antonín, neodvážili dopustit se chyb na veřejnosti, před druhými. „Nechť je tedy písmo jako oko druhého.“ Psaní podle Antonína vyvolává dojem, že jsme na veřejnosti, že jsme vystaveni pohledu druhých. Tento terapeutický význam písma se podle všeho objevuje také v textu, v němž Dorotheos z Gazy zaznamenává, že mu pouhý fakt, že napsal svému duchovnímu učiteli, přinášel pocit „úlevy a prospěchu“.⁷² A jiný zajímavý psychologický záznam: Platón i Zenón zaznamenali, že povaha snu dovoluje usuzovat na duchovní stav duše.⁷³ S tímto pozorováním se znovu setkáváme u Evagria Pontského⁷⁴ a Diadocha z Fótiké⁷⁵.

Prosoché předpokládá konečně také sebeovládání, tj. vítězství rozumu nad vášněmi, protože právě vášně vyvolávají nesoustředěnost, roztěkanost a rozptýlenost duše. Mnišská literatura klade velký důraz na tyto zhoubné následky vášní, které často zosobňují v podobě démonů. Mnišská cvičení v sebeovládání uchovávají mnohé rysy, které připomínají antickou filosofii. Vidíme, jak Dorotheos z Gazy, podobně jako Epiktétos, doporučuje svým učedníkům, aby se cvičili nejprve

69 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 111, 13 a 117, 7.

70 Srv. I. Hadot, *Seneca*, str. 70.

71 Athanasius, cit. d., 924 B.

72 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 25.

73 Platón, *Rep.* 571 d; Plútarchos, *Quomodo quis sent. prof. uirt.*, § 12,82 F.

74 Euagrios, *Praktikos*, §§ 54–56. Srv. F. Refoulé, *Rêves et vie spirituelle d'après Evagre le Pontique v: Supplément de la Vie spirituelle*, sv. 59, 1961, str. 470–516.

75 Diadochos z Fótiké, *Kephalaia Gnostika*, 37, str. 106 (des Places).

v malých věcech, a nabyli tak trvalého zvyku,⁷⁶ či jak jim radí, aby určitou vášeň vykořeňovali tím, že budou postupně zmenšovat počet svých chyb.⁷⁷ Vidíme rovněž, jak Evagrios⁷⁸ navrhuje, aby se proti jedné vášni bojovalo vášní druhou, která je jejím protikladem, například proti smilstvu péčí o dobrou pověst, a jak si slibuje, že bude možné bojovat proti jedné vášni přímo vášní protikladnou. Je to metoda, kterou navrhoval již Cicero v *Tuskulských hovorech*.⁷⁹

Řekli jsme, že přijetím těchto duchovních cvičení byl do křesťanství uveden určitý duchovní postoj, určitý životní styl, který v něm původně nebyl. Tak především sám pojem cvičení. V samotném faktu opakování určitých činů, provozování jakéhosi *trainingu*, jehož cílem je napravit a proměnit sám sebe, je obsažen moment reflexe, odstupu, který je velmi vzdálený evangelijní spontánnosti. Tato pozornost vůči sobě samému, jež je podstatou *prosoché*, dává vzniknout celé technice introspekce, neobyčejné jemnosti analýzy při zpytování svědomí a rozlišování duchů. A konečně a především: sám ideál a cíle duchovního života jsou silně zbarveny stoicismem a platonismem, tj. novoplatonismem, který do sebe ke konci antické doby zahrnul i stoickou morálku.

Duchovní dokonalost je například popisována zcela stoickým způsobem jako proměna vůle, která se ztotožňuje s božskou Vůlí. Takový popis nacházíme u Dorothea z Gazy: „Ten, kdo nemá vlastní vůli, koná vždycky to, co chce. Nebo: jakmile nemá vlastní vůli, vše, co se přihází, jej uspokojuje a on koná stále svoji vůli, neboť nechce, aby věci byly, jak on je chce, nýbrž chce, aby byly takové, jaké jsou.“⁸⁰ Nedávný vydavatelé Dorothea z Gazy srovnávají tento úryvek s textem Epiktétovy *Rukověti*: „Nesnaž se, aby události byly takové, jaké je chceš mít, ale chtěj, aby byly takové, jaké jsou, a budeš žít vyrovnaně.“⁸¹

Duchovní dokonalost se jeví jako *apatheia*, jako naprostá zbavenost vášní, což je stoické pojetí, přejaté později novoplatonismem. U Dorothea z Gazy je *apatheia* právě výsledkem odstranění vlastní vůle: „Odstraníme-li vůli, dosáhneme odpoutání od vášní (*aprosatheia*) a od

76 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 20. Vydavatelé citují v poznámce Epiktéta, *Rozmluvy*, I,18,18.

77 Tamt., § 120. Vydavatelé citují v poznámce Epiktéta, *Rozmluvy*, II,18,15.

78 Euagrios, cit. d., 58. Vydavatelé citují v poznámce Cicerona, *Tuscul.*, IV,75.

79 Srv. pozn. 78.

80 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 202, 12.

81 Epiktétos, *Rukověť*, § 8.

připoutání dospějeme s Boží pomocí k *apatheia*.⁸² Poznamenejme mimochodem, že prostředky, které Dorotheos doporučuje k odstranění vůle, jsou naprosto totožné s cvičeními v sebeovládání, jaká jsou doporučována ve filosofické tradici: Plútarchos například doporučuje jako prostředek proti zvědavosti nečíst náhrobní nápisy, nedívat se k sousedům, odvracet se od pouličních výjevů.⁸³ Právě tak Dorotheos radí nedívat se tam, kam se nám chce, neptat se kuchaře, co připravuje, nepřipojovat se ke konverzaci.⁸⁴ Právě to nazývá Dorotheos odstraněním vůle. Jak těsně může být křesťanská *apatheia* spjata s filosofickými koncepcemi, je však zvláště zřetelné u Evagria. V Evagriově *Praktiku* nacházíme následující definici: „Království nebeské je *apatheia* duše doprovázená pravdivým poznáním jsoucen.“⁸⁵ Pokus o komentář podobné formulace ukáže, jaký odstup dělí tyto spekulace od ducha evangelíí. Je známo, že evangelijní poselství spočívalo ve zvěstování eschatologické události nazývané „království nebeské“ či „království Boží“. Evagrios začíná tím, že oba výrazy rozlišuje a vykládá je v určitém velmi zvláštním smyslu. V navázání na origenovskou tradici se domnívá,⁸⁶ že tyto dva výrazy označují dva stavy duše, či ještě přesněji dvě etapy pokroku v duchovním životě: „Království nebeské je ne-tečnost duše doprovázená pravdivým poznáním jsoucen.“ „Království Boží je poznání svatě Trojice, které má stejný rozsah jako celá mysl a které předčí její nezničitelnost.“⁸⁷ Jsou zde rozlišeny dvě úrovně poznání: poznání jsoucen a poznání Boha. Nelze si nepovšimnout, že tato distinkce odpovídá přesně rozdělení částí filosofie, které bylo dobře známo Origenovi, které je nicméně dosvědčeno již v platonismu nejpozději od Plútarcha.⁸⁸ Toto dělení rozlišuje tři etapy, tři úrovně duchovního pokroku, jež odpovídají třem částem filosofie. Tyto části filosofie, které tvoří jakoby jednotlivé stupně, jsou: etika čili, jak říká Evagrios, „praktika“, fyzika a theologie. Etika odpovídá jakémusi prvnímu očištění, fyzika odpovídá definitivnímu odpoutání od smyslo-

vého jsoucna a kontemplaci řádu věcí; a konečně theologie odpovídá kontemplaci principů všech věcí. V evagriovském schématu odpovídá etika „praktice“ (*praktiké*), fyzika „království nebeskému“, které obnáší „pravdivou znalost jsoucen“, a theologie „království Božímu“, jež je poznáním Trojice. Podle novoplatónských systematizací však tyto stupně odpovídají také stupňům ctností. Podle Porfyria⁸⁹ začíná duše díky politickým ctnostem ovládat své vášně prostřednictvím *metriopatheia*, načež se pozvedá na úroveň ctností kathartických; tyto očistné ctnosti začínají duši oddělovat od těla, ale ještě nedokonale: to je počátek *apatheia*. Úplné *apatheia* a dokonalé odluky od těla dosahuje duše teprve na úrovni teoretických ctností. Právě na této úrovni nazírá duše jsoucna, která jsou v božské mysli.⁹⁰ Tato úroveň, kde existuje *apatheia* a kontempace jsoucen, odpovídá Evagriovu „království nebeskému“. Na této úrovni podle Evagria duše nazírá mnohost přirozeností (*fyseis*, odtud jméno „fyzika“), přirozeností inteligibilních i ostatních smyslových přirozeností, jež nazírá v jejich *logoi*.⁹¹ Poslední etapou, která je především noetického řádu, je pak nazírání Boha samého. Euagrios tak může své myšlení shrnout slovy: „Křesťanství je učení Krista, našeho Spasitele, které se skládá z praktiky, fyziky a theologie.“⁹²

Nezávisle na této teoretické konstrukci hraje *apatheia* v mnišské spiritualitě významnou roli. Její význam je zde těsně spjat s významem duševního klidu, oproštěnosti od starostí, *amerimnia*⁹³ či *tranquillitas*.⁹⁴ Dorotheos z Gazy neváhá prohlásit, že duševní klid je tak důležitý, že je-li to nezbytné, je třeba zanechat toho, co děláme, abychom jej neztratili.⁹⁵ Tento klid duše, tato *tranquillitas animi*, byla ústřední hodnotou ve filosofické tradici.⁹⁶

Viděli jsme, že u Porfyria byla *apatheia* důsledkem odpoutání duše od těla. Zde narážíme na filosofické cvičení v *par excellence*. Již Platón

89 Srv. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin*, Paris, 1978, str. 152–158.

90 Porfyrios, *Sent.*, 32, str. 27,9 (Lamberz): moudrost spočívá v nazírání toho, co je obsaženo v mysli, síla spočívá v *apatheia*.

91 Srv. pozn. v SC, sv. 171, str. 500.

92 Euagrios, cit. d., § 1.

93 Srv. Diadochos z Fótiké, *Kephalaia Gnostika* 25 str. 97,7; 30, str. 100,19; 65, str. 125,12; 67, str. 127,22. Dorotheos z Gazy, cit. d., např. § 68,2.

94 Gassianus, *Collat.*, I, 7. sv. I, str. 85 nebo XIX, 11, sv. III, str. 48 (Pichery).

95 Dorotheos z Gazy, cit. d., §§ 58–60.

96 Srv. pojednání Plútarchovo a Senecovo.

82 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 20, 11–13.

83 Plutarchos, *De curiositate*, 520 D nn.

84 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 20.

85 Euagrios, cit. d., § 2.

86 Srv. texty, které citují A. a Cl. Guillaumont (SC, sv. 171) v poznámkách ke svému komentáři k *Praktiku*, str. 499, pozn. 2, a str. 501, pozn. 3.

87 Euagrios, cit. d., §§ 2 a 3.

88 Srv. P. Hadot, *La division des parties de la philosophie dans l' Antiquité*, v: *Museum Helveticum*, sv. 36, 1979, str. 218 nn.

napsal: „Ti, kdo správně filosofují, se učí umírat.“⁹⁷ Ještě v 7. stol. se setkáváme s ohlasem tohoto výroku u Maxima Vyznavače: „Učíme ze svého života v souladu s Kristovou filosofií přípravu na smrt.“⁹⁸ Maxim sám je však pouhým dědicem bohaté tradice, která vždy ztotožňovala křesťanskou filosofii a přípravu na smrt (*meleté thanatú*). Nacházíme ji již u Klementa z Alexandrije, který tuto přípravu na smrt chápal ve zcela platónském smyslu: duši je třeba duchovně oddělovat od těla.⁹⁹ Dokonalé poznání, *gnósis*, je jakousi smrtí, která odděluje duši od těla, pozvedá ji k životu, který je úplně zasvěcen dobru, a umožňuje jí, aby se s očištěnou myslí věnovala nazírání pravých jsoacen. Totéž téma nacházíme u Řehoře z Nazianzu: „Žít tak, že z tohoto života učiníme, jak říká Platón, přípravu na smrt, že budeme, jak jen to bude možné, oddělovat duši od těla, abychom použili jeho slov.“¹⁰⁰ To je „praxe filosofie“. Evagrios se vyjadřuje pomocí terminologie, která je blízká Porfyriovi: „Oddělit tělo od duše přísluší pouze tomu, kdo je spojil; ale oddělit duši od těla přísluší pouze tomu, kdo touží po ctnosti. Naši otcové nazývají anachóresi (tj. mnišský způsob života) přípravou na smrt a útekem z těla.“¹⁰¹ Opět zde můžeme velmi dobře pozorovat, že tento pojem útěku z těla, jehož přitažlivosti podlehne rovněž mladý Augustin, je prvek, který se ke křesťanství připojuje, ale který pro ně není podstatný, a že tento prvek propůjčuje celé křesťanské spiritualitě určité velmi specifické zaměření.

Až dosud jsme hovořili o přetrvávání jistých filosofických cvičení v křesťanství a v mnišství a pokoušeli jsme se dát zaznít určité specifické tónině, kterou jejich přijetí uvedlo do křesťanství. Ale není třeba dosah této skutečnosti přeceňovat. Především, jak jsme předeslali, projevuje se pouze v dosti přesně vymezeném prostředí, u křesťanských spisovatelů, kteří přijali určitou filosofickou kulturu. Ale i u nich je konečná syntéza bytostně křesťanská. Tito spisovatelé – to však je to nejméně podstatné – se snažili své výpůjčky pokřesťanštit. Věř, že

97 Platón, *Phd.* 67 e.

98 Maximus Confessor, *Expositio orationis dominicae*, PG 90, 900 A.

99 Clemens Alexandrinus, *Srom.*, V, 11, 67, 1.

100 Gregorios z Nazianzu, *Dopis* 31, sv. 1, str. 39, vyd. Gally (PG 37, 68 C).

101 Evagrios, cit. d., § 53, Porfyrios, *Sent.*, 8, str. 3, 6 (Lamberz): „Co příroda spojila, to rozpojuje, ale co spojila duše, to rozpojuje duše. Příroda spojila tělo s duší, ale duše se spojila s tělem sama; příroda tedy odpojuje tělo od duše, ale duše se sama odpojuje od těla.“

v tom či onom textu Písma poznávají duchovní cvičení, s nímž se obeznámili prostřednictvím filosofie. Tímto způsobem, jak jsme viděli, spojuje Basil z Cesareje pojem *prosoché* s jedním textem z knihy *Deuteronomium*.¹⁰² *Prosoché* se nadto v *Životě sv. Antonína* a v celé mnišské tradici stává „střežením srdce“, pod vlivem jednoho verše z knihy *Přísloví* 4,23: „Nade všechno střež své srdce.“¹⁰³ Zpytování svědomí je často odůvodňováno *Druhým listem Korintským* 13,5: „Sami sebe zkoumejte,“¹⁰⁴ přemítání o smrti je doporučováno s odvoláním na *První list Korintským* 15,31: „Den ze dne umírám.“¹⁰⁵ Bylo by nicméně mylné si myslet, že tyto odkazy postačí k pokřesťanštění filosofických cvičení. Neboť jestliže křesťanští spisovatelé věnovali zvláštní pozornost těmto biblickým textům, činili tak právě proto, že již odjinud znali duchovní cvičení: *prosoché*, rozjímání o smrti či zpytování svědomí. Samy o sobě by tyto texty nebyly mohly poskytnout návod k praktikování těchto cvičení. Tyto texty Písma mají také často jen velmi vzdálený vztah k dotyčnému duchovnímu cvičení.

Důležitější je však celkový duch, v němž jsou křesťanská a mnišská duchovní cvičení praktikována. Tato cvičení předpokládají vždy příspěvní Boží milosti a činí z pokory první z ctností: „Čím více se přibližujeme k Bohu, říká Dorotheos z Gazy, tím více poznáváme, že jsme hříšníci.“¹⁰⁶ Tato pokora vede k tomu, že se člověk pokládá za méně významného, než jsou druzí, že zachovává nejvyšší zdrženlivost v chování i v řeči, že pokoru vyjadřuje určitými tělesnými gesty, např. prostrací, padnutím na tvář před ostatními mnichy. Právě tak základní jsou ctnosti pokání a poslušnosti, z nichž ctnost pokání je vyvolána bázní Boží a Boží láskou a může docházet výrazu v nejpřísnějších podobách umrtvování. Přemítání o smrti není určeno jenom k tomu, aby si člověk uvědomil neodkladnost svého obrácení, nýbrž také k tomu, aby v sobě rozvíjel Boží bázeň; je také spojeno s přemítáním o posledním soudu, tedy s ctností pokání. A podobně je tomu i se zpytováním svědomí. Poslušnost znamená, že se mnich prostřednictvím naprostého podřízení příkazům svého představeného zřídá vlastní vůle. Poslušnost tak naprosto proměňuje filosofickou praxi duchovního ve-

102 Srv. Dt 15,9.

103 Athanasios, *Vita Antonii*, 837 C.

104 Tamt., 924 A.

105 Tamt., 872 A.

106 Dorotheos z Gazy, cit. d., § 151,47 A.

dení. V *Životě Dosithea* vidíme, kam až může tato poslušnost jít.¹⁰⁷ Duchovní učitel, jemuž učedník přenechává vedení svého svědomí, rozhoduje bezpodmínečně o jeho způsobu života, o jeho stravě, o tom, co smí mít. A konečně, transcendentní rozměry Boží lásky a lásky Kristovy proměňují všechny tyto ctnosti. Příprava na smrt, oddělování duše od těla, je rovněž účastí na smrti Kristově. Zřikání se vlastní vůle je přilnutím k Boží lásce.

Obecně lze říci, že původní egyptské a syrské mnišství se zrodilo a vyvíjelo v křesťanském prostředí spontánně bez přispění určitého filosofického vzoru.¹⁰⁸ První mniši nebyli vzdělaní lidé, nýbrž křesťané, kteří chtěli dosáhnout křesťanské dokonalosti pomocí heroické praxe evangelijních rad a nápodoby Kristova života. Své návody na zdokonalení proto přirozeně čerpali ze Starého a z Nového zákona. Ale pod alexandrijským vlivem, pod vzdáleným vlivem Filónovým a bližším vlivem Klementovým a Origenovým, velkolepě rozvinutým kappadockými Otcí, byly do křesťanské a mnišské spirituality uvedeny jisté filosofické duchovní praktiky a křesťanský ideál byl popsán, definován a zčásti praktikován za pomoci modelů a za pomoci slovníku, přejatých z řecké filosofické tradice. Tento proud se prosadil díky svým literárním a filosofickým kvalitám. On také předal křesťanské spiritualitě středověku a nové doby dědictví antických duchovních cvičení.

Přeložil Filip Karfík

Pierre Hadot, jeden z předních současných francouzských historiků filosofie a teologie pozdní antiky, zejména novoplatonismu a novoplatonismem ovlivněného křesťanského myšlení. Profesor na *Collège de France*. Překladatel a komentátor theologických spisů Maria Victorina: *Marius Victorinus, Traités théologiques sur la Trinité*, Ed. du Cerf (Sources chrétiennes, 68–69, vyd. P. Henry), Paříž 1967; *Marius Victorinus, Christlicher Platonismus, Die theologischen Schriften des Marius Victorinus* (ve spolupráci s Ursulou Brenke), Artemis Verlag, Zürich-Stuttgart 1967. Autor knih *Plotin ou la simplicité du regard*, Etudes Augustiniennes, Paříž 1963, 3. vyd. 1989; *Porphyre et Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paříž 1968; *Marius Victorinus*, Etudes Augustiniennes, Paříž 1971; *Exercices spiriruels et philosophie antique*, Etudes Augustiniennes, Paříž 1981. V současné době pracuje na novém francouzském překladu a obsáhlém komentáři celého Plótinova díla *Oeuvres de Plotin*, který vychází v nakladatelství Editions du Cerf (doposud vyšlo: *Plotin, Traité 38 (Enn. VI, 7)*, Paříž 1988; *Plotin, Traité 50 (Enn. III, 5)*, Paříž 1990).

107 Dorotheos z Gazy, *Oeuvres spirituelles* (SC, sv. 92), *Vie de Dosithee*, §§ 5–9, str. 129.

108 A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient*, Corpus Script. Christ. Orient., vol. 184, Subsidia, sv. 14, Louvain 1958; vol. 197, Subsidia, sv. 17, Louvain 1960