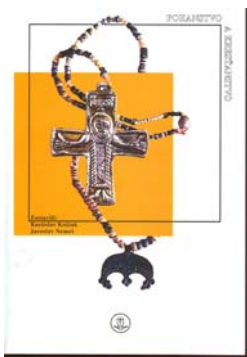




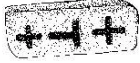
***Pohanstvo a kresťanstvo. Zborník z konferencie usporiadanej 5.-6. II. 2003 v Banskej Bystrici.***

Eds. Rastislav Kožiak – Jaroslav Nemeš.  
Bratislava: Chronos, 2004. 320 s.

**ISBN 80-89027-12-1**



© Centrum pre štúdium kresťanstva. Všetky práva vyhradené. Pri citovaní prosíme dodržať autorské práva jednotlivých autorov a uvádzať zdrojovú publikáciu.



# *Vznik kresťanského modelu aktívneho a kontemplatívneho života na západe*

*(Dielo Kassiana)*

**Jaroslav Nemeš**

NEMEŠ, Jaroslav: *Establishing of Christian Model of Active and Contemplative Life on the West (Work of Cassian)*. In: Pohanstvo a kresťanstvo. Bratislava: Chronos, 2004, p. 55-82.

*The work deals with the process of the transition of the pagan perception of the active and contemplative life into the Christian one according to the classical monastic writer Cassian. His model of the monastic theology influenced by the gnosticism and neoplatonism represents a tried way from the work to the view. Cassian established the theoretical bases of the later Benedictine spirituality and generally the bases of the West-European perception of the work and prayer.*

KEYWORDS: Theology, Patrology, Cassian, Active and Contemplative Life

## ÚVOD DO ZVOLENEJ PROBLEMATIKY<sup>1</sup>

Základnou otázkou ľudského života je od nepamäti otázka vzťahu ľudského konania k večnosti (*Quid hoc ad aeternitatem?*).<sup>2</sup> „Váha“ skutku v smere večnosti vypovedá o kvalite konania a tak určuje hodnotu života. Tento moment charakterizuje už antickú filozofiu. Nemôžeme však hovoriť o kresťanskom živote, ak ho nepochopíme ako „myšlienkový prerod“ ideovej pohnútky každého ľudského činu, odrazený aj v premene životných hodnôt jedinca.

S pojmi aktívny a kontemplatívny život (ďalej len V.A.-V.C.) ako dialekticko-filozofickými pojmami sa stretávame od najstarších čias. Názvy sú odvodené od formy života, ak prevládajú fyzické, praktické a činné snaženia, označujú aktívny život (činnosť v tele a v hmotnom svete, grécky *praxis*), ak naopak duchovné, teoretické a gnostické snaženia, charakterizujú kontemplatívny život (činnosť ducha, grécky *theória*).<sup>3</sup> Zaužívané boli však i latinské pojmy, predovšetkým (nielen) v stredoveku bola *vita activa* označovaná aj ako *vita*

<sup>1</sup> Práca je z vďačnosti venovaná priateľovi Ing. Mgr. Rudolfovi Kopeckému (nar. 18. 8. 1953), povolnému v kňazskej službe, k jeho okrúhlemu jubileu. Autor tejto štúdie chce poďakovať aj doc. PhDr. Michalovi Slivkovi, CSc., za ochotne poskytnutú literatúru potrebnú k práci. Za cenné pripomienky ďakujeme i prof. PhDr. Danielovi Škovierovi, PhD.

<sup>2</sup> LINDWORSKY, J.: *Psychológia askézy*. Prel. P. Cvacho. Trenčín 1944, s. 75.

<sup>3</sup> Filologický výklad slov pozri WÓJTOWICZ, H.: *Kontemplacja i działanie u ojców kościoła (aspekt filologiczny)*. In: Homo Meditans I., Lublin 1984, s. 59-78.

*practica* či *vita actualis*. Taktiež *vita contemplativa* poznáme i pod pojmom *vita theoretica*,<sup>4</sup> v neskorom stredoveku prenesene aj ako *voluntas perfecta*.

Dualizmus života je ako vnútorný konflikt zásadným ľudským problémom, veď jeho riešenie určuje rozhodnutia a udeľuje každému činu vnútorný zmysel. Pojmy sú preto neoddeliteľné od vývoja ľudského spoločenstva a jeho kultúry. Podľa Bernharda Fralinga je spiritualita „*duchom spôsobený spôsob celostnej existencie vo viere*“.<sup>5</sup> Živá spiritualita je nakoniec vzťahovaná vždy k príslušnej dejinnej situácii, takže je možné historicky ju skúmať.

Skúmaním dualizmu života sa zaoberalo viacero autorov, významných filozofov, teológov a historikov.<sup>6</sup> Spomenieme len najzvučnejšie mená: H. Urs vo Balthasar, J. Leclercq, H. Rahner, M. E. Mason či H. Arendtová.<sup>7</sup> Výskum duchovnosti má bohatú tradíciu predovšetkým vo Francúzsku a Nemecku, u nás nejestvuje k problematike kresťanského modelu V.A.-V.C. takmer žiadna domáca literatúra. Zmienky o probléme nachádzame len ojedinele v článkoch o mnišskom živote,<sup>8</sup> o duchovnej tradícii východných cirkví<sup>9</sup> a vo viacerých prekladoch zahraničných prác do češtiny alebo slovenčiny.<sup>10</sup>

Ak by sme chceli problematiku dvojakého života zaradiť do celku vied, J. Sudbrack SJ chápe spiritualitu ako „*vedu priečneho rezu*“, zhrňujúcu výsledky viacerých vedných disciplín.<sup>11</sup> V rámci dejín si výskum vyžaduje predovšetkým závery filozofie, cirkevných dejín a disciplín okruhu systematickej teológie (najmä dogmatiky a morálky,<sup>12</sup> v jej rámci treba pamätať aj na asketiku -aktívnu úlohu človeka pri spolupráci s Bohom- a mystiku -pasívnu úlohu človeka

<sup>4</sup> MÜLLER, L.: *Asketika*. Prel. J. Krébes a E. Citterberg. Trnava 1944, s. 56.

<sup>5</sup> Uvádza WEISMAYER, J.: *Život v plnosti. Dějiny a teologie duchovního života*. Prel. J. Vokoun a J. Růžičková. Kostelní Vydří 1994, s. 12-13.

<sup>6</sup> Prehľad základných publikácií pozri WÓJTOWICZ, H.: *Kontemplacja i dzialanie...*, s. 60-63. V tejto štúdii sa tiež snažíme poukázať na veľmi rozsiahlu literatúru, ktorá vo svete existuje. Uvádzame ju v poznámkach pod čiarou.

<sup>7</sup> Bibliografiu ku téme pozri MIETH, D.: *Die Einheit von Vita activa und Vita contemplativa in den deutschen Predigten und Traktaten Meister Eckharts und bei Johannes Tauler*. Regensburg 1969, s. 14-22; aj tenže: *Die Spannungseinheit von Theorie und Praxis*. Freiburg 1986 a inde.

<sup>8</sup> Napr. SLIVKA, M.: *Vita contemplativa ako protiklad k vita activa. Kartúzie hornonemeckej provincie*. Archeologia historica 15, 1990, s. 151 n.; tenže: *Kresťanské pustovnícke hnutie*. In: Rehole a kláštory v stredoveku. Zost. R. Kožiak - V. Múcska. Banská Bystrica - Bratislava 2002, s. 75-84.

<sup>9</sup> Máme na mysli práce P. Š. PRUŽINSKÉHO: *Pravoslávna duchovnosť. Cesta k spasiteľnej jednote človeka s Bohom II*. Košice 1992 ; *Patrológia, úvod a počiatky patristickej literatúry I*. Bratislava 1990.

<sup>10</sup> Zo starších prác boli preložené: RODRIQUEZ, A.: *Škola praktická cvičení v cnostech a křesťanské dokonalosti neboli křesťanská askesa*. (s. 1.) 1928; CHAUTARD, J. B.: *Duše veškerého apoštolátu*. Praha 1945 (nedávno znova v českej reedícii); MERTON, T.: *Hora sedmi stupňů*. Rím 1968 (v roku 2002 opäť česky); tenže: *Kontemplativní modlitba*. Prel. W. Drozenová. Praha 1993; tenže: *Duchovní vedení a rozjímání*. Prel. M. Tázlarová. Kostelní Vydří 1997. Z novších prác spomenieme preklady: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita křesťanského Východu*. Rím 1983 (v r. 1999 česky znova a v r. 2002 v 3 zväzkoch); RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se a pracuj*. Prel. J. Vokoun. Kostelní Vydří 1994; WEISMAYER, J.: *Život v plnosti. Dějiny a teologie duchovního života*. Kostelní Vydří 1994; LOCKHART, R. B.: *Na cestě de nebe (skrytý život kartuziánů)*. Praha 1996.

<sup>11</sup> WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 15.

<sup>12</sup> WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 15.

pri spolupráci s Bohom).<sup>13</sup> Cirkevné dejiny pritom treba chápať ako dejiny spásy,<sup>14</sup> duchovnú kontinuitu cirkvi ako kritérium písania cirkevných dejín.<sup>15</sup>

Model V.A.-V.C. vykazuje v dejinách dve podstaty. Filozofickú podstatu a kresťanskú podstatu (tá filozofická býva z pohľadu kresťanov často označovaná i ako pohanská).<sup>16</sup> Medzi oboma prebiehal a prebieha živý dialóg. Okrem charakteru kontemplácie je najväčším rozdielom medzi nimi najmä motivácia konania (filozof vtedy rozjímal nad večnými ideami, kresťan nad Zjavením; filozofické je intelektuálne, kresťanské spásanosné). Kým filozofia Aristotelovými ústami zdôrazňuje, že najdôležitejšou časťou mravného zdokonaľovania je tá, ktorá nás poučuje o tom, čo je správnym konaním, a dobré pohnútky nestranné udeľuje príroda sama,<sup>17</sup> kresťan má plniť Božiu vôľu (*por. Mt 12, 50*). Tiež vo filozofickom modeli zväčša teória predchádza praxi (na malé výnimky aj v tzv. grécizovanom kresťanstve),<sup>18</sup> tak v kresťanskom modeli je prvým stupňom konania konanie praktické. Ako však uvádza D. Mieth, biblickokresťanské východisko bolo vždy ponechávané v rámci helenistického dualizmu života.<sup>19</sup> Takže možno uvažovať nie len o kresťanskej transformácii modelu, ale aj o integrácii. „Pohanský“ Plotinos (204-269 po Kr.) postúpil v ideách ku kresťanstvu možno najbližšie, predstavil medzistupeň, lebo aj on si za cieľ života postavil očistenie a spásu duše.<sup>20</sup> Protiklad teória - prax vo všetkých formách sa stal na konci staroveku predmetom početných rétorických cvičení na školách, kde sa rozvíjali prednosti jedného alebo druhého spôsobu života.<sup>21</sup> Uprednostňovanie nazerania pred prácou vyvyšovalo súkromný život nad verejným.

Podnetom na integráciu a transformáciu modelu V.A.-V.C. bola evanjeliová radostná zvesť. Uvedenie evanjeliových odporúčaní do života nastolilo otázku dôležitosti oboch podstát života v novej skutočnosti. Transformácia modelu prebehnúť musela, aby teológia nešla pomimo života kresťanov. Na vznik teologickej konštrukcie V.A.-V.C. mal determinujúci vplyv najmä novozákonný príbeh o Marte a Márii, kde je vyjadrený lepší podiel Márie (*Lk 10, 38-42*),<sup>22</sup> ako aj 1. list apoštola Pavla Solúnčanom (*5, 17*) o požiadavke ustavičnej modlitby.

<sup>13</sup> MÜLLER, L.: *Asketika...*, s. 9.

<sup>14</sup> Spása človeka je vždy zviazaná s konkrétnymi dejinnými udalosťami, ktoré prežil. Ku charakteru cirkevných dejín ako dejín spásy pozri STORCK, S.: *Kirchengeschichtsschreibung als Theologie. Theorien der Kirchengeschichtsschreibung in der deutschsprachigen evang. und kath. Theologie seit 1945*. Hamburg 1993, resp. s. 300; BENDA, V.: *Nacházení. Teologické studie*. Praha 1988, s. 56-64 a iné.

<sup>15</sup> STORCK, S.: *Kirchengeschichtsschreibung...*, s. 489-490.

<sup>16</sup> Len veľmi stručne, nakoľko problematika je bohato zastúpená v literatúre: už v ranogréckej literatúre vznikla predstava, že človek si môže vybrať medzi politickou činnosťou a pozorovaním (kde patrila filozofia, veda, umenie). Platón (427-347 pred Kr.) videl ideu dobra, vznešenejšiu blaženú božskú formu života, ku ktorej vedú tri cesty, očistná, osvecujúca a zjednocujúca. Mudrci sa najprv cvičí v teórii, potom ju realizuje v praxi. Anaxagoras (5. stor. pred Kr.) taktiež tvrdil, že život má smerovať k intelektuálnej teórii. Aristoteles (384-322 pred Kr.) hovoril o blahu a za najvyššiu pokladal duchovnú činnosť. Vo svojej Metafyzike (I, V, VI) a Etike Nikomachovej (I, 3) rozdelil životné formy na pôžitkársky život, politickú činnosť a filozofickú teóriu, z ktorých ten prvý pokladal za negatívny a posledný, rozumový život, speculatio, za najhlbší. Epikuros (342-271 pred Kr.) videl v kontemplácii podstatný predpoklad šťastného života. Cicero (106-43 pred Kr.) považoval za kontempláciu filozofovanie, obe základné životné formy sú však v človeku spojené. Seneca (4 pred Kr.- 65 po Kr.) vo svojom spise *De otio* hovorí, že príroda nás stvorila pre oboje, pre pozorovanie i pre konanie (V,1), že nie je možné jedno bez druhého. Ešte jestvuje tretia forma- rozkošný život (VII, 1,2).

<sup>17</sup> BÍLÝ, J.: *Ježiš a dobové helenistické myslenie*. Duchovní pastýř 10, 1987, s. 186-189.

<sup>18</sup> Predovšetkým v doktríne platónskej a novoplatónskej. Pozri ŠPIDLÍK, T.: *Theoria i praxis (szlakiem Grzegorza z Nazjanzu)*. In: *Homo Meditans I*. Lublin 1984, s. 47; *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Zost. Ch. Schütz). Freiburg - Basel - Wien 1988, col. 15.

<sup>19</sup> *Praktisches Lexikon der Spiritualität...*, col. 1275.

<sup>20</sup> „Novoplatónski filozofi sa pokúšali uviesť mýtus cestou výkladu pravdy“, hovorí J. Ratzinger (*Úvod do kresťanství*. Brno 1991, s. 82).

<sup>21</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita kresťanského Východu*. Rím 1983, s. 212.

Reflexia problému nového zastúpenia oboch podstát života sa však objavila v ranokresťanskej literatúre pomerne neskoro.<sup>23</sup> Justinos (+165), prvý skutočný kresťanský teológ, nosiaci ešte „plášť“ filozofa, obe formy spomína a vyzdvihuje ľudí, ktorí sa horlivo venovali „*štúdiu božských vecí*“. Má k nemu viesť „*pestovanie vytrvalosti, sebaovládanie a umiernenosť*“ (pozri 8. kap. jeho Dialógu). Odvoláva sa na predošlých filozofov, ale nerysuje žiadny konkrétny model alebo praktickú schému ľudského života. Podľa neho výsledkom spojenia človeka s Bohom cez jeho Syna má byť „*šťastný život*“. Doktrínálny charakter majú až závery Alexandrijčanov Klementa (+okolo 212), ktorý prvý raz použil termín kontemplácia v kresťanskom zmysle<sup>24</sup> a tiež Origena (asi 185 - 254).

Príčiny oneskorenia a časového posunu premeny filozofického modelu V.A. - V.C. na kresťanský sú nasledovné:

1. zotrvačnosť prvých teológov pod ťažkým antickým bremenom a závislosť na filozofii,<sup>25</sup>
2. prenasledovanie kresťanov v Rímskej ríši, ktoré nedovolilo rozvinúť spoločenský život do celej šírky,<sup>26</sup>
3. herézy a sekty v počiatočných dejinách, ktoré cirkev vnútorne vyčerpávali.<sup>27</sup>

Kresťanskí autori viac-menej znovuinterpretujú filozofickú terminológiu, veď dedičstvo filozofie bolo nesmierne bohaté. Veď, ako poznamenáva M. Schwingerová, všetky väčšie herézy (aj alexandrijský gnosticizmus s alegorickou exegézou Písma) boli pokusom vyrovnáť sa so základnými filozofickými otázkami na základe svojských výkladov kresťanských spisov.<sup>28</sup> Najstarší variant schémy V.A.-V.C. už s prvkami premeny filozofického modelu na kresťanský vypracovali spomínaní „praví“ gnosticci Klement a Origenes.<sup>29</sup> Gnosticizmus bol vo všeobecnosti vo všetkých svojich pestrých formách predovšetkým historickou kategóriou patriacou do formácie neskoroantickéj helénskej religiozity,<sup>30</sup> ten kresťanský „pravý“ konkrétne „interpretáciou stoických pohľadov v duchu kresťanstva“.<sup>31</sup>

<sup>22</sup> Podľa D. Mietha (*Die Einheit von...*, s. 69, 75, 76), ktorý vychádza z meritórnej práce D. Csányiho „*Optima Pars*“ o výklade perikopy podľa cirkevných otcov prvých štyroch storočí (*Studia Monastica* 2, 1960, s. 7-78), výklad perikopy *Lk 10,38-42* môže byť literárny (oddelený od modelu V.A.-V.C., napr. u Klementa Alexandrijského, Chryzostoma, paradoxne u Augustína) alebo *typologický* (súvisí s modelom V.A.-V.C.), rozlišuje dokonale a nedokonalý spôsob života, napr. Ambróza, Hieronýma, Kassiana) alebo mystický (výnimočný, Marta a Mária sú symboly niečoho skrytého, ako napr. u Origena).

<sup>23</sup> MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 68.

<sup>24</sup> *Kontemplacja i dzialanie*. In: *Zycie i myśl*, č. 6, 1980, s. 131.

<sup>25</sup> K tomu napr. NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi IV. Druhý život*. Praha 1970, s. 170-209, 245-302; BELEJKANIČ, I.: *Vplyv novoplatonizmu na formovanie sa kresťanskej teológie v ranobyzantskej literatúre*. In: *Pravoslavný teologický sborník VIII*. Praha 1982, s. 81-91 a mnoho iných predovšetkým zahraničných prác.

<sup>26</sup> „*Ľudská spoločnosť musí predovšetkým pevne stáť na zemi... musí žiť prirodzeným životom*“, píše SOLOVIOV, V. S.: *Duchovné základy života*. Trnava 1993, s. 116, preklad ruského klasika duchovnej literatúry.

<sup>27</sup> Na opačnej strane však sekty podnietili teologickú a literárnu činnosť, dokazuje to mnoho zachovaných pramenných dokladov.

<sup>28</sup> SCHWINGEROVÁ, M.: *Problém genézy arianizmu v kontexte s alexandrijskou židovsko-kresťanskou myšlienkovou tradíciou*. *Historický časopis*, r. 42, č. 2, 1994, s. 170.

<sup>29</sup> WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 57.

<sup>30</sup> V poľskom preklade nemeckej práce RUDOLPH, K.: *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*. Kraków 1995, s. 55; aj recenzia tejto práce od A. Zmorzanky vo *Vox Patrum*, r. 13-15, č. 24-29, 1993-1995, s. 493 n. O gnosticizme pozri aj poznámku H. Frohnhofena v *Praktisches Lexikon der Spiritualität...*, col. 536-539.

Alexandrijský výklad dualizmu života vychádza z toho, že duchovná cesta človeka má utvárať jednotu, že treba spájať prácu s modlitbou a naopak, nemôžu byť bez seba.<sup>32</sup> V tradičnej filozofickej prevahe „vyššej“ duchovnej formy života nám potom vzniká tzv. *kontemplatívny ideál jednoty*. Cieľom kontemplácie je výstup ku „*gnósis*“, dokonalému poznaniu Boha. Gnostická cesta je cestou božskej pedagogie zo sveta zmyslového - hmotného do sveta mystického, gnosticky dualistická od vzdoru k slobode.<sup>33</sup>

V novom kresťanskom zmysle gnostický výklad života znamená, že aktívny život (*praxis*) očisťuje „*nížšiu časť duše*“, zviazanú s telom.<sup>34</sup> Svetská aktivita je ešte vždy ovplyvnená stoickou *apatheiou*.<sup>35</sup> Má charakter negatívnej askézy, smeruje k zbaveniu sa vášní, je dispozíciou a ovocím kontemplácie.<sup>36</sup> Svetská činnosť je preto viac-menej podhodnotená len na zachovávanie príkazaní.<sup>37</sup> Klement dokonca v platónskom duchu prirovnáva dobré skutky k tieňom.<sup>38</sup>

Potom nasleduje gnostický život, ktorý hoci má silné filozofické zafarbenie, je už kresťanskou kontempláciou.<sup>39</sup> Sumárne život sám je zhodnotený a ocenený kontempláciou, človek má byť stelesnenou modlitbou, „*naučený v Bohu*“.<sup>40</sup> Dokonalý kresťan je dokonalý *theorétés*. Kresťanská gnóza je v Alexandrii na rozdiel od predošlej gnózy, a to je dôležité, posilnená o *agapé*, o lásku. Centrom origenistického učenia je božskou silou umožnený paideutický (*paideusis*) výstup slobodného človeka k Bohu.<sup>41</sup>

Výklad perikopy *Lk 10, 38-42* je v učení gnostikov typologický, s akcentom ku mystickému (Origenes, výnimku tvorí napr. Klement s literárnym výkladom).<sup>42</sup> Gnostický model V.A.-V.C. je ešte zjavne dualistický, filozoficko - kresťanský, keďže gnostický asketizmus je proces spojenia všetkých duchovných elementov a zmarenia materiálneho elementu.<sup>43</sup>

Gnostická duchovná cesta bola v úplnosti aplikovaná predovšetkým v orientálnom intelektuálnom prostredí a len vo svojej dobe, hoci prenesene výrazne ovplyvnila i západoeurópsku duchovnú tradíciu v rôznych obdobiach (paradoxne i neskoršie, napr. stredovekú tradíciu formou alternatívnej teológie). V rámci našej témy sa *kontemplatívnym*

<sup>31</sup> KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni, pathos i apatheia*. Lublin 2000, s. 116. Podľa *Poznámek k dějinám filosofie /4/* od E. Bondyho gnostici čerpali materiál pre výstavbu svojho systému „kde sa dalo“, z helenistickej filozofickej vedy, z orientálnych náboženstiev, z judaizmu, heterodoxných židovských siekt a veľmi skoro tiež z kresťanstva (Praha 1993, s. 18).

<sup>32</sup> Podľa *De oratione 12* a pod. prác od Origena uvádza ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 371 a 393.

<sup>33</sup> Téma je veľmi dobre spracovaná GRESHAKE, G.: *Gnade als konkrete Freiheit. Eine Untersuchung zur Gnadenlehre des Pelagius*. Mainz 1972, s. 179 - 184, resp. 180.

<sup>34</sup> „*Vyššia časť duše*“ je zviazaná s duchom (KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 114).

<sup>35</sup> *Apatheia* je „*nehybnosť ducha v zmyslových pocitoch*“, je však definovaná inak Klementom a inak Origenom (v miere špiritizmu, výklad pojmu *apatheia* a *pathos* pozri vo výbernej práci KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 37-168, resp. s. 121). Pozri tiež WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 57.

<sup>36</sup> Menej sa hovorí o pozitívnej askéze, o nadobúdaní cností, alebo takmer vôbec (KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 268-268 a i.).

<sup>37</sup> „*Gnóza je svetlo, ktoré preniká do duše, keď zachovávame príkázania*“, hovorí Maximus Confessor (ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 383-384).

<sup>38</sup> „*Dobré skutky ako tiene nasledujú telo*“, podľa *Stromata VII, 82* cituje GRESHAKE, G.: *Gnade als...*, s. 179.

<sup>39</sup> Klement Alexandrijský vo svojich *Stromata VII, 7* tvrdí, „*že ozajstný gnostik sa vie rozprávať s Bohom bez hlasu, bez pohybu jazyka a perí*“. Pozri k tomu aj ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 101-102.

<sup>40</sup> EVDOKIMOV, P.: *Duchovní život v pravoslávne cirkve*. In: *Pravoslavný teologický sborník č. 15*, Praha 1989, s. 103.

<sup>41</sup> Origenes hovorí dokonca o kozmickej spáse. Pozri GRESHAKE, G.: *Gnade als...*, s. 183; RABINOWITZ, C. E.: *Personal and Cosmic Salvation in Origen*. *Vigiliae Christianae*, č. 38, 1984, s. 319-329.

<sup>42</sup> MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 75-76. (Vysvetlenie pojmov vid' v pozn. č. 22.)

<sup>43</sup> MYSZOR, W.: *Nag Hammadi: Gnosis und Mönchtum*. *Vox Patrum*, r. 10, č. 19, 1990, s. 701.

*ideálom jednoty* oboch podstát života budeme zaoberať len „per analogiam“, uvádzame ho ako námet na ďalšie spracovanie.<sup>44</sup>

Problematika dualizmu života je mimoriadne obsiahla. Do práce sme, ako hovorí aj názov referátu, vybrali len moment zavŕšenia premeny filozofického modelu na kresťanský na prelome 4. a 5. storočia, aj to len v západorímskej, alebo ak chceme v západoeurópskej duchovnej tradícii. Pri vzniku kresťanského modelu V.A.-V.C. musíme paradoxne konštatovať, že aj existencia gnózy prinútila rannú kresťanskú teológiu k rozvoju teoretickej práce na tomto poli. Akú dlhú a náročnú cestu musel prejsť kresťanský vzdelanec, aby prekročil vlastný tieň a oslobodil sa od svojej rozpoltenosti a antickej „pohanskej“ kultúrnej tradície, vidíme na príklade tzv. druhej konverzie Hieronýma, ktorá vyvrcholila jeho odchodom na púšť.<sup>45</sup>

Z množstva autorov píšucich vtedy o módnnej téme sme vybrali jedného, ktorý k nej výraznejšie prehovoril a filozofický aspekt modelu V.A.-V.C. výrazne oklieštil. Máme na mysli zavŕšenie premeny modelu v diele Joannesa Cassiana (asi 360 - asi 435). Dielo tohto autora naznačuje spôsob a proces premeny filozofického modelu na kresťanský. Ďalej naznačuje konfrontáciu dvoch ideových koncepcií na Západe (konceptie kresťanského modelu „orientálnej“ duchovnosti v latinskom prostredí, reprezentovanej „mníchom teológom“ Kassiánom<sup>46</sup> a konceptie klasickej „latinskej“ duchovnosti, reprezentovanej „otcom západného myslenia“ Augustínom). Západ sa v tomto období vydal dvoma cestami. Kassiánovou „teologickou“, ktorú si rozoberieme, a Augustínovou „etickou“, ktorú len spomenieme a ponúkne. Obaja prišli do ideového konfliktu už za svojho života a ponúkli navzájom dva konkurenčné modely duchovného života.<sup>47</sup> Z oboch vyrástli v stredoveku mohutné stromy, ktoré sa konármi prerastali.

Vzor duchovného putovania človeka (V.A.-V.C.) sa u Augustínana rozdiel od Kassiána odkláňa od výkladu podobenstva o Marte a Márii (literárny výklad Lk 10, 38-42). Z pohľadu transcendentna stojí kontemplácia nad činnosťou, z pohľadu imanentna sú obe formy života rovnocenné (sám sa vzdal kontemplatívneho života, prijal zodpovednosť spojenú s funkciou biskupa).<sup>48</sup> Táto myšlienková konštrukcia sa stala modelom V.A.-V.C., avšak v svetskom zjednotení oboch podstát života pribudol mu život zmiešaný, tzv. *vita mixta*. Mal byť výsledkom pozemského zjednotenia činu a nazerania. Pri Augustínovej sympatii k zmiešanému životu potom *vita mixta* nie je treťou formou života, ale kresťanský život sám vo svojej

<sup>44</sup> Veľmi dobré spracovanie náuky gnostikov (praxe a teórie) je v štúdií: WÓJTOWICZ, H.: *Kontemplacja i dzialanie...*, s. 63-78.

<sup>45</sup> Epistola XXII, 30 (ad Eustochium); PL 22, 416-417. Sugestívne rozprávanie Hieronýma o jeho pochybnostiach nad kvalitou Písma svätého, potom upadol do horúčkovitého sna a ocitol sa pred Božím tribunálom, kde bol obvinený, že „klameš, ty nie si stúpenec Kristov ale Ciceronov, kde je tvoj poklad, tam je aj tvoje srdce“. Hieromým bol týmto snom hlboko zasiahnutý a radikálne zmenil celý svoj život (v jeho naposledy publikovanom životopise túto udalosť uvádza komentovanú aj J. Šubr: *Jeronym. Legendy o poustevníčích*. Praha 2002, s. 12-13).

<sup>46</sup> Používame adaptáciu mena do slovenčiny, nie prepis (v zmysle Pravidiel slovenského pravopisu, Bratislava 2000, s. 43).

<sup>47</sup> Poukazuje na to DEMACOPOULOS, G. E. v recenzii knihy C. Leysera *Authority and Asceticism from Augustine to Gregory the Great* (Oxford 2000), uverejnenej v časopise *Theological Studies*, r. 62, č. 4, 2001, s. 831-833. Konkurenčné konceptie Augustína a Kassiána sa prejavujú aj v odlišnom náhľade na úlohu autority a askézy v osobnom živote.

<sup>48</sup> ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III*. Prel. P. Solivajs. Žilina 1997, s. 46.

podstate.<sup>49</sup> Pridal sa tak k *ideálu dopĺňania sa oboch životných foriem v cirkvi*, teda k *ideálu vyváženého ocenenia spôsobov života*.<sup>50</sup>

Duch oboch doktrín dualizmu života vanie na Západe v jeho duchovnosti dodnes. Žije predovšetkým v pôsobení rehoľných komunít, ktoré pružnejšie reagujú na spoločensko - náboženské potreby ako laická obec.<sup>51</sup> Augustínova rehoľa je najstaršia na Západe a dodnes tvorí životný program desiatkam spoločenským.<sup>52</sup> Kassianova mníšska teológia našla, podľa mnohých znalcov, ohlas najmä v benediktínskom duchovnom hnutí.<sup>53</sup> Podľa niektorých autorov bol Kassian povedľa Biblie najčítanejším autorom v stredoveku.<sup>54</sup>

Je však nutné podotknúť, že spomenuté Augustínovo učenie a ďalej rozoberané Kassianovo učenie V.A.-V.C. neboli v 4. a 5. storočí izolované, ale sa navzájom ovplyvňovali (mali aj niektoré spoločné znaky). V dielach ich nasledovníkov sa rozvinul vždy iný prvok ich myslenia. Veľkú zásluhu na vzniku a rozširovaní najrôznejších ideálov mal predovšetkým rozvoj mníšskeho hnutia v Egypte, Sýrii, Arménsku a Malej Ázii. Jeho plodom bol silný „duchovný turizmus“, ktorý prišiel do módy už v 2. polovici 4. storočia a ktorý mal ľudový charakter.<sup>55</sup> Tento „masový ruch“ priniesol do latinského prostredia viacero nových podnetov a prispieval k prehlbovaniu zbožnosti.<sup>56</sup>

### MODEL AKO MNÍŠSKA TEOLÓGIA (JOANNES CASSIANUS)

„Majster duchovného života“ Ján Kassian sa zaslúžil o to, že vo svojich literárnych dielach preniesol tradíciu orientálneho mníšstva do latinského prostredia a predovšetkým formoval kontemplatívne učenie.<sup>57</sup> Je prvý, kto v dejinách syntetizoval asketické a mystické nauky

<sup>49</sup> Veľmi dobre analyzované na základe množstva literatúry: MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 94. Úplné zavŕšenie premeny filozofického modelu V.A.-V.C. na kresťanský nevidí autor v práci Kassiana (vzhľadom na filozofické nedocenenie V.A.), ale v diele Augustína. Tiež si myslí, že Augustín modelom viac ovplyvnil stredovekú západoeurópsku spoločnosť ako Kassian.

<sup>50</sup> Na Východe sa vyváženému oceneniu priblížili Bazil Veľký a Gregor Nazianský, aj keď praxis vždy považujú za predstupeň teórie a nie ako nepretržitú službu Kristovi (MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 72). Gregor hovorí: „*Chcete uprednostniť činnosť alebo kontempláciu? Kontemplácia je zamestnanie dokonalých. Činnosť patrí mnohým. Obe sú dobré a cenné. Vybrať si je na vás.*“ (Citát podľa: CHRISTOU, P.: *The Monastic life in the eastern orthodox Church*. In: *The Orthodox Ethos. Studies in Orthodoxy*, vol. I., sprístupnené aj na [www.myriobiblos.gr](http://www.myriobiblos.gr)).

<sup>51</sup> KLOCZOWSKI, J.: *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*. Warszawa 1987, s. 80; *Křesťanství - filozofie - kontemplace (Rozhovor s prof. S. Swiezawským)*. In: *Souvislosti, revue pro křesťanskou kulturu* 2, 1990, s. 9-24, resp. s. 2.

<sup>52</sup> DOLISTA, K.: *1600 let od křtu svatého Augustina*. Duchovní pastýř 9, 1987, s. 173-174.

<sup>53</sup> Je to všeobecne zaužívaná téza, pozri napr. MERTON, T.: *Kontemplatívni modlitba*, s. 42-43. O vzťahu Benedikta ku Kassianovi pozri ďalej v tomto texte. O význame diela Kassiana napr. pre súčasných cisterciánov pozri veľmi dobre spracované SELLNER, E.: *Cassian and the Elders: Formation and Spiritual Direction in the Desert and Today*. *Cistercian Studies Quarterly*, r. 36, č. 4, 2001, s. 429-435.

<sup>54</sup> GRÜN, A.: *Nebe začíná v tobě. Moudrost Otců pouště pro dnešní dobu*. Prel. J. Štouračová. Praha 1997, s. 13.

<sup>55</sup> THÜMMEL, H. G.: *Die Kirche des Ostens in 3. und 4. Jh. Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen*. Berlin 1988, s. 119.

<sup>56</sup> Napr. aj na obrátenie sv. Augustína zapôsobila správa o Antonovi pustovníkovi, pozri *Confessiones VIII, 6*. Slov. prekl. *Vyznania*. Trnava 1942, s. 210-213.

<sup>57</sup> Prinášame prehľad najnovšej literatúry k osobe Kassiana: STEWART, C.: *Cassian the Monk*. New York 1998; tenže: *John Cassian on Unceasing Prayer*. *Monastic Studies* 15, 1984, s. 159-177; tenže: *The Monastic Journey According to John Cassian*. *Word and Spirit* 19, 1993, s. 29-40; ALEXE, S.: *Le discernement selon Saint Jean Cassien*. *Studia Patristica* 30, 1997, s. 129-135; DRIVER, S.: *From Palestinian Ignorance to Egyptian Wisdom: Jerome and Cassian on the Monastic Life*. *American Benedictine Review* 48, 1997, s. 293-315; KARDONG, T.: *John Cassian's Evaluation of Monastic Practices*. *American Benedictine Review* 43, 1992, s. 82-105; tenže: *Aiming at the Mark: Cassian's Metaphor for the Monastic Quest*. *Cistercian Studies Quarterly* 22, 1987, s. 213-220; tenže: *Benedict's*



mníchov.<sup>58</sup> Narodil sa okolo r. 360 v Dobrudži v provincii Scythia minor. Formáciu získal ako anachoréta, potom čo sa s priateľom Germanom vydal do Palestíny. V Betleheme, kde pobudol v rokoch 385-394, získal bohaté skúsenosti. Neskôr navštívil ešte egyptský prímorský Sketis, kde žil asketickým životom 3 roky.<sup>59</sup> Niekoľko rokov strávil aj južnejšie vo vnútrozemí, v Thebaide.<sup>60</sup> Ján Chryzostom ho v Konštantínopole v r. 404 vysvätil za diakona, kňazom sa stal v Ríme za pápeža Innocenta I.

Okolo r. 415 založil v Massilii (Marseille) dva kláštory - mužský kláštor sv. Viktora, ktorý sám viedol a kde okolo r. 435 i zomrel, a ženský kláštor Najsv. Spasiteľa. Svoje vedomosti podal hlavne v dvoch rozsiahlejších dielach: v kláštorných pravidlách *De institutis coenobiorum libri XII* (417 - 418) a v rozhovoroch s otcami púšte *Collationes patrum Sceticorum XXIV* (419 - 427). Zdôrazňuje, že ideálom kresťana je ustavičné zaoberanie sa Bohom.<sup>61</sup>

**Výklad príbehu z Lk 10, 38 - 42:** Pre pochopenie problematiky dvojakosti života v myšlienkovom svete Kassiána je nevyhnutné poznať súvislosť a nadväznosť jeho diela na text Evanjelia. Modelová situácia dvojakého správania je načrtnutá v príbehu z Lukáša o starostlivej Marte a načúvajúcej Márii.

Výkladu tejto časti Evanjelia sa Kassián venuje v Collatio I, kap. 8. *O prvotnom úsilí voči komtemplácii božích vecí a príklade Márie a Marty*<sup>62</sup> a v Collatio XXIII, kap. 3 *Čo je pravé dobro ktoré ohlasoval apoštol a ako sa môže uskutočniť*.<sup>63</sup> Výklad perikopy je typologický, v zmysle hodnotovej prevahy kontemplácie. Marta a Mária predstavujú „figúry“. Kassián využil frázu známu z mníšskeho prostredia Východu, keď obe označil za „*actus figura in*

---

*Use of Cassianic Formulae for Spiritual Progress.* Studia Monastica 34, 1992, s. 232-252; DE VOGÜÉ, A.: *Understanding Cassian: A Survey of the Conferencences.* Cistercian Studies Quarterly 19, 1984, s. 101-121; tenže: *De saint Pachôme et Jean Cassien: Études littéraires et doctrinales sur la monachisme égyptien et ses débuts.* Studia Anselmiana 120, Rome 1996; WEAVER, R. H.: *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy.* Patristic Monograph Series 15. Macon GA: Mercer University Press, 1996; ROUSSEAU, P.: *Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian.* Oxford 1978; DATTRINO, L. (ed.): *Giovanni Cassiano, Le Istituzioni cenobitiche.* Praglia 1989; tenže (ed.): *Giovanni Cassiano, Conferenze ai monaci.* 2 voll., Roma 2000; BYRNE, R.: *Cassian and the Goals of the Monastic Life.* Cistercian Studies 22, 1987, s. 3-16; FRANK, K. S.: *Johannes Cassian über Johannes Cassian.* Römische Quartalschrift 90, 1995, s. 183-197; tenže: *John Cassian on John Cassian.* Studia Patristica 30, 1995, s. 418-433; ZELZER, K.: *Cassianus natione Scythia, ein Südgallier.* Wiener Studien 104, 1991, s. 161-168.

Najnovšie aj v maďarčine a v češtine: Cassianus, Johannes: *A keleti szerzetesek szabályai.* Pannonhalma-Tihany 1999, 232s.; Cassianus, Johannes: *Az egyiptomi szerzetesek tanítása.* Pannonhalma-Tihany 1999, 2 zv., 400s. Břevnovské benediktínske vydavateľstvo pripravuje preklad- Jan Cassianus: *Ustanovení cenobitů a léky na osm základních neřestí.* V čase odovzdania tohto článku do tlače by kniha mala byť v predaji (Praha 2004). Všetku staršiu literatúru k osobe Kassiána pozri v *Biographisch-Bibliographischen Kirchenlexikon* od F. W. Bautza, Band I (1990), s. 951-953, zverejnenom i na internete na adrese [www.bautz.de/bbkl](http://www.bautz.de/bbkl).

<sup>58</sup> PROKOP, J. A.: *Vznik řeholního života na Západe.* Velehrad č. 3, 1990, s. 38-40.

<sup>59</sup> *Lexikon für Theologie und Kirche.* Bd. II. Freiburg im Breisgau 1931, s. 784 (ďalej len LThK).

<sup>60</sup> Životopis pozri: *Patrologiae cursus completus, series latina* /ed. J. P. Migne/. Tomus 49, col. 9 n. (ďalej uvádzame len PL), ešte lepšie v bollandistických *Acta Sanctorum* (tomus Jul V., 23. 7., col. 458-482), kde sú vyjadrené všetky pochybnosti k jeho osobe.

<sup>61</sup> Tak ako podobné práce z tejto doby, aj Kassiánove mali slúžiť ako vzor nasledovania pre budúcich mníchov, k tomu štúdia NEHRING, P.: *Prooimion Vitae Antonii jeho funkcia i struktúra.* Vox Patrum, r. 11-12, č. 20-23, 1991-1992, s. 305-313. Jeho *Collationes* majú charakter stretnutí medzi „starcami“ a ich duchovnými žiakmi. O charaktere diela pozri SELNER, E.: *Cassian and the Elders...*, s. 417-435.

<sup>62</sup> Collatio I, 8; PL 49, 490-493.

<sup>63</sup> Collatio XXIII, 3; PL 49, 1246-1248.

*Evangelio pulcherrime designatur*“.<sup>64</sup> Výrazy *principalis actionis figura* a podobné poznáme tiež i z diel Bazila Veľkého, Hieronyma, Augustína, Gregora Veľkého a iných.<sup>65</sup> Figúra slúži ako model, životný príklad, v tomto prípade model „*duplex vita*“.

a/ *N i ž š í p r i n c í p M a r t y* - Mysel' sa má vždy odovzdávať Božím veciam („*ut divinis rebus ac Deo mens semper inhaereat...*“), ktoré Boh rozdelil na veľké a nižšie („*quamvis magnum...aut etiam infimum*“).<sup>66</sup> Parafrazovane: Marta horlivo slúži (*ministerium*) tým veciam ako aj sám Pán, keď slúžil svojim žiakom. Z pohľadu predmetnej situácie však o Martinu službu nie je záujem, sama vidiac, že jej zbožná starostlivosť („*pia sollicitudine*“) nie je požadovaná. Pán ju nabáda k chvályhodnejšej činnosti. Hoci Kassián nazýva činnosť Marty aj ministériom, službou, miestami sa o nej vyjadruje aj ako o „nedôstojnej práci“ („*Utique non ad vile opus, sed ad laudabile eam ministerium provocabat*“).<sup>67</sup> Situáciu posudzuje z hľadiska večnosti, chýba tu pozemský rozmer, ako mních sa zameriava na večnosť.

Keďže sa tá lepšia časť Márii neodníme, tá horšia časť Marty môže byť odňatá („*ostendit quod ab hac sua portio possit auferri*“).<sup>68</sup> Služba ľudskej telesnosti natrvalo nezostáva, tak ako telo samo, učiť sa jej nemá nikdy konca: „*illius vero studium nullo fine prorsus edocet posse finire*“.<sup>69</sup> Táto práca je teda „činná práca“, v ktorej iste nie je obsiahnuté najvyššie dobro („*summum bonum non in actuali, quamvis laudabili opere*“).<sup>70</sup>

b/ *V y š š í p r i n c í p M á r i e* - Mária myslí pri Ježišových nohách na duchovné veci („*spirituali tantummodo intenta doctrinae*“).<sup>71</sup> Predstavuje prvotné dobro, samu *theóriu*, to je kontempláciu Boha, presne: „*principale bonum in theoria sola, id est, in contemplatione divina Dominum posuisse*“.<sup>72</sup> To je jediná „*chvályhodná práca*“, ktorá prináša veľa ovocia a vedie k blaženosti. *Theória* slúžila svätcom, aby v duchovnom živote dosiahli pokrok a konali podivuhodné veci. Jej výsledkom má byť pohľad na samotného Pána a dosiahnutie jednoty s ním („*quod dicitur unum, id est, Dei solius intuitum*“).<sup>73</sup> Tento stupeň rozhoduje o našom ocenení a z neho plynú všetky naše cnosti.

Mária predstavuje *najvyššie dobro, samo dobro, chvályhodnú prácu, mocné dobro*. Pod všetkým však Kassián myslí na kontempláciu, čiže *theóriu*.<sup>74</sup> *Theóriu* nazýva „*zlato vykladané diamantmi*“, „*perlou medzi diamantmi*“ atď., kým ostatné dobrá a osôh sú azda len cínom a striebrom.<sup>75</sup>

**Model duchovnej cesty „*Vita actualis - Contemplatio rerum divinarum - Contemplatio Dei*“** : Kassián sa na svojich mníšskych potulkách po Východe stretol s mnohými vzdelanými intelektuálmi, od ktorých sa horlivo učil ľudskej dokonalosti. Pri nespočetných rozhovoroch sa dozvedal o „najvhodnejšom spôsobe života“. Jeho model duchovnej cesty je skutočnou vedou, sám uvádza pojem *scientia*, je do detailov vypracovaný a premyslený.

<sup>64</sup> Collatio I, 8; PL 49, 491.

<sup>65</sup> Príklady pozri v PL 49, 491 v poznámke a/ Alarda Gazaeia (benediktín, 1566-1626, vydavateľ a znalec diela Kassiana, ktorého poznámky Migne použil).

<sup>66</sup> Collatio I, 8; PL 49, 490 resp. 491.

<sup>67</sup> Tamže, PL 49, 491.

<sup>68</sup> Tamže, PL 49, 493.

<sup>69</sup> Tamže.

<sup>70</sup> Tamže, PL 49, 492.

<sup>71</sup> Collatio I, 8; PL 49, 491.

<sup>72</sup> Tamže, PL 49, 492.

<sup>73</sup> Tamže.

<sup>74</sup> Pozri v Collatio XXIII, 3 v PL 49, 1246-1247.

<sup>75</sup> Blížšie pozri v Collatio XXIII, 3; PL 49, 1246.

a/ *Mníšska teológia duchovných stupňov*<sup>76</sup> - Ak chceme poznať učenie Kassiana o duchovnej ceste, musíme spoznať okrem jeho výkladu podobenstva z *Lk 10, 38-42* aj učenie dávných askétov púšte, učenie Jána Chryzostoma (asi 344 - 407), Evagria z Pontu (345 - 399) a všetkých, ktorí mali naňho veľký vplyv.<sup>77</sup> Náuka Kassiana vychádza najmä z doktríny origenistu Evagria (tá ale nebola všeobecnou doktrínou egyptských mníchov!). Evagrius žil vtedy v Nitrii a v Kellii, vo veľkých monastických centrách a vo formácii predovšetkým dvoch vtedajších velikánov: kňaza Makaria Alexandrijského<sup>78</sup> a mnícha Makaria Egyptského.<sup>79</sup>

Rozhovor Boha s človekom sa starozákonne (vyjadrené slovami Gregora z Nyssy)<sup>80</sup> uskutočnil takto: Boh sa zjavil Mojžišovi najprv prostredníctvom svetla (*dia fôtos*), potom s ním hovoril v oblaku (*dia nefelés*) a nakoniec, keď sa Mojžiš zdokonalil, mohol kontemplovať Boha v temnote (*en gnóf ton Theon blepei*).<sup>81</sup> Evagrius rozvinul tento obraz v diele *Praktikos* (I, 70-71) do duchovnej cesty človeka, veď sám sa prostredníctvom čirej modlitby usiloval o dosiahnutie mystickej gnózy.<sup>82</sup>

<sup>76</sup> Filozofický model V.A.-V.C. definitívne pretransformovalo do kresťanského modelu práve staroveké mníšstvo, čo sa odzrkadlilo v prácach klasikov eremitizmu. Mníšstvo tvorilo „symbolickú syntézu celého kresťanstva“ (citát pápeža Jána Pavla II. v úvode práce: Sv. Atanáš: *Život sv. Antonína Poustevníka*. Prel. V. Ventura a kol. Praha 1996, s. 5).

<sup>77</sup> K tomu dve základné štúdie OLPHE - GALLIARD, M.: *Vie contemplative et vie active d'après Cassien*. Revue d'Ascetique et de Mystique 16, 1935, s. 252-288; MARSILI, S.: *Giovanni Cassiano et Evagrius Pontico. Dottrina sulla carità e contemplazione*. Roma 1936. Evagrius vychoval okrem Kassiana aj Palladia (364 - pred 431), autora *Historia Lausiaca*, kde Evagria často spomína (pozri najnovší český preklad *Poučné príbehy pro komořího Lausa*. Prel. J. Pavlík. Praha 2002, s. 66n, 111 a iné).

<sup>78</sup> Pozri YOUNG, R. D.: *Evagrius the Iconographer: Monastic Pedagogy in the Gnostikos*. Journal of Early Christian Studies, r. 9, č. 1, 2001, s. 54. Na ďalších stranách sú uvedené ďalšie osobnosti, ktoré mali na Evagria vplyv a nie je ich málo...

<sup>79</sup> Uvádza to historik Socrates vo svojich Cirkevných dejinách (IV, 23), bližšie HARMLESS, W. - FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus*. Theological Studies 62, 2001, s. 500.

<sup>80</sup> Kontext 5 kníh Mojžišových, pozri najlepšie 5 Dt 5, 22.

<sup>81</sup> Podľa Gregora z Nyssy cituje PRUŽIŇSKÝ, P. Š.: *Pravoslávna duchovnosť...*, s. 103. V podstate ide o neskoršie pseudodionýzijské extatické unikanie duše do žiariacich temnôt, mystiku temnoty. Tá na rozdiel od mystiky svetla pozná mystický vzostup (pozri SUDBRACK, J.: *Mystika*. Prel. M. Raban. Kostelní Vydří 1995, s. 24-26; ŠMELHAUS, V.: *Řecká patrologie*. Praha 1972, s. 246; ŠPIDLÍK, T.: *Východná a západná spiritualita*. In: Svedectvo viery 3, Ontario 1992, s. 37, ide o preklad časti článku v *Dizionario enciclopedico di spiritualità*. Roma 1975, s. 1329-1339). O mystike Gregora znamenite naposledy LAIRD, M.: *Gregory of Nyssa and the Mysticism of Darkness: A Reconsideration*. The Journal of Religion, r. 79, č. 4, 1999, s. 592n.

<sup>82</sup> K Evagriovi z Pontu vychádza v súčasnosti veľa literatúry, dnes sa stal pre hĺbku svojej duchovnosti „módnym“ autorom, vyberáme napr. AUGUSTIN, P.: *Note critique sur deux traités d'Evagre*. Revue des Études Augustiniennes 39, 1993, s. 203-213; BACH, H.: *Evagrius Ponticus und Pachomius von Tabennesi: das Vermächtnis des Ursprungs*. Mainz 1981; BAMBERGER, J. E.: *Evagrius Ponticus: Praktikos and Chapters on Prayer*. Cistercian Studies 4 (Kalamazoo, WI: Cistercian Publications, 1981); tenže: *Desert Calm: Evagrius Ponticus: The Theologian as Spiritual Guide*. Cistercian Studies Quarterly 27, 1992, s. 185-198; BEYSCHLAG, K.: *Was heißt mystische Erfahrung: Entwickelt an den Beispielen Evagrius Pontikos und Symeon, dem Neuen Theologen*. Göttingen 1980; RUBENSON, S.: *Evagrius Pontikos und die Theologie der Wüste*. Berlin, New York 1993; ELVIRA, J. C.: *Purity of Heart in Early Ascetic and Monastic Literature*. Collegeville 1999; tenže: *Gentleness in the Ad Monachos of Evagrius Ponticus*. Studia Monastica 32, 1990, s. 295-321; tenže: *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*. In: *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism*. Roma 1994, s. 47-84; tenže: *Spousal Images in Evagrius Ponticus*. Studia Monastica, r. 38, č. 2, 1996, s. 243-256; BUNGE, G.: *Evagre le Pontique et les deux Macaires*. Irénikon 56, 1983, s. 215-227 a 323-360; tenže: *The 'Spiritual Prayer': On the Trinitarian Mysticism of Evagrius of Pontus*.

Životné smerovanie (myslenie, *logismoi*) rozdelil na dve cesty: život asketickej praxe a život mystického poznania.<sup>83</sup> Prvým stupňom má byť činnosť (*praxis*), nazývaná aj radikálne očistenie (*katharsis*), ktorej vrcholom je asketická bezvášnivosť (*apatheia*).<sup>84</sup> „Bezvášnivosť je pokoj rozumnej časti duše“ (Skemmata 3), predstavuje prvý stupeň života.<sup>85</sup> Dôležitá je pritom askéza ako očisťovanie mravov, boj s démonmi, zaháňanie nerestí, zachovávanie prikázaní, umŕtvovanie sa (typ „negatívnej askézy“) a napokon cesta do milosti a lásky (*agapé*). „Kontemplatívna myseľ... pobehuje dolu a podobá sa psovi, ktorý zaháňa všetky vášnivé myšlienky“.<sup>86</sup> Toto „očisťovanie“ má univerzálny charakter a poznali sme ho už u origenistov. Dôležitú úlohu tu zohráva okrem práce aj modlitba. Evagriova modlitba je „stavom duše“, nie je extatická, ale samoposväcujúca, vzniká nie aktivitou mysle, ale jej katarziou. Očistená myseľ má byť zbavená všetkých predstáv a osvietená nebeským svetlom (Skemmata 2).

Potom nasleduje gnostický život, ktorý sa delí do dvoch úsekov. Prvým z nich je ľuďom prístupná fyzická kontemplácia, kontemplácia stvorených, viditeľných vecí (*fysiké*, resp. *theória fysiké*,<sup>87</sup> u Evagria aj *fysiké gnósis*,<sup>88</sup> „nazeranie pochopenia existujúcich vecí“). Druhým úsekom, ktorý je prístupný len čistým duchom, je *theória* resp. *theologia*, kontemplácia mystických vecí a Boha, utvorená od slova *thea*, videnie.<sup>89</sup> *Praktiké* (prvý stupeň života) očisťuje dušu vo sfére nerozumnej, vo sfére rozumnej rozumnej duše očisťuje *theória* (druhý stupeň života).<sup>90</sup>

Človek smeruje k zbožšteniu (*theósis*), duša prežíva stav nazývaný *theologia* alebo *theognósis*.<sup>91</sup> Pontský mních celú túto dokonalú náuku nazýva Božou vedou, ozdobou ľudského srdca, tiež pravou vedou.<sup>92</sup> Cestu k nej, duchovnú púť človeka, symbolicky zhrnul do biblických obrázov: 1. *vyjdenie z Egypta a pobyt na púšti* (zbavenie sa hriechov a zápas s vášňami), 2. *pobyt v Zaslúbenej zemi* (nazeranie základu vecí), 3. *cesta do Jeruzalema* (nazeranie ducha) a 4. *výstup na Sion* (kontemplácia Sv. Trojice, náš cieľ).<sup>93</sup> „Miestom Boha“ má byť v nás

---

Monastic Studies 17, 1987, s. 191-208; DRISCOLL, J.: *Spiritual Progress in the Works of Evagrius Ponticus*. In: *Spiritual Progress: Studies in the Spirituality of Late Antiquity and Early Monasticism*. Roma 1994, s. 48-84; KLINE, F.: *The Christology of Evagrius and the Parent System of Origen*. Cistercian Studies 1985, s. 155-183; GENDLE, N.: *Cappadocian Elements in the Mystical Theology of Evagrius Ponticus*. Studia Patristica 16, 1985, s. 373-384; DESPREZ, V.: *Évagre le Pontique: "Pratique", contemplation, prière*. Lettre de Ligugé 274, 1995, s. 9-23; GÉHIN, P.: *Nouveaux fragments grecs des lettres d'Évagre*. Revue d'Histoire des Textes 24, 1994, s. 117-147; NÉGRIER, P.: *Des huit esprits de perversité d'Évagre du Pont*. Collectanea Cisterciensia 56, 1994, s. 315-330.

<sup>83</sup> HARMLESS, W. – FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s. 498.

<sup>84</sup> Praxis nazýval „duchovnou metódou“, ktorá má očistiť dušu od vášni (bližšie pozri výbornú štúdiu: NIEŠCIOR, L.: *Praktiké jako walka ze złymi myślami w nauce Ewagriusza z Pontu*. Vox Patrum, r. 17, č. 32-33, 1997, s. 177-186, resp. s. 177. Tiež PRUŽINSKÝ, P. Š.: *Pravoslávna duchovnosť...*, s. 103).

<sup>85</sup> HARMLESS, W. - FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s. 516.

<sup>86</sup> Podľa Skemmata 9-10 cituje HARMLESS, W. – FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s. 505.

<sup>87</sup> WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 56.

<sup>88</sup> J. Pryszmont v hesle Ewagriusz z Pontu v *Encyklopedia katolicka IV*. Lublin 1993, col. 1372-1374.

<sup>89</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 383. Pozri aj v 3. kapitole knihy *Christian Spirituality in the Catholic Tradition* (Sheed et Ward Ltd, UK, 1985), pozn. č. 43, od J. Aumanna.

<sup>90</sup> Evagrius v duchu origenského gnosticizmu ponechal rozdelenie stvorených duší na nerozumné a rozumné (pozri NIEŠCIOR, L.: *Praktiké jako walka...*, s. 184-185).

<sup>91</sup> PRUŽINSKÝ, P. Š.: *Patrológia...*, s. 150.

<sup>92</sup> „*Ornamentum autem cordis scientia Dei*“, v latinských *Evagrii monachi Sententiae I.*, výťahoch z diel Evagria (pozri PL 20, 1182). Využíva aj gnosticky podfarbený pojem „*scientia vera*“ (PL 20, 1182, 1185). Latinské preklady niektorých gréckych diel sprostredkoval Západu Rufinus z Akvileje (aj časť Evagriovho diela).

vnútorná hora Sinaj, kde nás bude osvetľovať „zažiarivé svetlo“ Najsvätejšej Trojice.<sup>94</sup> „Myseľ je chrámom sv. Trojice“ (Skemmata 34).<sup>95</sup>

Podľa neho človek sa stane „miestom Boha“. Treba uviesť, že pritom nejde ani o platónske poznávanie ideí, ani o podobnú filonovskú extázu alebo stoické rozporenie duše, ani o nijakú každodennú skúsenosť („*gnostici a praktici sa stretli a uprostred týchto dvoch sa nachádza Pán*“<sup>96</sup>). Ide o kresťanskú kontempláciu, lebo Božie slovo samo v sebe skrýva predmet duchovnej kontemplácie.<sup>97</sup> Neskoršia byzantská eschatologická literatúra zdôrazňuje, že po smrti nie je možné byť činným, duša zostáva v „čistej“ theórii Boha.<sup>98</sup> K nej sa je však možné priblížiť už „v tele“, je možné prežiť jej prvotné štádium: „*Ten, kto nevidel Boha, nemôže o ňom svedčiť*“.<sup>99</sup>

Evagriova teória kresťanskej dospelosti vyjadrená duchovnými stupňami (*praxis, gnosis, theologia*) nebola nová. Platónsku schému troch ciest (*via purgativa, illuminativa et unitiva*) nájdeme aj u stoika Senecu (*moralem, naturalem, rationalem*) a hlavne gnostika Origena. Cez Origena tiež učenie trojakosti cesty zhrňa okrem novoplatónskych aj stoické prvky.<sup>100</sup>

Hľadačstvo vkoncipované do novoplatónskej školy (Origenes s Plotinom mali rovnakého učiteľa, Ammonia Sakka), preniklo i do kresťanstva.<sup>101</sup> Novoplatónska škola zavŕšila celý zdĺhavý vývoj filozofického modelu duchovného pokroku, ale ten sa nápadne dostal i do skúsenosti staroorientálneho mníšstva. Aj Plotinova duša bola dušou egyptského Gréka z 3. storočia.<sup>102</sup> Plotinovo demateriálne ponímanie teórie a praxe sa veľmi podobá ponímaniu

<sup>93</sup> Z diela *Praktikos* uvádzame spracované podľa GRÜN, A.: *Nebe začíná v tobě. Moudrost Otců pouště pro dnešní dobu*. Prel. J. Štouračová. Praha 1997, s. 96-97.

<sup>94</sup> HARMLESS, W. – FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s.502.

<sup>95</sup> Tamže, s. 513. Autori v tom vidia neskoršiu východnú teologickú tradíciu, v ktorej je myseľ najvyššou dimenziou ľudskej persóny.

<sup>96</sup> EVDOKIMOV, P.: *Duchovní život...*, s. 72.

<sup>97</sup> NIEŚCIOR, L.: *Praktiké jako walka...*, s. 182. Tento autor tiež publikoval svoju doktorskú prácu o Evagriovi *Anachoreza w pismach Ewagryusza z Pontu*. Tyniec-Kraków 1997. Tam pozri i ďalšiu literatúru k pontskému pustovníkovi. Poľskú literatúru k Evagriovi pozri v recenzii M. Straszewiczovej na túto prácu Nieściora v časopise *Vox Patrum*, r. 17, č. 32-33, 1997, s. 477.

<sup>98</sup> CONSTAS, N.: “*To Sleep, Perchance to Dream*”: *The Middle State of Souls in Patristic and Byzantine Literature*. In: *Dumbarton Oaks Papers* 55, 2001, s. 116.

<sup>99</sup> Podľa Evagriovej Centúrie (5,26) uvádza PRUŽIŇSKÝ, Š.: *Patrológia...*, s. 152.

<sup>100</sup> Pozri v: ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 92 a taktiež v *Praktisches Lexikon der Spiritualität* (Zost. Ch. Schütz). Freiburg - Basel - Wien 1988, col. 85. Origenes tak stoicky (a nakoniec gnosticky) ovplyvnil ako tvorbu Evagria z Pontu, tak cez neho aj Kassiana a Pseudo-Areopagitu. O tom veľa modernej literatúry: DEMPFF, A.: *Evagrios Pontikos als Metaphysiker und Mystiker*. *Philosophisches-Jahrbuch* 77, 1970, s. 297-319; LELOUP, J.-Y. (zost.): *Praxis et gnosis d'Évagre le Pontique, ou la guérison de l'esprit: textes choisis*. Paris 1992; O'LAUGHLIN, M.: *Elements of Fourth Century Origenism: the Anthropology of Evagrius Ponticus and its Sources*. In: *Origen of Alexandria*. Notre Dame: Univ of Notre Dame, 1988, s. 357-373; tenže: *Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective*. *Studia Patristica* 30, Louvain 1997, s. 224-230; tenže: *New Questions Concerning the Origenism of Evagrius*. In: *Origeniana Quinta*. Leuven 1992, s. 528-534; tenže: *Origenism in the Desert, Anthropology and Integration in Evagrius Ponticus*. Harvard Divinity School 1987; BUNGE, G.: *Geistliche Vaterschaft: christliche Gnosis bei Evagrius Pontikos*. *Studia Patristica et Liturgica* 23, Regensburg 1988; MAIER, B.: *Apatheia bei den Stoikern und Akeidia bei Evagrius Pontikos - ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität?* *Oriens Christianus* 78, 1994, s. 230-249; MURPHY, F. X.: *Evagrius Ponticus and Origenism*. In: *Origeniana Tertia*. Rome 1985, s. 253-269 (dielo prístupné i na internete).

<sup>101</sup> K tomu ELSAS, CH.: *Neuplatonische und gnostische Weltablenkung in der Schule Plotins*. Berlin-New York: W. de Gruyter, 1975.

<sup>102</sup> NOVOTNÝ, F.: *O Platónovi IV. (Druhý život)*. Praha 1970, s. 218. Znalec platónskej filozofie uvažuje o istej podobnosti osudu Plotina s mnohými kresťanskými mysliteľmi.

kresťanských askétov: „*Jedni veria, že zmyslové veci sú prvým a posledným. Druhí sa povzniesú trochu nad nízke veci, pretože lepšia časť ich dvíha od príjemného ku krásnemu... pretože nemajú pevný bod, klesnú dolu do praktickej činnosti. Tretia trieda, božskí ľudia... vidia žiaru, málo dbajúc o veci pozemské*“.<sup>103</sup> Na konci ideového vývoja trojitej cesty stál po Origenovi práve pontský teológ,<sup>104</sup> ktorý dal zmienenej rozdeleniu definitívny teologický význam, nový obsah, rozdelenie kresťanstva na prax, gnostickú fyziku a teológiu.<sup>105</sup> Z myšlienok Evagria čerpali okrem Kassiana aj Maxim Vyznavač alebo Dorotej z Gazy.<sup>106</sup> Evagrius sa stal zakladateľom „kláštornej pedagogie zamestnania“, keď priniesol do monastického systému výchovy adaptovanú rozmanitú starovekú filozofiu a čerstvo asimilované kresťanské učenie.<sup>107</sup>

b/ *Kassianova modifikácia mníšskej teológie* - Joannes Cassianus sa celé zmienené tradičné dedičstvo východu snažil priblížiť aj latinskému západu. Ved' bol bývalým žiakom Evagria, vtedy najväčšieho teoretika duchovného života. Nikde ho ale nespomína, hoci jeho idey si požíčiava všade.<sup>108</sup> Okrem latinskej terminológie používa vo svojich spisoch i predošlú klasickú grécku. Modelovému problému života sa venuje v Collatio XIV, v rozhovore *De spiritali scientia* s mníchom Nesterom. Prostredníctvom Kassiana neskôr mníšska teológia tvarovala na Západe stredovekú benediktínsku spiritualitu.

Kassian spoznal „*mnoho vied a sebadisciplín*“, ale len jedna bola podľa neho pravá.<sup>109</sup> Je to tá, ktorá smeruje ku kontemplácii, pochopeniu skrytých, neviditeľných tajomstiev („*ad contemplanda invisibilia sacramentorum arcana*“).<sup>110</sup> Táto veda, poznanie, nemyslí na prítomnosť, ale má starosť o večnosť. Odmenená má byť večnosťou. Najprv hovorí o dvojakosti takéhoto poznania („*duplex est scientia*“). Prvým je činný život („*prima practice, id est, actualis*“, niekde nazývaný i „*ethica*“ alebo „*actualis scientia*“). Tento poskytuje zlepšenie mravov a zbavenie sa vášní („*emendatione morum et vitiorum purgatione*“). Druhým poznaním je teoretický život, to je kontemplácia Božích vecí a zmysel pre poznanie tajomstiev („*altera theorice, id est, quae in contemplatione divinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione*“).<sup>111</sup>

Aká vedie cesta *ad theoreticen*? „*Ak niekto chce dospieť k teoretickému poznaniu bez nevyhnutnosti, aby obsiahol všetko úsilie a cnosti prvého stupňa, teda činného života, bezpodmienečne si musí nadobudnúť poznanie praktické. Lebo ako nikto nemôže mať vedomosť praktickú bez teoretickej, ešte menej môže získať teoretickú bez činnej*“.<sup>112</sup>

Takže základným stupňom je činný život, ktorý sa musí absolvovať, aby prišlo najprv k očisteniu srdca a duše, ku vnútornej katarzii. „*Márne teda budeme obracať pohľad na Boha,*

<sup>103</sup> Enneady V, 9, 1. Pozri v *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava 1973, s. 624.

<sup>104</sup> Evagria nazývajú aj „prvým mníchom teológom“. Predstavuje tzv. mníšsku teológiu, čo je vlastne kontemplatívna špiritualita (mnícha príznačne nazýva „*vysoko lietajúcim orlom*“). Nič na tom, že na Konštantínopolskej synode v r. 553 bolo jeho dielo ako origenistické potupené (pozri recenziu M. Straszewiczovej vo *Vox Patrum*, r. 17, č. 32-33, s. 477-480). O jeho vzťahu k učeniu Klementa Alexandrijského a Origena pojednáva YOUNG, R. D.: *Evagrius the Iconographer...*, s. 53-71, tam aj ďalšia početná literatúra.

<sup>105</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 93. O Evagriovej mystickej teológii pozri viac najlepšie moderne spracované v HARMLESS, W. - FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, na s. 512-520.

<sup>106</sup> Uvádza to G. J. Bartelink v recenzii na prácu *Evagre le Pontique. Traité pratique ou Le moine*, v časopise *Vigiliae Christianae* 28, 1974, s. 235-236.

<sup>107</sup> YOUNG, R. D.: *Evagrius the Iconographer...*, s. 53.

<sup>108</sup> HARMLESS, W. - FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s. 501.

<sup>109</sup> „*Multa quidem scientiarum in hoc mundo sunt genera, tanta si quidem earum quanta et artium disciplinarumque varietas est.*“ Collatio XIV, 1; PL 49, 953.

<sup>110</sup> Tamže, PL 49, 954.

<sup>111</sup> Všetku terminológiu pozri Collatio XIV, 1 - 9; PL 49, 953-968.

<sup>112</sup> Collatio XIV, 2; PL 49, 955.

ak sa neodkloníme od poškrvny zapríčinennej hriechmi“.<sup>113</sup> Aktívny život pozostáva podľa neho okrem očistenia aj z druhej fázy, nadobudnutia cností, „ktoré zdokonaľujú nášho ducha“.<sup>114</sup> Tento stupeň smeruje k dosiahnutiu lásky. T. Špidlík si všimol, že Kassián na rozdiel od iných výrazov neprevzal od Evagria výraz „apatheia“, ale uvádza ekvivalenty: *puritas mentis*, *tranquillitas mentis*, čistota, pokoj mysle, a podobne sa k apatheii zachoval i kresťanský Západ.<sup>115</sup> Totiž Západ tento stoický ideál prevzatý cez Filóna, Klementa a Evagria spájal s heretickým pelagianizmom.<sup>116</sup>

Potom nasleduje vyššia forma života, rozjímavý život, to „mocné dobro“ (*valde bona*).<sup>117</sup> Kedy prekračujeme hranicu medzi V.A. a V.C.? Ak sme nadobudli čisté srdce a opustili svetské starosti („*curis saeculi praesentis exuite*“).<sup>118</sup> Centrom človeka je jeho srdce, na jeho pretvorenie sa máme zamerať (často hovorí o „*poradách so srdcom*“, „*rozprávání sa so srdcom*“).

Klasická kontemplácia, theória (znamená „vidieť Boha“)<sup>119</sup>, sa skladá z dvoch stupňov: /1./ z historického výkladu („*historicam interpretationem*“) a /2./ z duchovnej znalosti („*intelligentiam spiritalem*“).<sup>120</sup> Vychádza sa samozrejme zo znalosti Sv. Písma. *Historica interpretatio* je zjednodušene povedané literárna znalosť Božieho slova. *Spiritualis scientia* je mystický výklad Božieho slova, pochopenie a premeditovanie.<sup>121</sup> Druhý duchovný stupeň sa na základe staršej tradície (poznal ju i Hieronym) delí na tri druhy duchovného rastu: *allegoria*, *tropologia*, *anagoge*. Hoci Kassián ich nedôsledne uvádza v rôznom poradí, po poriadku sa vysvetľujú takto: *Allegoricus* je to, čo patrí ku Kristovi alebo cirkvi, to, čo sa fakticky a pravdivo skrýva za textom Písma, jeho vyššia pravda a predznačenie jeho tajomstva. *Tropologia* je morálne vysvetlenie Písma, morálne zlepšenie života a jeho naplnenie v skutkoch. *Anagoge* je duchovné mystérium, výstup do výšav nebeských tajomstiev.<sup>122</sup>

Pre názornejšie vysvetlenie podáva i príklady z Biblie. Vychádza z *Gal 4, 22-23 a 26-27*, keď uvádza, že Abrahám mal dvoch synov, prvého s otrokyňou, druhého zo zákonnou družkou. Prvý je telesný princíp, nižší, druhý duchovný, vyšší („*practicen et theoreticen disciplinam*“). Druhý princíp vysvetľuje na príklade Jeruzalema, v ktorom sa „zbiehajú“ všetky štyri kategórie: 1° *historice* - mesto Židov, 2° *allegorice* - cirkev Kristova, 3° *tropologice* - oslávená ľudská duša, 4° *anagogice* - nebeský Jeruzalem, mesto Božie, ktoré je matkou nás všetkých (víťazná cirkev). Kassián však nedodržiava logické poradie. Vymenúva ešte ďalšie príklady.<sup>123</sup>

Na základe zmieneného nie je v diele Kassiana vôbec jasné rozdelenie kontemplácie do dvoch stupňov, ako to bolo u jeho učiteľa z Pontu: *fysiké*, zameranú na pozemské veci a *theoretiké*, zameranú na veci nebeské. Jeho rozdelenie nie je také dôrazné a je len ťažko

<sup>113</sup> Tamže: „*Frustra igitur ad conspectum Dei tendit, qui vitiorum contagia non declinat.*“

<sup>114</sup> Collatio XIV, 3; PL 49, 955 : „*Secundus ut ita discernatur ordo virtutum, earumque perfectione mens nostra formetur...*“

<sup>115</sup> Zrejme Kassián rezervoval apatheiu jedine Bohu (ako napr. Bazil), napr. Augustín a Hieronym videli v nej pohanstvo (bezhriešnosť) transformované do pelagianizmu (pozri ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 321, resp. 325). O podstate Evagriovej apatheii, ktorá však takisto nie je nijakým stoickým ideálom neochvejnosti, pozri MAIER, B.: *Apatheia bei den Stoikern und Akedia bei Evagrios Pontikos: ein Ideal und die Kehrseite seiner Realität*. Oriens Christianus, Bd. 78., Wiesbaden 1994, pozri na s. 230-249.

<sup>116</sup> KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 267.

<sup>117</sup> Collatio XXIII, 3; PL 49, 1247.

<sup>118</sup> Collatio XIV, 9; PL 49, 966.

<sup>119</sup> Výklad slova theória pozri ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 383-385.

<sup>120</sup> Collatio XIV, 8; PL 49, 962.

<sup>121</sup> Tamže, pozri v PL 49, 961 poznámku d/ Alarda Gazaeia.

<sup>122</sup> Kassián všetky tri stupne podrobne rozpisuje v Collatio XIV, 8; PL 49, 962-965.

<sup>123</sup> Pozri tamže.

viditeľné. Cítiť ho z kontextu tvorby. Hovorí, že vo vyššom štádiu „*mysel prekračuje všetko viditeľné a je spojená s Božím slovom ku kontemplácii nebeských vecí*“.<sup>124</sup> Po prvé - v textoch akoby „nedbalo“ používa dvojakú terminológiu: *contemplatio rerum divinarum, contemplatio Dei*, po druhé - teóriu rozdelil na dosiahnutý historický a spirituálny stupeň, čo sme už spomínali. Navyše hovorí aj o kontemplácii mnohých vecí, málo vecí, aj o Jedinom.<sup>125</sup> Tieto kategórie sa isto pôvodnej dvojvariante *fysiké - theoretiké* približujú, skôr však poukazujú na nedôslednosť preberania ustálených myšlienkových konštrukcií v dobovej literatúre. Oba stupne kontemplácie často u neho vystupujú ako jedno - či už *gnósis*, či *scientia* alebo *theória*.

Z modelovej situácie vyplýva, že činný život tvorí základný stupeň, len východisko k vyššiemu stavu a ako autonómny na určitej duchovnej úrovni zaniká, resp. je pohltý kontempláciou. Navodzuje to dojem platónskej psychológie podcenenia fyzickej ľudskej činnosti a znevažovanie tela. Už Platón pokladal svetský pokrok za porušenie stálosti.<sup>126</sup> Plotinos hľadal únik „*blažených ľudí, oslobodenie od všetkých pozemských pút, útek od jediného k jedinému*“.<sup>127</sup> Únik zo sveta bol nosnou témou novoplatonizmu a prejavil sa aj v počiatkoch vzniku mníšskeho hnutia, navyše po uistení, že kresťania nie sú z tohto sveta a ich vlasť je v nebesiach. Podľa Plotina prirodzenosť ľudskej duše sama odpútava od nečistej poškrvny hmoty („*najlepšie činy vychádzajú z nás samých, lebo taká je naša prirodzenosť*“).<sup>128</sup> Podľa Evagria („*rozum v horúcej láske začína kúsok po kúsku vystupovať z tela*“)<sup>129</sup> a taktiež Kassiana („*prirodzenosť duše možno prirovnať k ľahučkému pierku, pokiaľ ono zvonku neutrpí... potom svojou živosťou... sa prirodzeným letom k nebu ponesie*“)<sup>130</sup> duša svojou prirodzenosťou sama smeruje do výšav, ak je myseľ človeka očistená. Účelom kontemplácie je vlastne „*ex-centrácia*“ a „*kon-centrácia*“ na nebesia, tak ako hovorila tradícia otcov púšte.<sup>131</sup>

Činnosť je imanentná, kým kontemplácia je transcendentná. Pokrok v imanentnom živote, pociťovaný posunom ducha k dokonalosti, je preto zároveň aj pokrokom v smere transcendentna do výšav, lebo Boh je imanentný a transcendentný zároveň.<sup>132</sup> V imanentnej rovine postup zakladá výrok „*počuj Izrael!*“, v transcendentnej rovine už „*čisté srdcia vidia Boha*“.<sup>133</sup> Aj aktívny život má dosah na večnosť, lebo je „*esenciou*“ kontemplatívneho života. Na druhej strane, aby Kassian nahradil istú strnulosť aktívnej prvej formy života, z dynamiky duchovného vedenia urobil najdôležitejší aspekt spirituálnej formácie. Dynamika vedenia života sa dá cvičiť na „*vzorovej skúsenosti*“, ktorú Kassian v celom diele predkladá.<sup>134</sup>

Kassian transformoval Evagriov *model asketicko-gnostický, model čistej kontemplatívnej spirituality*, nazývaný i mníšskou teológiou (do ktorého bol už sčasti integrovaný starší alexandrijský *model kontemplatívneho ideálu jednoty oboch životných foriem*). V dôležitej miere ho ale odklonil od neplodnej špekulácie a negatívnej teológie, urobil ho mentálne viac „*západným*“. Ideovo do prvého stupňa, praxe, zaraďuje aj pozitívnu askézu a takmer vynecháva stredný stupeň, fyzickú kontempláciu (pozri nasledovnú tabuľku modelu a terminológie Kassiana). I preto môžu neskôr stredovekí benediktíni hovoriť o dvoch stupňoch, *ora et labora*.

<sup>124</sup> RUSSELL, K. C.: *John Cassian on Sadness*. Cistercian Studies Quarterly, r. 38, č. 1, 2003, s. 16.

<sup>125</sup> LOCKHART, R. B.: *Na cestě de nebe...*, s. 45.

<sup>126</sup> MACHOVEC, D.: *Dějiny antické filozofie*. Jinočany 1993, s. 121.

<sup>127</sup> Enneady VI, 9, 11. Pozri slovensky: *Antológia z diel filozofov. Od Aristotela po Plotina*. Bratislava 1973, s. 643.

<sup>128</sup> Enneady III, 1, 10. Tamže, s. 623.

<sup>129</sup> MERTON, T.: *Kontemplativní modlitba...*, s. 43.

<sup>130</sup> Collatio IX, 4; PL 49, 774; *Antologia modlitwy wczesnochrześcijańskiej*. Ed. L. Malunowiczówna. Lublin 1993, s. 119 - ďalej len AMW.

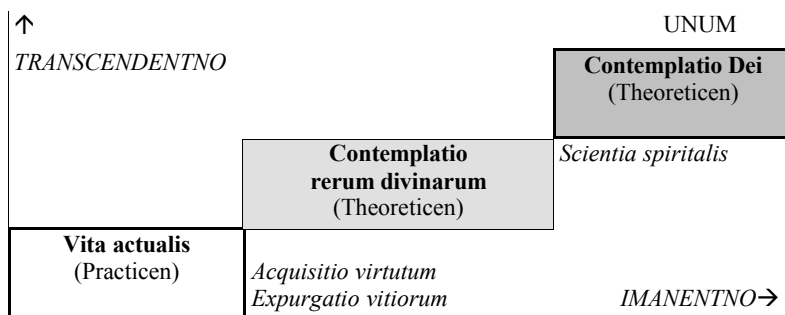
<sup>131</sup> CHRYSOAVGIS, J.: *Fire and Light in the Desert: Aspects of Desert Spirituality*. Cistercian Studies Quarterly, r. 34, č. 4, 1999, s. 466.

<sup>132</sup> LOSSKIJ, V.: *Dogmatická teologie*. Prel. P. Aleš. Praha 1986, s. 10.

<sup>133</sup> EVDOKIMOV, P.: *Duchovní život...*, s. 123.

<sup>134</sup> Poukázal na to SELLNER, E.: *Cassian and the Elders...*, s. 423, 429.





**Charakter „Vita actualis“ a „Theoria contemplatio“:** Vzťahy dvoch foriem života sú vyjadrené vzťahmi „vonkajšieho“ a „vnútorného“ človeka.<sup>135</sup> Prvá forma, činný život, je povinnosťou „vonkajšieho“ človeka, vyššia forma, rozjímavý život, je výsadou „vnútorného“ človeka. Delenie osobnosti na dve tieto hypostázy poznáme aj u prvých askétov v púšti. Úsilie askétu dosiahnuť duchovnú krásu (známu napr. z Filokalie), spája v sebe dve stránky asketického činu, ktoré zodpovedajú dvojstrannej telesno-duchovnej prirodzenosti človeka: telesnú činnosť, obsahujúcu činnú lásku k ľuďom a tzv. vnútornú činnosť, činnosť vôle a rozumu.<sup>136</sup> „Vonkajší“ človek má skutkami smerovať k čistote srdca a „vnútorný“ človek má horlivo dňom i nocou prosieť, modliť sa, postiť, konať bdenia (vigílie), atď.<sup>137</sup>

a/ *Charakter „vita actualis“* - praxis je povinnosťou „vonkajšieho“ človeka vyplývajúca z kontextu Evanjelia ani nie tak voči iným ľuďom, ako voči svojmu duchu, samozrejme vynímajúc lásku k blížnemu. Vo svojej podstate má pasívny charakter, tradične obmedzený na zachovávanie prikázaní. Celý mníšsky život smeruje najmä k osobnému posväteniu, nevyvíja takmer žiadnu pastoračnú alebo misijnú činnosť,<sup>138</sup> vyvíja viac však charitatívnu činnosť.<sup>139</sup> Človek sa má oddeliť od skazenosti tela a stúpať v láske.<sup>140</sup>

Aktívne skutky majú byť nápomocné pri pripútavaní ľudského ducha k Bohu „*tým totiž, že cvičia súčasne telesné a duchovné sily, vyrovnávajú povinnosť vonkajšieho človeka s úsilím vnútorného tým spôsobom, že pútajú letné hnutia srdca a neustále kolísanie myšlienok prácou ako silnou a nehybnou kotvou*“.<sup>141</sup> Cieľom práce je pripraviť ducha na vyššie povolanie, „*cvičíme teda kvôli čistote srdca*“ a pre lepšie sebaopoznávanie.<sup>142</sup> Dve úlohy človeka na začiatku cesty už boli spomínané, zbavenie sa vášní (hriechov) a nadobudnutie cností, teda okrem „negatívnej“ askézy aj „pozitívna“.<sup>143</sup>

<sup>135</sup> Delenie na dve hypostázy poznáme z „*novej antropologickej koncepcie*“ gnosticizmu, stvorenie v sebe prechováva „*božskú iskru*“, vnútorného človeka, ktorú dostalo kedysi v kozmických božských sférach (Poľský preklad nemeckej práce: RUDOLPH, K.: *Gnoza. Istota i historia...*, s. 93; aj recenzia tejto práce od A. Zmorzanky vo *Vox Patrum*, r. 13-15, č. 24-29, 1993-1995, s. 495).

<sup>136</sup> ALEXIJ Metropolitá: *Filokalie v ruském asketickém myšlení*. Křesťanská revue 4, 1983, s. 86.

<sup>137</sup> *Collatio VII, 2*; PL 49, 669-670.

<sup>138</sup> VYSTRČIL, J.: *Křesťanský Východ*. Olomouc 1992, s. 118.

<sup>139</sup> Pozri charitatívne ustanovenia v niektorých prvých mníšskych reguliach v diele DEGÓRSKI, B.: *Uczynki miłosierdzia w świetle starożytnych regul mnisznych*. *Vox Patrum*, r. 16, č. 30-31, 1996, s. 259-274, tam aj ďalšia literatúra.

<sup>140</sup> Bližšie pozri v *Collatio IV, 19*; PL 49, 605-607.

<sup>141</sup> RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se...*, s. 9.

<sup>142</sup> *Collatio I, 7*; PL 49, 489. Citát pozri aj WEISMAYER, J.: *Život v plnosti...*, s. 146.

Zbavenie sa hriechov musí byť uskutočnené totálne, štvorstupňovo: majú sa „odstrániť, ničieť, úplne zničiť, rozbúrať“ (*evellere, destruere, disperdere, dissipare*). Bojovať s nimi sa má hrdinsky, tak ako bojuje vojenský veliteľ. Cieľom boja má byť trvalé odstránenie ôsmych hlavných vášní z ľudského života, veď sú prekážkou duchovného rastu. „Po takomto boji by sme sa už nemali človeka pýtať, či v ňom sídli diabli, ale či vlastní lásku“.<sup>144</sup>

Počet a charakter nerestí prebral Kassián od kresťanského filozofa Evagria z Pontu, najväčšieho démonológa staroveku.<sup>145</sup> Tak ako pontský teológ aj Kassián vypočítava najprv vášne najnižšej, požadovacej časti duše:<sup>146</sup> obžerstvo (*gastrimargia*), smilstvo (*fornicatio*, Evagr. *porneia*), lakomstvo (*philargya*, Evagr. *filargyria*). Nasledujú hriechy strednej, impulzívnej časti duše: hnev (*ira*, Evagr. *orgé*), smútok (*tristitia*, Evagr. *lypé*), duchovná znechutenosť (*acedia*, Evagr. *akédia*) a napokon najvyššej, intelektuálnej časti: slávybažnosť (*cenodoxia*, Evagr. *kenodoxia*) a pýcha (*superbia*, Evagr. *hyperefania*).<sup>147</sup> Tieto helénske kategórie prinesené na Západ cez mníšstvo Kassiánom, už v menej platónskom a gnostickom svetle ako u jeho učiteľa (ten hovorí o myšlienkach a nie hriechoch),<sup>148</sup> tu formovali celé storočia kresťanskú spiritualitu a prax, najviac sa odrazili v benedikťnskom hnutí.<sup>149</sup> Dnes sa dokonca tieto kategórie (upravené) dostali i do Katechizmu ako 7 hlavných hriechov (KKC, c. 1866).

Potom nasleduje druhá fáza, pozitívna askéza: „vysadenie, vystavanie cností“ (*vero virtutibus... aedificare atque plantare*).<sup>150</sup> Tu sa Kassián najviac odkláňa od alexandrijských gnostikov, ktorí túto časť nezaraďujú, či skôr nadobúdanie cností pripisujú najnižšej,

<sup>143</sup> Evagrius definuje prax ako „duchovnú metódu, ktorá očisťuje vášnivú časť duše“, negativisticky, o druhej pozitívnej časti praxe, rozvinutí cností, nehovorí. Všeobecne sa východná špiritualita viac zaoberá nerestami ako cnosťami (pozri ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 212-213; tenže: *Theoria i praxis...*, s. 51). Kassián myslí viac pozitívne.

<sup>144</sup> Podľa Collatio XV, 7 cituje CHRYSOAVGIS, J.: *Fire and Light...*, s. 463-464. Kassiánov výrok vychádza z viacerých Apophthegmata Patrum, hlavne Makaria, pozri tam.

<sup>145</sup> Kresťanstvo prebralo démonológiu cez perský dualizmus a židovskú apokalyptiku (Preklad nemeckej práce RUDOLPH, K.: *Gnoza. Istota i historia...*, s. 240-250; aj recenzia tejto práce vo Vox Patrum, r. 13-15, č. 24-29, 1993-1995, s. 496). O úlohe démonológie v mníšskom živote predevagriovej doby (u Atanázia, Ammonia a Pavla z Tammy) pozri vo výbornej práci BRAKKE, D.: *The Making of Monastic Demonology: Three Ascetic Teachers on Withdrawal and Resistance* (Church History, r. 70, č. 1, 2001, s. 19-48), kde je aj veľmi bohatá literatúra k téme asketizmu a démonológii (vid' pozn. č. 1 na s. 19).

<sup>146</sup> Evagrius prevzal myšlienky Platóna o trojdielnosti duše, požadovacej (žiadosť, typ brucha), impulzívnej (emócia, typ srdca) a intelektuálnej (rozum, typ mysle) a kozmológiu Origena (keď po úpadku mysle v nebeských sférach boli stvorené aj ďalšie dve nižšie časti duše), pozri KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 137; GRÜN, A.: *Nebe začíná...*, s. 51n.

<sup>147</sup> Pojmy sa prekladajú v literatúre rôzne. Terminológiu a Kassiánov komentár jednotlivých pojmov pozri *De coenobiorum institutis libri duodecim*, lib. V - XII; PL 49, 201-476. Z množstva literatúry k tejto téme spomenieme len: KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 165-166.

<sup>148</sup> HARMLESS, W. – FITZGERALD, R.: *The Sapphire of the Mind...*, s. 501. Najnovšiu literatúru k 8 evagriánskym nerestiam prinášame tu: ALLEN, D.: *Ascetic Theology and the Eight Deadly Thoughts: [Evagrius of Pontus Teachings As Resource for Spiritual Regeneration]*. Evangelical Journal 13, 1995, s. 15-21; AUGST, R.: *Lebensverwirklichung und christlicher Glaube: Acedia- religiöse Gleichgültigkeit als Problem der Spiritualität bei Evagrius Ponticus*. Saarbrücker Theologische Forschungen, Bd. 3. Frankfurt am Main, New York 1990; BUNGE, G.: *Akedia. Die geistliche Lehre des Evagrius Pontikos vom Überdruß*. Cologne 1989; tenže: *Akedia: la doctrine spirituelle d'Évagre le Pontique sur l'acédie*. Spiritualité Orientale 52. Begrolle-en-Mauge: Abbaye de Bellefontaine, 1991; tenže: *Evagrius Pontikos: über die acht Gedanken*. Würzburg 1992; O'LAUGHLIN, M.: *The Bible, Demons and the Desert - Evaluating the Antirrheticus of Evagrius-Ponticus*. Studia Monastica 34, č. 2, 1992, s. 201-215.

<sup>149</sup> SUTERA, J.: *Acedia Revisited: New Case for an Old Sin*. The American Monastic Newsletter, vol. 29, October 1999, s. 2; RUSSELL, K. C.: *John Cassian...*, s. 9, o prenesení ideí hlavných hriechov do stredoveku na s. 8-9.

<sup>150</sup> Collatio XIV, 3; PL 49, 956.

požadovačnej časti duše.<sup>151</sup> Taktiež sa svojim pozitivizmom odvracia od Evagria, čím sa stáva spirituálne viac západným.

Čistotu srdca a duše pomáha sformovať samota pustovne, ako to bolo u Eliáša a Elizea, Antona pustovníka, opáta Jána, blaženého Makaria a iných.<sup>152</sup> K čistote privádza „vnútorného“ človeka bdela samota na mieste, kde má myseľ pokoj.<sup>153</sup> Očistenie má byť odplatou aj za mnohé namáhavé diela a vykonané práce („*post multa operum ac laborum stipendia*“) a nie za rozumovanie („*non enim a meditatione legis intelligentiam*“).<sup>154</sup>

Keď Kassián vykladá problém nutnosti práce, odvoláva sa na Antona pustovníka: „*Človek by si myslel, že sa modlitbou a čítaním oslobodil pre Boha, v skutočnosti sa však Bohu nepriblížil ani o krok, pretože neopustil svet skutočne. V srdci by zostal celkom svetský*“, cituje Antona.<sup>155</sup> Vyzdvihuje i opáta Jána, taktiež anachorétu, ktorý denne konal poľnú, sedliacku prácu, aby si zadovážil obživu, nikdy si neprivlastnil plody cudzej práce.<sup>156</sup> Vyzdvihuje apoštolov, ktorí sa živili svojou každodennou prácou, aby neboli odkázaní na *agapé* iných.<sup>157</sup> Potrebu manuálnej práce rozvíja i vo svojich kláštorných pravidlách.<sup>158</sup> Nutnosť práce vysvetľujú „otcovia“ púšte - bez práce by sa mnísi stali odkázanými na dary dobrodincov a vnútorne závislými na svete („*keď si človek, musíš pracovať, aby si našiel obživu*“, tradujú Apophthegmata Patrum 317).<sup>159</sup> Z mnícha sa prácou stáva *anargyr*, nezištný. Druh vykonávanej práce je na každom človeku, nie každému vyhovuje každá (napr. uvádza nevhodnosť práce v xenodochiu, starosť o starých a chorých, hoci má táto práca veľký spásonosný účinok, nie každý má pre ňu trpezlivosť).<sup>160</sup>

Výsledok asketickej práce opísal Kassián ako úžasný, keď sa ani nedá rozhodnúť, „*či mnísi konajú bez prestania ručnú prácu kvôli duchovnému rozjímaniu, alebo či kvôli stálej práci dosahujú taký nádherný pokrok ducha a svetlo poznania*“.<sup>161</sup>

Činnosťou sa človek pripravuje na vyšší život. V Collatio XIX, 14 podáva správu, ako si pustovníci v púšti vo fantázii predstavovali určité životné situácie, aby sa potom v reálnom živote mohli zachovať tak, ako si pred Bohom želali.<sup>162</sup> Anachoréta si musí „*ujarmiť telo*“ cez modlitbu, pôst a načúvanie.<sup>163</sup>

Kassián zaznamenal odpoveď abbu Moysesu na otázku jeho druha Germana o cnostiach činného života, ktoré vedú do nebeského kráľovstva.<sup>164</sup> Zachytil tak rozdelenie dobrých skutkov do troch skupín, nutné sú tri cnosti činného života: 1. zabezpečenie telesných potrieb (napr. jesť,

<sup>151</sup> Ďalšia, stredná časť duše (impulzívna), má bojovať proti démonom (KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 138, 268-269).

<sup>152</sup> Collatio XIV, 4; PL 49, 957-959.

<sup>153</sup> O tom kap. 3, Collatio XXIV; PL 49, 1287-1288.

<sup>154</sup> Collatio XIV, 9; PL 49, 966.

<sup>155</sup> RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se...*, s. 6. Pracovnú činnosť Antona pustovníka vyzdvihuje Kassián aj v Collatio XXIV, 11 a 12; PL 49, 1299-1301.

<sup>156</sup> Collatio XIV, 7; PL 49, 961.

<sup>157</sup> Bližšie Collatio XXIV, 12; PL 49, 1300-1301. Kassián nasleduje Evagria, ktorý tiež vďaka materiálnym výdobytkom práce nebol príťažou pre iných (pozri NIEŚCIOR, L.: *Praktiké jako walka...*, s. 182).

<sup>158</sup> Intitutio X, 22; PL 49, 388-393. Pozri tam i obsiahly komentár benediktína Alarda Gazacia.

<sup>159</sup> RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se a pracuj...*, s. 6, pozri tam celý príbeh.

<sup>160</sup> Podľa Collatio XXIV, 8 cituje LONGOSZ, S.: *Ksenodochium hospicjum wczesnochrześcijańskie*. Vox Patrum, r. 16, č. 30-31, 1996, s. 326.

<sup>161</sup> RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se...*, s. 9.

<sup>162</sup> Tamže, s. 45.

<sup>163</sup> NIEŚCIOR, L.: *Praktiké jako walka...*, s. 179.

<sup>164</sup> Collatio I, 9; PL 49, 493.

piť, spať), 2. premáhanie telesnosti (napr. pôsty, pokánie, bdenia) a 3. konanie skutkov milosrdenstva (napr. pomoc hladujúcim, starým...). Citujúc: „*vel necessitas corporalis, vel impugnatio carnis, seu mundi hujus inaequalitas administrari exigit...*“<sup>165</sup> Cvičenie v cnostiach má sledovať pozdvihnutie srdca a potlačenie tela, má viesť k očisteniu pre kontempláciu Božích vecí. K aktívnemu životu takto Kassián zaradil okrem tzv. vonkajších činov i tzv. vnútorné činy, ako skutky pokánia, pôst a čítanie Písma. Zväčšil tak záber aktívneho života voči kontemplatívne, čo bolo zapríčinené logickým tlakom povinnosti činnosti vo vyššom zmysle, než aký jej prikladal.

Hranice pozemského aktívneho života však takisto presahovali u jeho učiteľa Evagria Pontského - v liturgii, resp. psalmódii. Veď Evagrius Pontikus pričlenil čítanie žalmov k zamestnaniu činného života (*bios praktikos*).<sup>166</sup> Potom aj Kassián tvrdí, že liturgická modlitba má byť zavýšená „vyšším stupňom“,<sup>167</sup> teda že patrí k nižšiemu stupňu. Meditácia v ponímaní starovekého mníšstva bola veľmi úzko naviazaná na *psalmodia, lectio, oratio*. Liturgia nie je teda forma kontemplácie, ale patrí k činnému životu. Ide o to, že činnosť musela, aj keď „nevedomky“, svoju dôležitosť dostať. Fyzická aktivita sa musela rozšíriť o „vnútorné“ činy (napr. o spomínanú liturgiu), čím sa premostila práca a duchovnosť tak, že vznikla hĺbka ľudskej práce. Pravdou však je aj to, že vo východnom starovekom mníšstve sa práca rozdeľovala na telesnú a rečovú,<sup>168</sup> čiže hlasné čítanie (lektúra) bolo ponímané rovnako ako fyzické cvičenie.<sup>169</sup> (Na Západe uviedol oddelenie V.A. od V.C. na správnu mieru až Tomáš Akvinský.<sup>170</sup>)

Prerod „vonkajšieho“ človeka do stavu „vnútorného“ sa mal diať popri práci práve kanonickými modlitbami („*ad orationum canonicarum modum*“).<sup>171</sup>

b/ *C h a r a k t e r „t h e o r i a c o n t e m p l a t i o“ - „Zrakom čistého srdca kontemplujeme hlboké a skryté tajomstvá, ktoré nemôže obsiahnuť nijaké ľudské učenie, ani svetské vzdelanie, ale len sama čistá myseľ skrze osvietenia Ducha svätého“*.<sup>172</sup> Ako kontemplotovať? V Collatio IX a X podáva Kassián dôsledne premyslené učenie o modlitbe.

Mníšky život i ľudský život všeobecne a „*všetka dokonalosť srdca smeruje do jediného cieľa, menovite do stálej, nepretržitej a vytrvalej modlitby*“.<sup>173</sup> Modlitba má podľa Kassiana svoju vlastnú dynamiku, lebo pokrok v modlitbe sa stáva znakom duchovného rastu. Existuje dvojaká dynamika, dynamika kvalitatívnej a kvantitatívnej stránky modlitby. Kvalita spočíva v obsahovej náplni, kvantita vo formálnej stránke modlitby.

Kvalitatívna potencia je opretá (tak ako u Evagria) na apoštolovi Pavlovi (1 Tm 2,1), ktorý vypočítava štyri druhy modlitby: prosby (*obsecrationes*), modlitby (*orationes*), orodovania (*postulationes*) a vzdávania vďaky (*gratiarum actiones*).<sup>174</sup> Dynamika je v tom, že Kassián

<sup>165</sup> Collatio I, 10; PL 49, 494.

<sup>166</sup> MERTON, T.: *Kontemplatívni modlitba...*, s. 42; NIEŚCIOR, L.: *Praktiké jako walka...*, s. 181. Ďalšia moderná literatúra DYSINGER, L.: *The Relationship between Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*. Ph.D diss., Oxford, 1999; tenže: *The Significance of Psalmody in the Mystical Theology of Evagrius of Pontus*. Studia Patristica 30, Louvain 1997, s. 176-182; ELVIRA, J. C.: *A Key for Reading the ad Monachos of Evagrius Ponticus*. Augustinianum 30, 1990, s. 361-392.

<sup>167</sup> MERTON, T.: *Kontemplatívni modlitba...*, s. 43.

<sup>168</sup> Igumen Agaton na otázku, ktorá je spomedzi všetkých praktík tá, čo si vyžaduje najväčšiu námahu, odpovedal: „*Prepácte, nemyslím si, že existuje väčšia práca ako modlitba k Bohu.*“ (LELOUP, J. Y.: *Slová z hory Athos*. Prel. o. Damian. Žilina 1997, s. 38).

<sup>169</sup> KLOCZOWSKI, J.: *Od pustelni do wspólnoty...*, s. 94.

<sup>170</sup> Pozri bližšie v pozn. c/ Alarda Gazaeia v PL 49, 493-494.

<sup>171</sup> Institutio II, 9; PL 49, 95-96.

<sup>172</sup> Collatio XIV, 9; PL 49, 969.

<sup>173</sup> Collatio IX, 2; PL 49, 772-773; AMW, s. 118.

<sup>174</sup> Collatio IX, 9 - 14; PL 49, 780-785; AMW, s. 120-122. Kassián tu zvlášť charakterizuje každú kategóriu. To isté urobil aj jeho učiteľ Evagrius (*Skemmata 27-30*), keď hovorí o podobných 4 kategóriách: *proseuché, deésis, euché, enteuxis* (pozri: HARMLESS, W. - FITZGERALD, R.: *The*

zoradil tieto štyri formy empiricky za sebou podľa náročnosti ako normu a mieru vnútorného vzrastu, keď „prvý druh patrí, ako sa zdá, začiatočníkom,... druhý odpovedá takým, čo už v duchovnom živote postúpili a smerujú k cnosti,... tretí je vhodný pre tých, čo sami činia dokonalé sľuby a skutočne ich plnia,... štvrtý je primeraný pre mužov, ktorí už odstránili zo srdca trnie karhajúceho svedomia“.<sup>175</sup> V konečnom dôsledku je ale výber na každom jednotlivcovi a „má plynúť z rozpomätávania sa na predošlé dobrá alebo z horiacej milosti“.<sup>176</sup>

Kvantitatívna potencia vychádza z evanjeliovej rady neustálej modlitby (*oratio continua*, 1 Sol 5, 17). Riešenie tohto problému nevidí Kassián ani tak v predpoklade, že práca sa stane modlitbou (ako u niektorých gnostikov), ale v úmysle vytvoriť v duši „*status orationis*“, stav modlitby.<sup>177</sup> Tento stav vytvára Kassián staršími, otcami púšte odskúšanými postupmi: meditáciou Písma (*meditatio Scripturam*), „prežúvaním“ (*ruminatio*) Božieho slova<sup>178</sup> a najmä „ohnivou modlitbou“ (*ignita oratio*, z ktorej sa neskôr oddelila Ježišova modlitba - *euché Iésu*).<sup>179</sup> Kassián sa odvoláva na „starých mníchov“ a liek vidí v opakovaní verša Ps 70, 2: „Ako ja som sa ju (ohnivú modlitbu) naučil z podania najstarších otcov, ktorých zbytok sa ešte dožil mojich časov... preto pre dobytie stálej pamäti o Bohu majte nepretržite pred očami modlitbu: Bože, prid' mi na pomoc, Pane, ponáhľaj sa mi pomáhať“.<sup>180</sup>

Termín *ignita oratio* poznáme na Západe aj u Hieronyma a Augustína (u tých, čo skúsili vtedajší mníšsky život). Početné analógie ohnivej modlitby sú spísané v Apophthegmata Patrum.<sup>181</sup> Vo vrcholnom stredoveku mala táto forma modlitby aj iné názvy (*ignitae, flammigeræ, impetus, motus anagogici*)<sup>182</sup> a taktiež sa stala obľúbenou formou. Kassián opisuje jej silu nasledovne: „Mysel' je osvietená prenikaním nebeského svetla bez toho, aby užívala nejaké ľudské formy reči, ale so všetkými silami spojenými do jednoty sa mocne rozlieva a volá k Bohu spôsobom, ktorý sa nedá vyjadriť, hovoriac v krátkom okamihu toľko, že to sama neskôr nedokáže ľahko vypovedať alebo znovu prejsť potom, čo sa vrátila k sebe“.<sup>183</sup>

Ohnivú modlitbu vyvoláva podľa Kassiána liturgická modlitba,<sup>184</sup> ktorá prebúdzá skrytú kontemplatívnu modlitbu, ktorá je vrcholom liturgie: „Modlitba Pána (*Pater noster*) vedie všetkých, ktorí ju dobre vykonajú, k vyššiemu stupňu a nakoniec ich privádza k modlitbe ohňa

*Sapphire of the Mind...*, s. 505-506). Evagrius vychádza aj nevychádza pritom z Origena, ktorý kategórie tak striktné nerozdeľuje (*De oratione III, 2 a IV, 1-2*).

<sup>175</sup> Collatio IX, 15; PL 49, 785-786; AMW, s. 122-123.

<sup>176</sup> Collatio IX, 16; PL 49, 787; AMW, s. 123-124.

<sup>177</sup> Collatio X, 14. Citát uvádza i ŠPIDLÍK, T.: *Spiritualita...*, s. 372.

<sup>178</sup> Pojem je dôležitý predovšetkým v benediktínskom duchovnom hnutí, pozri RUPPERT, F. - GRÜN, A.: *Modli se...*, s. 21, definuje ho aj Augustín (*Sermo 149*), pozri: *Praktisches Lexikon der Spiritualität...*, col. 1073.

<sup>179</sup> K tomu pozri Mních východní Církve: *Ježišova modlitba*. Praha 1989 (vyšlo i francúzsky a poľsky).

<sup>180</sup> Collatio X, 10; PL 49, 832n.; AMW, s. 131.

<sup>181</sup> Napr. v etiópskych Apophthegmata (AMW, s. 147): „Istý brat mi povedal: Hľa, srdce spočíva na očakávaní Pána - srdce je vrátené Pánovi počas volania: Ježišu, zmiluj sa nado mnou, Ježiš, prid' mi na pomoc, v každom čase blahorečím Tebe...“, alebo Apophthegmata Patrum, Makarios 19 (AMW, s. 148): „Makarios odpovedal: Nie je nutné hovoriť veľa v modlitbe, ale často vyťahujeme ruky a hovoríme: Pane, zmiluj sa nado mnou podľa Tvojej vôle a vedomia...“

<sup>182</sup> „Ohnivé, zapaľujúce, naliehanie, tajomné hnutia“, pozri DUKA, D.: *Škola vnitřní modlitby*. Brno 1991, s. 67-71.

<sup>183</sup> Collatio IX, 24; PL 49, 800. Cituje i MERTON, T.: *Kontemplativní modlitba*, s. 42. Podobný výrok aj v Collatio IX, 15; PL 49, 785-786; AMW, s. 122-123.

<sup>184</sup> Prínos Kassiána do liturgie Západu pozri BEITL, J.: *Liturgika I, II*. Bratislava 1990, s. 164-165.

(*ignita oratio*), ktorú málokto pozná, zakúša a ktorá je nevyúslovne vysokým stupňom modlitby“.<sup>185</sup>

Kontinuitu, nepretržitosť modlitby, nezabezpečuje takto Kassián dlhými meditáciami, jeho rada vychádza zo staršieho postupu, ktorý zohľadňuje boj duše proti démonom:<sup>186</sup> „*Preto sa máme modliť často, ale krátko, aby zradný nepriateľ nemal času podsunúť niečo nášmu srdcu*“.<sup>187</sup> (Formulácia čistej a krátkej modlitby sa dostala i do 20. kap. regule Benedikta z Nursie.)<sup>188</sup>

Meditáciou má skončiť aj čítanie Svätého písma. Má priniesť dvojaké ovocie: vnímavú myseľ a zbavenie sa nebezpečenstva a prázdnoty.<sup>189</sup> Meditáciu Písma môže duša dosiahnuť len keď je očistená od hriechov.<sup>190</sup> Meditácia privádza človeka do stavu, keď ho myseľ prekračuje a on nepotrebuje ani hlas, ani jazyk, ani slová, lebo myseľ je osvietená nebeským svetlom.<sup>191</sup> Tento *affectus* sa môže prejavíť rôzne: jasotom vnútornej radosti, mlčaním, zmeravenosťou, nárekom alebo prelievaním slz.<sup>192</sup>

V Kassiánovej mnišskej teológii je najdôležitejší cieľ teoreticko-kontemplatívneho života, ku ktorému sa má smerovať dňom i nocou. Cieľom pozemského putovania je zjednotenie s Bohom (*communio*), keď sa človek stáva časťou *tela v Kristu*.<sup>193</sup> Tak ako Evagrius chápe modlitbou dosiahnutý konečný cieľ každého snaženia: „*Človek je odlúčený od všetkého a zjednotený so všetkým, zbavený vášne a predsa zvrchovane citlivý, zbožštený a pokladajúci sa za smetie sveta, nadovšetko je šťastný, božsky šťastný*“,<sup>194</sup> tak aj Kassián opisuje métu kontemplatívneho jedinca, ktorý dospel až na vrchol hory nazerania<sup>195</sup> a už vlastne neprebýva v tomto svete, ale vo svojej pravej nebeskej vlasti.<sup>196</sup> „*Vyrovnáva sa svätým anjelom a teší sa z ich spoločnosti*“,<sup>197</sup> jeho duša sa „*veľmi dôverne a s osobitnou zbožnosťou zhovára s Bohom ako s vlastným Otcom*“.<sup>198</sup> Cieľom života je tak duchovný zážitok, ktorý vedie k spojeniu s Bohom.<sup>199</sup>

<sup>185</sup> Collatio IX, 24; PL 49, 800; MERTON, T.: *Kontemplatívni modlitba...*, s. 43.

<sup>186</sup> Apophthegmata Patrum, Agathon 9: „...keď človek prahne po modlitbe k svojmu Bohu, démoni, jeho nepriatelia, poponáhľajú sa zavše, aby mu pretrhli modlitbu...“ (AMW, s. 148); Ján Chryzostom dokonca z dôvodu „*úkladov nepriateľa*“ skrátil liturgiu (*Úvod do dejín svätej liturgie*. Podľa prednášok prof. I.A. Korabinova pripravil P. Kormaník. Skriptá PBF Prešov 1980, s. 16).

<sup>187</sup> Collatio IX, 36; PL 49, 817; AMW, s. 130-131.

<sup>188</sup> Kap. 20: „*preto má byť modlitba krátka a čistá*“ (...*et ideo brevis debet esse et pura oratio, nisi forte ex affectu inspirationis divinae gratiae protendatur*, pozri česky NIGG, W.: *Benedikt z Nursie*. Praha 1991, s. 105, alebo latinsky a slovensky *Svätý Benedikt z Nursie Regula, Svätý Gregor Veľký Dialógy kniha druhá*. Prel. M. Žila a V. Kasan. Banská Bystrica-Badín 1998, s. 126-127.)

<sup>189</sup> Collatio XIV, 10; PL 49, 971-972.

<sup>190</sup> Collatio XIV, 14-15; PL 49, 981-982.

<sup>191</sup> Collatio IX, 25; PL 49, 801-802.

<sup>192</sup> Collatio IX, 27; PL 49, 803-804.

<sup>193</sup> EVDOKIMOV, P.: *Duchovní život...*, s. 120.

<sup>194</sup> Tamže, s. 126.

<sup>195</sup> Kassián sa niektorými úvahami približuje výrokom v 32. homílii *De Militia Christiana* anonymného pelagiána z cyklu 38 homílií tzv. *Chrysostoma Latina* (má s 32. homíliou niečo spoločné?). O 32. homílii pozri BURCZAK, K.: *Chrešcijański styl zycia w 32 homílii ze zbioru 38 homílii „Chrysostomus Latinus“*. Vox Patrum, r. 17, č. 32-33, 1997, s. 145-153, pozri s. 150.

<sup>196</sup> Ako uvažujú niekoľkí autori, „*obyvateľ sveta sa mal stať obyvateľom neba*“ pred kresťanstvom už predtým v stoicko - platónskej predstave (CZESZ, B.: *Interpretacja nieba w kategorii państwa bożego przed Augustynem*. Vox Patrum, r. 10, č. 19, 1990, s. 623).

<sup>197</sup> BENDA, V.: *Experiment - risk - nový začátek*. Duchovní pastýř 8, 1986, s. 147-149. Ďalej treba povedať, že myšlienku dosiahnutia „anjelského stavu“ modlitbou prebral Kassián taktiež od svojho učiteľa Evagria, ktorý často takto uvažuje.

<sup>198</sup> Collatio IX, 18; PL 49, 788.

<sup>199</sup> Bližšie o ideáloch mnišstva pozri THÜMMEL, H. G.: *Die Kirche...*, s. 116-122.

**Nebezpečenstvo kvietizmu, špiritizmu a individualizmu:** Je možné povedať, že východná spiritualita je viac kontemplatívna, teda aj eschatologická, ako západná.<sup>200</sup> Prvotná mníšska teológia nepozná žiaden „návrat“ z kontemplácie do činnosti, ale nezabúda, že v každom z duchovných stupňov má byť obsiahnutá aj činnosť, takže ona má zostať aj v kontemplácii.<sup>201</sup> Rozdelenie dvoch životných podstát nemôže byť nikdy celkové. Nepochopenie tohto princípu malo vždy za následok degradáciu ľudskej práce a starostlivosti o telo a jeho potreby. Otázka Kassianovho druhá Germana pre mnícha Moyses (Moses) bola na mieste. Kto bude predurčený starať sa o biedne ľudské telo, navštevovať chorých, slúžiť pútnikom, manuálne pracovať, keď bude človek nerozlučne pripútaný k theórii?<sup>202</sup> Abba Moyses priznal, že naozaj je ťažké odtrhnúť sa od kontemplácie Boha, ale taktiež je ťažké odtrhnúť sa od slabého ľudského tela.<sup>203</sup> Abba Theon dôrazne pripomenul, že od nebeskej theórie nemožno odtrhnúť úsilie pozemskej práce („*non ab illa coelesti theoria intentione terreni operis aliquando diveli*“).<sup>204</sup>

Kto toto nepochopil, žil extrémne a navyše v nesúlade s cirkevným učením. Stupňovitá teológia nebezpečenstvo vždy skrývala. Nesmie degenerovať do kvietizmu a kvietistickej teológie.

Heréza semipelagiánov, ktorá sa okolo r. 350 šírila z Mezopotámie do Sýrie, Arménska, Malej Ázie a Trácie, zavrholala fyzickú prácu.<sup>205</sup> Napr. dejepisec Evagrius Scholasticus píše o mnohých mníchoch, „*ktorí sa živia tým, čo nájdu na zemi*“, píše o „*pasúcich sa mníchoch*“.<sup>206</sup> Alebo abba Euprenios odporúča: „*Jedz trávu, obliekaj sa do trávy, spi v trávě a získaj železné srdce*“.<sup>207</sup> Medzi ľuďom boli nazývaní podľa svojej príznačnej vlastnosti modlitebníkmi, *euchiti* (*euchitai*), putovali od mesta k mestu a odmietali si zabezpečovať živobytie „ručnou prácou“.<sup>208</sup> Hoci boli títo túlajúci sa eremiti známi dlhými nočnými modlitbami, mali povest’ „*lenivých*“ a „*žijúcich z malichernosti*“.<sup>209</sup> Démona sídliaceho v každom ľudskom tele vraj možno vypudit’ len neustálou modlitbou.<sup>210</sup>

Príbeh o Marte a Márii z *Lk 10, 38 - 42* vykladali tak, že rozlišovali medzi pracujúcim a modliacim sa Kristom, čím narušili jednotu oboch foriem života („*stolová služba Martakrista*“ a „*služba slova Máriakrista*“, len druhé je dokonalé).<sup>211</sup> Ako sekta boli semipelagiáni odsúdení na koncile v Efeze (431) a konečne na druhej synode v Arausii (Orange) roku 529, príčinou bol odlišný výklad pôsobenia Božej milosti a slobody ľudskej vôle. Nebezpečná bola vtedy predovšetkým ich téza, že človek môže, ak veľmi chce, dosiahnuť ospravedlnenie vlastným úsilím, teda nepotrebuje zvláštnu Božiu milosť, tú si potom zaslúži (problém daru viery- *initium*

<sup>200</sup> ŠPIDLÍK, T.: *Kontemplatívni modlitba...*, s. 84-85.

<sup>201</sup> MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 107.

<sup>202</sup> Collatio I, 12; PL 49, 497.

<sup>203</sup> Pozri celú 13. kapitolu Collatio I. v PL 49, 497-499.

<sup>204</sup> Collatio XXIII, 5; PL 49, 1252.

<sup>205</sup> LThK, Bd. VII, 1935, s. 114.

<sup>206</sup> Kniha I, kap. 21 Cirkevných dejín (pozri česky: Evagrius Scholasticus: *Cirkevní dějiny, knih 6*. Prel. J. Novák. In: 9. patristická čítanka. Praha 1991, s. 23).

<sup>207</sup> *Moudrost pouštních Otců. Krátká vybraná rčení svatých Otců (poustevníků) o životě křesťanském*. Jihlava 1997, s. 47 (z ruš. prel. Serafim Bedač).

<sup>208</sup> ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A.: *Prvních pět století Církve*. Praha 1964, s. 206; ŠPIDLÍK, T.: *Kontemplatívni modlitba*, s. 371.

<sup>209</sup> THÜMMEL, H. G.: *Die Kirche...*, s. 120-121.

<sup>210</sup> ŘÍČAN, R. - MOLNÁR, A.: *Prvních pět století...*, s. 206.

<sup>211</sup> MIETH, D.: *Die Einheit von...*, s. 78, 82.

*fidei* a zásluh človeka- *praevivis meritis*).<sup>212</sup> Predstavuje sa tak pelagiánsky a semipelagiánsky ideál bezhriešnosti, odpoveď na problém zla.<sup>213</sup>

Kassián sa ako opät kláštora sv. Viktora v Marseille pripojil k hnutiu, ktoré sa neskôr nazývalo semipelagianizmus (v *Collatio* III, 5, keď sa začalo šíriť aj v južnej Galii).<sup>214</sup> Preto niekedy semipelagiánov nazývali i *messaliáni* a Kassiána ich otcom. V *Collatio* XIII, rozhovore s opátom Cheremonom, sa prejavil vzťah Cheremona k pelagianizmu, čo vrhlo tieň na celú tvorbu Kassiána. Najviac poznačené sú *Collatio* III, V a najmä XIII. Bolo podozrenie, že Kassián videl ako prvý stupeň k dosiahnutiu dokonalosti a spásy ľudskú vôľu a nie milosť Božiu. Na druhej strane to bol Kassián, kto ako prvý vyčítal pelagiánovi Leporiovovi. Historicky ale platí, že tak ako Pelagius preniesol grécku teológiu na rímsku pôdu, tak on urobil s oslabeným semipelagianizmom. Určite sám nemal v tejto otázke úplne jasno.<sup>215</sup> Očistil až na sklonku svojho života dielom *De Incarnatione Christi adversus Nestorium libri VII* (okolo r. 430).

Augustín na jeho osobné omyly reagoval v diele *De correptione et gratia*. Teologickú pečať Pelagia sa pokúsil Augustín sňať zo západnej teológie aj v ďalších dielach *De opere monachorum*, *De praedestinatione sanctorum*, *De dono perseverantiae* a v niektorých listoch.<sup>216</sup> Opät Kassián však Augustínov výklad milosrdenstva považoval za fatalizmus a prikláňal sa za „via media“ medzi Pelagiom a Augustínom.<sup>217</sup> „Omyly“ Kassiána sa neskôr snažili napraviť Eucherius Lyonský (+asi r. 450), tvorca jemu venovanému kompendiu z jeho diela,<sup>218</sup> Prosper Akvitánsky (+asi r. 455) v dišpute s Kassiánom *De gratia Dei et libero arbitrio contra collatorem*, pápež Gelázius (pápež 492 - 496), Kassiodor z Raveny (+asi r. 583), neskôr najmä Tomáš Akvinský (+1274) a Dionýz Kartuzián (+1471). V západnej špiritualite sa kvietistická teológia pominula rýchlejšie a dokonalejšie ako vo východnej.<sup>219</sup>

**Prínos učenia Jána Kassiána v oblasti V. A. - V. C. :** V jeho dvoch dielach sa odzrkadlil myšlienkový svet prvých duchovných hrdinov usadených v odľahlých končinách Orientu, svet nespočetného množstva osobností. V ich múdrosti sa kĺbilo neskorootantské dedičstvo s posolstvom kresťanstva,<sup>220</sup> novoplatonizmus s teológiou,<sup>221</sup> gnosticizmus s asketizmom.<sup>222</sup> Kassián celé posolstvo s odstupom času zaznamenal (novoplatónsky a neskorognosticky

<sup>212</sup> ALTANER, B. – STUIBER, A.: *Patrologia. Życie, pisma i nauka Ojców Kościół*. Prel. P. Pachciarek. Warszawa 1990, s. 589; pozri aj: ŠPIRKO, J.: *Cirkevné dejiny*. Turčiansky sv. Martin 1943, s. 139; tenže: *Patrologia. Život, spisy a učenie sv. Otcov*. Praha 1939, s. 240-241.

<sup>213</sup> T. Špidlík vidí rozdiel v potláčaní týchto heréz na Východe a Západe, Východ viac zdôrazňuje očistenie ľudskej prirodzenosti od zla, Západ zdôrazňuje viac jej skazenosť a slabosť (ŠPIDLÍK, T.: *Východná a západná špiritualita...*, s. 39, ide o preklad časti článku v *Dizionario enciclopedico...*, s. 1329-1339).

<sup>214</sup> LThK, Bd. VII, 1935, s. 114.

<sup>215</sup> GRESHAKE, G.: *Gnade als...*, s. 133.

<sup>216</sup> Augustín prežil v tejto otázke svoj vnútorný vývoj. Hoci bol koncil v Arausii po jeho smrti triumfom jeho učenia, „predstavuje triumf starého a stredného Augustína nad neskorým.“ (uvádza to BARNES, M. R. v časopise *Interpretation*, r. 52, č. 3, 1998, s. 320, v recenzii knihy *Divine Grace and Human Agency: A Study of the Semi-Pelagian Controversy* od R. H. Weaver, Mercer University Press 1995). Perfekcionalistické názory Augustína o výklade milosrdenstva proti Pelagiovovi pozri ELIADE, M.: *Dejiny náboženských predstáv a ideí III...*, s. 50-52. Autor prisudzuje Augustínovi vo veci veľkú strnulosť a fatalizmus, čím poznačil aj celé západné kresťanské učenie. Cenný je i najnovší slovenský preklad Augustínovho spisu *De gratia et libero arbitrio* (v edícii *Bibliotheca Antiqua Christiana*, Prešov: Petra 2004), v ktorom sa Augustín zaoberá podobnou problematikou.

<sup>217</sup> Bližšie o tom píše M. M. Hassett v hesle *John Cassian* v *The Catholic Encyclopedia*, vol. III., Robert Appleton Company 1908.

<sup>218</sup> Pozri *Epitomes operum Cassiani ad Castorem Aptensem libri duo*, v PL 50, 867 n.

<sup>219</sup> D. Mieth upozornil, že v zjemnenej forme sa táto teológia dostala cez Makaria do ortodoxnej mystiky (*Die Einheit von...*, s. 81).

<sup>220</sup> O kresťanskej transformácii helenizmu pozri najnovšie od H. Ahrweilerovej: *The Hellenic Europe: Problems of Greek Continuity*. In: *Making of Europe, Lectures and Studies*. Athens 2000.



podfarbené, s transformovanými stoickými kategóriami a s nádychom pelagianizmu). Do svojej novej vlasti, Provincie (dnes Provence, slnečná oblasť poskytujúca mníchom púšti podobné podmienky), priniesol štatúty pustovníkov, dávny rítus slúženia Božieho officia a asketické cvičenie. Mníšskemu životu priniesol perfekcionalizmus.<sup>223</sup> Z jeho zápiskov si mohol každý vybrať to, čo pokladal za najdôležitejšie a seba najbližšie.

Sám seba prekonal v tom, že sa vyhol niektorým charakteristikám východnej duchovnosti a stal sa „západným“. Týka sa to hlavne prílišnému negativizmu askézy a špekulatívnosti fyzickej časti kontemplácie. Ak sa chcel uplatniť v novom kultúrnom a mentálnom prostredí, musel prehodnotiť niektoré aspekty evagriovského asketicko-gnostického modelu V.A.-V.C. Len tak mohol obohatiť tradičnú latinskú (západorímsku) antropológiu gréckou ekonómiou spásy. Významné je i jeho písomné zachytenie staršej gréckej terminológie duchovného rastu, vlastne dedičstva alexandrijského intelektualizmu.<sup>224</sup>

Najväčšou zásluhou je, že priniesol kresťanskému Západu *duchovný rebrík*, či *rebrík kontemplácie*. Pravú teológiu duchovného rastu, ktorej sa rebrík stal najkrajším symbolom zobrazenia (Izák Sýrsky hovorí: „*Rebrík do nebeského kráľovstva sa nachádza v tvojom vnútri, je tajomne prítomný v tvojej duši*“).<sup>225</sup> Po prvé, teológia Kassiana je skutočnou teológiou duchovného života, po druhé, vyznačuje sa skutočnou dynamikou vnútorného života, po tretie, kontemplácia sa stala mierou rastu a nenahraditeľným ideálom. Zdôrazňuje tiež, ako sme už spomínali, úlohu duchovnej formácie a duchovného vedenia.

S odstupom niekoľkých storočí tak s jeho dielom prišiel do stredovekého Západu nový duchovný impulz prameniacy z orientálnej zbožnosti. V stredoveku vznikali rôzne stupne duchovnej dokonalosti, ktoré odzrkadľovali „úroveň dosiahnutej zbožnosti“. Kassianovo dielo roky formovalo mníšsku tradíciu, pripravilo západný mníšsky život.<sup>226</sup> Z početnej literatúry je zrejmé, že jeho dielo najviac myšlienkovy obohatilo benediktínske hnutie, benediktínsky eremitizmus.<sup>227</sup> Už samotný Benedikt z Nursie poznal Kassianove spisy a v jeho kláštore sa z nich dennodenne čítalo. *Collationes* nazýval *Speculum monasticum*, kláštorné zrkadlo.<sup>228</sup> Benediktova mníšska regula obsahuje množstvo referencií na *Collatio* a *Institutio* (takmer

<sup>221</sup> „Platonizmus, tak ako bol rozdielny, tak bol vždy rešpektovaný kresťanstvom, s ktorým však nemohol splynúť do jednej cesty...“ (VOGEL, C. J.: *Platonism and Christianity: A Mere Antagonism or a Profound Common Ground*. *Vigiliae Christianae* 39, 1985, s. 1-62, resp. 54-55, tam pozri jeho celkové záverečné hodnotenie problematiky).

<sup>222</sup> MYSZOR, W.: *Nag Hammadi...*, s. 695-702.

<sup>223</sup> Jeho životopis a zhodnotenie diela pozri aj v 4. kapitole knihy *Christian Spirituality...*, od J. Aumanna.

<sup>224</sup> KLOCZOWSKI, J.: *Od pustelni do wspólnoty...*, s. 91.

<sup>225</sup> *Moudrost pouštních Otců...*, s. 84.

<sup>226</sup> Pozri podrobne KLOCZOWSKI, J.: *Od pustelni do wspólnoty...*, s. 92-93.

<sup>227</sup> Z mnohých starších prác len uvádzame: CAPELLE, B.: *Les oeuvres de J. Cassien et la règle bénédictine*. *Revue liturgique et monastique* 14, Maredsous 1929, s. 307n.; ROTENHAUSLER, M.: *Das innere Leben des Zenobiten nach Johannes Cassianus und die Regel des hl. Benedictus*. *Benedictus-Festschrift* 1948, s. 276n.; SIEBEN, CH.: *Die klösterlichen Einrichtungen bei Cassian und Benedikt*. Diss. Arb., Wien 1967.

Z ďalších novších prác GRIBOMONT, J.: *Eastern Christianity: Monasticism and Asceticism*. Prel. M Miklashevsky. New York 1985; tenže: *Prayer in Eastern Monasticism and in St Benedict*. In: *Word and Spirit*. Still River 1981, s. 1-22; KARDONG, T. G.: *Benedict's Rule: A Translation and Commentary*. Collegeville, 1998; DE VOGÜÉ, A.: *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*. Paris 1991-1997, 4 vol.; tenže: *The Rule of Saint Benedict: A Doctrinal and Spiritual Commentary*. Prel. J. B. Hasbrouck. *Cistercian Studies* 54, Kalamazoo 1983 (to isté: *La Règle de S. Benoît, commentaire doctrinal et spirituel*. Paris 1977); LENTINI, A.: *S. Benedetto, La Regola*. Montecassino 1980. Výbornú bibliografiu k regule Benedikta pozri aj DEGÓRSKI, B.: *Uczynki miłosierdzia...*, s. 272-274. Prác je skutočne nespočetné množstvo.

všetky kapitoly *Reguly*, najdôležitejšie 20, 24, 42, 73 a i.).<sup>229</sup> Benedikt prevzal nakreslené duchovné stupne,<sup>230</sup> dôraz na *charitas* a čistotu srdca.<sup>231</sup> Ale v mnohých smeroch sa korene benediktínskej spirituality s ideami Kassiana rozchádzajú. Benediktove reminiscencie na myšlienky otcov púšte predovšetkým v oblasti teoretizovania nie sú mechanické.<sup>232</sup> Benediktínske dielo ukončilo prvotný okruh experimentovania v monastickom hnutí<sup>233</sup> a zabezpečilo prechod od subjektivisticko-individuálnej zbožnosti k objektívnej zbožnosti.<sup>234</sup> Okrem Benedikta preniesol myšlienky Kassiana aj Gregor Veľký, ktorý tiež odporúčal čítať *Collationes*. Patrológ Owen Chadwick dokonca hovorí, že všetky neskoršie stredoveké „príručky spirituality“, ktoré boli na Západe napísané, boli „potomkami“ Kassiana.<sup>235</sup>

Nikdy sa nezabudlo ani na slabiny príliš prepracovaného učenia Kassiana. Predovšetkým sa mu neodpustilo uvažovanie o myšlienke kvietizmu a špiritizmu, ústiace až na okraj rozkolu. Tak ako teológ Evagrius z Pontu aj on doplatil na dedičstvo „origenovských sporov“ trvajúcich ešte 250 rokov po Origenovej smrti a potupení na synodách.<sup>236</sup> Preto vždy boli pochybnosti o jeho uctievaní v katolíckej cirkvi (až na oblasť výnimky v Marseille 23. 7.), hoci Gregor Veľký navrhoval v jednom svojom liste konsekrovať kláštor v Marseille *ku cti svätého Kassiana*.<sup>237</sup> Urban V. sa o ňom zmieňuje ako o svätom, dnes je v Katechizme KC

<sup>228</sup> Bližšie o tom píše M. M. Hassett v hesle *John Cassian* v *The Catholic Encyclopedia*, vol. III., Robert Appleton Company 1908.

<sup>229</sup> Zdôrazňuje to i benediktín Alardus Gazaevus vo svojich poznámkach v PL, pozri PL 49, col. 44, 45, 46 a iné. Pozri aj dva komentáre najnovšie preložené do češtiny HOLZHERR, G.: *Řehole Benediktova*. Praha 2001 a STEWART, C.: *Modlitba a komunita. Benediktínska tradice*. Kostelní Vydří 2003. Na webstránke ([www.ora-et-labora.net/RSB\\_rifpatrtabella.html](http://www.ora-et-labora.net/RSB_rifpatrtabella.html)) sa možno dočítať, že z prác Kassiana sa v *Regule* Benedikta cituje a parafrázuje v kapitolách: 1-9, 13, 16, 18, 20-23, 26, 28-29, 31, 33, 35, 38-43, 46, 48-49, 52-60, 64-67, 71-73. Tiež v slovenskom vydaní *Reguly* sú referencie na Kassiana (*Svätý Benedikt z Nursie Regula, Svätý Gregor Veľký Dialógy kniha druhá*. Prel. M. Žila a V. Kasan. Banská Bystrica - Baďin 1998, s. 34-251).

<sup>230</sup> *Regula Benedicti*, cap. VII. Porovnanie v práci VOGÜÉ, A. de: *Saint Benedict and Spiritual Progress: The Author of the Rule Between his Source and his Biographer*. Cistercian Studies Quarterly, r. 34, č. 3, 1999, s. 282, 295... Autor je azda najväčším odborníkom na regulu Benedikta (vzťah Benedikta k dielu Kassiana osvetľuje vo viacerých prácach).

<sup>231</sup> VOGÜÉ, A. de: *Saint Benedict...*, s. 295, pozn. 112. Benedikt ideovo nadväzuje na všetky teórie „čistoty duše“ alebo „srdca“ (*animae puritas...*) predchádzajúcej mnišskej generácie, ktoré sa k nemu na Západ dostali a boli mu sprostredkované, či už vo *Vita Antonii* od Atanázia, v diele Evagria z Pontu, Kassiana alebo v *Regula Magistri*.

<sup>232</sup> „*Kasián a Evagrius nepatria k benediktínskej tradícii. Ale sú viacmenej pri jej zdroji...*“, hovorí T. Merton (*Kontemplatívni modlitba*, s. 43).

<sup>233</sup> Bližšie o tom BORKOWSKA, M.: *Dziedzictwo ojców pustyni w regule św. Benedykta*. *Vox Patrum*, r. 17, č. 32-33, 1997, s. 303-311, použitý citát zo s. 311; J. H.: *Benedikt begründet das christliche Abendland*. *St. Hedwigsblatt* 45, 1977, s. 357, 360.

<sup>234</sup> Prof. S. Swiezawski v rozhovore „*Křesťanství-filozofie-kontemplace*“ v časopise *Souvislosti* 2, 1990, s. 10.

<sup>235</sup> SELLNER, E.: *Cassian and the Elders...*, s. 418.

<sup>236</sup> KOZERA, M.: *Idealy ojców pustyni...*, s. 122.

<sup>237</sup> *Acta Sanctorum* (tomus Jul V., 23. 7., col. 458) o ňom a o neskorších osudoch jeho kláštorov hovorí toto: „*Non facile dictu est, quo tempore cultus ille inceperit: videtur tamen esse valde antiquus, cum Gregorius Magnus Cassianum titulo sancti honoret: nam mense Novembri, Indictione XV, id est anno Christi 597, ad Respectam abbatissam Massiliensem scribens, quaedam privilegia concedit ejus monasterio, quod in honorem sancti Cassiani est consecratum. Neque refert, quod impudens fidei & Ordinis sui apostata, qui nuper Commentarium de scriptoribus ecclesiasticis edidit, tomo 1 col. 1163 putet, pro sancti Cassiani legendum esse sancti Salvatoris, quia nempe hoc virginum cænobium nomine sancti Salvatoris appellari solet. Frivolum sane hominis hæretici argumentum, ut in Gregorii Magni epistolam mendum irrepisse credamus! Quasi vero istud monasterium appellationem amittere aut mutare non potuerit, ut in novissima Galliae Christianæ editione tomo 1, col. 695 ostendit Dionysius Sammarthanus, qui columna sequenti varias illius cænobii vicissitudines recensens ibidem hæc habet:*

v poznámkach uvádzaný ako svätý. Ďalej, na Západe sa neujala myšlienka teoretického podcenenia ľudskej práce, neplodnosti *vita activa*, ktorá občas sklzáne až k „*vita passiva*“. V stredovekých kláštorňoch komunitách, hoci práca nebola nijakým vysokým ideálom, nemala mať neplodný charakter. Mala mať aj charakter nepretržitej služby bližnému. Nakoniec cirkev sa musela ešte dlhé storočia znova a znova učiť pozitívnej stránke asketizmu, pozitívnej askéze.<sup>238</sup> Tak ako dnes.

Posledným a azda i najdiskutovanejším problémom myslenia mnícha Kassiána bolo nerozlišovanie pozemskej súčasnosti, zobrazenej telom, od transcendentnej budúcnosti, zobrazenej duchom. Takto sa ľudský život javí ako nejednotný a neaktuálny.

## ZÁVER

Transformácia a integrácia filozofického modelu V.A.-V.C. na kresťanský neprebehla v prvých štyroch storočiach po Kristovi dokonale a jednotne. Výrazne pozmenený model sa profiloval až na prelome 4. a 5. storočia. Dlhé obdobie sa ponechal pod silným intelektuálnym vplyvom antiky, jeho premena sa musela udiať v mníšskom prostredí. Mníšske prostredie „vygenerovalo“ silný tlak na potrebu nového ponímania životnej existencie v kresťanskej skutočnosti. Tvrdé podmienky života eremitov si vynútili plnosť *vita activa* a odstránenie sterilnej filozofickej kontemplácie. Riešenie problému nebolo jednoduché a nevyhnutne muselo nadväzovať na dedičstvo helénskeho myslenia. Veď spoločná bola aj povinnosť stupňovania ľudskej duchovnosti.

Spiritualita kresťanstva obdobia stredoveku nadväzovala na ranokresťanskú tradíciu.<sup>239</sup> V oblasti dualizmu života, v otázke zmyslu práce a kontemplácie, bola táto tradícia zhmotnená aj v diele spomínaných dvoch literárnych gigantov - Kassiána a Augustína. Ten prvý priniesol hĺbku kontemplácie, ktorej sa naučil u orientálnych askétov, ktorí v sebe spájali dedičstvo gnostickej a novoplatónskej filozofie s teológiou duchovného rastu. Druhý priniesol ocenenie práce, ideové zdôvodnenie každej svetskej zmysluplnej ľudskej činnosti. Augustín tiež svoje riešenie vypracoval pre mníšske prostredie. Kresťanský Západ dostal nové podnety pre duchovný aj materiálny rast, starosť o večný i časný život. Otázka „cenevej hodnoty“ oboch foriem života však zostala otvorená ešte celé storočia. Tak ako je otvorený sám ľudský život.

Mgr. Jaroslav Nemeš; Katedra histórie, Filozofická fakulta Katolíckej univerzity,  
Hrabovská cesta 1, 034 01 Ružomberok (nemes@fphil.ku.sk)

---

Postquam autem monasterium illud cum Victorino dirutum est, non quidem a Wandalis, sed potius a Normannis incerto anno, fortasse DCCCLXVII, virgines illæ in urbem migrarunt, ibique S. Salvatoris monasterium sibi condiderunt. *Hinc patet fraus apostatae, qui Gennadium ita citat, ac si is parthenonem illum S. Salvatoris nomine compellaret.*”

<sup>238</sup> Poukazuje na to aj CHRYSSAVGIS, J.: *Fire and Light...*, s. 466.

<sup>239</sup> Integrácia a transformácia modelu V.A.-V.C. prebehla týmito spôsobmi (ako vo svojom diele uviedol D. Mieth): 1. *kontemplatívny ideál jednoty*, keď práca tvorí dispozíciu a ovocie kontemplácie (je nepretržitá, ale vzťahovaná na V.C.), najlepšie zachytáva spôsob kresťanskej existencie (typologický výklad Lk 10, 38-42, predstavitelia: Klement Alexandrijský, Origenes); 2. *asketicko-gnostickej ideál* nazývaný i mníšskou teológiou, čo je ideál čistej kontemplatívnej spirituality (práca je nepretržitá, ale znehodnotená), najlepšie zachytáva spôsob existencie Krista, (typologický výklad Lk 10, 38-42, predstavitelia: Evagrius Pontský, Makarius, Pseudo-Areopagita, sčasti Kassián); 3. *Ideál vyrovnaného ocenenia životných foriem*, oboch foriem života, s dualisticky ponímanou kresťanskou existenciou (práca nepretržitá, ale rizikovosť je na neplodnosti V.C.), najlepšie predstavuje transcendentnosť kresťanstva (literárny výklad Lk 10, 38-42, predstavitelia: Augustín, Bazil Veľký, Gregor Nazianský). Pozri podrobnejšie MIETH, D.: *Die Eiheit von...*, s. 69, 73, 79.



Kassián ako majster duchovného života, podľa predstavy z Uhorska roku 1498 ilustroval opát benediktínskeho kláštora v Madocsi (župa Tolna) a iný budínsky miniátor (Kódex Cassianus Corvina, výsek jednej zo strán, miniatura na pergamene; Bibliothèque Nationale, Paris. Cod. Lat. 2129)

## Summary

### **Establishing of Christian Model of Active and Contemplative Life on the West (Work of Cassian)**

Jaroslav Nemeš

Spirituality of Christianity of Middle Ages followed the early Christian tradition. This tradition has been materialised in the work of previously mentioned literary „giants“ Cassian and Augustin in the field of duality of life and the question of sense of work and contemplation. The first author brought the contemplation depth, got up from Oriental desert ascets who joined the heritage of gnostic and neoplatonic philosophy with monastery theology of spiritual growth. The second one brought evaluation of work and ideological justification of each meaningful human activity. In this way Christian west got new impulses of spiritual and material growth, care about iternal as well as temporal life. However, the question of „evaluation“ has remained open for the whole centuries. As open as human life itself.

The most significant credit is that Cassian has brought „spiritual ladder“ to Christian west as well. He has brought true theology of spiritual growth the ladder of which has become the most beautiful symbol of transformation. Likewise his predecessors on the east he has divided human life into two elements, practice and theory. Practice is only beginning and it leads to soul purgation and acquisition of virtues which means that it includes negative as well as positive self-abandonment. Theory represents the primary goal and it outreaches each human activity. Minutely elaborated model of Cassian represents true theology of spiritual life and it is characterised by real dynamics of inner life. Finally there is contemplation which is the measure of everything and irretrievable ideal.

By avoiding some characteristics of eastern spirituality he overcame himself and became „western“. It involves mainly that time excessive negativism of self-abandonment and speculativeness of contemplation of physical, originated things. Cassian had to revalue some aspects of ascetic and gnostic model to muddle through new cultural surroundings. His written recording of philosophical and Greek terminology of spiritual growth represents another significant aspect of his work.

However, we have to mention also the weaknesses of too sophisticated Cassian s doctrin dealing with theory and practice. Particularly his kvietistic and spiritualistic thinking has not been accepted. As well as Evagrius of Pont he paid for the heritage of „Origen diputes“ lasting for 250 years after Origen death and decrial at synody. Moreover, his idea of theoretical slight of human labour and sterility *vita activa* which sometimes can have tendency to become *vita passiva* were not accepted. In spite of the fact that labour did not represent high ideal in the mediieval monastic communities it should not have had sterile character. It should have become continuous favour to your neighbour. Finally it was indiscrimination of earthly period displayed by human body, from transcendental future displayed by spirit which prevent Cassian from seeing the life from a common view.

Ján Kozoň