

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

Disertační práce

**Praha 2016
Jiří Hempl**

**Univerzita Karlova v Praze
Husitská teologická fakulta**

Disertační práce

**Cesta k vnitřní svobodě člověka dle Evagria a Jana
Kasiána**

(Cesta k celistvému uzdravení člověka)

**The Way to Intrinsic Freedom of Man According to
Evagrius and John Cassian**

(The Way to Holistic Health of Man)

Doktorský studijní program: Teologie

Studijní program: Husitská teologie

Školitel:
Doc. ThDr. Václav Ventura, Th.D.

Autor:
Mgr. Jiří Hempl

Praha, 2016

„Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uzří Boha.“

Matoušovo evangelium 5,8 (ČEP)

Poděkování

Touto cestou chci poděkovat panu doc. Thdr. Václavu Venturovi, Th.D. za vedení této práce. Svými podněty poukázal na mnohé netušené souvislosti, které mi napomohly k hlubšímu porozumění jednotlivých vazeb a nuancí.

Chci poděkovat rovněž Phdr. Marině Luptákové, Th.D. za přínosné rozhovory a konzultace, které jsem s ní mohl absolvovat. Její vhledy a podněty mi byli velkým přínosem, umožnily mi nahlédnout do světa myšlení, které otevírá nové obzory, které napomáhají porozumět k problematice lidské existence v její celistvosti.

Velké díky také patří Mgr. Lucce Kopecké, za její zpřesňující korekturu českých překladů latinského a řeckého textu.

V neposlední řadě chci poděkovat svým přátelům za to, že i přes náročné časové podmínky (vlivem svého zaměstnání a rodinného života) byli ochotni si text přečíst, čímž mi napomohli výrazně redukovat gramatické a stylistické nedostatky. Tímto mi také poskytli zpětnou vazbu, nakolik je tato práce srozumitelná dnešnímu čtenáři.

„Prohlašuji, že jsem tuto disertační práci s názvem ‚*Cesta k vnitřní svobodě člověka dle Evagria a Jana Kasiána (Cesta k celistvému uzdravení člověka)*‘ napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.“

V dne

jméno

OBSAH

ÚVOD	12
<hr/>	
1. KAPITOLA: HISTORICKÝ ÚVOD	18
<hr/>	
1.1 EGYPTSKÉ MNIŠTVÍ	18
1.1.1 POJEM MNICH A PODSTATA MNIŠTVÍ	18
1.1.2 POVAHA EGYPTSKÉHO MNIŠTVÍ	20
1.2 VLIVY PŮSOBÍCÍ NA VÝVOJ MNIŠTVÍ	24
1.2.1 ASKEZE	24
1.2.2 FILOSOFICKÉ PŘEDPOKLADY	25
1.2.3 HELÉNIZOVANÝ JUDAISMUS	27
1.2.4 BIBLICKÉ HLEDISKO	29
1.2.5 KŘESŤANSKÉ FILOSOFICKO-TEOLOGICKÉ MYŠLENÍ	31
1.3 EVAGRIUS A JAN KASIÁN V EGYPTSKÉ POUŠTI	36
1.3.1 PŘÍCHOD EVAGRIA NA POUŠŤ	36
1.3.2 JAN KASIÁN	38
1.3.3 VZTAH EVAGRIA A JANA KASIÁNA	41
1.4 LITERÁRNÍ TVORBA	42
1.4.1 EVAGRIUS: SOUBOR CORPUS ASCETICUS	42
1.4.2 DÍLO JANA KASIÁNA	45
<hr/>	
2. KAPITOLA: ANTROPOLOGIE	48
<hr/>	
2.1 PODSTATA CELISTVÉHO ZDRAVÍ ČLOVĚKA	48
2.1.1 ROLE BOŽÍHO OBRAZU U EVAGRIA A JANA KASIÁNA	49
2.1.2 ARCHETYPÁLNÍ FUNKCE OBRAZU BOŽÍHO	50
2.1.3 THEÓSIS	51
2.1.4 SHRNUŤÍ	53
2.2 DUCHOVNÍ CENTRUM ČLOVĚKA	54
2.2.1 NOUS	55
2.2.2 NOUS: POJETÍ EVAGRIA	60
2.2.3 MENS: POJETÍ JANA KASIÁNA	63
2.2.4 SHRNUŤÍ	65

2.2.5	SRDCE - JÁDRO DUCHOVNÍHO ŽIVOTA ČLOVĚKA	65
2.3	NAUKA O DUŠI	67
2.3.1	PRAMENY NAUKY	68
2.3.2	JEDNOTLIVÁ Hnutí DUŠE	69
2.3.3	CTNOSTI	72
2.4	VZTAH MEZI DUCHOVNÍ A TĚLESNOU OBLASTÍ ČLOVĚKA	75
2.4.1	POJETÍ EVAGRIA	75
2.4.2	POJETÍ JANA KASIÁNA	76
2.4.3	REFLEXE (PSYCHOLOGICKÉ HLEDISKO)	79
3. KAPITOLA:	<u>VÁŠNIVÝ STAV ČLOVĚKA</u>	<u>81</u>
3.1	CHARAKTERISTIKA VÁŠNIVÉHO STAVU	81
3.1.1	ETYMOLOGIE A SOUČASNÉ DEFINICE	81
3.1.2	KROKY VEDOUcí K VÁŠNIVÉMU STAVU	82
3.1.3	EPISTEMOLOGICKÉ HLEDISKO	83
3.1.4	ZÁKLADNÍ PODNĚTY	84
3.2	POJETÍ VÁŠNIVÉHO STAVU U EVAGRIA A JANA KASIÁNA	88
3.2.1	EVAGRIUS	88
3.2.2	KASIÁNOVO POJETÍ	89
3.2.3	SHRNUTÍ	89
3.3	DŮSLEDKY	90
3.3.1	DÉMONSKÉ PŮSOBNÍ	90
3.3.2	SHRNUTÍ: EXISTENCE DÉMONŮ A DNEŠNÍ DOBA	96
3.3.3	MYŠLENKA (ΛΟΓΙΣΜΌJ)	99
3.3.4	OCHROMENÍ NOETICKÉ FUNKCE ČLOVĚKA	101
4. KAPITOLA:	<u>TYOLOGIE VÁŠNIVÉHO STAVU</u>	<u>102</u>
4.1	PATOLOGIE JEDNOTLIVÝCH Hnutí DUŠE	103
4.1.1	PATOLOGIE TOUŽIVÉHO Hnutí DUŠE	104
4.1.2	PATOLOGIE VZNĚTLIVÉHO Hnutí DUŠE	106
4.1.3	PATOLOGIE ROZUMOVÉHO Hnutí DUŠE	107
4.1.4	SHRNUTÍ	110
4.2	TYOLOGIE DUCHOVNÍCH NEMOCÍ	111
4.2.1	EXPOZICE DUCHOVNÍCH OBTÍŽÍ	111

4.2.2	ZÁKLADNÍ VZTAHY	112
4.2.3	NESTŘÍDMOST	114
4.2.4	SMILSTVO	119
4.2.5	LAKOMSTVÍ	122
4.2.6	HNĚV	127
4.2.7	SMUTEK	130
4.2.8	AKÉDIE	134
4.2.9	MARNÁ SLÁVA	138
4.2.10	PÝCHA	141
4.2.11	SHRNUTÍ	145
5. KAPITOLA: TERAPIE POUŠTNÍCH OTCŮ		146
<hr/>		
5.1	ASKEZE JAKO NÁSTROJ PROMĚNY ČLOVĚKA	148
5.1.1	PSYCHOLOGICKÉ HLEDISKO	150
5.2	TERAPIE V POJETÍ EVAGRIA A JANA KASIÁNA (TEORIE)	152
5.2.1	PRAMENY A POJETÍ	153
5.2.2	POJETÍ EVAGRIA: <i>PRAKTIKÉ</i>	155
5.2.3	KASIÁNOVO POJETÍ	157
5.2.4	EXKURS: MILOST A SVOBODNÁ VŮLE	160
5.3	ZÁKLADNÍ PRINCIPY TERAPIE	163
5.3.1	ZÁKLADNÍ PRINCIPY PODLE EVAGRIA	163
5.3.2	ZÁKLADNÍ PRINCIPY TERAPIE PODLE JANA KASIÁNA	165
5.3.3	SHRNUTÍ	167
5.4	VNITŘNÍ NASTAVENÍ ČLOVĚKA	167
5.4.1	HÉSYCHIA	168
5.4.2	ZŘEKNUTÍ SE	169
5.4.3	PRAKTICKÉ HLEDISKO VNITŘNÍHO NASTAVENÍ	170
5.5	VLASTNÍ TERAPIE	175
5.5.1	JEDNOTLIVÁ HNUTÍ DUŠE	175
5.5.2	TERAPIE JEDNOTLIVÝCH VÁŠNÍ	177
5.5.3	SHRNUTÍ	194
6. KAPITOLA: OBNOVENÝ STAV		195
<hr/>		
6.1.1	APATHEIA V KŘEŠŤANSKÉM PROSTŘEDÍ PŘED EVAGRIEM	196

6.1.2	ZNAKY A STUPNĚ APATHEIE	198
6.1.3	REZERVOVANOST ZÁPADNÍHO KŘESŤANSKÉHO MYŠLENÍ	199
6.2	ČISTOTA SRDCE (JAN KASIÁN)	200
6.2.1	TRANQUILLITAS	201
6.2.2	KASIÁNOVO POJETÍ BOŽÍHO KRÁLOVSTVÍ	202
6.2.3	SHRNUTÍ: HERMENEUTICKÉ HLEDISKO	202
6.3	GNÓSIS	203
6.3.1	GNÓSIS V KŘESŤANSKÉM POJETÍ	204
6.3.2	CHARAKTERISTIKA GNOSTIKA	205
6.4	GNOSTIK JAKO DUCHOVNÍ OTEC	207
6.4.1	DUCHOVNÍ OTEC	208
6.4.2	ZJIŠŤOVÁNÍ ANAMNÉZY	210
6.5	PRÁCE S MYŠLENKAMI	211
6.5.1	POVAHA DUCHOVNÍ TERAPIE	211
6.5.2	EVAGRIOVY METODY PRÁCE S <i>LOGISMOI</i>	213
6.5.3	PRAXE MANIFESTACE MYŠLENEK	216
7. KAPITOLA: PRAXE POUŠTNÍCH OTCŮ A DNEŠNÍ DOBA		219
7.1	ŽIVOTNÍ STYL (REFLEXE)	220
7.1.1	VŠEOBECNÉ POVOLÁNÍ K MNIŠŤTVÍ	220
7.1.2	ODCHOD ZE SVĚTA NEBO ÚTĚK?	220
7.1.3	HÉSYCHASMUS A DNEŠNÍ DOBA	221
7.2	CELISTVÉ ZDRAVÍ S OHLEDEM NA TĚLESNOST	222
7.3	LÉČBA DLE OTCŮ A SOUČASNÉ HUMANITNÍ VĚDY	223
7.3.1	ROLE DUCHOVNÍHO OTCE A PASTORAČNÍHO TERAPEUTA	225
7.3.2	RIZIKO SEKULARIZACE PASTORAČNÍ PÉČE	228
7.4	PRAVOSLAVNÁ ORTODOXNÍ PSYCHOTERAPIE	229
ZÁVĚR		233
REJSTŘÍK		238
SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ, LITERATURY A DALŠÍCH ODBORNÝCH ZDROJŮ		242
SUMMARY		252

ZKRATKY

Zkratky názvů knih Starého a Nového zákona jsou převzaty z českého ekumenického překladu. Biblické citace uvedené v textu jsou primárně citovány z českého ekumenického překladu, pokud není v závorce uvedeno jinak. Níže jsou zkratky uvedeny často citovaných pramenů (včetně jejich edic) a knih.

Knihy

Evagrius

<i>Antirrhet.</i> ¹	Antirrhetikos. In DISINGER, Luke. Evagrius: Gnostikos and Kephalaia Gnostika [online]. Dysinger Luke. <i>Monastic Spirituality Self-Study</i> . Valyermo (CA) : Saint Andrew's Abbey, c1990, last ed. 23. 7. 2010 [cit. 2015-01-25]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/07_Antirrhet/00a_start.htm .
<i>Eulog.</i>	<i>Tractatus ad Eulogium monachum</i> (PG 79, 1093D – 1140A).
<i>Gnost.</i>	<i>Le gnostique</i> (SC 356).
<i>Keph. Gn.</i>	<i>Le Six Centuries des Képhalaia gnostica</i> (PO 28, 1).
<i>Les Pens.</i>	<i>Sur les Pensées</i> (SC 438).
<i>Or.</i>	<i>De oratione</i> (PG 79, 1165A-1200C).
<i>Prakt.</i>	<i>Traité pratique ou le Moine</i> (SC 171).
<i>Spirit. mal.</i>	<i>Tractatus de octo spiritibus malitiae</i> (PG 79, 1145A – 1164D).
<i>Rer. mon.</i>	<i>Rerum monachorum rationes</i> (PG 40, 1252D – 1264C).

Jan Kasián

<i>Inst. = Zvyky a léky... /a/</i>	<i>Institutiones cénobitique</i> (SC 109).
<i>= Zvyky a léky... /b/</i>	
<i>Coll.</i>	<i>Conférences</i> (SC 42, 54bis, 64).
<i>Inc.</i>	<i>De Incarnatio Christi</i> (PL 50, 9A -272A).

Ostatní zkratky knih

<i>De an. = O duši</i>	<i>O duši</i> . 2. nezn. vyd. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek, 1995.
<i>De vir. Illus.</i>	<i>De viris Illustibus</i> . In <i>Jeroným, Gennadius z Marseille, Isidor ze Sevilly, a Ildefons, Hieronymus, Gennadius, Isidorus: dějiny</i>

¹ V textu v poznámce pod čarou bude vždy odkaz na tuto knihu následující: EUAGRIOS. *Antirrhet.* xx, xx (DYSINGER). Důvodem k tomuto kroku je přehlednost, pakliže jde vždy o jednu a téže webovou stránku.

- křesťanského písemnictví: (De viris illustribus). Překlad Jan Heller, Martin C. Putna. V Praze : Herrmann, 2010.*
- Carit.* *Centuries sur la charité, Sources chretiennes (SC 9).*
- DL* *Životy, názory a výroky proslulých filosofů, Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995.*
- F. o.* *La Foi orthodoxe (SC 535, 540).*
- Justif.* *La justification par les oeuvres (SC 445).*
- HE /a/* *Histoire ecclésiastique, (SC 41); česky: Církevní dějiny [online]. A.M.I.M.S. : Vranov nad Dyjí. [2013-01-15]. Dostupný z: <http://www.fatym.com/taf/knihy/index.htm>.*
- HE /b/* *Histoire ecclésiastique, Livres IV-VI (SC 505); česky: Církevní dějiny [online]. A.M.I.M.S. : Vranov nad Dyjí [2013-01-15]. Dostupný z: <http://www.fatym.com/taf/knihy/index.htm>.*
- HL = Poučné příběhy...* *Historia lausiaca (PG 34); česky: Poučné příběhy pro komořího Lausa. Praha : Benediktínské arcibiskupství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002.*
- Hom. opif.* *De hominis opificio (PG 44; česky: KRKT 14).*
- Maladies mentales* *LARCHET, J. –C. Thérapeutique des maladies mentales: l'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles. Paris : Editions du Cerf, 1992.*
- Maladies spirituelles* *LARCHET, J. –C. Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe. 4e éd. Paris : Les Editions du Cerf, 2000.*
- Met.* *Metafysika. 2. vyd. Překlad Antonín Kříž. Praha: Rezek, 2003.*
- Orthodox psychotherapy* *HIEROTHEOS, Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers. Levadia [Levadhia, Greece] : Birth of the Theotokos Monastery, 1994.*
- Paed.* *Paidagogos (SC 71, 158).*
- PArch.* *Traité des principes (SC 252, 268).*
- PB – Doctr. of Pers.* *THEOPHANES, The Psychological Basis of Mental Prayer in the Hearth: The Orthodox Doctrine of the Person [online]. Daphne (GR) : Timios Prodromos Hieron Kellion Archangelon Kavsokalyvia, 2006. [2012-09-09]. ISBN 960-88933-0-5. Dostupný z: <http://timiosprodromos.blogspot.cz/2006/01/volume-i-table-of-contents.html>.*
- PB – Evagr. Asc. Sys.* *THEOPHANES, The Psychological Basis of Mental Prayer in the Hearth: The Evagrian Ascetical System [online]. Daphne (GR) : Timios Prodromos Hieron Kellion Archangelon Kavsokalyvia, 2006. [2012-09-09]. ISBN 960-88933-2-1. Dostupný z: <http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/volume-ii-table-of-contents.html>.*
- Resp.* *Ústava, Praha: Oikoymenh, Platónovy spisy (PS IV), 2003.*

SKV – syst. přír.	ŠPIDLÍK, T. <i>Spiritualita křesťanského východu: Systematická příručka</i> , 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002.
SKV – mnišství	ŠPIDLÍK, T. <i>Spiritualita křesťanského východu: Mnišství</i> . 1. vyd. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 2004.
SKV – modlitba	ŠPIDLÍK, T. <i>Spiritualita křesťanského východu: Modlitba</i> . 1. vyd. Překlad Juvenál Antonín Valíček. Velehrad: Refugium Velehrad-Roma, 1999.
Strom.	<i>Strómata</i> (KRKT 7, 9, 12).
<i>Un philosophe au désert</i>	GUILLAUMONT, A. <i>Un philosophe au désert: Évagre le Pontique</i> . [Nachdr.]. Paris: J. Vrin, 2004.
v. Anton. = Život sv. Ant.	<i>Vie D'Antoine</i> (SC 400), český překlad: <i>Život sv. Antonína Poustevníka: život a působení našeho svatého otce Antonína</i> . Přel. Václav Ventura. 2. vyd. - revidované. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2010.

Biblické překlady

BHS	KITTEL, Rudolf, Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, Gérard et al. <i>Biblia Hebraica Stuttgartensia: Tora, nevi'im u-chetuvim</i> . Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.
ČEP	<i>Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad</i> . 11. vyd. (9. přeprac.). Praha : Česká biblická společnost, 1998.
GNT	NEWMAN, Barclay M, Barbara ALAND a Kurt ALAND. <i>The Greek New Testament: Fourth revised edition; Dictionary</i> . 5. revised edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994.
LXX	HANHART, Robert. <i>Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum</i> . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014.

Edice

GAC	The Greek Asceticus Corpus. In SINKEWICZ, Rudolf. <i>Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus</i> . 1. publ. in paperback. Oxford : Oxford University Press, 2006.
NPNF	<i>A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, usually known as the Nicene and Post-Nicene Fathers</i> , Edinburgh : T&T Clark, 1886 – 1900.
PG	MIGNE, Jacques Paul. <i>Patrologiae cursus completus: Series Graeca</i> . Paris, 1857 – 1866.
Philok.	<i>Philokalia, The Complete Text Compiled</i> , by St Nikodemos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. London : Faber and Faber, 1975 – 1995.
PL	MIGNE, Jacques Paul. <i>Patrologiae cursus completus: Series Latina</i> . Paris, 1844 – 1864.
PO	<i>Patrologia Orientalis</i> . Paris: Firmin-Didot, 1958.

PS	Platónovy spisy, Praha: Oikoymenh, 1997 – 2013.
KRKT	Knihovna raně křesťanské tradice, Praha: Oikoymenh, 2006.
SC	Sources chretiennes, Paris: Cerf, 1942 - .

Slovníky

KÁBRT	KÁBRT, Jan. <i>Latinsko-český slovník</i> . 3. vyd. Praha : SPN, 1991, 483 s. ISBN 80-042-6000-4.
LEPAŘ	LEPAŘ, František. <i>Slovník řeckočeský: nehomérovský slovník řeckočeský</i> . Praha : Rezek, 2008.
LSJ	LIDDEL – SCOTT - JONES, Greek Lexikon. In <i>BibleWorks for Windows</i> . BibleWorks, LLC. [CD-ROM]. s. l., Version 7.0.012g. © 2006.
PANCZOVÁ	PANCZOVÁ, Helena. <i>Grécko-slovenský slovník: od Homéra po křesťanských autorov</i> . 1. vyd. Bratislava : Lingea, 2012.
PGL	LAMPE - LIDDELL. <i>A Patristic Greek Lexicon</i> . New York : Clarendon, 1961.
PRACH	PRACH, Václav. <i>Řecko-český slovník: Attické tvary slovesné podle nápisů a rukopisů</i> . 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998.
PRAŽÁK	PRAŽÁK, Josef Miroslav, František NOVOTNÝ a Josef SEDLÁČEK. <i>Latinsko-český slovník</i> . 20. vyd. (v KLP v této podobě 1.). Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1999.
TWOT	The Theological Wordbook of the Old Testament, by R. Laird Harris, Gleason L. Archer Jr., Bruce K. Waltke, originally published by Moody Press of Chicago, Illinois. Copyright ©1980. In <i>BibleWorks for Windows</i> . BibleWorks, LLC. [CD-ROM]. s. l., Version 7.0.012g. © 2006.

Obecné

angl.	anglicky, anglický	r.	rok, roku
čes.	česky, český	rus.	rusky, ruský
h.	hebrejsky, hebrejský	resp.	respektive
lat.	latinsky, latinský	ř.	řecky, řecký
např.	například	sg.	jednotné číslo
pl.	množné číslo	stol. n. l.	století našeho letopočtu
popř.	popřípadě	tj.	to jest
překl., přel.	překlad, přeložil		

ÚVOD

Být vnitřně svobodný, být celistvě zdrav. Myšlenka, která vede k zamyšlení: „co přesně si člověk má pod tímto slovním obratem představit?“ Víme, co si máme představit pod tělesným, resp. duševním zdravím. Světová zdravotnická organizace (WHO) definuje zdraví takto: „*Zdraví je stav naprosté fyzické, duševní a sociální pohody (well-being) a ne jenom absence nemoci nebo slabosti.*“² Nicméně, co znamená tato pohoda? Ze zkušenosti je zřejmé, že člověk, který žije na této planetě zasažené hříchem, nebude nikdy stoprocentně zdrav po tělesné, resp. duševní stránce, ale může být v jakési pohodě. Co však ovlivňuje tuto pohodu? Z definice totiž nevyplývá, jak je možné této pohody dosáhnout, a tudíž ji nelze považovat za vyčerpávající. Tato definice nereflektuje stěžejní aspekt, který ovlivňuje tuto pohodu. Tímto stěžejním aspektem je duchovní stabilita člověka. Duchovní stabilita je odvozena od toho, jakým způsobem člověk zpracovává mnohdy rozptylující podněty, které na něj neustále působí z vnějšího či vnitřního prostředí. Záleží totiž na tom, jaký postoj k těmto podnětům zaujme a jak tyto podněty zpracuje. Zda se jimi nechá rozrušit, anebo je vhodně zpracuje tak, že i navzdory těmto podnětům, zůstane vnitřně svobodný.

Pohoda, o které definice Světové zdravotnické organizace hovoří, je v kontextu této práce vnímána jako vnitřní svoboda navzdory rozptylujícím podnětům. V tomto smyslu lze hovořit o celistvém zdraví jedince, které spočívá v duchovní stabilitě. Duchovní stabilita působí jako hráz vůči rozkolísanosti a vnitřnímu sebeodcizení. Tato rozkolísanost, toto sebeodcizení má za následek ztrátu celistvého zdraví člověka, které může vést k ovlivnění, nebo dokonce k proměně duševního života člověka.

Zdrojem těchto úvah je žitá zkušenost pouštních Otců,³ jejichž postřehy se vyznačují velmi detailním popisem duševního hnutí člověka s výrazně detailními až psychoanalytickými či hlubinně psychologickými sondami, které jsou v podstatě nadčasové. Lidská přirozenost je totiž ve svých principech stále stejná. Poznatky pouštních Otců plynou z jejich vlastní prožité zkušenosti, kterou prožili se sebou samými. Jejich zkušenosti rozkrývají algoritmy vztahu mezi duchovní, duševní a tělesnou oblastí. A právě jejich myšlenky se staly hlavním prame-

² WORLD HEALTH ORGANIZATION. Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference. In *Official Records of the World Health Organization*, no. 2, [cit. 2015-02-10]. New York, 19-22 June, 1946, s. 100. Dostupný z: http://whqlibdoc.who.int/hist/official_records/2e.pdf.

³ Pouštní Otcové jsou lidé, kteří zejména ve 4. stol. n. l. žili v egyptské poušti a zastávali úlohu duchovního otcovství. Jsou považováni za odborníky v rozeznávání myšlenek a za dobré znalce lidské duše. Jejich cílem byla proměna člověka. Vedli člověka k vnitřní svobodě, jenž je podmíněna očistou od vášnivého stavu a negativního myšlení, které člověka zotročuje. Cílem této očisty není pouhá pohoda ve smyslu WHO, nebo duševní zdraví z pohledu současné psychologie, nýbrž sjednocení se s Bohem – θεώσις (ř. *theósis*).

nem této práce. Texty, ze kterých vycházím, jsou určeny především pro mnichy. Avšak navzdory této skutečnosti lze také tyto principy vztáhnout na člověka, který žije v rodinném a společenském prostředí v 21. století. Tyto texty se tak mohou stát zdrojem odpovědí na otázku po vnitřní svobodě člověka, kterou si klade dnešní člověk, zahlcený množstvím rozptylujících podnětů.

Závěry Otců poukazují na to, že rozptylujícím podnětům se nelze vyhnout. Dnešní člověk přirozeně zaujímá k těmto podnětům určitý postoj. Otcové kladou důraz na zaujetí přiměřeného postoje vůči podnětům, který by nedestabilizoval duchovní harmonii člověka. Cílem je zachování celistvého zdraví člověka. Důraz na vnitřní svobodu je zde obzvláště důležitý. Vlivem podlehnutí atraktivitě podnětů může totiž vzniknout velmi silný vztah mezi člověkem a podnětovým zdrojem. Tento vztah člověku zprostředkovává uspokojení, po kterém začne toužit. Tato touha ale člověka činí vnitřně nesvobodným a proměňuje jeho duševní hnutí. Vlivem proměněného duševního hnutí dochází postupně k odcizení od existenciálního základu lidské osobnosti – od Boha. Toto odcizení nese pro člověka existenciální důsledky. A v tomto smyslu hovoříme o ztrátě celistvého zdraví člověka.

Tato zkušenost poukazuje také na způsob terapie, který je také prevencí před destabilizací duchovního života. Zkušenost Otců poukazuje na to, že jde o terapii, která je zaměřena především na proměnu myšlení člověka a nalezení adekvátního postoje k podnětům, které na jedince působí. Nedílnou součástí této terapie je práce s tělesností člověka, která spočívá v krocení nadměrného (nezdravého) uspokojování přirozených potřeb a v návycích v sebeovládání.

Tento druh terapie má své kořeny v askezi. Askezi v pojetí pouštních Otců nelze považovat za něco nelidského, nedůstojného; za něco, co je namířeno proti potlačování přirozených lidských potřeb. Negativní vymezení askeze nalezneme v mnoha encyklopediích, slovnících či dílech různých autorů. Tato negativní vyjádření sice vystihují možnost škodlivých důsledků asketického života, je-li askeze pojímána fanaticky a nekriticky, avšak v pojetí tradice pouštních Otců nejde o zotročování člověka, nýbrž o jeho osvobodování a o hledání cesty k přirozenému postoji k vnitřním a vnějším impulsům. Vlastním důkazem pravdivosti těchto řádků je život mnoha Otců, kteří postupným očištěním se od sklonů vedoucích k podléhání těmto podnětům proměnili způsob svého života.

Jádrem či předmětem této práce je tedy otázka, jak duchovní stabilita ovlivňuje vnitřní (duševní) prožívání člověka a jak lze dojít k obnově celistvého zdraví člověka. Jelikož v této práci vycházím z předpokladu, že principy lidské přirozenosti jsou všem lidem stejné, domnívám se, že postřehy pouštních Otců ohledně vztahu duchovní stability a duševního prožívání mohou být přínosné i v současné době. Mohou nejen otevřít nové otázky, ale také nabídnout

jiný úhel náhledu na existenciální problém člověka, který může v mnohém inspirovat současné humanitní vědy. V předložené práci se opírám o texty prvních systematizátorů zkušenosti pouštních Otců, Evagria z Pontu a Jana Kasiána. Tito autoři ve svých textech zaznamenali a popsali jednotlivé detaily problematiky duchovní nestability a jejího vlivu na ztrátu celistvého zdraví člověka. Jedná se o těchto osm základních ohnisek duchovní nestability člověka: nestřídmost, smilstvo, lakomství, hněv, smutek, akédie, marná sláva, pýcha. Jde o ohniska duchovní nestability, které hrají svou patologickou roli v životě člověka i v dnešní době. V neposlední řadě v textech těchto autorů nacházíme principy terapie těchto potíží.

Smyslem této studie je poukázat na jinou perspektivu vnímání existenciálního problému člověka v jeho celistvosti. To může přinést nové perspektivy práce s člověkem nejen na poli humanitních oborů, ale především v oblasti pastorální péče. Tato práce má potenciál zpřístupnit (v oblasti českých zemí) nové podněty k následnému zpracování metodik pastorační práce s lidmi. Avšak tato výzva již není předmětem této studie. Tam, kde tato práce končí, může začít vlastní praktická činnost pastorálních teologů, nebo také pastorálních psychologů. V tomto smyslu nejde o originální počín. Z historického hlediska zmíněné principy terapeutické práce dle pouštních Otců můžeme nalézt především v pravoslavném prostředí, v pravoslavné teologii nebo v pravoslavné ortodoxní psychoterapii.

Výraznou pomocí v tomto směru mi byl archimandrita Hierotheos, pravoslavný teolog, se svou knihou *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers*. Myšlenky, předestřené ve zmíněné knize, zpřístupňují hledisko řecké patristiky vůči studovanému problému. Stěžejním dílem je pak kniha patrologa J. C. Larcheta, *Théraputique des maladies spirituelles*. V této knize nalezneme expozici duchovních nemocí z perspektivy řecké patristiky. V českých zemích nalezneme nárys této problematiky u Václava Ventury.⁴ V našem prostředí sice nalezneme texty věnující se tomuto tématu, avšak v jiné perspektivě, než nabízí tato práce.⁵

Metodologické zpracování této studie je obzvlášť náročné z několika důvodů. Na prvním místě je třeba říci, že se nejedná o práci patrologa (!), nýbrž člověka, který je vzdělán v oboru psychosociálních studií. Je psána autorem, který se věnuje duchovní a duševní oblasti člověka. V příslušných patristických textech, jimž se podrobně věnuji, spatřuji potenciál umožňující přispět k porozumění vztahu mezi duchovní, duševní a tělesnou oblastí člověka.

⁴ Cf. VENTURA, Václav. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice: (akédia v pojetí Evagria a Jana Kasiána). In PAYNE, Jan. *Kvalita života a zdraví*. 1. vyd. Praha : Triton, 2005. Díl I. Filosofie, část 2. Prvky. s. 118 – 136.

⁵ Z řad učenců, kteří se věnovali či věnují této problematice jsou Gorazd Vopatrný, Václav Ventura či Tomáš Špidlík. Avšak k dané problematice práce, jenž by mi byla skutečně nápomocná, v českém jazyce není. V tomto duchu mohu upozornit čtenáře na některé diplomové práce, které se věnovaly podobné problematice, byť z jiného úhlu pohledu: SMOLEN, Štěpán. *Bud', kde jsi: Idea mnišské stability u Jana Kasiána*. Praha, 2014. Diplomová práce. KTF UK. Vedoucí práce Josef Bartoň. KUNCOVÁ Iva, *Duchovní nauka o neřestech v díle Jana Kasiána*. Olomouc, 2006. Diplomová práce. CMF UPOL. Vedoucí práce Václav Ventura.

Čtenáři může na mysl vytanout otázka, jak se autor této práce vyrovnává s askezí a vztahem duše a těla u Otců. Tato otázka je zcela na místě. Asketické texty mohou být čteny a interpretovány víceméně s patričním despektem vůči tělu, navzdory tomu, že Otcové zdůrazňují vztah těla a duše. Samotné texty takové čtení umožňují. V této práci jsou příslušné texty čteny a interpretovány tak, aby z nich byly zřetelné principy, které napomáhají k vyváženému poměru mezi tělem a duší (a duchem). Nejen k duši a duchu je nezbytné zaujmout pozitivní vztah, ale také i k tělesnosti člověka, k tělu. Jedině pouze za této podmínky můžeme hovořit o celistvém uzdravení člověka. Askeze je tedy vnímána jako nástroj pro zharmonizování vztahu mezi duší, duchem a tělesností člověka, kdy nedochází k potlačení toho či onoho aspektu lidské bytosti.

Tato práce má interdisciplinární charakter. Je vedena na pomezí patologie a soudobé psychologie. Mnohá témata, jimiž se pouštní Otcové, zejména Evagrius s Kasiánem, zabývají, vykazují společný jmenovatel s tématy, která nalezneme v moderní psychologii. Proto na mnohých místech dochází ke srovnání ve snaze praxi a poznatky Otců aktualizovat pro současnou dobu, neboť narazíme na témata, v nichž se psychologie a křesťanská askeze střetávají.

Výchozím zdrojem předložené práce je pojetí existenciálního problému člověka, který se odvíjí od vztahu člověka k Bohu. V tomto smyslu je v této studii duševní problém člověka reflektován z perspektivy Otců. A tam, kde dochází ke vzájemnému prolnutí obou pojetí, poukazují na společné jmenovatele a přístup současné psychologie. Zejména se jedná o autory Sigmunda Freuda, Carla G. Junga či Viktora E. Frankla.⁶ Rozhodně se ale varuji toho, abych redukoval, a tím znehodnotil zkušenost a zvěst pouštních Otců.

Zdrojem mnoha diskuzí se může stát skutečnost, že jsem neprožil onu zkušenost, kterou mají za sebou pouštní Otcové. Avšak jsem tradicí pouštních Otců osloven, a stejně tak jsem osloven pravoslavným teologicko-filosofickým myšlením, které je nositelem řecké patristické tradice. Spatřuji v učení pouštních otců potenciál přenést jednotlivé principy do současné doby, a tím napomoci zodpovědět mnohé otázky současného člověka. Ano, může vzniknout roztrpčenost nad legitimitou mého pokusu. Na vrub této práce lze namítnout, že mi mohou uniknout mnohé jemné nuance, na kterých bezesporu zaleží. Avšak na druhé straně z mnoha rozhovorů s přáteli zjišťuji, že mnozí z nich jsou roztrpčeni z neporozumění a nepochopení vlastní podstaty problému jedince ze strany psychologů či psychoterapeutů.

Domnívám se, že jiná perspektiva vnímání existence člověka z pozice pouštních Otců může napomoci tam, kde vše ostatní selhalo. Nejde o něco nového, spíše se jedná o komplemen-

⁶ Výběr právě těchto autorů není náhodný. Svým vlivem tyto autoři výrazně přispěli k rozvoji a formování moderní psychologie a jejich vliv je v současné psychologii stále aktuální.

tární přístup k ostatním vědním disciplínám, který je v současné době, dle mého názoru, často opomíjen. Domnívám se proto, že i tento můj pokus o zpřístupnění myšlenek tradice pouštních Otců je zcela oprávněn. Odvahu, které jsem nabyl ke zpracování tohoto tématu ve formě disertační práce, čerpám ze zjištění, že pravoslavné teologicko-filosofické myšlení se zabývá právě těmi otázkami, které se týkají existenciálního problému každého člověka.

Jako člověk, který neprožil onu zkušenost pouštních Otců, se mohu toliko opřít o výpovědi Evagria a Kasiána. Zohlednit pojmy, jimiž zprostředkovávají základní expozici problému vztahu mezi duchovní a duševní oblastí člověka. Ony vztahy a vzájemné procesy, pro něž Evagrius s Kasiánem užívali pojmů své doby, zažívá i dnešní člověk. To, co je jiné, jsou jiné termíny, kterými tyto procesy dnes popisujeme. Je proto zapotřebí, aby se i dnešní čtenář zorientoval a porozuměl tomu, v čem mohou být texty Evagria či Kasiána pro něj přínosné v jeho konkrétní situaci.

Základními úkoly této práce tedy jsou: (a) prozkoumat antropologická východiska a hlediska našich autorů, z nichž vyvěrá základní koncepce jejich pojetí patologie duchovního života, včetně terapeutických metod. K tomu (b) je zapotřebí prozkoumat filosoficko-asketické a teologické předpoklady, z nichž koncipují zmínění autoři svou nauku. Tyto cíle vedou k třetímu cíli, (c) jímž je snaha vysledovat závislost mezi volným jednáním člověka a jeho duševním hnutím, resp. stavem. Ukazuje se totiž, že mezi těmito dvěma aspekty je velmi úzké propojení. Tento záměr také vede (d) k prezentaci diagnostiky, resp. klasifikaci příčin duchovní nestability člověka jak ji podávají zmínění autoři. V neposlední řadě je naším cílem (f) poukázat na terapii a její prostředky, které vedou k celistvému uzdravení člověka.

Z výše uvedeného jsem zvolil následující postup:

- Studovaný problém jsem rozdělil do několika základních oblastí, které mají za cíl zohlednit stěžejní aspekty, které se týkají celistvého zdraví člověka. Práce, vyjma první kapitoly, která se věnuje historickému pozadí obou autorů a jejich literární činnosti, je tematicky rozdělena na: (a) antropologii, kde se soustředím na duchovní oblast člověka, duševní hnutí člověka a na vztah mezi duchovní a tělesnou přirozeností člověka; (b) na charakteristiku, vznik a důsledky vášnivého stavu člověka; (c) typologii vášnivého stavu; (d) pojetí terapie z perspektivy námi sledovaných autorů; (e) stav, který má být dosažen díky této terapii; (d) v neposlední řadě je zde reflexe předložené perspektivy celistvého zdraví v kontextu současné doby.
- V rámci těchto oblastí kladu důraz na porozumění jednotlivým vztahům z pohledu Evagria a Jana Kasiána. To mě vede k pochopení základních pojmů, s nimiž tito autoři pracovali. Při analýze termínů tedy zohledňuji vnímání jednotlivých pojmů v soudobé

řecké filosofii, stejně jako v teologické perspektivě křesťanských myslitelů té doby, neboť tyto pojmy již mají svou historii před našimi autory.

- Vzhledem ke snaze o porozumění věci volím analyticko-strukturální a deskriptivní přístup k dané problematice. A to z toho důvodu, že lidská duše, jakož i vztah mezi duchovní a duševní (popř. tělesnou) dimenzí člověka, vykazuje takřka vnitřní organickou provázanost. Tyto přístupy nám tak napomáhají odhalit jednotlivé vazby a vzájemná ovlivnění, k nimž bezesporu (již z povahy přirozenosti lidské osoby) dochází.
- Aby nedošlo ke ztrátě smyslu textu a nebyla zbytečně odvedena pozornost od záměru práce, analýza pojmů a použití zmíněných metod slouží jako střízlivý nástroj vedoucí k vhledu do problematiky.

Zvolený přístup také zohledňuje práci s původními texty. Důraz na texty v původním jazyce má spíše za cíl porozumění obsahu.⁷ Pro tyto účely postačila ve většině případů pouze parafráze textů. Ačkoli překlad citací sleduje primárně smysl či myšlenku textu, je třeba říci, že, nejde o ledabylý počin, nýbrž o snahu porozumět smyslu textu.

Nelze říci, že tato práce obsahuje originální myšlenky, spíše poukazuje na to, že se lze na duševní problematiku dívat také z duchovní perspektivy. Zohledňuje příčiny duchovní nestability a jejich dopady na duševní život člověka. V neposlední řadě se zaměřuje na terapii, která vede k obnově duševní stability. A právě v tomto ohledu tkví dle mého názoru přínos předložené práce. A je potřeba tuto práci také takto číst.

Mám-li vyslovit hypotézy, pak to mohu učinit jen velmi opatrně. Domnívám se, že praxe pouštních otců poukazuje na základní existenciální problém člověka. Jejich vlastní zkušenost svědčí o tom, že volní jednání člověka má výrazný vliv na jeho duchovní i duševní stabilitu. Otcí prožitá zkušenost také poukazuje na způsob zotavení se, lépe řečeno: vyrovnání se s podmínkami, s nimiž člověk žije tak, aby došel vyrovnaného duchovního a duševního stavu. Domnívám se, že praxe otců předaná Evagriem a Janem Kasiánem může otevřít nové horizonty – nejen – v pastorální práci s člověkem, nýbrž také v humanitních oborech vůbec.

Smyslem těchto kroků je zjistit, zda zkušenost otců je realizovatelná i v dnešní době, v současných podmínkách 21. století. Zda je tato praxe uplatnitelná i pro člověka, který žije ve společenství a v manželství. V době, která je uspěchaná, v době, kdy je člověk neustále bombardován mnoha rozptylujícími podněty. Případně zodpovědět otázku, jakým způsobem je dnes možné dosáhnout duchovní stability pro uchování celistvého zdraví člověka.

⁷ Pro zájemce o znění původního znění uvádím příslušný text v odkazu pod čarou takto: pokud text parafrázuji, do poznámky pouze přepíši text v původním jazyce. Citovaný text uvádím dle pravidel, v uvozovkách a kurzívou.

1. KAPITOLA: HISTORICKÝ ÚVOD

Z historického hlediska jsou texty, myšlení a nauka Evagria i Jana Kasiána ukotveny v mnišsko-asketické tradici. Konkrétněji můžeme hovořit o egyptském mnišství. Egyptské mnišství je svou povahou křesťanské, nicméně na jeho utváření se do jisté míry podílely také i mimokřesťanské (filosoficko-náboženské) vlivy. Tyto vlivy měly v prvních stoletích našeho letopočtu silný vliv na myšlení a kulturu celé společnosti. Charakteristickým znakem filosoficko-náboženských směrů helénské doby byla askeze, která se přirozeně promítla i v křesťanském (a tedy i v egyptském) mnišství.

Asketicko-mnišské texty poukazují také na to, že asketický život napomáhal vnitřnímu osvobození od rozptylujících aspektů a zotročující žádostivosti. Pokud tomu tak skutečně bylo, a pokud principy asketického života můžeme uplatnit v terapeutickém přístupu i dnes, je nutno prozkoumat fenomén askeze z pohledu filosofie a utvářejícího se křesťanského myšlení. V neposlední řadě je nutné také zohlednit psychologické hledisko askeze. Velmi úzce s tím souvisí také výzva k hermeneutickému zpracování askeze pro dnešní dobu. Zatímco v antickém světě byla askeze velmi populární, dnes je spíše popírána. Vystává tedy vážná otázka, zda askeze, resp. její principy, jsou v dnešní době oprávněny a zda mají potenciál člověka duchovně uzdravit.⁸

První část této kapitoly se věnuje historickému a myšlenkovému prostředí křesťanského mnišství. Druhá část kapitoly je věnována životu a nauce Evagria a Jana Kasiána. Z metodologického hlediska v této podkapitole vynechávám téma zdrojů jejich nauky.⁹ Pozornost je tak zaměřena pouze na hlavní myšlenky jejich učení, které vyplnou z představení jejich knih.

1.1 Egyptské mnišství

1.1.1 Pojem mnich a podstata mnišství

Nejprve je nutné zmapovat pojmy mnich a mnišství. Tento úkol zpracujeme z hlediska principu a podstaty. To znamená, že odhlédneme od klasických popisů mnišství a zmapujeme jeho význam a pojetí, které nejsou na první pohled zřetelné a leckde ve většinové literatuře neřešené. Mohou nám však otevřít nové horizonty ve vnímání fenoménu mnišství.

⁸ Tuto reflexi ponechávám na úvod páté kapitoly, jako uvedení do teoretických základů duchovní terapie podle Evagria a Jana Kasiána.

⁹ Zdroje jejich nauky budou zmíněny vždy v kontextu daného tématu.

Pro mnicha je použit řecký pojem μοναχός (*monachos*).¹⁰ V tomto pojetí jde o člověka, který žije sám.¹¹ V tomto smyslu nelze přehlédnout brilantní existenciální rozbor pojmu *monachos* Václava Ventury, který vykládá některá *logia* z *Tomášova evangelia*.¹² Ta se zmiňují o lidech, kteří jsou označováni jako μοναχοι (*monachoi*). Václav Ventura shrnuje, že „*monachoi* jsou ti, kteří se ptají po základní otázce lidského bytí, kdo žije v pokoře a celibátu.“¹³ *Monachoi* jsou tedy lidé, kteří nejsou povrchní, ale ptají se po jádru, resp. podstatě věci (ř. λόγος /*logos*/).¹⁴ Jsou to lidé, kteří se snaží se rozkrýt vnitřní podstatu věci. Neopomeňme také skutečnost, že tito lidé žili v celibátu a byli vyčleněni z rodinných vazeb.¹⁵

Odlíšného pojetí mnišského života si všímá Tomáš Špidlík. Špidlík pozoruje cíl mnišského života, jímž je sjednocený (ř. μονότροπος, /*monotropos*/) život. Výraz *monotropos* je použit pro jedince, který jedná stále stejným způsobem nebo žije jednoduchým životem.¹⁶ Tito lidé (ř. μονοτροποι /*monotropoi*/) jsou přirození, žijí dle přírody a jsou zaměřeni na jeden cíl. Tato vnitřní jednota má svůj význam, má svůj smysl a cíl.

1.1.1.1 Shrnutí

Myšlenku sjednoceného života zaměřeného na jeden cíl můžeme zaslechnout zejména v Kasiánově 1. Konferenci, kde se hovoří o podstatě mnišského života: „*Naše zaměstnání má*

¹⁰ Vždy po prvním výskytu řeckého pojmu v závorce uvedeme jeho zápis v latině kurzívou, který bude použit dále v textu. Tam kde bude kontext vyžadovat, bude pojem ponechán v řeckém fontu. Pakliže budeme hovořit, nebo se zmíníme o českém ekvivalentu tohoto slova, do závorky uvedeme pojem v řeckém fontu.

¹¹ PGL, s. 878n; heslo: μοναχός.

¹² Text patří mezi nejvýznamnější spisy knihovny Nag-Hammádí. Vznikl v první pol. 2. stol. n. l. Z našeho pohledu jsou zde představeny dva základní proudy askeze: život mužů a žen ve společenství, anebo život o samotě. Někteří badatelé tuto expozici dvou proudů vnímají jako demarkační čáru mezi těmito dvěma směry, která je na první pohled nepostřehnutelná (VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství I: Od prapočátků po svatého Jana Zlatoustého*. 1. vyd. Praha : Benediktinské arcidiecézní ústředí svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, 2006, s. 14). Český čtenář nalezne překlad tohoto evangelia v knize: DUS, Jan Amos, POKORNÝ, Petr, eds. *Novozákonní apokryfy. I: Neznámá evangelia*. 3. vyd. Praha : Vyšehrad, 2014).

¹³ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 15.

¹⁴ Později uvidíme, že pojem λόγος sehrává v myšlení poustních Otců klíčovou roli. Při poznávání světa se snaží vždy hledat vnitřní (duchovní) princip, smysl či element věci. Na smysl a podstatu věci kladou větší důraz než na smyslové poznání, které je subjektivní a je zdrojem vášnivého hnutí. Pojem λόγος bychom v souvislosti s naším pojetím mohli přeložit jako význam, smysl, princip (PANCZOVÁ, s. 778, heslo: λόγος).

¹⁵ Motiv celibátu nalézáme také u apoštola Pavla, který vyzývá člověka, aby byl svobodný (1K 7, 32 - 35). Pavel poukazuje na to, že lépe je žít mimo manželství, neboť tak je člověk uschopněn se plně orientovat na Boha a není rozptylován starostmi o to, aby se zalíbil svému partnerovi. Avšak platí, že ten, „...*kdo se ožení se svou snoubenkou, jedná dobře, ale kdo se neožení, udělá lépe.*“ (1K 7, 38).

¹⁶ PGL, s. 884; heslo: μονότροπος. Nicméně, totéž heslo poukazuje také na to, že jde o život žitý osamoceně. V podstatě je tento pojem složen z výrazů μονή a τρόπος. Výraz μονή lze také vnímat jako stálý, trvalý (LEPAŘ, s. 717; heslo: μονή) a výraz τρόπος lze vnímat jako směr, způsob, povahu, charakter (*ibid.*, s. 1078; heslo: τρόπος). Avšak, dle Lepařova slovníku, v tomto smyslu můžeme vzít v úvahu také pojem μοναχῆ, výraz, který označuje: jedině, jediný směr. Ve spojení s ἕπερ jde o označení jednoho a právě tohoto směru, a ne jiného (*ibid.*, s. 717; heslo: μοναχῆ).

*tedy vlastní záměr a svůj cíl, pro který všechna utrpení nejen neúnavně trpíme, ale skutečně také s radostí podstupujeme.*¹⁷

Domnívám se, že aspekty, které jsme načrtli výše, můžeme rovněž vztáhnout na člověka, který žije v manželství, v rodinném kruhu či ve společenství více lidí. Nemusí nutně jít o mnicha, který žije na poušti nebo za zdmi kláštera. Oba aspekty poukazují na mnohem hlubší podstatu věci. Být vnitřně sjednocený a ptát se po podstatě věcí lze vykonávat také v kruhu partnerském, rodinném, resp. ve společnosti, byť (jak později uvidíme) s větší námahou.

Tyto principy můžeme vztáhnout na jednání každého člověka. Zvolený cíl, jehož chceme dosáhnout, ovlivňuje naše jednání a chování. Tento aspekt je charakteristický ve všech lidských oblastech a v jakémkoli lidském úsilí. Kdekoliv chceme něčeho dosáhnout, je zapotřebí určitého sebezapření. Tuto zkušenost zná také člověk 21. století. Je třeba být vnitřně jednotný a koncentrovaný, abychom dosáhli cíle, který jsme si vytyčili.

Kasiánův princip propojený s výrazem *monotropos* je platný a poučný pro každé jednání člověka, zejména v dnešní době, kdy je člověk rozptylován těmi nejrůznějšími podněty světa. Tento princip vede člověka k setrvalému zaměření na zvolený cíl, jehož chce dosáhnout. Dle významu pojmu *monotropos* to znamená vyhnout se rozrušujícím podnětům nebo zanechání takového jednání, které nás odvádí od našeho vytyčeného cíle. V dnešní době bychom mohli hovořit spíše o vnitřní usebranosti, cílevědomosti a pevné vůli. Jde o člověka, jenž je vnitřně jednotný a nerozhozen rozptylujícími podněty, které mají potenciál strhnout jej od zvolené cesty nebo také odcizit jej od sebe samého, bližních či Boha.

Druhým aspektem je onen důraz na podstatu. I lidé ve společnosti, v partnerských vztazích, v rodině se ptají po základní otázce bytí. Avšak tato otázka nemůže být pouze spekulativní či teoretická. Odpověď na tuto otázku člověk nalézá v bytí samém – v praxi všedního života. Zdá se, že jde především o existenciální a duchovní postoj. Jde o postoj, který je realizovatelný i v běžném (všedním) životě. Avšak je pravdou, že v tomto případě je nutno vynaložit velké úsilí, aby člověk pamatoval na onu dimenzi, kterou nám tyto pojmy představují.

1.1.2 Povaha egyptského mnišství

Egyptské mnišství ve 4. stol. n. l. není ojedinělé. Křesťanské pojetí mnišství a askeze nalezneme také i v jiných oblastech: v Palestině, Kapadocii, Sýrii ale také i na Západě.¹⁸ Egyptské mnišství však tvoří jakousi normu křesťanského mnišství jako takového. Nejvýznamněj-

¹⁷ CASSIANUS, *Coll.* I, 2 (SC 42, s. 79n; NPNF II, 11, s. 295). „*Habet ergo et nostra professio scopon proprium ac finem suum, pro quo labores cunctos non solum infatigabiliter, uerum etiam gratanter impedimus,*“

¹⁸ Cf. FRANK, Karel Suso. *Dějiny křesťanského mnišství*. 1. vyd. Praha : Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003, s. 39 – 45.

šími monastickými centry byly nitrijská pouštní pahorkatina (centrum založené abba Amúnem), Kellia (osada založená Amúnem a Antonínem) a poušť Skétis. Zatímco Nitria se nacházela nedaleko Alexandrie, poušť Skétis byla nejdlehlším monastickým centrem Dolního Egypta.¹⁹ Šlo o poustevnické kolonie, kde mniši žili samostatně v jeskyních a chatách. Jednou týdně se scházeli k bohoslužbám. Živili se z obdržených darů, pletením rohoží, košíkářstvím, hrnčířstvím, zemědělstvím nebo opisováním knih. Čas trávili na modlitbách a lítosti nad hříchy. Žili asketickým způsobem, jenž se vyznačoval půstem, krátkým spánkem, vigiliemi a namáhavou prací.

1.1.2.1 Důvody odchodu na poušť

Třetí století je obvykle vnímáno jako počátek poustevnického způsobu života. Avšak lidé na poušť odcházeli již před 3. stol. n. l. Nemusí se však nutně jednat o ryze křesťanskou záležitost. Důvodů k odchodu na poušť může být několikero. Za klíčový mezník počátku odcházení křesťanů na poušť, mimo společnost, můžeme označit vládu Decia a jeho opakované pronásledování křesťanů (250 n. l.). Impulsem k odchodu na poušť se tak stala ochrana života. Mnoho křesťanů tehdy uniklo do egyptské pouště, byť pouze na určitý čas.²⁰

Důvodem k odchodu ale nemusel být vůbec náboženský počin. Václav Ventura poukazuje na to, že „*k mnišským skupinám se mohl připojit i někdo z těch, kdo utíkali před zákonem, buď z důvodu neplacení daní, zadluženosti nebo pro jiné činy.*“²¹ Život na poušti se tak mohl stát řešením pro sociálně nepřizpůsobivé lidi, pro ty, kteří byli v konfliktu se zákonem. Zrovna tak odchod na poušť mohl představovat projev protispolečenského vzdoru. K těmto motivům je zapotřebí také přidat asketickou pohnutku jednotlivých nekřesťanských filosoficko-náboženských směrů.²²

Ryze křesťanské motivy odchodu na poušť (anachorétství)²³ spočívají v radikálním následování evangelia. To vybízí člověka, aby ve svém životě následoval příklad Ježíše Krista.²⁴ Mnozí z těch, co odešli na poušť, již zde pravděpodobně zůstali a stali se předchůdci poustevníků. Jejich motivací bylo žít svatý život a vést boj s démony.

¹⁹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 144.

²⁰ QUASTEN, Johannes. *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicea to the Council of Chalcedon*. Vol. III. 5. print. Utrecht-Antwerp : Spectrum Publishers, 1962, s. 146.

²¹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 11.

²² *Ibid.*

²³ Řecké sloveso ἀναχωρέω bychom mohli přeložit jako odejít, opustit, zanechat cosi ve prospěch náboženského života. Sloveso poukazuje na absolutní odchod ze společnosti, a to i mimo cenobitské (komunitní) mnišství (PGL, s. 128; heslo: ἀναχωρέω). Pojem ἀναχώρησις lze přeložit jako ústup, odchod, útočiště (PRACH, s. 49; heslo: ἀναχώρησις).

²⁴ DROBNER, Hubertus. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. 1. vyd. Petr Lang : Frankfurt, 2011, s. 462.

Avšak pokud čteme křesťanskou asketickou literaturu, včetně Evagria i Kasiána, zjistíme, že do značné míry tento boj byl převážně bojem se sebou samým, se svými vyhrocenými touhami a přáními. Jejich texty jsou svědectvím toho, že určité asketické chování v křesťanském duchu vykazuje terapeutické výsledky v oblasti duševního zdraví. Dochází k eliminaci negativního působení na člověka, které Otcové popisují jako démonské.²⁵

Skutečnost, že hovoříme o odchodu na poušť teprve ve druhé polovině 3. století, nijak neznamena, že počátek křesťanského mnišství spadá do tohoto období. Patrolog J. Quasten se zmiňuje o tzv. *individuálním asketismu*. Tento typ askeze byl praktikován bez nutnosti oddělení se od domova či rodiny nebo dokonce od náboženské obce.²⁶ Typickým příkladem tohoto odchodu na poušť je Antonín. Stal se významnou průkopnickou osobností tohoto typu. O jeho životě se dozvídáme od Athanasia z Alexandrie, který sepsal jeho životopis nazvaný *Vita Antonii*.

Zřetelný nárůst zájmu o mnišský život mimo společnost můžeme zaznamenat zejména v první polovině 4. stol. Objektívni impuls k rozvoji pouštního mnišství souvisí s náboženskými reformami Konstantina Velikého. Vydáním Milánského ediktu r. 313 n. l. se křesťanství stalo svobodným náboženstvím. Nemělo však zprvu výlučné postavení, nýbrž bylo jedním z mnoha náboženských systémů. Teprve postupem času se křesťanství stalo nejvlivnější a nejmocnější ideovou silou natolik, že hrálo důležitou roli v administrativě a tvořilo jednotící aspekt celé říše.²⁷

Vedle tohoto veřejného jevu docházelo také k ideové synkrezi křesťanství s pohanskými směry. Tato synkreze měla za následek postupné rozměňování křesťanských hodnot.²⁸ A především tuto skutečnost můžeme považovat za impuls k odchodu opravdově věřících na poušť, aby dostáli ideálům křesťanského života.

Ve dvacátých letech 4. století tak vzniká cenobitská (komunitní) forma mnišského života. Za zakladatele tohoto typu poustevnictví je považován Kopt Pachomius. Jde o alternativu k poustevnickému životu (anachorézi). V osadě Tabennis (horní tok Nilu) zřizuje kolem r. 323 společnou budovu pro mnichy. Následně Pachomius založil dle patrologa H. Drobnera osm mužských a dva ženské tábory, jimž se stal generálním opatem. V těchto kláštěrech Pa-

²⁵ V této práci bude poukázáno na to, že jádro boje s démony spočívá především v práci se sebou samým, svými myšlenkami i tělesností. Odtud pak může pramenit velký přínos této původní myšlenky jít bojovat s démony, kteří uchvacují a zotročují lidskou duši i ducha. Nehledě na to, že asketická psychologie, představená Evagriem i Janem Kasiánem, nám tento moment zdůrazňuje.

²⁶ QUASTEN, Johannes. *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, op. cit., s. 146. Již křesťanští apologeti (např. Justýn) se zmiňují o mužích a ženách, kteří si zvolili život v dobrovolné zdrženlivosti, aby vedli intenzivnější náboženský život. Tito lidé zůstávali v rodinném či v církevním společenství (*ibid.*).

²⁷ Cf. ZÁSTĚROVÁ, Bohumila. *Dějiny byzance*. 1. vyd. Academia : Praha, 1992, s. 36n.

²⁸ QUASTEN, *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, op. cit., s. 146.

chomius zavedl také pevný řád (regule či řehole).²⁹ Život v komunitě měl také své praktické důsledky. Společná správa zajišťovala nejnnutnější potřeby mnicha, včetně zajištění nutné zdravotní péče. Cenobitský život byl vhodný rovněž pro asketický životní styl, aby snad nedocházelo k sebepoškozování apod.³⁰

1.1.2.2 Teorie vzniku egyptského mnišství

Kořenům egyptského mnišství se snaží porozumět mnohé teorie. Existují racionalistické teorie, které spíše poukazují na podstatu mnišství, která odporuje duchu evangelií. Jedna z teorií (E. Weingarten) si všímá toho, že přejaté pohanské aspekty se i přes pokřesťanství pouze zmírnily, ale přetrvaly.³¹ Zöcklerova teorie zase chápe mnišství jako pozůstatek helénské filosofie, která usilovala o přiblížení se k bohům. Německý historik církevních dějin A. Harnack si všímá skutečnosti, že křesťanské mnišství je syntézou tendencí enkratických, dualistických a montanistických sekt, které chtěly prchnout ze světa.³² S mnišsko-asketickými motivy se můžeme také setkat ve východním náboženství.³³

Analyzujeme-li asketickou literaturu a mnišskou tradici, skutečně narazíme na vlivy těchto filosoficko-náboženských motivů. Není divu, že mnoho teorií poukázalo a zdůraznilo, že křesťanské mnišství vykazuje známky cizorodosti či synkreze filosoficko-náboženských systémů s křesťanským zjevením. Na druhé straně musíme vzít v úvahu, že křesťanské mnišsko-

²⁹ DROBNER, *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury, op. cit.*, s. 467. Jejich vznik je líčen jako kontinuální proces na základě žité praxe společného života pod vedením charismatického vůdce.

³⁰ ŘÍČAN, Rudolf – MOLNÁR, Amedeo. *Dvanáct století církevních dějin*. 1. vyd. Praha : Kalich, 1973, s. 204. Egyptské mnišství mělo ještě málo podobnosti s pozdějším klášterním životem. Šlo spíše o typ pracovních táborů než kláštery. I přes Pachómiovu řádu zde byla určitá svévole a neuspořádanost.

³¹ Cf. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 11. Tato teorie dále ukazuje na vznik mnišství v samotném starém Egyptě.

³² Cf. ŠPIDLÍK, *SKV - mnišství, op. cit.*, s. 15n.

³³ Krátké pojednání a srovnání s křesťanským mnišstvím lze nalézt u T. Špidlíka (*ibid.*, s. 17) či V. Ventury (VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 116n). Jako příklad za všechny uvádím letmé srovnání s indickým a budhistickým mnišstvím. V indickém mnišství nacházíme období poustev, klášterů, existenci potulných mnichů. Je zde také předpoklad zachování určité životní řehole, k níž se mnich svobodně rozhoduje a zůstává jí věrný. Tato volba je znakem seberealizace, ale ta je možná jen tehdy, je-li člověk sjednocen s univerzálním Duchem. K sjednocení dochází askezí, modlitbou, meditací. Buddhismus lze nazvat výrazně monastickým náboženstvím (*ibid.*). Mniši a celkový mnišský způsob života měl (a stále má) ve společnosti výsadní postavení. Mniši nejsou vázáni sliby a kdykoli se mohou vrátit k běžnému životu. Duchovní nauka tkví v principu spásy, tj. osvobození se od utrpení. Primárně to znamená osvobodit se od Já. Prostředkem k osvobození je kontemplativní askeze, která pomáhá upoutat pozornost k univerzálnímu Duchu. Napomáhají tomu různé psychofyzické metody, které pomáhají rozptýlit vlastní já. Při srovnání a reflexi těchto motivů zjistíme, že hinduistické náboženství usiluje o seberealizaci člověka, zatímco buddhismus chce rozptýlit jeho vlastní já a tím jej sjednotit s Univerzálním bytím. Naproti tomu „křesťanské učení o Kristově bohodivství zachraňuje člověka před tímto „plynutím“, když trvá na božském a lidském 'bez smíšení, a zároveň hlásá možnost zbožštění.““ (cf. ŠPIDLÍK, *SKV - mnišství, op. cit.*, s. 18). Je ale otázkou, nakolik je zde možné vnímat vzájemné vazby, byť tuto cestu nelze vyloučit, jelikož mezi Orientem a řecko-římským světem docházelo (díky obchodu) ke střetávání kultur.

asketické jednání se rodilo v určitém prostředí s mnoha vlivy. Jsou to ale vlivy, nikoli samotné základy křesťansko-mnišské askeze.³⁴

1.2 Vlivy působící na vývoj mnišství

Tyto vlivy je zapotřebí zasadit do určitého kontextu. Křesťanské mnišství, jak již bylo ukázáno, se vyznačovalo specifickým způsobem životního stylu – asketickým. Tento životní styl v pojetí křesťanského mnišství má několik zdrojů, z nichž egyptští mniši přebírali své vlastní pojetí askeze. Jednotlivá pojetí asketického způsobu života, která zde ve stručnosti načrtne, představují základní zdroje Evagriovy a Kasiánovy terapie vedoucí k celistvému zdraví člověka.³⁵

1.2.1 Askeze

První křesťanští myslitelé přicházeli do styku s tehdejší eklektickou filosofií. Filosofický impuls Platónova učení byl stále silný. Platonismus řešil otázku péče o duši a její znovusjednocení s ideami. Tvořil také ústřední zlatou nit všech myšlenkových směrů tehdejší doby, které však přejímaly do svého učení i jiné názory.³⁶ Předmětem jejich zájmu byla především mravní a náboženská témata.³⁷ Řešení těchto témat bylo velmi často nalezeno v askezi. Askeze se tak stala jakýmsi katalyzátorem vzniklých otázek, týkajících se lidské existence.

Vlastní jádro procesu, kdy člověk vyvíjí určité úsilí, které je spojeno s dosažením cíle, můžeme nazvat řeckým pojmem *ἄσκησις* (*askésis*). Pojem označuje původně cvičení nebo disciplínu. Pojem byl také užíván pro označení výcviku pro určitou profesi, umění nebo určitý způsob života.³⁸ V helénském prostředí bylo sloveso *ἄσκέω* /*askeó*/ používáno obecně pro zpracování dosud neopracovaného materiálu ve smyslu zvláštní umělecké a důkladné činnosti. Jde ale také o cvičení, určité úsilí něčeho dosáhnout, v něčem vyniknout, hledět si jedné věci.³⁹

³⁴ Pro doplnění a pochopení této otázky musíme říci také to, že chtělo-li křesťanství proniknout i do tohoto myšlenkového prostředí, bylo nutné, aby se postupně vyrovnalo s jednotlivými aspekty antické filosofie. Asketismus v helénském prostředí byl velmi populární a lidem blízký. Aby si křesťanství v helénské oblasti vydobylo své místo, bylo dokonce nuceno se vykázat určitým asketickým životním stylem. (Viz FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, *op. cit.*, s. 12 – 16).

³⁵ V této části tak jde o historické uchopení askeze, které, jak záhy uvidíme, sledovalo určitou rehabilitaci lidské osobnosti. Vlastní vyrovnávání se s těmito směry u Evagria či Kasiána bude sledováno teprve v expozici jejich vlastní nauky později.

³⁶ Zvláště silnými proudy byly stoicismus, pythagoreismus, střední platonismus a později novoplatonismus.

³⁷ ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír.*, *op. cit.*, s. 22.

³⁸ DYSINGER, Luke. Introduction to Asceticism. DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/CH_599z_Asceticism/01_intro-ascet/00a_start.htm.

³⁹ LSJ, heslo: *ἄσκέω*. LEPAŘ, s. 180, heslo: *ἄσκέω*.

Duchovní význam tohoto pojmu nalezneme teprve u Hérodota či Pindara, kteří jej používají ve smyslu cvičit se ve ctnosti.⁴⁰ Význam slova byl blízký duchovnímu asketismu ve smyslu „...cvičení v krocení vášní a činění spravedlivých skutků, nebo vědomí a téměř technické cvičení v ovládnání myšlenek a impulsů.“⁴¹ V rámci asketického úsilí můžeme hovořit také o cvičení inteligence a vůle.

Askeze v helénském prostředí tedy představuje dvojí dimenzi. Jedná se jednak o tělesné či manuální úsilí na jedné straně a o duchovní úsilí na straně druhé. Nelze tedy asketický způsob života redukovat pouze na tělesnou stránku. Z tohoto podloží vzešly základ a pojetí pozdního křesťanského asketismu, kdy tělesný a duchovní trénink spočívá v krocení přebujelých lidských tužeb, které zotročují člověka.

1.2.2 Filosofické předpoklady

1.2.2.1 Platonismus

V antické filosofii byla askeze velkým tématem již před Platónem (427 - 347 př. n. l.). Nicméně pro porozumění křesťanské askezi hraje důležitou roli teprve Platónova nauka. Východiskem Platónova myšlení je jeho nauka o idejích. Podle Platóna je přirozenou aktivitou lidské duše poznávat ideje. Na druhé straně je lidská duše spoutávána pozemskými pouty, která jí zabraňují v přirozené duševní aktivitě.

Platón svou nauku o duši vysvětluje ve známém mýtu o jeskyni.⁴² Poukazuje na to, že pokud je člověk (lidská duše) svázán pouty, není schopen porozumět světu v jeho celistvosti. Teprve tehdy, když se člověk odpoutá a jde ke zdroji světla, je schopen vidět skutečnou realitu světa a stává se rozumným. Vnímá, že to, co dříve považoval za skutečné, byl jen klam. Takový člověk se již nechce vrátit, neboť nyní už ví, že to, oč usilují lidé v jeskyni, je pouhý přelud a chce toto zjištění říci i svým druhům.

V platónském pojetí jde o to, aby duše vystoupila do pomyslné oblasti, do světa idejí.⁴³ Nejvyšší ideou je pak idea dobra, která je původcem všeho pravého a krásného. Ideu dobra můžeme považovat za světlo, pravdu, rozum či zdroj poznání. Platón pak hovoří o tom, že ti „kdo došli až tam [tj. do světa idejí], nechtějí se starat o lidské věci, nýbrž jejich duše spějí vždy vzhůru a tam chtějí dlít.“⁴⁴

⁴⁰ DYSINGER, Luke. Introduction to Asceticism. DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/CH_599z_Asceticism/01_intro-ascet/00a_start.htm.

⁴¹ *Ibid.*

⁴² PLATON, *Resp.* VII, 514a – 520c (PS IV, s. 245 - 253).

⁴³ Ideje (ř. /sg./ ἰδέοις) můžeme považovat za jakési obrazy, formy či obecné rysy bytí, které mají skutečnou realitu (Cf. STÖRIG, Hans Joachim. *Malé dějiny filozofie*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1999, s. 121).

⁴⁴ PLATON, *Resp.* VII, 517d (PS IV, s. 248n).

Z tohoto pojetí vyrůstá u Platóna motiv péče o duši. Léčba duše podle něho spočívá v osvobození se z pout, aby duše mohla zřít a poznat ideje. V Platónově nauce jde tedy o to, aby rozumová část duše mohla poznávat skutečný stav věcí, aniž by byla ovlivňována vášnivou částí duše. Platón hovoří konkrétněji:

...avšak, kdyby tato schopnost takovéto přirozenosti hned z mládí byla ořezávána a zbavena těch jakýchsi olověných koulí, náležejících do rodu proměněného dění, které k ní přirůstají naplňováním žaludku a rozkošnictvím i požitkářstvím toho způsobu a pak obracejí zrak dolů – kdyby se toho zbavila a obracela se k věcem pravdy, tak by zcela bystře viděla [...] právě tak, jako vidí věci, ke kterým jest nyní obrácena.⁴⁵

Pro Platóna platí, že poznání skutečnosti je závislé na tom, jakým způsobem člověk žije. Předpokladem je zdržet se určitých aktivit (tj. naplňování žaludku, rozkošnictví, požitkářství), které znemožňují poznání. Platón klade důraz na osvobození duše z pout, které váží duši k hmotné přirozenosti. Avšak duši nelze vyvázat z tělesné konstituce člověka, neboť je její nezbytnou součástí. Platón správně poukázal na to, že je-li duše podmaněna smyslovým světem, není schopna vidět svět reálně. Proto musí dojít k očištění (ř. κάθαρσις),⁴⁶ k onomu výstupu, osvobození se, prozření, poznání. Avšak je nereálné uvažovat o oddělení duše od těla. Dualismus těla a duše je v tomto případě překonán správným zaujetím postoje člověka ke smyslové přirozenosti, na což pak poukáží pouštní Otcové.⁴⁷

1.2.2.2 Stoicismus

Stoický zájem o duševní život člověka je vnímán z perspektivy vztahu člověka ke světu. Stoikové poukazovali na to, že člověk může být snadno rozrušen nároky a těžkostmi, které na něj klade svět. A proto jejich snahou bylo, aby člověk našel odpovídající nerozrušený (bezvášnivý) vnitřní duševní stav zvaný ἀπάθεια (*apatheia*).

Aby, dle stoického pojetí, mohl člověk dojít k cíli, tj. nabýt stavu *apatheie* a nabýt vlastností stoického mudrce, je zapotřebí uplatnit asketický způsob života. Askeze v duchu stoické filosofie je vedena především lhostejností ke všemu světskému a k potřebám těla. Cílem tako-

⁴⁵ *Ibid.*, VII, 519b (PS IV, s. 250).

⁴⁶ Na κάθαρσις v jiných konotacích pohlíželi pythagorejci. Ti pokládali tělo za hrob duše. Dualismus byl pro tuto skupinu lidí imperativem k celoživotnímu úkolu: vysvobození duše z tohoto hrobu. Tento úkol se odehrává prostřednictvím v podřízení lidských mohutností a instinktů rozumu v tzv. *symmetria*. Cílem tohoto procesu (tj. boj se všemi těžkostmi světa) měl člověka zbavit utrpení. Zároveň tento proces byl příslibem nové životní šance. Pythagorejci požadovali po člověku, aby vyvážil své přirozené sklony a ovládl je. Některé z asketických praktik našly své místo v křesťanství: zpytování svědomí, samota k meditaci, komunitní společenství (VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 106).

⁴⁷ Množství platónských myšlenek a motivů přechází do křesťanského myšlení skrze Klementa Alexandrijského. Nicméně Klement s platónským myšlením pracuje obezřetně. Platónské myšlení používá pouze pro znázornění křesťanského učení. Sleduje tak pouze formu, nikoli obsah platónské nauky (IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus*. 1. vyd. Překlad Václav Němec. Praha : Oikoyomenh, 2003, s. 104). Avšak je otázkou, jaký postoj skutečně zaujímal Otcové k tělesnosti člověka. Ačkoli mluvili o nezbytné propojenosti duše a těla, asketické texty ukazují na zdrženlivý postoj k tělu. Alespoň takto lze také tyto texty číst a interpretovat. K tomuto problému se vrátíme v sedmé kapitole této práce, ačkoli na několika místech implicitně tato otázka vytane na povrch.

véto askeze je nejen ovládnout lidské pudy, ale také se od nich osvobodit zcela. To znamená osvobození se od vášní a negativních tlaků vede ke stavu vnitřní svobody od vášní (ἀπάθεια). O stoickém mudrci můžeme říci, že je to „...člověk [který] se snaží být nezávislý na tom, co nesouvisí s jeho svobodnou vůlí a co nemůže ovlivnit.“⁴⁸

Aspekty stoického myšlení najdeme v mnišských textech velmi často.⁴⁹ Avšak ne vše lze od stoiků převzít zcela. Myšlenka jedince, který je nerozrušen vnějšími či vnitřními podněty, je zcela oprávněna. Tato myšlenka vede k úvaze o harmonickém duševním životě člověka, o který usilovali pouštní Otcové.

V hermeneutické návaznosti na dnešní dobu si můžeme povšimnout toho, že koncept *apatheie* je aktuální i dnes. Dnes je člověk neustále zahrnován rušivými a rozptylujícími smyslově vnímatelnými podněty, tlakem v zaměstnání, rodinnými problémy atd. Je tedy zapotřebí nalézt vnitřní stabilitu, aby člověk mohl čelit těmto podnětům bez újmy na duševním životě.

Stoikové usilují o absolutní nezaujatost a nezávislost na základních biologických dispozicích člověka (pudů, emocí, instinktů). Toho ale není možné zcela dosáhnout a také to není cílem. Takovýto postoj je *de facto* útek a nepřirozený projev lidské přirozenosti. *Apatheia* v tomto smyslu může být považována dokonce za uzavření se před vlivy nejen vnějšího světa, ale i od přirozenosti vlastního těla. Takto vnímaný stav je v dnešním pojetí chápán spíše jako apatie, což je odvozenina z tohoto pojmu, nicméně, jak níže uvidíme, etymologicky nepřesná.⁵⁰ Není možné, aby se člověk zcela vymanil z přirozeného působení svých pudů, od emocí, povinností, vztahů a postavení se tváří tvář problémům. A to už věděli pouštní Otcové, včetně Evagria.

1.2.3 Helénizovaný judaismus

Jedna z teorií o vzniku křesťanského mnišství odkazuje k helénizovanému judaismu.⁵¹ Helénizovaný judaismus byl silně ovlivněn apokalyptickým vnímáním doby a jeho asketické motivy jsou laděny spíše eschatologicky. Askeze byla motivována naléhavostí nastávajícího vltomu nového aiónu do aiónu stávajícího (pozemského), který je ovládán zlými silami.⁵²

⁴⁸ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 107.

⁴⁹ Zejména v Evagriově nauce hrají stoické aspekty důležitou roli.

⁵⁰ V podobném smyslu je adjektivum ἀπαθής vnímáno v řecko-českém slovníku. Najdeme zde stavy: bez neporušenosti, bez trpění, bez vášně, nezvyklý, nezkušený (PRACH, s. 66; heslo: ἀπαθής).

⁵¹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 10.

⁵² FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, op. cit., s. 13.

Tuto myšlenku můžeme pozorovat zejména u esejců, jejichž spisy a dokumenty nalzáme v Kumránských rukopisech.⁵³ Esejci usilovali o svatost jediného a pravého Izraele posledního času.⁵⁴ O této skupině se dovídáme především od židovského učence, historika Josepha Flavia. Z jeho vyprávění je patrné, že se toto společenství vyznačovalo zejména sebeovládáním a nepodléháním vášním. Manželství a potomstvo sice nezavrhovali, ale na druhé straně těmto věcem nepřikládali důležitost. Majetek byl společný všem a k nakládání s ním byli voleni správci. Vedli vcelku striktní náboženský život a při náboženských úkonech zachovávali pozoruhodnou zdrženlivost.⁵⁵

Druhou skupinou jsou tzv. terapeuti, o nichž nás zpravuje Filón Alexandrijský. Tito lidé žili v egyptské židovské diaspoře zcela mimo lidskou společnost. Věnovali se asketickému životu, aby dosáhli kontemplanace a byli tak uschopněni sloužit Bohu. Již sám název θεραπευτής (*therapeutés*) odkazuje na činnost, již se vyznačovali. *Therapeutés* je ten, který léčí nebo také slouží, slouží Bohu nebo člověku.⁵⁶ Tito lidé se skutečně věnovali léčbě nejenom těla, nýbrž také lidského ducha. Jejich životní styl se vyznačoval kázní a sebeovládáním. Můžeme zde opět postřehnout prvky, které zahrnuje také křesťanská askeze: chudobu, zřeknutí se majetku, odchod do samoty, celibát a radikální odevzdanost Bohu.⁵⁷

V praxi obou těchto společenství nacházíme imperativ asketického úsilí coby důsledek eschatologického postoje. Tento motiv spatřujeme také u křesťanského mnišství. Zrod mnišství ve 4. stol. je viditelným odrazem nadějí prvních křesťanů, upínajících se k budoucímu životu již zde na zemi. Tím spíše byl tento krok posílen krizovými situacemi života křesťanů a neutěšeným stavem světa. V mnišství lze sledovat motiv plnění či realizaci budoucího života již zde na zemi, neboť eschatologický ráz se především projevuje v tom, že „*poslední cíle [...] mají kořeny v tomto pozemském životě.*“⁵⁸

⁵³ Viz *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*. 1. vyd. Překlad Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha : Oikoymenh, 2007. Kniha přináší překlad jednotlivých textů, které nám dokládají život, myšlení, hierarchii tohoto společenství. Zejména pro porozumění jejich životu je přínosné studium Řádů (*Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*. 1. vyd. Překlad Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha : Oikoymenh, 2007, s. 281 – 367). V Řádech také nalezneme možný pramen několika pojmů Evagriovy klasifikace duchovních nemocí (viz níže). Kromě této celibátní skupiny žijící v kumránské komunitě byli esény žijící ve světě.

⁵⁴ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, op. cit., s. 13.

⁵⁵ Cf. FLAVIUS, Josephus. *Válka židovská*. Přel. J. Havelka, J. Šonka. 1. vyd. Praha : SNKL, 1965, s. 146 – 150 (II, 119 – 161).

⁵⁶ LSJ, heslo: θεραπευτής. Sloveso θεραπεύω totiž značí jak službu bohům, tak i péči o druhého člověka, provázení jej, doprovázení jej na jeho cestě.

⁵⁷ Cf. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 30. Filón ve svém díle (*Peri biú theóretikú*) zpracovává myšlenkové pozadí své doby, tedy stoicismus a platonismus a propojuje tyto směry s biblickou tradicí (*ibid.*).

⁵⁸ ŠPIDLÍK, *SKV – mnišství*, op. cit., s. 49. Lze říci, že šlo o anticipaci budoucích věcí. Byla to také touha nalézt Boží království zde na zemi. Obraz brzkého konce světa posiloval představu světa jako umírajícího a připravujícího se na svůj zánik. Proto se mnišství separuje od společnosti. Avšak rozchod se světem je mnohem více než pouhý únik. Pointa odchodu ze společnosti tohoto světa spočívá v budování světa nového.

U egyptského mnišství, tak jak nám jej Evagrius a Jan Kasián zprostředkovávají, lze pozorovat zmíněný motiv terapeutického projevu, kdy nejen vlastní život mnichů, nýbrž i vzájemné působení na druhé se projevoval terapeuticky.

1.2.4 Biblické hledisko

Vedle těchto vlivů je stěžejním pramenem křesťanského mnišství bezesporu Bible. Biblické hledisko nabízí několik podnětů, které se staly stavebním kamenem mnišské teologie a antropologie. Zejména je to biblická antropologie, která se stala základem křesťanského pochopení existenciální situace člověka na zemi. Z tohoto pochopení pak vyplývá i řešení této situace.

Nahlédneme-li do knihy Genesis, uvidíme, že člověk je stvořen k obrazu Božím a k Jeho podobě (Gen 1, 26a): „*Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.*“ Podstatou obrazu je autenticky zobrazovat realitu. Člověk ve své přirozené podstatě má zobrazovat Boha světa. Jde totiž o bytostný, ontologický a přirozený projev člověka.⁵⁹

Dějiny Izraelského lidu a Boží intervence poukazují na řešení tohoto konfliktu. Vykazují mnohé motivy, které dle mého názoru vykazují asketické tendence. Zejména Tóra je prosycená těmito motivy: očišťovací předpisy, obětní předpisy, ustanovování smlouvy a samotná realizace Zákona (Tóry) a apel na dodržování Dekalogu.⁶⁰ Veškeré tyto úkony jsou spojeny v očekávání na setkání s Hospodinem.⁶¹ Na Tóru se ale též můžeme dívat jako na ukazatele jednání či chování.⁶²

V návaznosti na Starý zákon je nutné reflektovat Nový zákon, z něhož posléze vzejde křesťanská tradice. Zde se setkáváme s proasketickými motivy zejména u Ježíše z Nazareta a u Pavla, ovšem s odlišným akcentem. Ježíšovo jednání (a také celý Nový zákon) nemůžeme vnímat jako ryze asketické, neboť jak píše Bernard Lohse: „*Vlastní askeze byla jak Ježíši, tak i celému Novému zákonu cizí.*“⁶³ A pokud existují tendence vidět v Ježíšově pojetí asketické impulsy, pak musí být důrazně řečeno že, „*askeze neobsahovala žádnou vlastní hodnotu, ný-*

Tento počin má svůj základ v předjímce nebeského města. Poušť představuje jakýsi mezibod mezi světem a nebeským královstvím. Křesťanské mnišské komunity se tak stávaly „nebem na zemi“ s uskutečňenou apokastází (*ibid.*).

⁵⁹ Specifickým symptomem této proměny je stud: „...*ukryl jsem se, neboť jsem nahý.*“ (Gen 3, 10) Nahý byl však člověk již před vzpourou vůči Bohu. Muselo tedy dojít k určité změně ve vnímání reality. Nicméně, toto velmi zajímavé téma však přesahuje rámec této práce.

⁶⁰ Samotný dekalog lze vnímat jako návod pro přirozený život člověka. Tedy život dle Božích přikázání vede člověka k přirozenému, vnitřně svobodnému životu. V této práci je dodržování Božích nařízení vnímáno jako realizace přirozeného života, jako přirozený život dle obrazu Božího.

⁶¹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op.cit.*, s. 109.

⁶² ŠPIDLÍK, *SKV - mnišství, op. cit.*, s. 57.

⁶³ LOHSE, Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. vyd. 1. Jihlava : Mlýn, 2003, s. 87.

brž sloužila k tomu, aby se lidé osvobodili od svých vazeb na tento svět.“⁶⁴ V tomto světle také v této práci vnímám křesťanskou askezi prezentovanou Evagriem a Janem Kasiánem.

Evangelia poukazují na řešení konfliktu vzešlého z porušení Božího nařízení (Gen 2-3): smrtí a následným zmrtvýchvstáním Ježíše Krista je zaručena konečná spása člověka. Ovšem i samotný Ježíšův život se vyznačuje zvláštním asketickým jednáním skrze lásku (ἀγάπη)⁶⁵ ve vztahu nejen k Bohu, ale i k lidem.⁶⁶ Tento rys je v křesťanském mnišství velmi zřetelný a Ventura vyvozuje toto:

Nejbolestnějším asketickým činem je pak zjištění, že láska k Bohu je bytostně spjata s člověkem a službou těm nejpotřebnějším [Mt 25,31-46; 1J 4,7-21]. Zjištění, že božské není mimo konkrétní dějiny, a z toho vyvozené důsledky pro život – to je jistě nejnáročnější asketické učení evangelia.⁶⁷

Týž autor na téže stránce konstatuje, že opravdová láska je spojena především s utrpením a obětí, tj. sebezřeknutím. Tento aspekt Ježíšova života je z evangelíí zřetelný. V kontextu těchto myšlenek je výmluvný také apel v Lukášově evangeliu: „*Kdo chce jít za mnou, zapří sám sebe, nes každého dne svůj kříž a následuj mne,*“ (Lk 9, 35).

Ježíš nevyzývá k úniku ze světa, ale vede člověka zpět do reálného světa, do konkrétních situací a mezilidských vztahů. Asketické úsilí křesťanského mnicha (tedy křesťana obecně) nemá být směřováno pouze na jeho vlastní duchovní rozvoj. Primárním cílem křesťanského asketického úsilí je láska, která se zřetelně projevuje ve vztahu k bližnímu.

Křesťanská askeze také čerpala od apoštola Pavla. Čteme-li Pavlovy epištoly, můžeme si povšimnout, že Pavel se na mnohých místech vyrovnává s tím, jak žít v tomto (pozemském) světě jako křesťan. Dochází k závěru, že křesťanský život je boj a neustálá obnova lidství. Dodává ale, že to není boj jen proti tělu a tělesnosti, ale především boj proti „*...mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla,*“ a k tomuto boji jsme vybaveni (Ef 6, 12 – 18).

Pavel navazuje na Ježíše tím, že neusiluje o únik ze světa, nýbrž pracuje sám se sebou, se svými zlými sklony. Tento boj je veden především vůči mocnostem zla. Pavel nevyzývá k útěku, nýbrž k boji proti zlu, a to ve svém těle. V Pavlově pojetí jde o odlišný aspekt asketického úsilí: jde o duchovní boj. Tento motiv práce s vlastními sklony a myšlením se stane základním asketickým terapeutickým procesem pouštních Otců.

⁶⁴ *Ibid.*, s. 88.

⁶⁵ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit. s. 43n.

⁶⁶ Jde o jakýsi charakter Božího či nebeského království, jehož pojetí a význam nalezneme v nauce Evagria a Jana Kasiána. Ježíšovo kázání na Hoře (Mt 5 – 7) je výzvou k etickému jednání již zde na zemi, avšak je také předznamenáním etického jednání v Božím království.

⁶⁷ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 45.

1.2.5 Křesťanské filosoficko-teologické myšlení

V rané mnišské tradici nemůžeme hovořit o intelektuální činnosti samotných mnichů. Zatímco oficiální křesťanské církevní myšlení vykazovalo ve své době silnou intelektuální vzdělanost, primární postoj mnichů vůči helénismu (a také zejména vůči křesťanské alexandrijské škole) byl spíše nepřátelský.⁶⁸ Ryze intelektuální činnost mnichů s filozofickým pojmovým aparátem se začala utvářet teprve díky přítomnosti vzdělaného Evagria. Později tak lze hovořit o vlivu jednotlivých filosofických škol, které ovlivnily myšlení pouštních Otců.⁶⁹

Zejména se jednalo o myšlení produkované alexandrijskou školou. Alexandrijská škola, z níž vzešly význačné osobnosti křesťanského filosofického myšlení, Klement Alexandrijský a Órigenés, užívala filosofický jazyk tehdejší doby. Nicméně, křesťanští myslitelé velmi pečlivě zvažovali řecké filosofické pojmy a vybírali z nich pouze to, co se shodovalo s křesťanským zjevením. Tyto převzaté pojmy používali ve zcela jiném (křesťanském) významu, než je používali antičtí filosofové.⁷⁰ Tímto myšlením, zejména Órigenovým, byl ovlivněn Evagrius.

A především skrze Evagria proniká křesťanské filosofické myšlení mezi pouštní Otce. Později tak lze hovořit o vlivech jednotlivých filosofických škol, které se projeví v myšlení pouštních Otců. Pokud se filosofické systémy antické doby zabývaly zejména etickým projevem člověka, pak křesťanská filosofie velkou měrou přispěla k etice křesťanského života, jehož principy převzali také pouštní Otcové.⁷¹

1.2.5.1 Klement Alexandrijský

Významnou osobností křesťanského filosofického myšlení je Klement Alexandrijský (150 – 250 n. l.). Jeho myšlení je motivováno apologeticky, ačkoli on sám nebyl typickým apologetem. Jeho snahou bylo poukázat na skutečnost, že „*autentické křesťanství není tmářství, nýbrž že církev je místem ocenění skutečných lidských hodnot.*“⁷² Jeho pojetí je jakousi reakcí, projevenou takřka jeho celoživotním bojem, proti zhoubné gnózi, která byla tehdy velmi rozšířeným synkretickým náboženským směrem. Klement se tak stává významným myslitelem, který dokázal rozlišit křesťanské pojetí pravé gnóze od gnóze heretické.

Klement za základ teologie, tedy zření Boha, považuje filosofii:

⁶⁸ QUASTEN, Johannes. *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. op. cit.*, s. 146. Mniši zaujívali odmítavý postoj k jakémukoli smíření či prolnutí řecké filosofie, resp. helénské kultury a křesťanského zjevení.

⁶⁹ MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. New York : Fordham University Press, 1979, s. 23.

⁷⁰ *Ibid.*, s. 24n.

⁷¹ *Ibid.*, s. 23.

⁷² CHADWICK, Henry. Filón a počátky křesťanského myšlení. In ARMSTRONG A. H. et al. *Filozofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. 1. vyd. Praha : Oikumené, 2002. s. 198.

...[která] napomáhá k získání moudrosti, protože filosofie spočívá ve studiu moudrosti a moudrost spočívá ve znalosti božských a lidských věcí a přičin Moudrost je vládkyní filosofie, jako je filosofie vládkyní těch oborů, které na ni připravují. Jestliže filosofie slibuje, že nás naučí ovládat jazyk, břicho a to, co je pod ním, stojí za to o ni usilovat pro ni samotnou. Ukázala by se však v celé své královské vážnosti, kdybychom se jí zabývali kvůli Boží slávě a poznání.⁷³

Filosofie nemá být tedy sama o sobě cílem. V Klementově pojetí je pomocným nástrojem k poznání Boha samotného. Filosofie jako nástroj je spatřována především v tom, že napomáhá skrze jednotlivé obory porozumět přirozenosti tělesnosti, a tak přispívá k nalezení přirozeného uspokojování lidských potřeb. Znalost filosofie tedy znamená mimo jiné i praktickou znalost toho, co tělu prospívá a co nikoli. Klement píše, že „*získáváním poznatků se duše očisťuje od smyslových věcí a rozněcuje se, aby jednou mohla rozeznat pravdu.*“⁷⁴

Je zde však jeden velmi důležitý aspekt. Klement hovoří o tom, že konečné jednání člověka je závislé pouze na jeho rozhodnutí. V jeho pojetí jde o to, zda člověk Boha poslechne či nikoli: „...[záleží na nás], *jestli poslechneme nebo ne, nikdo se nemůže vymlouvat na nevědomost. [Bůh] povolává spravedlivé, vždy žádá jen to, na co má ten který člověk sílu.*“⁷⁵ Člověk se tedy vůbec nemůže vymlouvat na svou slabost či nevědomost, způsobenou duševním či tělesným onemocněním anebo jinými indispozicemi člověka. Není od něj žádáno, aby jednal tak, že by se to vymykalo jeho schopnostem a vědomostem. Vždy se od něj očekává pouze to, na co on sám stačí.

Velmi blízký je Klementovi také koncept stoického mudrce, jehož jedinou hodnotou je být ctnostný. Společného jmenovatele se stoickou filosofií nachází také v konceptu přirozeného života, který aplikuje na život každého křesťana.⁷⁶ Křesťan má jít po cestě, která jej přivede k poznání (ř. *γνώσις /gnósis/*)⁷⁷ Boha. I tento křesťan se má naučit sebeovládání, které navozuje trvalý stav *apatheie*. Na člověka, který poznáním dospěl k sebeovládání, Klement pohlíží jako na:

gnostika a dokonalého muže [...], jako na někoho kdo je vzdálen všem vášním duše. Neboť poznání vede k sebeovládání, sebeovládání pak navozuje trvalý stav či dispozici a takové rozpolo-

⁷³ KLĚMENS, (ho) Alex. *Strom.* I, 30, 1-2 (KRKT 9, s. 238n). „...ἔστι γὰρ ἡ μὲν φιλοσοφία ἐπιτηδευσίς <σοφίας>, ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. ἡ σοφία δὲ ἐπιστήμη θεῶν καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτίων. κυρία τοίνυν ἡ σοφία τῆς φιλοσοφίας ὡς ἐκείνη τῆς προπαιδείας. εἰ γὰρ ἐγκράτειαν φιλοσοφία ἐπαγγέλλεται γλώσσης τε καὶ γαστροῦ καὶ τῶν ὑπὸ γαστέρα, καὶ ἔστιν δι' αὐτὴν αἰρετή, σεμνότερα φανεῖται καὶ κυριωτέρα, εἰ θεοῦ τιμῆς τε καὶ γνώσεως ἕνεκεν ἐπιτηδεύοιτο.“

⁷⁴ *Ibid.*, I, 33, 3 (KRKT 9, s. 248). „ἐν τούτοις οὐκ οἷμαι μαθήμασιν ἐκκαθαίρεται τε τῶν αἰσθητῶν καὶ ἀναζωπυρεῖται ἡ ψυχὴ, ἵνα δὴ ποτε ἀλήθειαν διδῆῖν δυνήθῃ.“

⁷⁵ KLĚMENS, (ho) Alex. *Strom.* II, 26, 3 (KRKT 7, s. 144). „...ὅτι ἐφ' ἡμῖν τὸ πείθεσθαι τε καὶ μὴ, ὡς μὴ ἔχειν ὄγνωσαν προφασίσασθαι τινας, δικαίαν τὴν κλήσιν πεποιήται, τὸ κατὰ δύναμιν δὲ ἐκάστου ἀπαιτεῖ.“

⁷⁶ Pokud stoikové chtějí dostát povinnostem, které na ně klade svět, pak v křesťanském pojetí cílem a smyslem lidské existence je plnit Stvořitelův úmysl (Gen 1, 26nn), tj. realizovat obraz Boží k jeho Podobě a spravovat zemi.

⁷⁷ LEPARĚ, s. 243; heslo: γνώσις. Pojem vyjadřuje poznání, znalost, mít znalost. Pojem je odvozen od slova γιγνώσκω, což znamená poznávat, uznat, usoudit (*Ibid.*, s. 243; heslo: γιγνώσκω).

žení pak nevede jen ke zmírnění vášní (μετριοπάθεια), ale ke zproštění od vášnivosti. Neboť toto oproštění od vášní je plodem dokonalého odříznutí žádostivosti.⁷⁸

Pokud Klement hovoří o zproštění (nebo také oproštění se) od vášní, nehovoří přímo o askezi, nýbrž používá řecký pojem παιδεία (*paideia*).⁷⁹ Tento pojem označuje nejen proces, nýbrž také výsledek výchovného úsilí, které sleduje určitý cíl.⁸⁰ Cílem tohoto praktického zaměření je trénování a zlepšení se ve ctnostech. V tomto smyslu jde o uzdravující proces od vášní. Ve spisu věnujícím se právě této činnosti, Παιδαγωγός (*Paidagógos*), vystupuje osoba, Paidogógos, která vede tento výchovný proces: „*Paidagógos je praktik, nikoli teoretik; jeho cílem je duši zušlechtit, ne ji poučit, dovést ji ke ctnostnému životu, ne k životu plnému znalostí.*“⁸¹ Ačkoli Klement Paidogóga identifikuje jako Boha samotného - *Logos*, v kontextu této práce můžeme o Paidagogovi uvažovat jako o duchovním otci.⁸²

Přínos Klementa tkví v poukazu na to, že křesťanská askeze není výsadou pouštních Otců či mnichů. Otcové Klementův apel na křesťanský život každého křesťana pouze přejímají a berou za svůj vlastní. Pokud vycházíme ze zkušenosti pouštních Otců, pak je naším záměrem přenést tyto principy na křesťana žijícího v rodině, v manželství, ve městech a společnosti.

Klementova παιδεία vybízí každého křesťana k prostému životu zcela ve všem, veškeré jednání má směřovat k bytí, k existenciálnímu projevu člověka. Nyní jde o to, jakou kvalitu tento projev bude mít. Dalo by se říci, že motivem takového jednání, projevujícím se přístupem ke světu, jeho požitkům a darům, je funkčnost a přirozenost. Život křesťana je především bojem s pýchou a leností, jež ničí člověka i civilizaci, aby dosáhl prostoty, střidmosti a vnitřní oproštěnosti, svobody. Je to způsob života (křesťanská etika), který má stěžejní vliv na formující se mnišskou spiritualitu a askezi. Je to ale také způsob života křesťana, který žije ve světě, který manželství nestaví jako protiklad ke zbožnosti a svatosti, neboť manželství a rodina nebrání v následování Krista.⁸³

⁷⁸ KLĚMENS, (ho) Alex. *Strom.*, VI, 9, 74, 1 (KRKT 12, s. 284). „... τὸν γνωστικὸν ἡμῖν καὶ τέλειον ἀπὸ παντὸς ψυχικοῦ πάθους· ἡ μὲν γὰρ γνώσις συνάσκησιν, ἡ συνάσκησις δὲ ἔστιν ἢ διάθεσιν, ἢ κατάστασις δὲ ἢ τοιάδε ἀπάθειαν ἐργάζεται, οὐ μετριοπάθειαν· ἀπάθειαν γὰρ καρποῦται παντελῆς τῆς ἐπιθυμίας ἐκκοπή.“

⁷⁹ Řecký pojem παιδεία (*paideia*) značí trénink, učení, výchovu, výcvik, vzdělání. Jednalo se o výchovu nejen dětí, ale v patristické době také pohanů, kteří nebyli křesťany. Šlo tedy také o výchovu ke křesťanství. Pojem značil disciplinovaný způsob života. (PGL, s. 995; heslo παιδεία. PRACH, s. 384; heslo: παιδεία).

⁸⁰ MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. Červený Kostelec : Pavel Mervart, 2008, 205 s. Práce Slovanského ústavu AV ČR: dědictví křesťanského Východu, sv. 24. s. 156.

⁸¹ KLĚMENS, (ho) Alex., *Paed.* I, 1 (SC 70, s. 110; NPNF II, s. 209). „παιδαγωγός, πρακτικός, οὐ μεθοδικὸς ὡς ὁ παιδαγωγός, ἢ καὶ τὸ τέλος αὐτοῦ βελτιῶται τὴν ψυχὴν ἔστιν, οὐ διδάξει, σὺφρονὸς τε, οὐκ ἐπιστημονικοῦ καθηγῆσασθαι βίον.“

⁸² Nezapomínejme ale na skutečnost, že oním nejdůležitějším Paidagógem je Bůh sám. Uvidíme v posledních dvou kapitolách, že duchovní otec je vnímán v orthodoxní tradici za nástroj Ducha svatého při duchovním vedení svého duchovního dítěte.

⁸³ Cf. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit, s. 111.

1.2.5.2 Órigenés

Výrazněji asketické rysy nastínil Órigenés (182 – 254 n. l.), poněkud kontroverzní, avšak velmi vlivný učenec raného křesťanského myšlení.⁸⁴ Órigenés byl znám především pro svou vzdělanost nejen v soudobé teologii, nýbrž také v řecké, resp. helénské kultuře a filosofii. Byl tak schopný účastnit se filosofických diskusí, kterých se účastnil z křesťanské perspektivy.⁸⁵ V tomto ohledu také koncipuje své dílo *Περί ἀρχῶν* (*Peri archón*). Pohnutkou Órigena k sepsání tohoto díla byla snaha vysvětlit křesťanskou víru filosofickým jazykem tak, aby jí mohli porozumět i pohanští filosofové. Ačkoli Órigenés používal filosofickou terminologii (zejména platonizující), měl vždy na paměti křesťanskou zvěst.⁸⁶ Pro nás je důležité, jak se Órigenovy myšlenky, kterými se budeme zabývat na příslušných místech, odrážejí v Evagriově a Kasiánově nauce.

Órigenés se stal nejen prvním teoretikem, ale také především praktikem křesťanského asketického života.⁸⁷ Dá se říci, že jeho erudice byla doprovázena mravním a duchovním životem.⁸⁸ Jeho katechetické a teologické celoživotní úsilí se vyznačovalo přípravou na mučednictví, které v jeho době bylo hrozbou pro všechny křesťany. Za projevy tohoto asketického života (tzn. přípravy na pronásledování), považoval dobrovolnou chudobu, celibát,⁸⁹ zřeknutí se dřívějšího způsobu života, bdělost spojenou s modlitbou a studiem Písma, omezení spánku (a to ještě na holé zemi), zdrženlivost, půst, zřeknutí se pro život zbytných věcí.⁹⁰

⁸⁴ Órigenés jistou dobu studoval u Ammónia ze Sakky, u něhož také studoval Plotinos, představitel novoplatonismu (CHADWICK, H., *Filón a počátky křesťanského myšlení*. In ARMSTRONG A. H. et al. *Filozofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*, op. cit., s. 215).

⁸⁵ Eusebios ve své šesté knize Církevních dějin hovoří o tom, že jej pohanští filosofové znali jako velmi vzdělaného muže, a že jej považovali za svého učitele (EUSEBIOS, *HE /a/ VI*, 19.1 (SC 41, s. 113). Pro více informací o problematice vztahu Órigena k filosofům na jedné straně a na druhé straně ke křesťanům, kteří mu vyčítali zkreslený a zkreslující pohled na křesťanskou víru, necht' český čtenář přihlédně např. ke knize Pavla Milka: *Órigenés učitel*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008.

⁸⁶ Tato pohnutka ale mohla zapříčinit jisté potíže s vnímáním tohoto spisu, zejména v očích křesťanů. Již samotný název *Περί ἀρχῶν* je z teologického hlediska problematický. Do češtiny bychom jej snad mohli přeložit jako „*O základních principech bytí*“, avšak je otázka, co znamenají ona ἀρχαί v názvu. Milko nabízí trojí výklad: (a) nevyslovitelný Bůh, stvořitel všeho; (b) ideje, tj. Boží myšlenky, paradigmaty konkrétního světa; anebo (c) látka či ideální formy; (MILKO, *Órigenés učitel*, op. cit., s. 79). Ivánka na druhé straně poukazuje na to, že: „nelze popřít, že *Peri archón* je zkreslení křesťanské tradice v duchu gnóze a novoplatonismu.“ Objevuje se zde téma preexistence duše, vzniku viditelného světa jako důsledek pádu duší a myšlenka návratu duší do původního stavu (IVÁNKA, *Plato christianus*, op. cit., s. 107).

⁸⁷ Cf. MILKO, *Órigenés učitel*, op. cit., s. 76.

⁸⁸ Výrazněji o jeho životě píše církevní historik Eusebeios (EUSEBIOS, *HE (a) VI*, 3 (SC 41, s. 89n).

⁸⁹ Celibátní stav pro Órigena znamenal obnovu rajskeho stavu lidského života, v němž je člověk spojen s Bohem. Celibát je podpurným nástrojem ke zduchovnění lidské existence a duchovní lásky ke Kristu. A tento vztah ke Kristu člověka proměňuje. Pro Órigena je celibát charismatem, darem Ducha Svatého a zároveň obětí ze strany člověka. Celibát však nevnímal jako naprostou absenci sexuálního života, ačkoli k manželskému sexuálnímu styku měl rezervovaný postoj (Cf. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 77). Vzhledem k názorovým proudům a jednotlivým školám helenistické filozofie a helenistického židovství se nemůžeme divit jeho postojům.

⁹⁰ ŠPIDLÍK, *SKV – mnišství*, op. cit., s. 26.

Órigenés asketicky žijícího křesťana vnímá jako služebníka lidí a obcí. Nevyhání jej na poušť. Órigenés vnímá pojem ἀναχώρησις v duchovním pojetí, jehož smyslem je „prodlévat v boží svatosti“,⁹¹ a to je možné kdekoli a za jakýchkoli podmínek. Órigenés si je dle Špidlíka totiž vědom, že svatost nespočívá v místech, nýbrž v jednání, v životě a mravech.⁹² Důležitým klíčem je to, zda žije člověk v souladu s Bohem.

Centrem jeho spirituality je Písmo, které formuje vlastní život. Jde mu především o četbu a meditaci Písem, avšak toto podmiňuje podmínkou morálního a asketického života, neboť „poznání Boha nemůže vstoupit do neočištěného srdce, do duše propadlé hříchu, ovlivněné touhami těla.“⁹³ Órigenova asketická teologie je zacílena na hlubiny lidského nitra. Především jde o boj proti vášním, které souvisí s temnými duchovními silami a vlastní tělesností. V tomto kontextu Órigenés vykládá dějiny izraelského národa, včetně pobytu v Egyptě a Hospodinova vysvobození jako modelový příklad pro duchovní růst člověka.⁹⁴ Tento duchovní růst rozděluje do třech etap.⁹⁵

Prvním krokem je návrat k sobě samému. Jde o uvědomění si toho, že člověk je obrazem Božím a je mu podobný. Člověk kontemplací Logu, tj. Krista (pravý obraz Boha) získává možnost nahlédnout na skutečnou důstojnost člověka a jeho pravou přirozenost. Tímto dochází k vnitřní proměně člověka.

Druhým krokem je očišťování, které je inspirováno odchodem židovského národa z egyptského zajetí. Po té, co člověk prohlédl a začal se proměňovat prostřednictvím kontempace Krista, je pronásledován Egyptany, tj. temnými duchovními silami, které jej odrazují od započaté duchovní cesty. Cesta ke svobodě je postupným odstraňováním tělesných vazeb. Jednotlivé zastávky na poušti představují jednotlivé překážky na duchovní cestě (Mara – období hořkosti, beznaděje; putování pouští Sín – období, v němž se člověk učí vidět jednotlivá pokušení; později při obsazování země je pak člověk již bojovníkem za Boží věc). Člověk tak zažívá zkušenosti v dosahování bezvášnivosti (ἀπάθεια) a postupného nabývání poznání (γνώσις).

Konečnou třetí cestu vnímá Órigenés jako otevřenou sjednocující cestu ve smyslu mileneckého sjednocení duše člověka a Krista na základě své interpretace knihy *Písně Písni*.

Význam Órigenova myšlení a koncepce asketického, spirituálního a mystického života na formování mnišského života je markantní. Jeho kontroverzní myšlenky našly nejen své ob-

⁹¹ FRANK, *Dějiny křesťanského mnišství*, op. cit., s. 22.

⁹² ŠPIDLÍK, *SKV - mnišství*, op. cit., s. 26.

⁹³ CROUZEL, Henri. Origène, précurseur du monachisme. In *Théologie de la vie monastique: études sur la tradition patristique*. Paris: Aubier, 1961. (Cituje VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 80).

⁹⁴ Zejména jde o komentář ke knize Numeri (Homiliae in Numeros /PG 12, 583 - 806/).

⁹⁵ Vycházím z VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 78n.

hájce ale i odpůrce v řadách samotných mnichů. Nicméně nelze upřít, že jeho odkaz je v mnišském myšlení významný. Není tomu jinak také u Evagria či Jana Kasiána.

1.3 Evagrius a Jan Kasián v egyptské poušti

1.3.1 Příchod Evagria na poušť

První z našich autorů, Evagrius z Pontu (345/6 – 399 n. l.),⁹⁶ přichází na egyptskou poušť kolem roku 383.⁹⁷ K tomuto kroku se rozhoduje v Jeruzalémě pod vlivem Melánie, zakladatelky ženské klášterní komunity v Jeruzalémě.

Evagrius pochází z města Ibora, z provincie Pontos, z rodiny biskupa. Získal velmi dobré vzdělání ve filosofii a v rétorice, zdatně se také orientoval v přírodních vědách (matematika, medicína a astronomie).⁹⁸ Osobně se setkal a spřátelil se dvěma kapadockými Otcí, Basileiem a Řehořem Naziánským. Přátelství s nimi Evagria duchovně ovlivnilo na celý život. Kapadočtí Otcové jej přivedli ke studiu Órigénových knih,⁹⁹ jejichž vliv je v Evagriově nauce zřetelný.

Basileios jej v Cesareji ustanovuje za lektora. Dle Dysingera Evagrius po několik let zůstává u Basileia, a to až do jeho nečekané smrti (r. 379). Po Basileiově smrti odchází do Konstantinopole.¹⁰⁰ V Konstantinopoli se setkává s Basileiovým přítelem, Řehořem Naziánským, který jej vysvětil na diákona a následně je Řehořovým blízkým spolupracovníkem.¹⁰¹ Pakliže později Řehoř abdikoval na svou funkci biskupa během Konstantinopolského sněmu (381), Evagrius se stává spolupracovníkem nového biskupa Nektaria v bojích proti ariánským herezím až do r. 383.

⁹⁶ O Evagriovi z Pontu se předně a zejména dozvídáme od Palladia, jeho žáka a pozdějšího biskupa. Ve své knize *Historia Lausiaca* se Palladius věnuje celkem podrobně jeho životu ve 38. kapitole. Při rekonstrukci stěžejních bodů jeho života vycházím z těchto pramenů: PALLADIUS, Helepolitanus, *HL* 86 (PG 34, 1188B – 1195A; česky: *Poučné příběhy...* kap. 38., s. 66 - 69) a SOCRATĚS Schol. *HE* /b/ IV, 23 (SC 505, s. 81 – 99). Údaje o jeho životě u novodobých autorů nalezneme v: CASIDAY, Augustine. *Evagrius Ponticus*. New York : Routledge, 2006. Chapter 2, Evagrius' Life and After Life, s. 5 - 22; SINKEWICZ, Rudolf. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. 1. publ. in paperback. Oxford : Oxford University Press, 2006. Kapitola Introduction, s. xvii – xxi; GUILLAUMONT, Antoine. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris : J. Vrin, 2004. Première partie: Vie d'Évagre, s. 13 – 95. Z českých autorů nám životopisné údaje (včetně jeho díla a nauky) zprostředkovává Václav Ventura ve své knize *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, kniha 6, oddíl 7 - 12., Evagrius: mnišství intelektuální s. 152 - 174. Při vylíčení Evagriových stěžejních životních událostí vycházím z této literatury, s přihlédnutím k faktům, která uvádí na svých webových stránkách benediktýnský mnich a patrolog L. Dysinger, který se věnuje otázce raného mnišství a mnišské spiritualitě: DYSINGER, Luke. Evagrius: Introduction to his Life and Writings DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self - study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/00_Introd/00a_start.htm.

⁹⁷ SINKEWICZ, Rudolf. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus, op. cit.*, s. xviii.

⁹⁸ CASIDAY, *Evagrius Ponticus, op. cit.*, 2006, s. 6.

⁹⁹ DYSINGER, Luke. Evagrius: Introduction to his Life and Writings DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self - study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/00_Introd/00a_start.htm.

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.* Dysinger poukazuje na to, že jej ve svých spisech Evagrius nazývá „*náš moudrý učitel*.“ Tento výrok lze nalézt ve spisech *Kephalaia gnostica* (*Keph. Gn.* IV, 51 /PO 28,1, s. 159/) a *Praktikos* (*Prakt.* 89 /SC 171, s. 680/).

Z Palladiova vyprávění také víme, že v Konstantinopoli Evagrius prožívá milostný vztah s vdanou ženou. Evagrius se však tohoto vztahu vzdává. Odjíždí do Jeruzaléma,¹⁰² aby zde zůstal v klášteře Rufina a Melánie na Olivové hoře.¹⁰³

1.3.1.1 Život mnicha

Únik do Jeruzaléma však nebyl únikem před sebou samým. Erotické problémy pokračovaly. Onemocněl závažnou nemocí, neboť i samotní lékaři si s ní nevěděli rady. Melánie přiměla Evagria, aby jí sdělil obsah svých myšlenek, neboť byla přesvědčena o Božím zásahu. Evagrius jí vše pověděl. Na základě výpovědi jej Melánie přiměje k odchodu na egyptskou poušť, aby zde žil mnišským způsobem života. Odebírá se tedy do Egypta, na horu Nitria. Dle A. Casidaye Evagrius určitou mnišskou průpravu získal již v Pontu u Basilea Velikého,¹⁰⁴ ačkoli v jeho spisech dle některých odborníků nelze vystopovat Basileiův vliv.¹⁰⁵

Po dvou letech odchází do Kellie, nacházející se v nitrijské poušti. Zde zůstává Evagrius až do své smrti v r. 399.¹⁰⁶ Drobner si všímá jeho způsobu života: živil se opisováním a psaním knih, stýkal se s předními představiteli pouštních Otců, Makariem Alexandrijským a Makariem Velikým, kteří se mu stávají velkými učiteli.¹⁰⁷

Evagrius se záhy stal nejenom vůdčí osobností mnišského života, ale také jeho prvním teoretikem. V osadě Skétis vedl mnišskou intelektuální komunitu,¹⁰⁸ nazývanou *Tall Brothers*.¹⁰⁹ Skupina *Tall Brothers* kolem sebe sdružovala vzdělané mnichy, kteří měli zájem o Órigenovu teologii, alegorický výklad a hlubinnou svobodnou teologickou reflexi.¹¹⁰ Ovšem mezi touto skupinou a ostatními mnichy docházelo k velkému napětí, které vyústilo

¹⁰² CASIDAY, *Evagrius Ponticus, op. cit.* s. 8.

¹⁰³ DROBNER, *Patrologie: úvod do studia křesťanské literatury, op. cit.*, s. 472.

¹⁰⁴ CASIDAY, Augustin. *Tradition and Theology in St John Cassian*. New York : Oxford University Press, 2007, s. 147. Je dobře znám Basileův cenobitský koncept mnišství v domě Basileovy rodiny Basilea. Basileovi mniši žili společně na jeho statku. Tito mniši se vykazovali sociálními aktivitami a vlastními pravidly (viz VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, Kapitola 8, Doba Basilea Velikého, s. 231 – 252).

¹⁰⁵ DYSINGER, Evagrius: Introduction to his Life and Writings. DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. [04-07-2014]. Dostupný z: http://ldysinger.stjohnsem.edu/Evagrius/00_Introd/00a_start.htm.

¹⁰⁶ Dle Palladiových slov umírá ve věku 54 let (PALLADIUS, *HL 86 /PG 39, 1188B; Poučné příběhy...* 38.1, s. 66/).

¹⁰⁷ Setkává se s nimi po příchodu do Kellie. Zatímco Makarius Egyptský se mu stal učitelem v duchovním životě, Makarius Alexandrijský mu zase představil praktický asketický život a tělesnou disciplínu. Casiday poznamenává, že zatímco od Makaria Alexandrijského přijímá teoretické základy pro spis *Antirrhētikos* a pro teorii osmi negativních myšlenek. Od Makaria Velikého zase přejímá nauku o rozlišování, důraz na pamatování na Boha, koncept *apatheie* a modlitby (Cf. CASIDAY, *Tradition and Theology in St John Cassian, op. cit.*, s. 149).

¹⁰⁸ DROBNER, *Patrologie: úvod do studia křesťanské literatury, op. cit.*, s. 472.

¹⁰⁹ HARMLESS, Viliam – FITZGERALD, R. Raymond. The Sapphire Light of the Mind: The Skemnata of Evagrius Ponticus. In *Theological Studies* 62 (2001) [online] [cit 2015-05-04]. Milwaukee (WI) : Marquette University. Dostupný z: <http://cdn.theologicalstudies.net/62/62.3/62.3.3.pdf>. (s. 500).

¹¹⁰ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 153.

v tzv. órigénovské spory. Po Evagriově smrti byla tato skupina alexandrijským patriarchou, Teofilem, vyhnána z Egypta.¹¹¹

Tyto spory měly svou dohru na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli r. 553, kde došlo k odsouzení těch osobností, které smýšlely órigénovsky. Přestože za svého života byl Evagrius za órigénovské myšlenky kritizován a na tomto koncilu odsouzen, jeho (Órigenem ovlivněné) myšlenky se dostaly do systematizace mnišské křesťanské spirituality.¹¹² Také spis *Képhalaia Gnostika*, navzdory christologickému učení ovlivněného Órigenovým myšlením, je v byzantské tradici užíván bez heretického kontextu s důrazem na psychologický význam textu.¹¹³

1.3.2 Jan Kasián

1.3.2.1 Původ

Přibližně po třech letech (385/6)¹¹⁴ po Evagriově příchodu přichází na poušť Jan Kasián v doprovodu svého přítele Germána.¹¹⁵ V drtivé většině studií, zabývajících se životem Jana Kasiána¹¹⁶ se čtenář může dočíst, že tento muž pocházel z Rumunska, ze Skythie (dnes Dobrudža). Jde o území na dolním toku Dunaje, tedy na rozhraní východní a západní kultury.¹¹⁷

Přímo od Kasiána se na několika místech dovídáme, že již jako mladý odešel do kláštera.¹¹⁸ Nejprve se uchýlil do kláštera nedaleko Betléma. Pravděpodobně mu bylo 17 let (cca r. 382/383).¹¹⁹ Místní mniši již byli v kontaktu s východním řeckým mnišstvím, které je přitahovalo.

¹¹¹ HARMLESS, Viliam – FITZGERALD, R. Raymond. The Sapphire Light of the Mind: The Skemnata of Evagrius Ponticus. In *Theological Studies* 62 (2001) [online] [cit 2015-05-04]. Milwaukee (WI): Marquette University. Dostupný z: <http://cdn.theologicalstudies.net/62/62.3/62.3.3.pdf>. (s. 500).

¹¹² CHADWICK, Owen. *John Cassian*. 2nd. ed. London : Cambridge University Press, 1968, s. 86.

¹¹³ MEYENDORFF, *Byzantine theology, op. cit.*, s. 67.

¹¹⁴ K tomuto datu poukazuje skutečnost, že v roce 386 Jeroným spolu s Rufinem zakládají v Betlémě klášter. Téměř jistě se zde již v tuto dobu Kasián nevyskytuje (CHADWICK O., *John Cassian*. 2nd. ed. London : Cambridge University Press, 1968, s. 11). K tomuto závěru se přiklání také Eugène PICHERY ve své předmluvě ke Konferencím (PICHERY, Eugène. Introduction. In CASSIEN, *Conférences I-VII*. Sources chretiennes 42. Paris : Cerf, 1955, s. 11).

¹¹⁵ Je ale třeba zmínit též, že latinský pojem germanus také znamená rodný bratr (KOUPIIL, Ondřej. Úvod. In *Zvyky cenobitů ... /a/, s. xiii*).

¹¹⁶ Při zpracovávání osobnosti Jana Kasiána vycházím ze třech zdrojů: VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.* Kapitola 7, Jan Cassianus a Makarios (oddíl 1 – 3), s. 175-215; KOUPIIL, Ondřej. Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí (a), op. cit.*, s. ix-xliv, a z knihy Owena Chadwicka *John Cassian*, London, 1968. Lze také přihlídnout k úvodu ke Konferencím v edici Sources Chretiennes: PICHERY E., Introduction. In CASSIEN, *Conférences, op. cit.*, s. 7 - 79.

¹¹⁷ Autoři se odvolávají na historika křesťanského písemnictví, Gennadia, který o něm píše: „*Cassianus natione Scythia /Cassianus, skythského původu/*“ (GENNADIUS, *De vir. illus.* 61, čes. překl. Heller – Putna, *op. cit.*, s. 189).

¹¹⁸ CASSIANUS, *Inst. praef.* 4 (SC 109, s. 24; *Zvyky a léky... /a/, s. 4*).

¹¹⁹ PICHERY, Introduction. In CASSIEN, *Conférences, op. cit.*, s. 10.

Již jsme se zmínili, že egyptské mnišství bylo obecně považováno za normu asketického života. Tuto normu později Kasián zprostředkovává Západu. Po dvou letech Kasián (nejpozději r. 385/386) opouští Betlém a vydává se s přítelem Germánem do Egypta poznat tamější asketická centra.¹²⁰ Pohnutkou k této návštěvě byla Kasiánova uchvácenost věhlasem egyptského mnišství. V 11. Konferenci (1. kap) píše: „*Když jsme pobývali v monastýru v Sýrii, začali jsme toužit po milosti, rozhodli jsme se náhle jet na poušť do Thebaidy k mnohým svatým, o jejichž slávě se rozšířilo povědomí, abychom viděli s nadšením jejich zvyky.*“¹²¹

1.3.2.2 Pobyť v Egyptě

Navzdory tomu, že Kasián spolu s Germánem svým představeným v klášteře slíbili, že se brzy vrátí, rozhodli se v Egyptě již zůstat. Kasián s Germánem tuto skutečnost popisují takto: „*Kdybychom chtěli dostát slibu [že se vrátíme] daný naším bratrům [...], byl by to úpadek duchovního života.*“¹²² Takový vliv mělo egyptské mnišství. Chadwick píše, že egyptské mnišství uchvacovalo: „*Starci by mohli být [klidně] přirovnáni k andělům žijícím bez pýchy či chtivosti nebo žádostivosti nebo prvků světskosti.*“¹²³ Hovořilo se o nich, že z nich vyzařuje entuziasmus a byli považováni za světlo světa.

Jejich cestu po egyptské poušti bychom mohli nazvat jako poznávací cestu. Do Egypta přijeli lodí, vylodili se v přístavu jménem Thenesus¹²⁴ (dnes Tell-Tannis). Rozhodli se jít po jednotlivých mnišských centrech. Jednotlivá zastavení v mnišských centrech využívají k duchovním rozhovorům s Otcí, některé z těchto rozhovorů jsou zaznamenány v Kasiánových Konferencích.¹²⁵ Nejprve se setkali s Archebiem, biskupem města Panephysis (dnes Al Manzalah), a s Otcí Chairémonem, Nestorem a Josefem, jejichž myšlenky nám Kasián představuje v 11. – 17. Konferenci. Poté se vypravili do kraje jménem Dioklos, kde se seznamují s cenobitským způsobem mnišského života.¹²⁶ Dle C. Stewarta se zde seznamují s Otcem Piamúnem (18. Konference) a Otcem Janem (19. Konference).¹²⁷ V osadě Skétis (dnes Wádí el Nátrum) se seznamují s Pafnútiovým společenstvím (navazující na Makaria

¹²⁰ *Ibid.*

¹²¹ CASSIANUS, *Coll.* XI, 1 (SC 54bis, s. 190; NPNF II, 11, s. 415). „*Cum in coenobio Syriae consistens post prima fidei rudimenta succedentibus aliquatenus incrementis maiorem perfectionis desiderare gratiam coepissemus, statuimus confestim Aegyptum petere ac remotissima etiam Thebaidos heremo penetrata sanctorum plurimos, quorum gloriam fama per uniuersa diffuderat, si non aemulandi, saltim agnoscendi studio inuisere.*“

¹²² *Ibid.*, XVII, 5 (SC 54bis, s. 492n; NPNF II, 11, s. 461). „*Si enim promissioni, quam coram cunctis fratribus [...], satisfacere uoluerimus, summum spiritualis uitae incurrimus detrimentum.*“

¹²³ CHADWICK O., *John Cassian*. 2nd. ed. London : Cambridge University Press, 1968, s. 13.

¹²⁴ CASSIAN, *Coll.* XI, 1(SC 54bis, s. 191).

¹²⁵ CHADWICK O., *John Cassian, op. cit.*, 1968, s. 14.

¹²⁶ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 175.

¹²⁷ STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 9.

Velikého) a órigenovskou spiritualitou. V Nitrii se seznamují s Evagriem.¹²⁸ Dle V. Ventury se jim podařilo navštívit i jižní Thébaidu, kolébku komunitního mnišství.¹²⁹

Od otce Piamúna se jim dostalo základního poučení o mnišském životě. Ve Skétis poznávají Pafnutiovo společenství, které navazovalo na Makaria Egyptského a jeho koncepci poustevnického a kontemplativního života.¹³⁰ Ondřej Koupil ve svém úvodu k českému překladu *Institutiones (Zvyky a léky...)* poukazuje na to, že otec Mojžíš jim představil hlavní linii mnišského života.¹³¹ Zejména v 1. Konferenci nalezneme jejich rozpravu s otcem Mojžíšem, kde jim tento otec načrtává cestu, úsilí, vedoucí k cíli (ř. σκοπός).¹³² Cíle pak mohou být dílčí (lat. *destinatio*),¹³³ ty však vedou k cíli posledního (lat. *finis*).¹³⁴ Zbývá dodat, že s krátkou přestávkou v Betlémě žijí ve Skétis až do protiorigenovských tažení, tj. roku 399.¹³⁵

1.3.2.3 Kasiánův život po pobytu na poušti

V roce 399 nastal v egyptské poušti úpadek mnišského života. Příčinou byli mniši sami.¹³⁶ A roku 407/8 byly poustevny zničeny barbary. Mniši museli uprchnout, což paradoxně způsobilo rozmach mnišství ve světě.

Kasián spolu s Germánem proto v roce 399 opustili Egypt. Cílem jejich cesty byla Konstantinopol, kde našli útočiště u Jana Chrysostóma. Od Chrysostóma dostávají také svěcení: Kasián jáhenské a Germánus kněžské.¹³⁷ V době, kdy byl Jan Chrysostómos pronásledován, oba odešli do Říma. Jana Kasiána pak můžeme nalézt v blízkém okruhu dvou papežů, Inocenta I. a Lva Velikého.

¹²⁸ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 176.

¹²⁹ *Ibid.*, s. 175.

¹³⁰ *Ibid.*

¹³¹ KOUPIL, Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí (a)*, op. cit., s. xvi.

¹³² Kasián zde přejímá řecký pojem, který značí jakési jednání, které je zacíleno na dosažení cíle (vycházím tak z Lepařova slovníku: LEPAŘ, s. 977; heslo: σκοπός).

¹³³ Pojem označuje určení, ustanovení, také pevný úmysl (PRAŽÁK, s. 388; heslo: destinatio).

¹³⁴ Pojem označuje mez, hranici, krajnost, vrchol, ideál, dokonalost (PRAŽÁK, s. 558; heslo: finis).

¹³⁵ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 176.

¹³⁶ KOUPIL, Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí (a)*, op. cit., s. xiii. Vlastní problém se týkal toho, že byly vedeny spory mezi reformátory a nereformovanými, mezi doslovnou interpretací tradice a inovacemi. Spor byl podnícen tím, že mnichy se stávali jednak lidé místní, rolníci egyptských vesnic, lidé z měst, cizinci a intelektuálové, kteří nemuseli zrovna porozumět podstatě a ideálu mnišství. Pro první část mnichů (antropomorfisté) byl v modlitbě stěžejní obraz Krista v jeho pozemském životě. Tento obraz pak byl předmětem kontemplace. Jiná skupina mnichů (evagriovské kruhy) se snažila udržet očistěnou, bezobraznou představu o Bohu a živou imaginaci v modlitbě pokládala za škodlivou. Jde o evagriovský vliv, kdy mysl člověka (νοῦς). měla být při modlitbě prosta jakéhokoli zobrazení, myšlenky či vášně. Tedy modlitba a vnitřní život s Bohem se staly mezi egyptskými mnichy spornou záležitostí. Tyto spory byly zintenzivněny vnějším církevně politickým děním ze strany alexandrijského patriarchy Theofíla.

¹³⁷ CASSIANUS, *Inc.* VII, 31 (PL 50, 269B; NPNF II, 11, s. 620).

Po roce 415 nalézáme Jana Kasiána v Galii na území dnešní jižní Francie, v Marseille, kde z podnětu biskupa Castora¹³⁸ zakládá dva kláštery, mužský a ženský. Zdejší klášterní život je koncipován na základě žité zkušenosti získané u pouštních Otců. Jan Kasián se tak stává uznávanou autoritou v tomto oboru, a tedy i reformátorem stávajících klášterních zvyklostí. Sám „*Cassianuss se považoval za reprezentanta východního teologického myšlení a spirituality mnichů, kteří přes tvrdé duchovní zkušenosti sdíleli optimistický pohled na lidskou přirozenost a vůli.*“¹³⁹ Kasiánovi šlo spíše o zkušenost a asketické předpoklady a nikoliv o filosofickou deskripci tohoto jevu. Mnohými byl také napadán pro semipelagianismus,¹⁴⁰ avšak on sám tomu nevěnoval pozornost, protože ve skutečnosti zastáncem tohoto učení nebyl. Spíše naopak: papežem Lvem byl pověřen napsat pojednání proti Nestóriovi, kde se od pelagianismu výrazně a ostře distancuje.¹⁴¹ Dodejme, že Kasián umírá roku 435.

1.3.3 Vztah Evagria a Jana Kasiána

Zbývá zodpovědět jednu ze základních otázek: kde se Evagrius a Jan Kasián setkali a jaký byl jejich vzájemný vztah. Kasián s Germánem poznávají Evagria nejspíše v Nitrijské poušti, kde se stává jejich učitelem.¹⁴²

Kasián rovněž patří ideově k okruhu Evagriových mnichů. Ve svých spisech se ale nezmínuje o své vazbě k tomuto okruhu ze strachu z diskvalifikace svých spisů. Ačkoli z jeho děl je zcela zjevné, že je ve své nauce inspirován nejen Evagriem (katalog neřestí) a Órigenem (otázka pádu, problematika rozumových bytostí), explicitně se k těmto svým učitelům nehlásí, ba ani nepíše, že se s Evagriem vůbec kdy setkal.¹⁴³ Tento Kasiánův počin je třeba vnímat v kontextu tehdejší protiórigenovské nálady. Benediktýnský mnich Columba Stewart k této otázce píše toto:

Po odmítnutí órigénismu Theophilem Alexandrijským v r. 400 a pozdějších úspěších antiórigénovských tažení, se stalo politicky bezúčelné propagovat spojení a Evagriem, velkým teoretikem mnišského órigénismu. [...] Kasián se cítil být přinucen zlehčit svou vazbu na evagriovský órigénismus v Nitrii a Kelii. Kasián tak systematicky zahazuje inkriminující důkazy svého spojení s Evagriem.¹⁴⁴

A dále týž autor dodává, že „*nemožnost otevřeného odkazu ke svému mistru musela být pro Kasiána hluboce bolestivá.*“¹⁴⁵ Kasián také pozměňuje svou terminologii: pro nerušený a klidný stav duše nepoužívá pojem *apatheia psychés*, nýbrž *puritas cordis*, tj. čistota srdce. Ve

¹³⁸ CASSIANUS, *Inst. praef* (SC 109, s. 22n; NPNF II, 11, s. 199).

¹³⁹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, *op. cit.*, s. 176.

¹⁴⁰ Viz s. 160 v této práci.

¹⁴¹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, *op. cit.*, s. 177.

¹⁴² *Ibid.*, s. 175n.

¹⁴³ CHADWICK O., *John Cassian. op. cit.*, s. 26,

¹⁴⁴ STEWART, Columba. *Cassian the Monk*, New York : Oxford University Press, 1998, s. 11n.

¹⁴⁵ *Ibid.*, s. 12.

svých spisech vynechává také určitá životopisná data: například mlčí o vyhnání mnichů z Egypta, o problémech Jana Chrysostoma či Germánově smrti. Je možné, že Kasián také mlčí o svém jiném zdroji, tzv. messaliánských spisech.¹⁴⁶

1.4 Literární tvorba

1.4.1 Evagrius: soubor *Corpus asceticus*

Evagrius se za svého pobytu v Egyptě velmi intenzivně věnoval spisovatelské činnosti.¹⁴⁷ Ve svých spisech zpřístupňuje svým čtenářům (zpravidla mnichům) žitou praxi boje pouštních Otců s temnými duchovními silami. Evagrius se soustřeďuje na duchovní příčiny vzniku duchovních obtíží, jejich systematické zpracování a léčbu. Celou svou nauku také koncipuje jazykem a stylem tehdejšího myšlení, ovlivněného mnoha filosofickými proudy, zejména stoicismem a novoplatonismem.

Evagriovo rozsáhlé dílo můžeme rozdělit do několika skupin:¹⁴⁸ dopisy, pojednání o mnišském životě a exegetické komentáře k některým biblickým knihám. Vzhledem k protiorigénovské náladě některé Evagriovy spisy byly ukryty pod jinými jmény (např. sv. Nila). Jeho spisy byly také přeloženy do mnoha jiných jazyků východního křesťanství (syrštiny, arménštiny, gruzínštiny, arabštiny), ale také i latiny.¹⁴⁹ Předmět našeho zájmu tvoří velký okruh děl, tzv. *corpus asceticus*.¹⁵⁰

1.4.1.1 Spisy pro začátečníky

Základní okruh spisů tohoto souboru¹⁵¹ tvoří spisy *Základy mnišského života* a *Eulogios*. Do této skupiny spisů můžeme rovněž přiřadit také spis *O osmi myšlenkách*.

Spis *Základy mnišského života* (Τῶν κατὰ μοναχῶν πραγμάτων τὰ αἰτία ἢ καθ' ἡσυχίαν τούτων παράθεσις)¹⁵² je určen pro mnichy, kteří teprve začínají s mnišským životem. Centrální

¹⁴⁶ Cf. KOUPIL, Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí (a)*, op. cit., s. xx.

¹⁴⁷ Pokud se dějepisec Sókratés Scholastikos se zmiňuje o Evagriovi, neváhá poukázat na jeho stěžejní díla: *Monachos*, *Gnostikos*, *Antirrhētikos* a *Kephalaia gnostica* (SOCRATĚS, Schol. HE /b/ IV, 23.35-38 (SC 505, s. 90). O jeho dílech se také můžeme dozvědět od Jeronýma, Gennadia (VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 153).

¹⁴⁸ CASIDAY, *Evagrius Ponticus*, op. cit., s. 43 – 202.

¹⁴⁹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 153.

¹⁵⁰ SINKEWICZ, *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, op. cit., s. 1 – 232. Jde o soubor textů zabývajících se mnišským životem. Součástí těchto překladů jsou úvodníky, které čtenáře seznamují nejenom s textovou kritikou, ale také s obsahem jednotlivých textů.

¹⁵¹ Antoine Guillaumont se pokusil o dataci vzniku jednotlivých knih. Převážnou většinu svých děl Evagrius napsal v Egyptě. Kolem roku 393 jsou již známy knihy *Eulogios*, *Praktikos*, *Gnostikos* a *Kephalaia Gnostica*. Po roce 394 je již znám spis *O myšlenkách*, *O modlitbě* a *Antirrhētikos*. Pro podrobnější informace odkazují čtenáře na: GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert Évagre le Pontique*, op. cit., s. 163 – 172.

¹⁵² Text nalezneme v těchto hlavních edicích a překladech: *Patrologia graeca* (PG 40, 1251D – 1264C, s latinským názvem *Rerum monachorum rationes, earumque juxta quietem appositio*); *Philokalia* (Philok. I, s.

ním pojmem tohoto spisu je stav zvaný ἡσυχία (hésychia). Tento stav značí vnitřní klid, tičnost, jemnost.¹⁵³ Na začátečníka je kladen požadavek, aby tento stav rozvíjel a udržoval, neboť může být lehce porušen či ztracen. *Stav hésychie* napomáhá nejen praktickému (asketickému) životu (ř. πρακτική /*praktiké*/), procesu, jímž se člověk očišťuje od vášní a nabytí stavu ἀπάθεια, ale také i kontemplativnímu životu mnicha.¹⁵⁴

Druhý spis z této skupiny se nazývá *Eulogios* (Λόγος πρὸς Ευλογιῶν μοναχῶν).¹⁵⁵ Text je oproti ostatním Evagriovým spisům diskurzivní a podává detailní zkušenosti mnicha z prvních období asketického života. Tématem jsou základy praktického života, avšak s výhledem k hlubšímu proniknutí do asketického života.¹⁵⁶

Spis *O osmi myšlenkách* (Περὶ τῶν ὀκτῶ πνευμάτων τῆς πονηρίας)¹⁵⁷ je komponován stylem *parallelum mebrorum*, což znamená, že první část výroku obsahuje metaforu, kterou druhá část výroku vysvětluje ve vztahu k probíranému tématu. Tato metoda pak slouží k lepšímu porozumění charakteru vášnivých myšlenek. Charakter textu ukazuje, že text je určen pro začátečníky, kteří teprve vstupují do asketického života.

1.4.1.2 Spisy teoretické

Ihned v prologu (úvodu) své nauky, ve spisu *Praktikos*, Evagrius orientuje svého čtenáře ve své základní literatuře věnující se otázkám mnišství: „...rozdělili jsme nauku na praktické záležitosti do sta kapitol, k šesti stům jsme přidali padesát kapitol o gnostických záležitostech.“¹⁵⁸ Uvedme konkrétněji: záležitosti praktického života, vedoucí k dosažení stavu *apatheie* a jeho popisu, obsahuje spis *Praktikos*. Záležitosti gnostického života čtenář nalezne ve spisech *Gnostikos* (50 kapitol) a *Képhalaia Gnostika* (600 kapitol).

31 – 37, s názvem *Outline Teaching on Asceticism and Stillness in the Solitary*); angl. překl. R. Sinkewicz (GAC, s. 4 – 11, s názvem *The Foundations of the Monastic Life: A presentation of the Practice of Stillness*).

¹⁵³ Viz s. 168 v této práci.

¹⁵⁴ V následujícím textu tohoto spisu Evagrius věnuje pozornost podmínkám pro rozvíjení a zachování *hésychie*, jimiž jsou: osamocený život, život jednoduchý a svobodný od rozrušení či rozptylování, pečlivé rozvahy o mezilidských vztazích. V závěru spisu se pak Evagrius věnuje duchovnímu úsilí, které podporuje *hésychii* srdce, tj. modlitbě a jejím předpokladům.

¹⁵⁵ Text nalezne v těchto hlavních edicích a překladech: *Patrologia graeca* (PG 79, 1093D – 1140A, 1252 – 1264, s latinským názvem *Tractatus ad Eulogium monachum*; jako autor spisu je uveden sv. Nil); angl. překl.: R. Sinkewicz (GAC, s. 12 – 52, s názvem *To Eulogios*).

¹⁵⁶ Text *Eulogios* se zabývá těmito tématy: dobrovolný exil, zášť, rozmrzelost, pokoj a radost, akédie, manuální práce a modlitba, hněv a láska, chudoba, myšlenky, duchovní vedení, pomluvy, žárlivost, smilstvo, pýcha, marná sláva, praktický život, mezilidské vztahy, pokora, duchovní podřízení se, démonské podvody, čistá modlitba, domýšlivost, pravé porozumění (γνώσις).

¹⁵⁷ Spis nalezne v těchto hlavních edicích a překladech: *Patrologia graeca* (PG 79, 1145 – 1164, s latinským názvem *Tractatus de octo spiritibus malitiae*; jako autor spisu je uveden sv. Nil); angl. překl. R. Sinkewicz (GAC, s. 66 – 90, s názvem *On the Eight Thoughts*).

¹⁵⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* prol. 9 (SC 171, s. 492). „...“, ἕκατον μὲν κεφαλαίους τὰ πρακτικά, πενήκοντα δὲ πρὸς τοῖς ἑξακοσίοις τὰ γνωστικὰ συντεταγμένως διελόντες.“

V základním textu *Mnich: Pojednání o praktickém životě* (Λόγος πρακτικός, /= *Praktikos*)¹⁵⁹ rozebírá Evagrius svou nauku, týkající se především první fáze duchovního růstu člověka – πρακτική. V první části se věnuje výčtu, tj. typologii osmi negativních myšlenek - λογισμοί (*logismoi*), které ovlivňují lidské myšlení a jednání. Následně představuje metody vedoucí k jejich eliminaci a vymýcení. V této části se věnuje také vášním, které tvoří příčinu a jádro patologického duchovního stavu. Posléze se věnuje problematice snů. Ve druhé části spisu se Evagrius zabývá charakteristikou bezvášnivého vztahu duše (ἀπάθεια ψυχής). V předposlední (tj. 89. kapitole) nalezneme Evagriovu nauku o duši a nauku o ctnostech.

Druhou část této trilogie tvoří spis *Gnostikos* (Ἡ γνωστικός ἢ πρὸς καταξιωθέντα γνῶσεως).¹⁶⁰ Spis je věnovaný těm, kteří již dosáhli bezvášnivého stavu duše. Tito lidé již nepodléhají vášním a jsou schopni *gnósis* stvořených jsoucenců prostřednictvím duchovního principu či účelu (λόγος) jednotlivých stvořených věcí.¹⁶¹ Text *Gnostikos* obsahuje instrukce, které se týkají vyučování druhých, obsahuje instrukce o duchovním boji s démony. Text se také zabývá problematikou duchovního růstu člověka a výkladu Bible.

Do této úrovně duchovního růstu patří také spis *O myšlenkách* (Περὶ λογισμῶν)¹⁶² Text čtenáři přibližuje typologii jednotlivých negativních myšlenek, (λογισμοί): jejich vznik, expozici jejich mechanismů a působení démonů. Příručka tak umožňuje čtenáři (mnichovi) naučit se rozeznávat taktiku protivníka, znát podstatu *logismoi*, a tím se lépe orientovat v boji proti jejich atakům. Text však vyžaduje základní znalost nauky o *logismoi*, tj. textů *O osmi myšlenkách* a *Praktikos*.

Základním textem, tvořícím podloží Evagriovy nauky, je poslední spis této trilogie, *Képhalaia gnostika* (Ἡξάκοσια προγνωστικὰ προβλήματα).¹⁶³ Evagrius se v této knize zabývá metafysickými teoriemi. Není žádný rozpor v tom, že na jedné straně tvoří tato kniha základ nauky a při tom je mnichovi doporučeno, aby se jí zabýval poté, co dosáhl *gnósis*.

¹⁵⁹ Text nalezneme v těchto hlavních edicích a překladech: *Patrologia graeca* (PG 40, 1219C – 1252, s latinským názvem *Capita practica ad Anatolium*); *Sources chretiennes* (SC 170 – 171, s názvem *Traité pratique ou le moine*); angl. překl. R. Sinkewicz (GAC, s. 92 – 114, s názvem *The Monk: A Treatise on the Practical Life*).

¹⁶⁰ Text nalezneme v edici *Sources chretiennes* (SC 356, s názvem *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*).

¹⁶¹ Mnich díky bezvášnivému stavu také dosáhl hlubokého vhledu do přirozenosti démonů. Tento vhled mu umožňuje snáze rozeznat jejich jednotlivé aktivity.

¹⁶² Text obsahují tyto edice: *Patrologia graeca* (PG 40, 1199D – 1233A, s názvem *De diversis malignis cogitationibus*); též angl. překl.: R. Sinkewicz (GAC, s. 136 – 182, s názvem *On Thoughts*).

¹⁶³ Text nalezneme v edici *Patrologia orientalis* (PO 28, 1, s názvem *Le Six Centuries des Képhalaia gnostica*). Edice obsahuje dvě sysrské verze (S₁ a S₂) s francouzským překladem, jelikož se řecký text nedochoval. V této práci vycházím z této kritické edice, z verze označené jako S₂.

V Evagriově pojetí je třeba nejprve se očistit od vášní, aby člověk mohl objektivně porozumět podstatě a metafysickým otázkám.¹⁶⁴

Vrcholem Evagriovy písemné tvorby je mystický spis *O modlitbě* (Περὶ προσεχῆς κεφαλαίου).¹⁶⁵ Jedná se celkem o 153 kapitolok pojednávajících o dosažení čisté modlitby, tzn. o postupném zbavování se všech představ, které duchovnímu orgánu modlitby (νοῦς) zabraňují v čisté modlitbě.¹⁶⁶ Poslední spis se nazývá *Antirrhethikos* (Ἀντιρρητικός).¹⁶⁷ Ten poskytuje praktický návod pro boj proti osmi duchům - *logismoi* pomocí biblických textů, které jsou tematicky utříděny do osmi témat.

1.4.2 Dílo Jana Kasiána

Ačkoli Kasián napsal více spisů, mnišské otázce jsou věnovány dva z nich: *Institutiones* a *Collationes*.¹⁶⁸ Sepsání těchto knih bylo podníceno biskupem Castorem, který Kasiána požádal o pomoc při vybudování kláštera, v němž biskup zymýšlel zavést zvyky východních a hlavně egyptských cenobií v provincii, která cenobia nemá.¹⁶⁹

První spis je latinsky nazván *De institutis coenobiorum et de octo principalis vitiorum remediis* (česky: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*).¹⁷⁰ Latinský pojem *instituta*

¹⁶⁴ V tomto spisu lze spatřit významný origénovský vliv. Tento spis je předpokladem pro pochopení Evagriovy asketické psychologie. Čtenář zde nalezne nauku o Bohu, o pádu, o pohybu *nous*, koncepty christologie, antropologie, angelologie, démonologie a eschatologie.

¹⁶⁵ Spis obsahují tyto edice: *Patrologia graeca* (PG 79, 1165 – 1200, s názvem *De oratione*; jako autor spisu je uveden sv. Nil); *Philokalia* (Philok. I, s. 55 – 71, s názvem *On the prayer*), angl. překl.: R. Sinkewicz (GAC, s. 183 – 209, s názvem *Chapters on Prayer*).

¹⁶⁶ Spis lze rozdělit do tří částí. První část (§ 1 - § 63) odráží stupňovitost Evagriova učení (*praktiké, fysiké, théologiké*). V této části se Evagrius zabývá předpoklady vlastní modlitby a poukazuje na nutnost zmírnění vášnivě části duše (návrat do přirozeného stavu) a ovládnutí aktivit paměti a fantazie. Poté by měl mnich nejen přejít k druhé kontemplaci skutečnosti, tj. poznání o stvořených i nestvořených skutečnostech, ale povznést se nad toto poznání a plynule pak přejít k primární přirozené kontemplaci, tj. kontemplaci duchovních skutečností. Ve druhé části (§ 64 – § 106) Evagrius nabádá mnicha, aby nepodléhal jakýmkoli představám o přítomnosti Boha, jakýmkoli podobným představám, ba i pocitům vzbuzujícím pocit Boží blízkosti. Ačkoliv u Evagria je modlitba vnímána jako mystický zážitek, je to sám Evagrius, který navrácí mnicha do reality pozemského života. Je to poslední, třetí část (§ 107 - § 153), v níž Evagrius poukazuje na terapeutické účinky modlitby, které mají vliv nejen na mnicha, nýbrž skrze mnicha také na svět a společnost. Je to právě modlitba, v níž je lidská přirozenost osvobozována od sebestřednosti a vede člověka k terapeutickým aktivitám ve světě. Václav Ventura pak trefně konstatuje, že: „Je to právě modlitba, jež otevírá pohled do hlubin tajemství existence a bytí.“ (VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., 174).

¹⁶⁷ DYSINGER, Luke. *Evagrius: Antirrhethikos* (Selections). DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 17-02-2014]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/07_Antirrheth/00a_start.htm.

¹⁶⁸ Od Kasiána pochází také třetí spis *De incarnatione Domini contra Nestorium*. Jde v podstatě o christologickou apologii, k níž byl Kasián vyzván papežem Lvem I.. Apologie byla de facto reakcí na učení konstantinopolského patriarchy Nektaria, který poukazoval na dvojí přirozenost Krista: lidskou a božskou. (KOUPIĚL, Jan *Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí* (a), op. cit., s. xxvii).

¹⁶⁹ Cf. CASSIANUS, *Inst.* praef. 3 (SC 109, s. 24; *Zvyky a léky ... /a/*, s. 3n).

¹⁷⁰ Spis obsahují tyto edice: *Patrologia latina* (PL 49, 53A – 476C, s názvem *De Coenobiorum institutis libri duodecim*); *Sources chretiennes* (SC 109, s názvem *Institutions cénobitiques*. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church (NPNF II, 11, s. 162 – 290); čes. překl. KASSIÁN, Jan. *Zvyky cenobitů*

pochází od slovesa *instituō*, což můžeme přeložit jako postavit, ustanovit, zavést, zařídit, uspořádat; ale také vzdělávat, vyučovat.¹⁷¹ Z názvu lze usoudit, že tento spis má za cíl jakési uvedení do mnišské praxe egyptského mnišství, které tvoří základní kontury uspořádání klášterů na jihu Francie. Kasián tento spis totiž uvozuje slovy: „...*vynasnažím se, jak jen budu s Boží pomoci umět, vyložit jejich zvyky a pravidla klášterů, a hlavně původ a příčiny základních neřestí, jichž jmenují osm, a jejich léčení podle jejich tradic.*“¹⁷²

Druhá část názvu se týká léků na osm základních neřestí (... *et de octo principalis vitiorum remediis*). Pojem *remedium* lze chápat jako léčebný prostředek k nápravě např. i hněvivého projevu,¹⁷³ čili také toho, co je morálně defektní. V této souvislosti je dobré se zastavit u výrazu *vitium*, který můžeme přeložit jako chybu, neřest, vadu, úhonu, špatnou vlastnost, poklesek, hřích.¹⁷⁴ Můžeme říci, že jde o prezentaci terapeutických prostředků, jejichž prostřednictvím dochází k nápravě chyb, špatných vlastností či vad.

Tento spis je koncepčně rozdělen na dvě části. První část (I. – IV. kniha) pojednává o symbolice mnišského oděvu, praxi noční modlitby, praxi denní modlitby a životě mnichů. V rámci této práce budeme zejména vycházet z druhé části tohoto spisu, tj. z V. až XII. knihy. Tyto knihy pojednávají o osmi základních neřestech po vzoru Evagria. Kasián přejímá Evagriovu nauku o osmi negativních myšlenkách a následně ji rozpracovává a poukazuje na způsob jejich léčby.

Dílo *Collationes Patrum (Rozpravy, Konference)*¹⁷⁵ lze z našeho pohledu vnímat jako duchovní formaci mnicha, kterou vede duchovní Otec. Latinský název *Collationes* pochází z latinského slova *collatio*, což bychom mohli přeložit jako snášení se (např. v názorech), příspěvek, srovnání.¹⁷⁶ Slovesný tvar *collatio* je supinum od slovesa *confero* - spojit, sdružit, setkat se, radit se i navzájem, přispívat k něčemu (do diskuze).¹⁷⁷ C. Stewart si v tomto smyslu všimá také významu názvu *Collationes*: jde tak o shromažďování lidí k rozhovoru či diskuzi,

a léky na osm základních neřestí. 1. vyd. Praha: Benediktinské arciepatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007-2008.

¹⁷¹ KÁBRT, s. 238; heslo: instituo.

¹⁷² CASSIANUS, *Inst. praef. 7* (SC 109, s. 28; *Zvyky a léky ... /a/, s. 6*). „...*tamen his omnibus praetermissis, quae legentibus praeter admirationem nihil amplius ad instructionem perfectae vitae conferunt, instituta eorum tantummodo ac monasteriorum regulas maximeque principalium vitiorum, quae octo ab eis designantur, origines et causas curationesque secundum traditiones eorum, quantum Domino adiuuante potuero, fideliter explicare contendam.*“

¹⁷³ KÁBRT, s. 364; heslo: remedium.

¹⁷⁴ PRAŽÁK, s. 1410; heslo: vitium.

¹⁷⁵ Spis obsahují tyto edice: *Patrologia latina* (PL 49, 477A – 1328D, s názvem *Viginti quatuor collationes*); *Sources chretiennes* (SC 42, 54bis, 64, s názvem *Conférences*). *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church* (NPNF II, 11, s. 291 – 545).

¹⁷⁶ PRAŽÁK, s. 244; heslo: collatio.

¹⁷⁷ *Ibid.*, s. 281; heslo: confero.

kdy duchovní Otec (lat. abba) radí skupině mnichů.¹⁷⁸ Jde celkem o 24 rozhovorů, které vznikaly v průběhu cesty Kasiána a Germána po egyptských mnišských centrech. Rozhovory se týkají smyslu a cíle mnichova života, rozlišování (lat. discretio) myšlenek, o třech zřeknutích se, o žádostivosti a duchovním boji, o osmi neřestech, resp. chybách či omylech (lat. vitium), o otázce zla a pokušení, Boží prozřetelnosti ve zkouškách, o démonech (jejich povaze, strategii a lidské svobodě). Nalezneme zde rozpravy týkající se dokonalosti, čistoty, Boží pomoci, lectio divina, zázraků, přátelství, věrnosti závazkům a problematiky lži.¹⁷⁹

Rozmluvy samozřejmě nejsou přesné záznamy hovorů, nýbrž systematizovaný a literárně zpracovaný přehled mnišské nauky v podobě antických dialogů, ačkoli rozhovory kopírují běžnou praxi hovorů Otců s mnichy.¹⁸⁰ Z pohledu této práce je třeba říci, že rozhovory také vykreslují Kasiánovu teologii a asketickou psychologii. Z našeho pohledu odkrývají nauku o vztahu mezi duchovní a duševní dimenzí člověka. Dle mého názoru se Kasiánovy spisy tímto stávají důležitým zdrojem pro porozumění lidského nitra z duchovní perspektivy, byť je třeba jednotlivé texty vidět v rámci celkové Kasiánovy teologie.

Proto v současné době probíhají debaty o tom, jak vůbec pojímat Kasiánovo dílo. Tyto diskuze vyvstávají z potřeby zmapovat koptské křesťanství. Převládá tak rozmrzelost nad prameny, které není možné považovat za historické. K nim patří zejména Kasiánovo dílo, především spis *Collationes*, které se spíše než historií zabývá předáváním zkušeností intelektuálně založených mnichů ze Skétis a Nitrie.¹⁸¹

Kasiánovy *Institutiones* a *Collationes* je nutno brát nikoliv jako historický záznam, resp. kroniku Otců. Kasiánovy knihy mají jiný účel. Již z předmluv k *Institutiones* a *Collationes* je patrný záměr těchto knih, o němž se zmiňuje v obou úvodech svých mnišských spisů. Jde o knihy, které mají napomoci k organizaci a formaci mnišského života v nově vzbudovaných kláštorech, které pod vedením Kasiána nechal vystavět biskup Castor.¹⁸²

¹⁷⁸ Cf. STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 30.

¹⁷⁹ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 178. Dílo je *de facto* třídílné. První část (1. – 10. Konference) vznikala v letech 425/426, druhá část (11. – 17. Konference) v roce 427 a poslední část (tj. 18. – 24. Konference) vznikala mezi léty 428 – 429 (DOBNER, *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, op. cit., s. 314). Stejně tak můžeme rozdělit jednotlivé rozhovory do třech částí: první část (*Coll.* 11 – 17) tvoří obsah rozhovorů s Otcí žijícími v blízkosti centra Panephrisis, v oblasti nilské delty; část druhá (*Coll.* 1 – 10) pochází z pouští Skétis, Nitria a z oblasti středního Egypta; třetí část rozhovorů (*Coll.* 18 – 24) pochází z regionu Dioklos (CHADWICK O., *John Cassian*. 2nd. ed. London : Cambridge University Press, 1968, s. 14n).

¹⁸⁰ KOUPIL, Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí /a/, op. cit.*, s. xxvi.

¹⁸¹ Blíže: CASIDAY, *Tradition and theology in St John Cassian*. op. cit., s. 119 – 122.

¹⁸² CASSIANUS, *Coll.* praef. (SC 42, s. 74 – 76). *Inst.* praef (SC 109, s. 22 – 32). Benediktýnský mnich, Columba Stewart, jenž se věnuje Kasiánově teologickému myšlení k této otázce píše: „Kasiánovým záměrem bylo podat mnichům v Galii živý obraz egyptského mnišského života, a tak své spisy doplnil o geografické a anekdotické materiály. [...] Detaily o krajině a lidech jsou primárně ilustrativní, aby dodaly atmosféru a autoritu jeho vlastní syntéze mnišské teologie.“ (STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 7.).

2. KAPITOLA: ANTROPOLOGIE

Cílem této kapitoly je představit klíčová antropologická témata, kterými se zabývali Evagrius a Jan Kasián. Zvolená témata mají napomoci porozumět tomu, v čem tkví podstata duchovní stability člověka z pohledu těchto autorů. Tato kapitola tak tvoří stěžejní aspekt této práce, od něhož se odvíjejí kapitoly následující.

Antropologie obou autorů vychází z několika pramenů. Nejdůležitějším zdrojem jejich antropologie je základní biblická výpověď o člověku: „*I řekl Bůh: Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby...*“ (Gen 1, 26a). Tato výpověď poukazuje na ontologickou odkázanost člověka na Boha. Bereme-li v úvahu také důrazy Kasiánovy antropologie (které později zohledníme), jsme nuceni zohlednit rovněž myšlenku apoštola Pavla v Gal 5, 17: „*Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu, a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad, takže děláte to, co dělat nechcete.*“ Pro Jana Kasiána je klíčový vztah vzájemného ovlivnění tělesné a duchovní přirozenosti člověka.

Patristická antropologie při popisu duše vychází z platonsko-aristotelského pojetí. S tímto pojetím lidské duše se setkáme zejména v Evagriových textech. Kasián tuto nauku přejímá. Platón ve svém učení o duši rozeznává tři její hnutí: touživé, vznětlivé a rozumové.¹⁸³ Aristotelés zase přistupuje k duši z hlediska jejích třech projevů: vegetativního, smyslového, rozumového.¹⁸⁴ V tomto směru jde o detailní popis duševního života, který nám napomůže porozumět jistým a klíčovým souvislostem.

Avšak dle Evagria a Jana Kasiána se ukazuje, že stěžejním antropologickým tématem je tzv. duchovní centrum člověka. To je místem, kde člověk může být ve spojení s Bohem. Jestliže se v této kapitole pokusíme o rekonstrukci antropologie z pohledu těchto autorů, pak vezme, že jí dominuje duchovní centrum člověka. Výstavba celé antropologie, dle Evagria i Kasiána, je totiž zaštitěna duchovním centrem člověka. Touto skutečností se zohledňuje fakt, že veškeré jednání a chování člověka jsou výrazem jeho duchovního stavu.

2.1 Podstata celistvého zdraví člověka

Ptáme-li se po celistvém zdraví člověka, je třeba upřesnit, o co konkrétně jde. V čem tedy spočívá celistvé zdraví člověka? Je-li člověk stvořen k obrazu Božímu a Jeho podobě, pak z toho vyplývá, že existenciálním projevem člověka má být to, aby svým bytím odkazoval na

¹⁸³ PLATON, *Resp.* IV, 439d (PS IV, s. 157).

¹⁸⁴ ARISTOTELÉS, *De an.* II, 3, 414a30 – 415a150 (čes. překl.: *O duši*, přel. Ant. Kříž, s. 56 -57).

Boha. Toto má být jeho přirozený projev. Je tedy zřejmé, že role obrazu Božího hraje v životě člověka ontologický význam.

2.1.1 Role Božího obrazu u Evagria a Jana Kasiána

V Evagriově a Kasiánově antropologii tvoří obraz Boží důležitý prvek. V Evagriově antropologii tvoří obraz Boží jakousi platformou, archetyp, který hraje svou úlohu při uzdravování duše: „... [věnuj pozornost] *tomu, co má mít lékař duší: jak skrze almužnu léčí hněv [vznětlivou část duše], skrze modlitbu očišťuje mysl (νοῦς) a skrze půst oslabuje touhu [touživou část duše]; z čehož vzniká nový člověk, obnovený podle obrazu toho, kdo ho stvořil.*“¹⁸⁵ Lze říci, že obraz Boží v Evagriově případě představuje neporušenost lidské přirozenosti. Představuje ideál celistvého člověka, k němuž se má dospět prostřednictvím specifické léčby duše.

U Jana Kasiána je obraz Boží vnímán jako hráz před útoky duchů nebo démonů. Kasián píše, že duchové (lat. spiritus, tj. duch)¹⁸⁶ „nemohou podle svého rozhodnutí vstoupit do žádného člověka, který byl stvořen k obrazu Božímu, když nemají moc vstupovat do nečistých a němých stvoření bez Božího svolení.“¹⁸⁷ Dle Kasiána ten, kdo je stvořen k obrazu Božímu je pod ochranou Boží. Avšak na jiném místě ukazuje na to, že obraz Boží může být zmařen, lépe řečeno zastřen, určitým způsobem chování či jednání. Příkladem této myšlenky se mu stal Adamův pád. Konkrétněji hovoří o tom, že Adam (coby Boží obraz) byl pokoušen nestřídmostí, marnou slávou¹⁸⁸ a pýchou. Teprve poté, co Adam přestoupil Boží přikázání, došlo k porušení obrazu Božího, a tím k propadnutí vášním.¹⁸⁹

Kasián zde objasňuje jeden základní fakt: to, že je člověk pokoušen, je přirozené. Ale i když je člověk pokoušen, nemusí v něm být obraz Boží narušen. Ukazuje se tak, že podmínka Boží ochrany spočívá v dodržování Božích přikázání, tj. tehdy žije-li dle přirozenosti. Pokud ale svým volným jednáním přestoupí Boží přikázání a podlehne pokušení, obraz Boží je narušen a neplní již svou funkci.

¹⁸⁵ EUAGRIOS, *Les Pens.* 3 (SC 438, s. 162). „*Ἀλλὰ πρὸς ἐκτέον ἐνταῦθα τῷ ἀτρῶτῶν ψυχῶν, πᾶς διὰ μὲν τῆς ἐλεημοσύνης τὸν θυμὸν θεραπεύει, διὰ δὲ τῆς προσευχῆς τὸν νοῦν καθαρίζει, καὶ πάλιν διὰ τῆς νηστείας τὴν ἐπιθυμίαν καταμαραίνει, ἐξ ὧν συνίσταται ὁ νέος ἄνθρωπος, ὁ ἀνακαινούμενος κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος αὐτὸν.*“

¹⁸⁶ PRAŽÁK, s. 1226; heslo: spiritus. Slovník také poukazuje na to, že ve stoickém pojetí šlo o božstvo, které pronikalo na svět.

¹⁸⁷ CASSIANUS, *Coll.* VII, 22 (SC 42, s. 265; NPNF II, 11, s. 370). „*in nullum hominum qui ad imaginem dei creati sunt introire pro arbitrio suo posse, cum in animalia immunda ac muta ingrediendi absque dei permissu non habuerint potestatem.*“

¹⁸⁸ Pokud bychom chtěli být doslovní, řecký výraz κενοδοξία vyjadřuje prázdnou slávu. Výraz κενός však také znamená marnost (PRACH, s. 298; heslo: κενοδοξία, κενός). V této práci se podržíme pojetí marné slávy. S pojetím marné slávy se setkáme v anglických překladech (vain glory) zcela běžně.

¹⁸⁹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* V, 6 (SC 42, s. 193; NPNF II, 11, s. 341). Původní text: Adam temptatus est, cum adhuc in illa inuiolata dei imagine perduraret, hoc est gastrimargia, cenodoxia, superbia, non in quibus post preuaricationem mandati imagine dei ac similitudine uiolata suo iam uitio deuolutus inuoluitur.

Podobnou, paralelní myšlenku můžeme zaslechnout již u Řehoře z Nyssy. Řehoř poukazuje na to, že obraz Boží může být narušen volným rozhodnutím člověka. Konkrétněji píše: „*ne-se-li obraz podobu vzoru, je právem nazýván obrazem. Jestliže se však nápodoba odvrátí od toho, co je jí předlohou, je již něčím jiným, a ne obrazem toho vzoru.*“¹⁹⁰ To znamená, že obraz Boží může být svým nositelem zkreslen, zdeformován. Ukazuje se, že člověk sám jej může ovlivnit svým vlastním rozhodnutím. To je podstatné. Pokud řekneme, že je pro člověka vrozené realizovat Boží obraz v sobě, pak volní rozhodnutí tak nečinit má pro něho negativní dopady.¹⁹¹

2.1.2 Archetypální funkce obrazu Božího

Obraz Boží v člověku vykazuje určitou funkci, které bychom mohli dát přídomek archetypální. Podíváme-li se do řeckého patristického lexikonu,¹⁹² nalezneme zde, že pojem ἀρχέτυπον (*archetypon*) znamená prapůvodní vzor, předlohu, příklad, portrét, či ideu malíře. Slovník také naznačuje, že se může jednat o vazbu na božství. Poukázali jsme na to, že obraz Boží hraje v celistvém zdravém člověku stěžejní roli. Aniž bychom se dopustili psychologizace ontologie člověka, můžeme dle mého názoru obraz Boží považovat za *archetyp*.¹⁹³

S archetypální funkcí se setkáme také u zmíněného Řehoře z Nyssy, který hovoří o archetypální kráse člověka. Mluví o čemsi, co je člověku vlastní a přirozené. V Řehořově pojetí je zřetelně vidět, že tento pojem (tato funkce) vyjadřuje ontologický nebo též existenciální rozměr člověka. Tím, že Řehoř hovoří o *archetypální* kráse člověka, ukazuje na skutečnost, že člověk je zacílen, má význam a smysl svého bytí.¹⁹⁴

V naznačeném smyslu se můžeme opřít o myšlenky pravoslavného teologa Georgia Mantzarida, který uvádí, že člověk je zodpovědný za svůj život svému Stvořiteli, který mu umožňuje naplnit své lidství. Mantzarides konkrétně píše, že „*bez Něho lidská existence postrádá plný význam. Význam života a cíle lidské existence mohou být nalezeny pouze skrze*

¹⁹⁰ GREGORIOS NYSS., *Hom. opif.* XVI (PG 44, 180B; KRKT 14, s. 138). „...εἰ μὲν ἔχει τὴν πρὸς τὸ πρωτότυπον ὁμοιότητα, κυρίως τοῦτο κατονομάζεται. Εἰ δὲ παρενεχθείη τοῦ προκειμένου ἡ μίμησις, ἄλλο τι, καὶ οὐκ εἰ κὼν ἐκείνου τὸ τοιοῦτόν ἐστι.“

¹⁹¹ Tyto důsledky mají pak vliv také na jednání a chování člověka ve světě.

¹⁹² PGL, 233; heslo: ἀρχέτυπον.

¹⁹³ V Jungově hlubinné psychologii pojem *archetyp* sehrává důležitou roli: jde o základ lidského jednání (viz JUNG, *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*, Přel. Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, s. 53 - 74). Jung zřejmě archetypální charakter člověka považuje za nevědomý, vrozený (a reálný) obsah (*ibid.*, s. 14n). Jungova hypotéza o archetypech zní takto: „*Pokud archetypy zasahují regulujícím, modifikujícím a motivujícím způsobem do utváření vědomých obsahů, chovají se jako instinkty. Proto lze samozřejmě předpokládat, že tyto faktory budeme vztahovat k pudům, a že vyslovíme otázku, zda nakonec nejsou typické obrazy situací, které tyto kolektivní principy forem patrně představují, totožné s tvary pudů, s tím, co se označuje jako pattern of behavior. Musím přiznat, že jsem doposud nenalezl argument, který by této možnosti pádně protiřečil.*“ (*ibid.*, s. 59n).

¹⁹⁴ GREGORIOS NYSS., *Hom. opif.* III (PG 44, 133C; KRKT 14, s. 68).

*blížkost k Bohu a jeho milosti.*¹⁹⁵ Na základě tohoto názoru se domnívám, že role obrazu Božího vykazuje archetypální charakter, který může být vlivem volního jednání člověka zkreslen.

Je-li skutečně člověk ve své vlastní přirozenosti vztažen k Bohu, rozhodnutí člověka realizovat či nerealizovat svou vnitřní přirozenou nastavenost má dopady na jeho celistvé zdraví. Životní zkušenost vskutku ukazuje na skutečnost, že pokud se člověk odvrací, izoluje, od toho, co jej zakládá v jeho existenci, podléhá duchovním a následně duševním obtížím, které se mohou projevit psychosomaticky. Proto Evagrius klade důraz na obnovu Božího obrazu. Kasián hovoří o důrazu na dodržování Božích přikázání. Můžeme také říci, že v tomto směru jde o život dle přirozenosti.

2.1.3 Theósis

V patristické tradici a posléze v pravoslavné tradici se můžeme s motivem realizace obrazu Božího setkat v souvislosti s řeckým pojmem θέωσις (*theósis* - *zbožštění*), tj. sjednocení člověka s Bohem.¹⁹⁶ Navzdory tomu, že pojem θέωσις je převzatý z pohanského slovníku, v křesťanském pojetí dostává zcela jiné konotace. V pohanském prostředí jde zejména o zbožštění celé přírody.¹⁹⁷

Řecké myšlení si uvědomovalo jeden základní problém: na jedné straně Řekové vnímali určitou podobnost s Bohem a potřebu se mu připodobnit, ale na druhé straně si byli vědomi, že člověk nemůže překročit hranice svého lidství.¹⁹⁸ S tímto problémem se vyrovnávali také první křesťané. Snad nejlépe to vyjádřil Athanasius, který říká, že „[zbožštění] *nás nečiní ta-*

¹⁹⁵ MANTZARIDES, Geōrgios I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1984, s. 20n.

¹⁹⁶ Koncept zbožštění (θέωσις) v ortodoxní intelektuální tradici (nejen teologie, ale také filosofie) hraje takřka ústřední roli. Koncept zbožštění zdůrazňuje jednotu člověka a Boha (jde o silný zvuk a dědictví řecké patristické tradice, zejména skrze Řehoře Palamu). Mezi výraznými osobnostmi, které se věnují či věnovali tomuto konceptu lze poukázat na Vladimira Losského, Georgia Mantzaridise či Dumitra Stăniloeho a další. Více k otázce konceptu zbožštění čtenář nalezne v mnoha knihách. Z novodobých vzpomeňme knihy: RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition* (2004), KEATING, Daniel. *Deification and Grace* (2007), RUSSELL, Norman. *Fellow workers with God: orthodox thinking on theosis*. 2009. Přehlednou studii také nalezneme v článku Paula Gavriilyuka či Aristotela Papanikolaoua: GAVRILYUK, Paul. The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratum. In *Modern theology*. [online] 2009, roč. 25, č. 4, (s. 647 – 658). [cit. 2015-04-7] Dostupný z: <http://personal.stthomas.edu/plgavriilyuk/Articles/Theosis%20Modern%20Theology%202009.pdf>; PAPANIKOLAOU, Aristotle. Eastern Orthodox Theology. In *Academia.edu* [online]. s. l.: s. n., 2015 [cit. 2015-04-07]. Dostupný z: http://www.academia.edu/4862359/Eastern_Orthodox_Theology.

¹⁹⁷ MCGUCKIN, John Anthony. *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. 1st ed. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, c2004, xxiii, s. 98n.

¹⁹⁸ ŠPIDLÍK, SKV – syst. *přír., op. cit.*, s. 70.

*kovými, jakým je pravý Bůh a jeho Slovo, ale takovými, jakými nás Bůh chtěl mít, když nám tu milost dal.*¹⁹⁹

Za doby Evagria a Jana Kasiána se tento pojem v křesťanském slovníku, až na některé výjimky, nevyskytoval. S první křesťanskou ucelenou definicí pojmu *θέωσις* se setkáváme teprve v šestém století u Dionýsia Areopagity: „*Zbožštění je dosahování podobnosti Boží a jednoty s ním jak jen to je možné.*“²⁰⁰

Připodobnění se Bohu, resp. zbožštění, můžeme propojit s texty novozákonních autorů, Petra a Pavla. Apoštol Petr uvažuje o účasti na božské přirozenosti v souvislosti s veršem 2Pt 1, 4: „*...abyste se tak stali účastnými božské přirozenosti...*“ U apoštola Pavla pak můžeme nalézt existenční pojetí podobání se Bohu: „*kdo je v Kristu, je nové stvoření*“ (2K 5, 17). Můžeme říci, že je to způsob života, vykazující ony principy, kterými se řídil, a které hlásal Ježíš z Nazareta. Jde o život, který je podrobený Božím přikázáním, život, který má existenciální výpověď v Ježíši Kristu. Jeho život se stal normou pro všechny křesťany.

Ukazuje se, že obraz Boží je realizován tehdy, pokud člověk naplňuje Boží přikázání. Důsledkem toho je, že člověk zde na zemi prožívá vnitřně svobodný život a je celistvě zdrav. Jádrem tohoto života je vztah k Bohu, jinak by šlo pouze o křesťanskou etiku, čímž by křesťanská zvěst ztratila na jedinečnosti. Životní styl poustních Otců je existenciálním zdůrazněním této normy, která rozhodně nepatří pouze na poušť či za zdi kláštera. Ježíš sám žil a působil mezi lidmi.²⁰¹ Rovněž Ježíšovo svolání „*Já a Otec jedno jsme.*“ (J 10, 30) naznačuje realizaci sjednocení člověka a Boha, což lze vnímat jako uskutečněnou theósi.

2.1.3.1 Theósis v Evagriově a Kasiánově nauce

Pojem *θέωσις* u Evagria či Kasiána v explicitní podobě nenalezneme. Avšak kompozice nauky obou autorů je koncipována konečným cílem duchovního růstu (terapie) člověka, jímž je království nebeské, resp. království Boží. Pokud Evagrius píše, že: „*Království nebeské je bezvášnivost duše s pravdivým poznáním toho, co je. Království Boží je poznání svaté Trojice, podléhající povaze nous a přesahující jeho neporušenost,*“²⁰² pak Kasián obě království za-

¹⁹⁹ ATHANASIOS, *Contra Arians* 3, 19 (PG 26, 361C-364a). (Cituje: ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 71).

²⁰⁰ DIONYSIOS, *Ar. De ecclesiastica hierarchia* I, 3 (PG 3, 376A). (Cituje: RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York : Oxford University Press, 2004, s. I).

²⁰¹ Prokazatelnou empiricky ověřitelnou pravdou (viz asketická literatura) je ale to, že pobyt mimo společnost jaksi zintenzivňuje veškeré aspekty lidského života a vykazuje zajímavé poznatky o duševních a duchovních procesech člověka, které v životě ve společnosti nejsou tak zřetelné nebo nejsou vůbec uvědomovány.

²⁰² EUAGRIOS, *Prakt.* 2 - 3 (SC 171, s. 498 - 500). „*Βασιλεία οὐρανῶν ἐστὶν ἀπάθεια ψυχῆς μετὰ γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς. Βασιλεία Θεοῦ ἐστὶ γυνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος συμπαρεκτεινομένη τῇ συστάσει τοῦ νοός, καὶ ὑπερβάλλουσα τὴν ἀφθαρσίαν αὐτοῦ.*“

měňuje: „*cíl našeho asketického snažení je království Boží neboli království nebeské, ale bezprostřední úsilí nebo cíl je čistota srdce, bez něhož nemůže nikdo dosáhnout cíle.*“²⁰³

Evagrius obě království rozlišuje, zatímco Kasián nikoli. Nicméně poznamenejme, že u obou autorů konečný cíl duchovního výstupu člověka je spojen s cílem dílčím. Oba autoři ukazují na to, že Boží království je možné prožívat již zde na zemi, je-li člověk v bezvášnivém stavu duše (ἀπάθεια ψυχῆς), resp. má-li čisté srdce (*puritas cordis*). Dle Evagria je to stav, kdy je člověk schopen (resp. tento stav mu umožňuje) vnímat skutečnou realitu věcí, poznávat skutečný smysl a podstatu (λόγος) stvořených věcí. Toto pravdivé poznávání umožňuje poznávat Boha, resp. svatou Trojici, tedy prožívat království Boží. V případě Jana Kasiána musí dojít k očištění srdce, aby člověk dosáhl konečného cíle – Božího království.

Z textu obou autorů můžeme lehce nabýt dojmu, že nejprve je nutno dosáhnout prvního cíle, který umožňuje realizaci druhého cíle. Ve skutečnosti však pointa tkví v tom, že člověk sleduje hlavní cíl (lat. *finis*), zatímco dílčí cíl (lat. *destinatio*) je přirozeným důsledkem dosahování cíle hlavního. Cesta k Bohu člověka přirozeně proměňuje. Skrze očištění od vášní člověk dosahuje také dílčího cíle, který mu pomáhá na cestě ke konečnému cíli. Ačkoli tak můžeme hovořit o dvojhnikové cestě duchovního uzdravení, ve skutečnosti jsou obě ohniska vzájemně propojena.²⁰⁴

Zcela oprávněně pak můžeme propojit onen druhý (hlavní) cíl duchovního růstu s konceptem *theósis*. U pravoslavného teologa Vladimira Losského totiž nacházíme výrok, který potvrzuje naši domněnku:

... dle učení Evagria z Pontu (rozvíjeného Sv. Maximem), znát tajemství Trojice v její plnosti, znamená vejít do dokonalého spojení s Bohem a dosáhnout zbožštění člověka, jinými slovy: vstoupit do božského života, skutečného života svaté Trojice, a stát se, v pojetí sv. Petra, účastnými na Boží přirozenosti.²⁰⁵

2.1.4 Shrnutí

Podstata celistvého zdraví člověka, z výše uvedeného, tedy spočívá ve stavu, v němž je člověk schopen prožívat Boží království již zde na zemi. V této souvislosti můžeme také hovořit o tom, že člověk, coby obraz Boží, se podobá svému Stvořiteli. Podmínkou ale je, aby člověk dodržoval a naplňoval Boží přikázání. Jsou to ony životní principy, které zvnitřnil Je-

²⁰³ CASSIANUS, *Coll.* I, 4 (SC 42, s. 81; NPNF II, 11, s. 297). „*Finis quidem nostrae professionis ut diximus regnum dei seu regnum coelorum est, destinatio uero, id est scopos, puritas cordis, sine qua ad illum finem impossibile est quempiam peruenire.*“

²⁰⁴ Domnívám se, že dojde-li člověk plného nabytí *apatheie*, resp. čistoty srdce, lze se také mluvit o dovršení cíle hlavního: *theósis*.

²⁰⁵ LOSSKY, Vladimir. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1976, s. 67.

žiš zde na zemi a podle nichž také žil. Ježíšův život je existenciální výzvou také pro nás, pro každého člověka. Každý člověk je zván samotným Ježíšem „*Pojď za mnou*“ (Mt 9,9).

Pakliže je v Evagriově a Kasiánově případě řeč o bezvášnivém stavu či čistotě srdce, v hermeneutické rovině můžeme hovořit o nabytí duševního zdraví, které je důsledkem duchovní proměny člověka, jeho postupného očistění od vášní a postupné obnovy duchovní stability.²⁰⁶

2.2 Duchovní centrum člověka

Stěžejní důraz Evagriovy a Kasiánovy nauky tedy spočívá v orientaci člověka na Boha. Vztah člověka k Bohu je pro tyto autory alfou a omegou duchovního zdraví. Za tuto orientaci, resp. vztah člověka a Boha, zodpovídá tzv. duchovní centrum člověka a tzv. noetická schopnost. V tomto případě Otcové hovoří o duchovním orgánu člověka, byť jej jednotliví autoři nazývají různě. U Evagria se setkáme s pojmem *νοῦς* (*nous*), u Kasiána s pojmem *mens*. Následně v řecké patristické tradici nalezneme pojem srdce. V pravoslavné tradici se také setkáme s konceptem tzv. noetické energie. Navzdory tomu, že se jedná o zásadní aspekt duchovního života člověka, nečiní se mezi těmito pojmy zásadní rozlišení a mnohdy se tyto pojmy používají jako synonyma, takže zprvu nemusí být ihned zřetelné, co daný výraz přesně znamená.

Tím spíše vyvstává otázka, jak rozumět tomuto pojmu dnes, tedy i v této práci. Můžeme dnes skutečně hovořit o duchovním centru člověka, resp. o duchovním orgánu? A pokud ano, můžeme jej v lidském těle lokalizovat? Na tyto otázky předložená práce odpověď nenabízí. Nicméně v této práci je bráno na zřetel to, že uvedenými termíny Otcové popisovali určité projevy a procesy člověka, které mají výrazný vliv na jeho duchovní stabilitu, potažmo jeho duševní zdraví. Pod těmito pojmy máme tedy na mysli určité principy, které nám napomáhají porozumět dané problematice.

Nous, noetická energie, duchovní centrum, jsou spíše filosoficko-teologické pojmy, jimiž je označována určitá schopnost, jejímž prostřednictvím je člověk schopen vnímat duchovní princip, smysl či podstatu (*λόγος*) jsoucena. Dovolím si předeslat, že z této perspektivy budu vnímat níže uvedené myšlenky. V současné době spíše hovoříme o duchovní stránce člověka nebo o jeho spirituální dimenzi. Ačkoli současné vědě může tento jev doposud unikat, nelze popřít, že principy, které budou níže popsány, jsou běžnou součástí lidské zkušenosti.

²⁰⁶ Je třeba říci, že současná terapie také usiluje o dosažení harmonického duševního zdraví. Nicméně, psychoterapie takový stav považuje za cíl svého úsilí, zatímco v pojetí našich autorů jde pouze o důsledek duchovního růstu.

2.2.1 Nous

Základním pojmem, od něhož v našich úvahách můžeme vyjít, je řecký pojem νοῦς (*nous*). Už samotný překlad tohoto pojmu je mnohoznačný. Podíváme-li se do řecko-českého slovníku, pod tímto slovem nalézáme několik významů: mysl, smysl, rozum, duch, rozvaha, bystrost, srdce, smýšlení, myšlenku, přání, záměr.²⁰⁷ V našem pozorování je nám také nápomocen řecko-slovenský slovník. V souvislosti s pojmem νοῦς poukazuje na schopnost vnímat a schopnost myslet. Poukazuje také na to, že tento pojem odkazuje k vnitřnímu životu člověka vyjadřující přání, způsob myšlení a povahu.²⁰⁸ Stejně ekvivalenty nabízí překlad latinského pojmu *mens*,²⁰⁹ s nímž pracuje Jan Kasián.

Pojmy νοῦς, resp. *mens* vyjadřují cosi vnitřního, vlastního lidské osobě, to, co je jádrem vlastní existence člověka. Již ze své podstaty tento aspekt lidské existence nelze zaměnit s duševní stránkou člověka, byť Otcové, jak níže uvidíme, často tento duchovní orgán spojují s lidskou duší. Domnívám se, že nejlépe skutečnému významu tohoto termínu odpovídají české ekvivalenty mysl, duch, srdce.²¹⁰

V minulosti nebylo vnímání tohoto pojmu jednoznačné. Řecké filosofické zatížení pojmu νοῦς a jeho dvojznačnost (rozumová a kontemplativní činnost) vedly Otce k lokalizaci duchovního orgánu do srdce jakožto jádra lidské bytosti. V Evagriových textech se ale ještě setkáme s pojmem νοῦς coby centrální hegemonickou složkou lidské osobnosti.²¹¹ Avšak u Kasiána dochází k určitému posunu ve vnímání této hegemonické složky člověka. Není proto divu, že u Kasiána nalezneme důraz na čistotu srdce v procesu celistvého uzdravení člověka.

2.2.1.1 Filosofické předpoklady

Již u řeckých filosofů se projevovala snaha identifikovat určitou schopnost člověka, resp. orgán, jímž je člověk schopen reflektovat a chápat duchovní přirozenost.²¹² Platón o takovém orgánu reálně uvažoval již ve svých dialozích. Přisuzoval mu určitou příbuznost, jehož pro-

²⁰⁷ PRACH, s. 357; heslo: νόος.

²⁰⁸ PANCZOVÁ, s. 861; heslo: νόος.

²⁰⁹ KÁBRT, s. 278; heslo: mens. Lze také objevit mimo jiné ekvivalenty: duše, rozum, úsudek. Pražákův slovník si dále všímá, že jde také o cit, srdce, myšlenku, záměr, vůli (PRAŽÁK, s. 824; heslo: mens).

²¹⁰ V této práci, pro usnadnění čtení a porozumění budeme používat český výraz mysl, jímž lze oba pojmy přeložit. Vždy v závorce za tímto výrazem uvedeme oba dva pojmy, aby bylo jasné, co přesně máme na mysli, neboť samotný pojem mysl může být zavádějící. Pokud o myslí v daném kontextu budeme hovořit několikrát, závorku uvedeme u prvního výskytu v dané stati. Avšak bude-li vyžadovat kontext, budeme hovořit o *nous* nebo *mens* explicitně.

²¹¹ Je však možné dohledat, že i u Evagria se pojem νοῦς může zaměnit se srdcem (STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 166).

²¹² ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba*, op. cit., s. 211.

střednictvím může duše směřovat k vyššímu (duchovnímu) světu a spojovat se s ním. Platón tak např. píše o muži, který usiluje o poznání jsoucna, že

[tento muž] nezůstává při množství jednotlivých jevů s domnělou jsoucností, nýbrž jde a neochabuje a neustává ve své milovné touze, až dosáhne přirozené podstaty každého jsoucna samého, a to onou částí duše, které přísluší něčeho takového dosahovati [...], když pak se jí blíží a spojí se se skutečným jsoucнем a zplodí rozum a pravdu, dosáhne poznání a žije i roste pravým životem.²¹³

Z citátu je zřejmé, že je možné o takové složce uvažovat. Pomocí této složky chce Platonův člověk proniknout až na podstatu každého jsoucna, aby dosáhl skutečného poznání. Avšak výše jsme poukázali na to, že Platón svou péči o duši zakládá na osvobození duše od pout, aby mohl dosáhnout poznání a žít pravým životem. Aby tedy mohl duchovní orgán pracovat přirozeně, je třeba dbát o to, aby nebyl zahlcován nepatřičnými a rušivými podněty, které ho odvádějí od skutečného poznání jsoucen.

Této otázce v řeckém myšlení se všimá také Tomáš Špidlík: „Člověk nejen že se dostává do styku s Bohem skrze nás [= nous], nýbrž jedině skrze samotný nás může dosáhnout tohoto vznešeného spojení. Všechno ostatní je pouze skvrna přidaná k pravé lidské přirozenosti, skvrna, od níž se očišťujeme.“²¹⁴ V řeckém myšlení, zejména v platónském proudu, je znát silný akcent na dualismus světa duchovního a světa pozemského.

Stoické pojetí je k lidské tělesné přirozenosti již o něco přívětivější. U stoiků byla duchovní složka osobnosti (νοῦς) vnímána jako vůdčí složka osobnosti (*hegemonikon*), která vykonává soudy o světě a která také ovlivňuje chování a jednání člověka.²¹⁵ Duchovní složka však dle stoiků může být negativně ovlivněna vášněmi. Vášně mají dle stoického pojetí vliv na etickou rovinu chování a jednání člověka. Přítomnost vášní (tj. potěšení, touha, smutek, strach) podle stoiků brání objektivnímu a nezaujatému poznávání světa a ovlivňuje soud, který člověk činí.²¹⁶ Proto bylo asketickým úsilím stoiků vyvarovat se vášní, aby člověk mohl žít v souladu s přírodou,²¹⁷ v souladu se světovou duší. Takový život stoikové považují za rozumný. Je to život, který činí člověka blaženým, což představuje stav *apatheie*, kdy je člověk prost všech vášní. Opakem takového života je život nerozumný, nectný a špatný. Etické chování pak u stoiků spočívá v tom, aby vše bylo v harmonii se zákonitostmi světové duše, vůči níž má člověk své povinnosti.²¹⁸

²¹³ PLATON, *Resp.* VI, 490b (PS IV, s. 217).

²¹⁴ ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 212.

²¹⁵ HANKINSON, R. J. Stoic Epistemology. In INWOOD, Brad. *The Cambridge companion to the Stoics*. New York : Cambridge University Press, 2003, s. 62.

²¹⁶ DL, VII, 111 – 114, s. 289n.

²¹⁷ *Ibid.*, VII, 87, s. 283.

²¹⁸ Vycházím z: STÖRIG, *Malé dějiny filosofie, op. cit.*, 1999, s. 144n.

V tomto letném filosofickém průzkumu je třeba zmínit také novoplatonské pojetí V novoplatonismu je *nous* vnímán jako derivát Prazákladu,²¹⁹ k němuž se znovu navrácí.²²⁰ V tomto pojetí novoplatonismus ruší platonský dualismus, v němž jednotlivá bytí nejsou ontologicky spojena.²²¹ Paradox derivátu a jednoty je vysvětlen tak, že odvozenost jednotlivých bytí je způsobena zapomenutím na tento Prazáklad a postupným vzdálením se od něj. Opětočný návrat spočívá v poznávání Prazákladu.²²² V případě novoplatonismu poznávat tento Prazáklad (nebo také kontemplovat Boha), vede k opětovnému sjednocení. Ventura, který shrnuje Plotínovy myšlenky,²²³ píše, že předpokladem tohoto aktu je touha po svrchovaném Dobru. To jakoby naznačovalo předpoklad, že bytost disponující orgánem *nous* v hloubi své bytosti přirozeně tíhne po sjednocení se s Prazákladem.

Tato tři filosofická pojetí reflektují určitou propojenost mezi duchovní a tělesnou přirozeností člověka. Vnímají také to, že pokud se člověk nechává fascinovat tělesnou přirozeností, resp. pokud k ní tíhne, včetně tělesných impulsů, pudovosti a emocí (stoicismus), začíná zapomínat – nedbat – na onu duchovní přirozenost, což novoplatonikové vnímají jako odpadnutí od Prazákladu. Moment obnovy jednoty, celistvosti, tkví v osvobození *nous* od oněch pozemských pout či vášní a možnosti znovu se sjednotit s duchovním světem.

2.2.1.2 Hledisko patristické tradice

Vlivem platonismu a novoplatonismu vzniká jedno velké nebezpečí, tzv. šikmé plochy (můžeme-li to tak pojmenovat). Jestliže *nous* má tendenci spojit se Bohem, vynořuje se otázka, zda se spojuje s Bohem celý člověk, nebo pouze jeho část. Nebezpečí totiž tkví v tom, že snadno může dojít k dualistickému vnímání světa, kdy vše pozemské (i tělesnost) je vnímáno jako nepatřičné, nechtěné, což se stalo i mnoha platonizujícím filosofickým školám.²²⁴

Tento problém se přirozeně dotýká také křesťanského myšlení a samotné askeze. Na základě studia Otců je patrné, že *nous* je ve své přirozenosti spíše intuitivní a kontemplativní složka osobnosti.²²⁵ Snahou Otců však bylo zachovat psychosomatickou integritu člověka.

²¹⁹ Prazákladem v novoplatonismu je míněno Jedno, První, Dobro, božská bytost.

²²⁰ STÖRIG, *Malé dějiny filosofie, op. cit.*, s. 150.

²²¹ IVÁNKA, *Plato christianus, op. cit.*, s. 78n.

²²² *Ibid.*, s. 84.

²²³ Blíže: VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 92 - 96.

²²⁴ Důraz na očistu v platonizujícím myšlení je pochopitelný. Duše v platónském pojetí byla vnímána jakoby v pasti smyslově vnímatelného světa, ale svou povahou patří do světa rozumového. Duše byla vnímána tak, že náleží do téhož rodu jako Bůh sám. Proto zde nalezneme velký důraz na dualismus duše a těla. Toto pojetí bylo ale pro křesťanské myslitele nepřijatelné, neboť ohrožuje biblická antropologická východiska a také křesťanskou nauku o vykoupení - soteriologii. Pojetí má vážné soteriologické dopady: „*Je-li sama duše Bohem, který se chytil do pasti, pak ke svému osvobození nepotřebuje Boha.*“ (SHELDON-WILLIAMS, I. P. Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima Eriguenu. In ARMSTRONG, *op. cit.*, s. 475.)

²²⁵ Cf. LARCHET, *Maladies mentales, op. cit.*, s. 37.

Otcové si dali mnoho práce, aby se oprostili od platonizujícího pojetí očist'ování. Špidlík shrnuje jejich úsilí takto:

Nejdříve se musela vyznačit demarkační čára mezi *diatribé*, mezi světskou dialektikou a duchovním věděním. Potom se zdůraznilo, že kontemplativní *nous* je intimní. Musí se očistit, aby jasně viděl, což učili také filosofové. Křesťanské očist'ování je však jiné: jde do větší hloubky a zahrnuje celý křesťanský život, *praxi*, která pak je nutnou podmínkou *theoria*.²²⁶

Můžeme tak rozhodně říci, že v patristickém pojetí tvoří duchovní aspekt člověka (*νοῦς*) nedílnou součást lidské přirozenosti. Otcové, jak je ze Špidlíkova citátu zřejmé, vnímají také to, že stav duchovní složky člověka úzce souvisí se životním stylem člověka. V tomto životním stylu nejde o jakési zacílení na osvobození *nous*, nýbrž o umožnění toho, aby mohl přirozeně plnit svou funkci, aniž by docházelo k potlačování tělesné přirozenosti.

2.2.1.3 Dvojznačné vnímání *nous*

Při analýze pojmu *νοῦς* může být čtenář (student) poněkud zmaten. Nahlédneme-li spolu s Milkem do Hierotheovy knihy *Úvod do pravoslavné spirituality*, nalezneme zde shrnutí toho, jak je *nous* pojímán v patristické literatuře (cituje Milko):

V patristické literatuře je tento pojem [*nous* = mysl] užíván v různém smyslu, a to jak pro označení duše, tak pro označení srdce, a konečně také pro označení působení duše. Mysl je chápána především jako oko duše, jako její nejčistší část. Je také nazývána duchovním působením (*νοερά ἐνεργεῖα*) a není ztotožňována s rozumem.²²⁷

Avšak stále zde zůstává otázka po skutečné povaze a podstatě *nous*. Již výše jsme poukázali na to, že obraz Boží vykazuje archetypální atributy. V alexandrijské tradici nalezneme pojetí, že *nous* velmi úzce souvisí s obrazem Božím v člověku, neboť jde o stejnou duchovní přirozenost.²²⁸ *Nous* je mnohými Otcí považován za oblast, kde se odráží obraz Boha, ovšem za určitých podmínek. A to tehdy, vztahuje-li se člověk ve svém volném jednání primárně k Bohu.²²⁹ Obraz Boží je tak vyjádřen prostřednictvím tělesné, duševní a duchovní dimenze člověka jako celku, nikoli pouze určitou částí či určitým projevem člověka.

²²⁶ ŠPIDLÍK, SKV – modlitba, *op. cit.*, s. 213. Příznivější křesťanský pohled na vzájemnou koexistenci těla a duše vede k rozvinutí křesťanského pojetí vztahu *praxis a theoria*. (SHELDON-WILLIAMS, I. P. Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima Eriguenu. In ARMSTRONG, *op. cit.*, s. 475.) Tento koncept také zohledňuje potřebu očistění duše od tíhnutí ke smyslovému (nikoli zřeknutí se smyslové přirozenosti), aby mohla vnímat duchovní realitu. Proto někteří Otcové opouštějí pojem *nous* a nahrazují jej pojmem srdce, jež má biblický kontext, aby vyjádřili, že nejde toliko o jednu část lidské bytosti, která se sjednocuje s Bohem, ale že celý jedinec (duší i tělem) přichází do společenství s Bohem (ŠPIDLÍK, SKV – modlitba, *op. cit.*, s. 213).

²²⁷ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Pravoslavná spiritualita*, [údaje o vydání a místu neuvedeny], s. 125. (Cituje: MILKO, Pavel, Úvod do byzantské filosofie: se studií Michala Routilu Na východ od Antiochie - řecké myšlení za hranicemi Byzance 2. - 8. století - syrská tradice. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, s. 141).

²²⁸ ŠPIDLÍK, SKV – modlitba, *op. cit.*, s. 212.

²²⁹ Cf. HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy*, *op. cit.*, s. 130.

Základní otázkou ale je, jak vnímat duchovní orgán *nous*? Na jedné straně můžeme pod pojmem νοῦς vnímat rozumovou aktivitu (tvorba myšlenek, úsudku, rozhodnutí atd.) a na straně druhé jde o kontemplativní činnost. Zdá se, že pravoslavný teolog John Romanides našel řešení této otázky. Poukazuje na to, že pojem νοῦς lze skutečně pojímat ve dvojitým smyslu (a činili to tak i Otcové). Na jedné straně pod pojmem νοῦς můžeme skutečně chápat intelektuální a rozumové procesy, které lokalizujeme do šedé mozkové kůry. Na straně druhé je *nous* také označením pro ony procesy, jimiž je schopen člověk vnímat duchovní princip, smysl či podstatu (λόγος) jsoucen.²³⁰ V tomto druhém smyslu je *nous* z hlediska ortodoxní tradice vnímán jako noetická funkce, která je lokalizovaná v srdci a odpovídá za duševní stav člověka.

Jde tak o dvojí funkci *nous*, které si ale dle mého názoru neprotiřečí, naopak. Je nanejvýš důležité, aby byl *nous*, lokalizovaný v srdci, vždy čistý, aby mohl správně užívat rozumovou část duše (λογιστικόν /*logistikon*/), jež vykazuje rozumové procesy (paměť, fantazie, myšlení, dedukce, soud atd.), které jsou ovlivňovány stavem *nous*.²³¹ Lokalizace *nous* do srdce má podstatný dopad na modlitbu. Zatímco modlitba v srdci může být nekončící (věčná), modlitba *nous* lokalizovaného v rozumové části je realizována na základě rozumového úsudku a je vždy časná.²³²

2.2.1.4 Noetická funkce

V souvislosti s texty patristické tradice se setkáme také s *noetickou energií*, která dle této tradice odpovídá nejen za duchovní, ale také za duševní stav jedince. Nelze ihned říci, co přesně tato noetická energie znamená, resp. co si pod tímto souslovím máme představit. Snad můžeme říci, že se jedná o vlastní aktivitu *nous*, neboť Lampeho lexikon si mimo jiné všímá vedle snahy o postižení *nous* v patristické literatuře také popisu jeho funkcí.²³³ Takto jej rozhodně vnímali Otcové, neboť Romanides konstatuje že, „*Otcové užívají totéž slovo nous ve vztahu k rozumu stejně jako k noetické energii, která sestupuje a pracuje v oblasti srdce.*“²³⁴

²³⁰ ROMANIDES, John. *Patristic Theology: The University Lectures of Fr. John Romanides*. 1st ed. Thessaloniki, Greece : Uncut Mountain Press, 2008, s. 20.

²³¹ *Ibid.* K řešení této otázky J. Romanides rozebírá text apoštola Pavla. Chce-li se Pavel modlit v duchu: „*Budu se modlit ve vytržení ducha, ale budu se také modlit s vědomou myslí.*“ (1K 14,15) = „*προσεύξομαι τῷ πνεύματι, προσεύξομαι δὲ καὶ τῷ νοῷ*“ (1K 14, 15; GNT), užívá pro ducha pojem *pneuma* a pro mysl pojem *nous*. Z toho vyplývá, že Otcové, dle Romanidesa, od dob Makaria Velikého, tj. 4. st. n. l., místo pojmu *pneuma* začali používat pojem *nous*; a pro vyjádření rozumových procesů užívají pojem *dianoia*. Ale *nous* je ovlivňován rozumovými procesy. Je třeba mít tyto jemné nauce na paměti.

²³² ROMANIDES, John. Jesus Christ - the Life of the Word. In *The Romans* [Online]. s.l., s.n. [cit. 2011-10-10]. Dostupný z: http://www.romanity.org/htm/rom.19.en.jesus_christ_the_life_of_the_world.01.htm.

²³³ Viz PGL, s. 923n; heslo: νοῦς.

²³⁴ ROMANIDES, John S., *Patristic Theology, op. cit.*, s. 19.

Na základě výše uvedeného se ukazuje, že tato energie pracuje přirozeně, pokud je člověk orientovaný na Boha, tedy realizuje onen obraz Boží v sobě, přitakává ve svém volném jednání Bohu. Tento moment je z hlediska patristické tradice kritériem duševního zdraví člověka, neboť Romanides na základě Otců poukazuje na to, že: „*noetická energie pracuje v srdci každé duchovně zdravé osoby.*“²³⁵ V závěru tak můžeme říci, že noetická energie má sídlo v tzv. duchovním centru člověka, jež je zpravidla vnímáno jako sídlo duchovního orgánu zvaného *nous*.

2.2.2 Nous: pojetí Evagria

Evagriovu nauku o *nous* je zapotřebí vnímat na pozadí jeho metafysiky,²³⁶ která je do značné míry inspirována novoplatonismem a Órigenovými myšlenkami. S těmito myšlenkami se setkáváme především v jeho díle *Kephalaia gnostika*. Kvůli mnoha názorům, uvedených v tomto spise byl Evagrius na pátém ekumenickém koncilu r. 553 odsouzen, především pro nauku preexistence duše. Také jeho pojetí původu *nous* v lidské bytosti není patristickým učením. Avšak pro naše úvahy je stěžejní ta skutečnost, že nauka o *nous* má antropologicko-psychologické dopady, které ovlivňují křesťanskou asketickou tradici.

Evagrius považuje *nous* za lidskou duši. Konkrétněji říká, že: „*Duše je nous, který se prostřednictvím [své] nedbalosti, oddělil od Jednoty a skrze lehkomyšlnost sestoupil do postavení praktiké,*“²³⁷ tedy lidského stavu. V kontextu Evagriovy metafysiky je zapotřebí říci, že *nous*,

²³⁵ *Ibid.*

²³⁶ Zde pod čarou uvádím stěžejní aspekty Evagriovy metafysiky, z nichž jsem při formulování antropologického aspektu *nous* vycházel. Pro Evagria je *nous* konstitutivním prvkem rozumové přirozenosti. Žijící bytost, která je obdařena orgánem *nous*, je schopna rozumové aktivity. Bytosti disponující tímto orgánem jsou ze své podstaty přirozeně orientovány a schopny poznávat Boha: „*Všechna rozumová přirozenost byla přirozeně stvořena, aby existovala a poznávala: A Bůh je základní znalost. A zatímco protiklad k rozumové přirozenosti je neexistence, a protiklad ke znalosti je zlo a nevědomost, není žádný protiklad k Bohu.*“ (EUAGRIOS. *Keph. Gn. I*, 89 /PO 28,1, s. 59/). Uvedený citát ze spisu *Kephalaia gnostika* poukazuje na jednotu, jejímž základem je Bůh: k Bohu není nic protikladného. Jestliže ale nedochází (z různých příčin) k poznávání Boha, hrozí nevědomost a v posledku také zlo. Nevědomost patrně omezuje existenci rozumové bytosti, neboť opak poznání je neexistence, zlo a nevědomost. Skutečný problém nastal v momentě změny, kdy došlo k určité proměně u rozumových bytostí. Evagrius tak hovoří o určitém hnutí některých z těchto rozumových bytostí. Tato změna je vnímána jako určitá nedbalost, při níž došlo k roztržení původní jednoty. O nedbalosti můžeme hovořit jako o určitém hnutí *nous* především s morálními a existenciálními důsledky, neboť jak říká Evagrius, toto „*hnutí je příčinou neřestí, ale ctnost zlo ničí...*“ (*Ibid.* I, 51 /PO 28, 1, s. 41n/). Lze tak vysledovat, že pokud je vlastní povahou *nous* poznávat, tj. získávat γνῶσις Boha, pak ctnost souvisí s poznáním a neřest naopak s nevědomostí. Evagrius pokračuje dále. Nabytá nevědomost způsobuje omezené poznávání Boha, což způsobuje ono zmíněné zlo. Pozadí tohoto pojetí je možné vidět v Órigénově myšlení. Órigenés vychází z výroku apoštola Pavla (Ef 1, 21), kde je zmínka o bytostech, jejichž původ nám není znám. Órigenés píše, že rozumové bytosti se nacházejí vždy před volbou dobrého či zlého, tj. mezi ctností a neřestí. Tyto osoby jsou obdařeny rozumem a mají svobodnou volbu se k Bohu přiklonit nebo jej odmítnout. Odmítnutí příklonu k Bohu nese následky v podobě utrpení a smrti. K tomu došlo dle Órigéna svobodným rozhodnutím rozumových bytostí, nyní již démonů a zlých duchů, což Órigenés dokladuje na textech z Iz 14, 12 – 15nn; Ez 28, 14 – 17 (ORIGENĚS, *PArch I*, 5, 1 – 3 /SC 252, s. 174 – 182; angl. NPNF IV, s. 256 – 258/).

²³⁷ EUAGRIOS, *Keph. Gn. III*, 28 (PO 28, 1, s. 109). „*L'âme est nous qui, par négligence, est tombé de l'Unité et qui, par suite de sa non-vigilance, est descendu au rang de la praktiké.*“

coby derivát Prazákladu, má tři sféry (možnosti), do nichž *nous* upadá: andělskou, lidskou a démonskou. Stupeň, kde se konkrétní *nous* ocitne, záleží na jeho míře zapomenutí či nedbalosti na onen Prazáklad, k němuž se má navrátit. Každá z těchto sfér je tedy charakteristická svým vztahem k životu, resp. ke smrti: (a) oblast života, kde přebývají andělé; (b) oblast života a smrti, kde přebývají lidé; (c) oblast smrti, kde přebývají démoni.

Každá z těchto oblastí je specifická také svou činností. Andělská oblast se vyznačuje duchovní kontemplací a duchovní *praktiké*. Druhá, specificky lidská oblast, je charakterizována činností nazvanou *praktiké*²³⁸ (tj. askezí) a kontemplací. Třetí, tj. démonská oblast, je vyznačena spoutávajícími řetězy a soudem.²³⁹ Ačkoli se jedná o trojí rozvrstvení rozumové přirozenosti, stále hovoříme o jednom jsoucnu. Pointa tkví pouze v tom, nakolik je rozumová bytost otevřena poznání Boha. Nevědomost totiž rozumové bytosti izoluje od celku, od jednoty, neboť rozumová bytost odmítá otevřenost svého bytí vůči základu jsoucna - Bohu. Z výše uvedeného tak můžeme pochopit, že dle Evagria se *nous* ocitl v lidské oblasti, odkud může sestoupit ještě do oblasti třetí, démonské, anebo se navrátit zpět do vyššího stavu.

Z Evagriova pojetí je patrné, že *nous* sehrává v lidské bytosti stěžejní roli. Svou povahou je podobný Bohu²⁴⁰ (vidíme zde ozvěnu platónského myšlení), nicméně je přítomen v lidské bytosti, čímž přirozeně dochází ke vzájemnému působení. A zde se dostáváme k jádru této práce. Zmínili jsme se již o tom, že stav *nous* ovlivňuje volní jednání člověka, které má vliv na veškerá duševní hnutí. Otázkou je, na základě čeho jsme došli k tomuto tvrzení a za jakých podmínek tedy dochází k proměně stavu, resp. změně orientace *nous*.

2.2.2.1 Reflexe Evagriova pojetí (pokus o interpretaci)

Evagriovy myšlenky můžeme vnímat jako interpretaci lidské zkušenosti. Noetické jednání člověka jej vede k většímu vnímání reality, resp. otevírání se výzvě života. Na druhé straně, člověk se odvrácením od tohoto pohybu dostává do svazující izolace. Tento stav je pak z pohledu patristické tradice nazýván démonským. Navzdory tomu, že Evagriovy myšlenky vyvěrají z jeho metafysické koncepce, podobné myšlenky nalezneme také u filokalických autorů. Například Marek Asketa (5. stol.) mluví o pohybujiícím se *nous* ve třech modech:

Mysl přechází mezi třemi různými noetickými stavy: podle přirozenosti, nad přirozeností a proti přirozenosti. Když vchází do stavu podle přirozenosti, zjišťuje, že je sama příčinou zlých myšlenek, a vyznává své hříchy Bohu, neboť jasně rozumí příčinám vášní. Když přichází do stavu proti přirozenosti, zapomíná na Boží spravedlnost a bojuje s lidmi, majíc za to, že je s ní nakládáno nespravedlivě. Ale když je uvedena do stavu nadpřirozenosti, nachází ovoce Ducha svatého: lásku, radost, pokoj a další, o nichž mluví Apoštol (Gal 5, 22). A ví, že když upřednostní starost o

²³⁸ Pojmu se budeme blížeji věnovat v jedné z následujících kapitol. Nicméně pro porozumění tomuto pojmu řekněme, že se jedná o praktickou činnost, jednání a úsilí (LEPAŘ, s. 900; heslo: *πρακτική*).

²³⁹ THEOPHANES, Fr. (Constantine). *PB – Doctr. of Pers.* [online], *op. cit.*, [2012-09-09]. Dostupný z: <http://timiosprodromos.blogspot.cz/2006/01/chapter-iii-19.html>.

²⁴⁰ EAUAGRIOS, *Keph. Gn.* I, 45 (PO 28, 1, s. 39).

své tělo, tak v tomto stavu nemůže zůstat. A mysl, jež opouští tento stav, upadá do hříchu a všech strašných důsledků hříchu – pokud ne hned, pak v patřičný čas, jak Boží spravedlnost rozhodne.²⁴¹

Marek Asketa považuje *nous* za součást lidské přirozenosti. Domnívám se, že takto můžeme vnímat i Evagriovo pojetí, ačkoli vychází z jiných předpokladů. V Evagriově nauce se totiž odkrývá základní princip vztažný pro antropologii a posléze také pro asketickou psychologii. *Gnósis* (poznání) Boha je předpokladem života a také ctnosti a jedná se o zcela přirozené hnutí mysli. Zatímco nedbalost či nevědomost má zcela opačný charakter – nebytí, tj. smrt a neřest.

Druhým přínosným aspektem ve vnímání role *nous* v životě člověka je myšlenka Maxima Vyznavače (7. stol.), který v mnohém na Evagria navazuje. Maximos rozlišuje trojí typ posouzení zdravého, resp. nemocného člověka: duchovní (znalost x neznalost Boha), duševní (ctnost x neřest) a tělesně (zdraví x nemoc): „*Jako zdraví a nemoc jsou věci týkající se těla, světlo a temnota se týká oka, tak ctnost a neřest se týká duše a znalost či nevědomost se týká nous.*“²⁴² Přičemž tento autor za příčinu chorobného stavu člověka považuje nevědomost Boha.²⁴³ Ukazuje se, že je to především duchovní problém, který ovlivňuje nejenom duševní, ale v důsledku také tělesný aspekt člověka.²⁴⁴

Pro názornost a lepší porozumění přikládám přehlednou tabulku, ve které je zřejmá závislost pohybu *nous* a duševního stavu člověka na základě výše uvedeného:

²⁴¹ MARCOS, (ho) Monachos. *Justif.* 83 (SC 445, s. 154; Philok. I, 90, s. 132). „*Τρεῖς εἰσι νοητοὶ τόποι εἰς οὓς ὁ νοῦς ἐκ μεταβολῆς εἰσέρχεται· κατὰ φύσιν, παρὰ φύσιν, ὑπὲρ φύσιν. Καὶ ὅταν μὲν εἰς τὸν κατὰ φύσιν εἰσέλθῃ εὐρίσκει ἑαυτὸν αἴτιον τῶν πονηρῶν λογισμῶν καὶ ἐξομολογεῖται τῷ Θεῷ τὰς ἀμαρτίας ἐπιγινώσκων τὰς αἰτίας τῶν παθῶν. Ὅταν δὲ εἰς τὸν παρὰ φύσιν γένηται ἐπιλανθάνεται τῆς δικαιοσύνης τοῦ Θεοῦ καὶ τοῖς ἀνθρώποις διαμάχεται ὡς ἀδικοῦσιν αὐτόν. Ὅταν δὲ εἰς τὸν ὑπὲρ φύσιν εἰσαχθῇ εὐρίσκει τοὺς καρποὺς τοῦ ἁγίου Πνεύματος, οὓς εἶπεν ὁ Ἀπόστολος «ἀγάπην, χαρὰν, εἰρήνην» [cf. Gal 5, 22] καὶ τὰ ἐξῆς. Καὶ οἶδεν ὅτι εἰς τὴν ἀμαρτίαν καὶ εἰς τὰς ἐπακολουθούσας αὐτῇ δεινὰς συμβάσεις κἂν μὴ προσφάτως, ἀλλὰ τῷ ἰδίῳ καιρῷ, καθὼς οἶδεν ἢ τοῦ Θεοῦ δικαιοσύνη.*“

²⁴² MAXIMOS Homolog. *Carit.* IV, 46 (SC 9, s. 7; Philok. II, s. 105). „*Ἐπερ ὑγίεια καὶ νόσος πρὸς τὸ σῶμα θεωρεῖται τοῦ ζώου καὶ φῶς καὶ σκότος πρὸς τὸν ὀφθαλμόν, οὕτως ἄρετῆ καὶ κακία πρὸς τὴν ψυχὴν καὶ γνώσις καὶ ἀγνωσία πρὸς τὸν νοῦν.*“

²⁴³ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 49.

²⁴⁴ V případě nevědomosti Boha lze hovořit o duchovní nemoci člověka: člověk je duchovně nemocný, aniž by si toho byl vědom. Tato nemoc se ale projevuje psychosomaticky (Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 11n). Proto snad v soudobé psychoterapii neexistuje prostor pro pojetí duchovní nemoci. Je to dokonce i sám V. E. Frankl, který, ačkoli ve své logoterapii se věnuje duchovnímu aspektu člověka, v podstatě říká, že nemoci ducha neexistují, neboť se vše vztahuje k psychosomatickému konceptu (Cf. FRANKL, *Vůle ke smyslu*, op. cit., s. 78). Samozřejmě, že z empirického hlediska jde o správný výrok. Organismus těla i duše sám o sobě nevykazuje duchovní aspekt člověka (*ibid.*), nicméně nelze popřít fakt, že projevy duše a těla jsou manifestací duchovního aspektu osobnosti. Tedy modifikace psychosomatického schématu mohou být skutečně ovlivněny duchovním stavem člověka, jak jsme to již v textu několikrát ukázali. Proto se domnívám, že lze soudit, že je legitimní hovořit o zdravém, resp. nemocném duchovním aspektu lidské osobnosti (pokud ovšem nedojde k úplnému vyvrácení této teze).

Tab. č. 1: Pohyb *nous*

Oblast	Charakter	Pohyb <i>nous</i>
Andělská	Život, ctnost, poznání (Boha)	
Lidská	Život a smrt	
Démonská	Smrt, nevědomost a neřest	

Důležitost a pointa v tomto vzorci tkví ve faktu, že nejde o jednorázový čin, který se udál v minulosti (viz Gen 3). Možnost odcizení (se) od Boha (vzpoura vůči Bohu, neuposlechnutí jeho příkazu) hrozí v podstatě v každém okamžiku rozhodování jednotlivce. Tento vzorec, stejně jako událost v Gen 3, ukazuje na zásadní aspekt lidského života. Jde o to, zda se člověk bude ukrývat před realitou, odporovat výzvě života, anebo naopak: přitaká Bohu a nechá se jím utvářet. Tím je zajištěna cesta ke zdraví, odklon od Boha a egoistické hledění na sebe svého může vést až k duševním obtížím.

2.2.3 Mens: pojetí Jana Kasiána

Odlišný pohled na hegemonickou složku osobnosti podává Jan Kasián. Kasiánův zájem o *mens* je veden především otázkou po původu nepřátelských sil, které na člověka (potažmo *mens*) útočí.²⁴⁵ Z Kasiánových slov zcela zřetelně proniká Órigenův hlas. Órigenés ve třetí části spisu *Peri archón* řeší otázku démonského působení proti lidem: „*nepřátelské síly, nebo d'ábel sám, zápasí s lidským pokolením, podněcuje a vede člověka k hříchu.*“²⁴⁶ Kasián upozorňuje na to, že d'ábel má podobu hada. Na základě textu z Gen 3, 1²⁴⁷ poukazuje na to, že: „[Had] *odstoupil od andělské svatosti ještě dříve, než podvedl prvního člověka.*“²⁴⁸ Vychází také jako Órigenés z textů Iz 14 a Ez 28, z nichž vyvozuje existenci i jiných rozumových bytostí, které (kromě člověka) padly.²⁴⁹

Kasián poukazuje na to, že duchovní stabilita člověka je neustále atakována těmito nepřátelskými silami. Hovoří o tom, že prostor mezi nebem a zemí je prosycen těmito silami, které se neskrytě snaží odvést pozornost člověka od Boha.²⁵⁰ Jejich činností je neustálé dotírání na

²⁴⁵ Cf. CASSIANUS, *Coll.* VIII, 2 (SC 54bis, s. 12n; NPNF II, 11; s. 375).

²⁴⁶ ORIGENĚS, *PArch.* III, 2,1 (SC 268, s. 152; NPNF IV, s. 328). „...*contraire virtutes uel ipse diabolus reluctantur humano generi, prouocantes et instigantes ad peccatum.*“

²⁴⁷ Gen 3, 1 (ČEP): „*Nejzchytralejší ze vši polní zvěře, kterou Hospodin Bůh učinil, byl had.*“

²⁴⁸ CASSIANUS, *Coll.* VIII, 10.1 (SC 54bis, s. 28; NPNF II, 11, s. 379). „[Serpens] *ante illam circumuentionem primi hominis de angelica discesserat sanctitate...*“ V tomto bodě lze spatřit také podobné pojetí téhož problému (pádu), jaké jsme viděli u Evagria.

²⁴⁹ *Ibid.*, VIII, 10.2 (SC 54bis, s. 28; NPNF II, 11, s. 379).

²⁵⁰ Cf. *Ibid.*, VIII, 12.1 (SC 54bis, s. 32; NPNF II, 11, s. 379). Původní text: *Tanta uero spirituum densitate constipatur aer iste qui inter caelum terramque diffunditur, in quo non quieti otiosique peruolitant, ut satis utiliter humanis aspectibus eos prouidentia diuina subtraxerit.*

člověka a snaha zabránit mu v jeho (duchovním) rozvoji. Může tak docházet ke vzájemnému kontaktu (a ovlivnění) člověka s těmito bytostmi. A člověk snáze ztratí Boha ze zřetele.

Na praktické rovině je třeba říci to, aby se člověk nenechal rozptylovat podněty, které na něj ve světě působí. Tím si totiž činí svůj pobyt a aktivitu na této zemi složitějším. Dochází tak k odcizení zejména od Boha. Důležitým preventivním opatřením je zde neustálá aktivní orientovanost na Boha a důmyslné naplňování Božích přikázání, onen přirozený projev lidské přirozenosti.

2.2.3.1 Nezbytná (volní) orientovanost duchovního orgánu

Proto v Kasiánových textech nalezneme velký důraz na to, abychom měli cíl, k němuž bychom naší mysl upínali.²⁵¹ Kasiánovi záleží na tom, aby lidská mysl (*νοῦς/mens*) byla neustále a za každých podmínek orientována. Lidská mysl je totiž ve vztahu k vytyčenému cíli ve své přirozenosti nestálá. Kasián hovoří o tom, že lidská mysl, zaměstnána každou starostlivostí a nespočetnými věcmi, je neustále odváděna a rozptylována od svého zacílení, tím, že se rozptyluje jednotlivými nestálými záležitostmi a přemýšlením (o mnoha tčkávých věcech). Jakýkoli návrat k bázni Boží a duchovní kontemplaci je tak krátkodobý, neboť mysl má tendenci se ihned odvrátit.²⁵²

Mysl (*νοῦς/mens*) má tak dle Kasiána tendenci toulat se, čímž se zvyšuje riziko ztráty orientace, zatoulání se a odcizení. Každodenní lidská zkušenost potvrzuje to, že člověk se velmi snadno odchýlí od zamýšleného cíle tím, že je velmi rychle zahlcen mnoha rušivými podněty, s nimiž každodenně přichází do kontaktu. Může tak být rozptylován všedními a rozličnými smyslově vnímatelnými podněty nebo i vzpomínkami na ně. Takto rozptýlená lidská mysl rozrušuje také duševní stav člověka a nenápadně odpoutává jeho pozornost od Boha.

Ačkoli přirozenost lidského ducha ovlivnit nemůžeme, jsme schopni eliminovat rozrušující podněty a reflektovat své myšlenky. Jde o aktivní postoj vůči rozrušením a hříchu. Tento postoj spočívá v rozlišování (*discretio*), v ovládnání myšlení, likvidací neřestí (lat. pl. *vitia*). Je to cesta, metoda, skrze niž je mysl schopna orientovat se na Boha, jednotu všeho.²⁵³ Je k tomu třeba vyvinout určité úsilí, byť je nutno uvědomit si, že čistota mysli nemůže být dosažena toliko lidským úsilím. Člověk se svou aktivitou pouze účastní na Boží milosti, která způsobuje tuto očistu mysli.²⁵⁴

²⁵¹ CASSIANUS, *Coll.* I, 13 (SC 42, s. 90; NPNF II, 11, s. 300).

²⁵² *Cf. Ibid.*, VII, 3 (SC 42, s. 247; NPNF II, 11, s. 362). Původní text: ...et ita cotidianis distentionibus occupata innumeris captiuitatibus incessanter abducitur, [...]. Siquidem per momenta singula lubricis discursibus animus euagatus cum ad timorem Dei uel contemplationem reducitur spiritalem, [...], rursus fugacius euanescit.

²⁵³ *Ibid.*, VII, 6 (SC 42, s. 252 – 254; NPNF II, 11, s. 365).

²⁵⁴ *Ibid.*, VII, 2 (SC 42, s. 244n; NPNF II, 11, s. 362).

2.2.4 Shrnutí

Duševní stabilita člověka je tedy odvozena od pohybu lidské mysli ($\nu\omicron\upsilon\varsigma$ /mens) a její orientace. Již u Evagria jsme implicitně zaznamenali, že *nous* není staticky zaměřen na Boha. Díky nedbalosti a preferenci smyslové přirozenosti může upadnout do nevědomosti. Přirozené noetické jednání člověka vede k většímu a skutečnějšímu vnímání reality, resp. otevírání se výzvě života. Na druhé straně se člověk odvrácením (nebo také nedbalostí) od tohoto pohybu dostává do svazující izolace. Tento stav pak Evagrius nazývá démonským.

Na *nous* jako na přirozenou součást lidské přirozenosti poukázal např. Marek Asketa. Člověk se prostřednictvím přirozeného fungování noetické energie stává podobným Bohu, tedy realizuje obraz Boží, který v sobě nosí. Takový člověk se pak vyznačuje ovocem Ducha svatého. Jde o obdobný přístup k pohybu *nous* jako u Evagria, ale s tím rozdílem, že *nous* je považován za součást lidské přirozenosti. Ve zpětně reflexi si povšimněme toho, že v Kasiánových textech není ani náznak toho, že by *mens* nebyl nepřirozenou součástí člověka. Vzpomeňme na to, že Kasián klade důraz na stálou orientovanost lidské mysli.

Z výše uvedeného lze vyzorovat dvě základní hnutí, která mají své důsledky. Již víme, že přirozenou aktivitou *nous* je poznávání ($\gamma\nu\omega\sigma\iota\varsigma$) skutečnosti takové, jaká opravdu je. Avšak toto poznávání je neustále v ohrožení nedbalostí. Snad je možné, za Kasiánova přispění, říci, že tato nedbalost může být způsobena vlivem mnoha podnětů, které na nás působí. Z jeho textů je patrné, že sekundárním důsledkem poznání Boha je nabývání ctností. A již víme, že ctnost je produktem přirozeného jednání; nedbalost na druhou stranu způsobuje nevědomost, jejímž důsledkem je neřest, která je produktem protipřirozeného jednání.²⁵⁵

2.2.5 Srdce - jádro duchovního života člověka

Již jsme zmínili, že srdce je dle Otců centrem duchovního života. Srdce není pouze tělesný orgán. Hierotheos hovoří o tom, že: „*srdce je jak tělesný orgán, tak i centrem našeho bytí, v němž máme společenství a jednotu s Bohem.*“²⁵⁶ Velmi často ale v patristické literatuře nalezneme velmi úzké, ba synonymní, propojení srdce a *nous*.²⁵⁷ Velmi často čtenář postřehne důraz, který je kladen na střežení srdce; na pozornost věnovanou srdci, na čistotu srdce, na myšlenky, tužby a rozhodnutí pramenící ze srdce, na modlitbu srdce a na Boží přítomnost v srdci.

²⁵⁵ Mohli bychom říci, že jde o jádro Evagriovy interpretace základního problému člověka, který známe z Gen 3. Pakliže *nous* ztratil svou přirozenou orientaci díky své nedbalosti, stává se nevědomým.

²⁵⁶ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy, op. cit.*, s. 157.

²⁵⁷ *Ibid.*, s. 159. Východní křesťanství se od západního způsobu myšlení (a tedy i západního křesťanství) liší v jednom základním bodě: zatímco východní autoři zasazují veškeré bytí a jednání člověka do srdce, západní autoři kladou důraz na racionalitu člověka. Srdce je tak považováno za centrálního činitele všech rozhodnutí, citů, jednání, myšlení člověka. Srdce je vnímáno jako princip existence lidského života.

2.2.5.1 Biblický základ

Argument pro pojetí srdce jako duchovního centra lidské osobnosti nacházíme v biblických textech. Velmi zajímavou studii založenou na kompilaci biblických textů zpracoval ruský filosof a teolog Pamfil D. Jurkevič, žijící v 19. století. Na základě biblických textů dochází k několika závěrům (odcituji pouze stěžejní):

...v srdci začíná a rodí se lidské rozhodnutí jednat tím či oním způsobem. Vznikají v něm nejrůznější úmysly a přání. Srdce je příbytek vůle a jejích chtění. Tato volní jednání jsou záměrná, chtěná rozhodnutí.

Srdce je příbytek všech duševních poznávacích schopností. Přemýšlení je danost srdce. [...] Poznání 'celým srdcem' znamená plně pochopit. [...] Když srdce ztvdne, člověk ztrácí schopnost všimnout si a rozumět nejsamozřejmějším projevům Boží prozřetelnosti...

Srdce je středobod nejrůznějších duševních prožívání, vzruchů a vášní. Srdce si osvojuje všechny stupně radosti, od přejícího rozpoložení duše po vytržení a radost před Boží tváří. Ale jsou mu vlastní také všechny druhy bolesti, počínaje smutnou náladou [...]. V srdci člověk prožívá všechny druhy nespokojenosti, počínaje neklidem, kdy člověka 'tíží' až po zoufalost, kdy se srdce 'odvrací' od všeho marného pachtění. A nakonec člověk v srdci prožívá všechny druhy strachu, od zbožné bázně, až po hrůzné šílenství a pomatení myslí...

Srdce je středobod lidského mravního života. V srdci se spojují všechny lidské mravní stavy, od nejvyšší tajemné lásky k Bohu, jež zvolává: 'Bůh bude navěky skála mého srdce a můj podíl' (Ž 73, 26), až po nadutost, která samu zbožšťuje, 'vydává své srdce za srdce božské' a říká si: 'jsem Bůh' (Ez 28,2).²⁵⁸

Vidíme tedy, že biblické pojetí srdce se skutečně dotýká celistvosti člověka. Vše, co člověk reflektuje, poznává, myslí, prožívá, ale také vyjadřuje, je centrováno do srdce. Srdce je stěžejní místo existence člověka.

Nicméně, řečtí autoři pro lepší porozumění hebrejského pojmu pro srdce (h. לֵב, /lev/)²⁵⁹ ve výše uvedených konotacích dosadili výraz *nous*.²⁶⁰ Již jsme poukázali na to, že tento pojem vyjadřuje mimo jiné také rozumovou schopnost. Poukázali jsme také na to, že tento krok tak mohl vnést zmatek do chápání jednotlivých pojmů a pojetí. Také mohl zapříčinit redukci celistvosti člověka. Nemusí být totiž jasné, kdo se vztahuje k Bohu: samotná mysl (*νοûς/mens*) nebo celý člověk? Aby Otcové postihli, že celý člověk se vztahuje k Bohu (nejen jedna jeho část či nějaká schopnost), mluvili o duši či středu, v němž jsou soustředěny veškeré lidské procesy.²⁶¹ A za toto jednotící centrum osoby, které dodává stálost jednání a chování člověka po dobu jeho života je považováno právě srdce.²⁶²

V souvislosti s pastorální péčí je třeba poukázat na nebezpečí, do něhož se může dostat pastorální teolog nebo pastorální psycholog. Může se dostat do pokušení vnímat srdce z perspektivy psychologie, aby objasnil otázku po vlastní podstatě srdce. Avšak dle T. Špidlí-

²⁵⁸ Citace upravena z výňatku (vyňal P. Florenskij) článku: JURKEVIČ, P. D. Serdce i jeho značenieje v duchovnoj žizni čeloveka po učenuju slova Božija. Trudy Kijevskej Duchovnoj Akademii, 1860, roč. 1, sv. 1, s. 64 – 69. In FLORENSKIJ, Pavel. *Sloup a opora pravdy*. 1. vyd. Překl. Alan Černohous. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2003, s. 447 - 449.

²⁵⁹ TWOT, heslo: לֵב. Pojem označuje nejen srdce, nýbrž také schopnost porozumění, pochopení, myslí.

²⁶⁰ ŠPIDLÍK, SKV – *mnišství*, *op. cit.*, s. 144.

²⁶¹ *Cf. Ibid.*, s. 145.

²⁶² *Ibid.*, s. 146.

ka psychologické ukotvení srdce v psychickém schématu člověka není nosné, neboť nic o duchovním životě nevyjadřuje. Nelze se po podstatě srdce ptát z psychologické roviny. Špidlík poukazuje na to, že „srdce vyjadřuje náboženskou skutečnost. Proto musíme na prvním místě klást problémy náboženské. Až nám budou více méně jasné, pak se můžeme ptát, co jim odpovídá v psychologické rovině.“²⁶³ Dle této myšlenky má být otázka po duševním zdraví člověka nahlížena z duchovní perspektivy. Jádro člověka tvoří duchovní podstata, která se projevuje na psychologické rovině. Teprve hledání odpovědi na duchovní otázky, o nichž píše Špidlík, a které si klade člověk, má existenciální důsledky a také projevy.

Tyto projevy jsou důsledkem duchovního stavu člověka. Projevy jsou odrazem toho, jak funguje noetická energie. Fungování noetické energie se explicitně projevuje skrze to, jak člověk reflektuje svět, v němž žije, a jaké k němu zaujímá stanovisko. Čemu přitakává, čemu dává přednost. Proto je u pouštních Otců srdce jádrem diagnostiky duševního života vztah člověka ke smyslové realitě, k sobě samému a ke svým přirozeným potřebám. Tento vztah totiž z pohledu patristické a pravoslavné tradice rozhoduje o duševním zdraví, resp. duševní nemoci člověka.²⁶⁴

2.3 Nauka o duši

Jestliže vycházíme z předpokladu, že duchovní stav člověka ovlivňuje jeho duševní život, je třeba na tomto místě také představit nauku o duši v pojetí Evagria a Jana Kasiána. Vzhledem k tomu, že z našich sledovaných autorů se nauce o duši věnuje zejména Evagrius, budeme vycházet z jeho pojetí.²⁶⁵

Základním a výchozím Evagriovým textem věnujícím se popisu duše je 89. kapitola spisu *Praktikos*. Evagrius zde rozlišuje jednotlivá hnutí²⁶⁶ rozumové duše (ψυχὴ λογικὴ) dle jejich

²⁶³ *Ibid.*, s. 144.

²⁶⁴ V tomto kontextu vzniká skutečně reálný apel na pastorální teology a zejména pastorální psychology, aby vnímali především duchovní rozměr situace člověka. Jde o ono duchovní vnímání situace, v níž se člověk nachází. Jde o pochopení duchovního smyslu konkrétní životní situace, kterou člověk prožívá a určitým způsobem zpracovává. Tyto prožitky vykazuje skrze duševní procesy, nicméně je zapotřebí jít hlouběji a ptát se po duchovním kontextu.

²⁶⁵ Jan Kasián Evagriovu nauku v podstatě přejímá, lepe řečeno, zná dělení duše, které používá Evagrius. Konkrétněji Kasián píše, že „je jen jeden pramen a původ neřestí, ale jsou jim přidělena různá pojmenování dle charakteru, nebo částí, které byly škodlivě napadeny v duši [...]. A, jak moudří muži ustanovili, je třeba, aby k tomu byly porušeny tyto tři části: logikón, tj. rozumová; thymikón, tj. vznětlivá, nebo epithymetikón, tj. objekt touhy...“ V latinském textu pak zní citace takto: „*Omnium uirtutum unus fons atque principium est, secundum qualitatem uero partis illius uel ut ita dixerim membri, quod in anima fuerit uitiatum, diuersa uocabula passionum corruptionumque sortitur. [...] Quam cum sapientissimi quique tripertitae definiant esse uirtutis, necesse est ut aut λογικόν, id est rationabile, aut θυμικόν, id est irascibile, aut επιθυμητικόν, id est concupiscibile eius aliquo conrumpatur incurso.*“ (CASSIANUS, *Coll.* XXIV, 15 /SC 64, s. 186n; NPNF II, s. 538/).

²⁶⁶ Na tomto místě je zapotřebí vysvětlit užívání slov „hnutí“ a „části“ u duše, s nimiž pracujeme. Slovo „hnutí“ užívám pro vyjádření touživé, vznětlivé a rozumové mohutnosti. Slovo „část“ používám pro rozlišení vášnivé a rozumové části duše, při čemž vášnivá část duše disponuje touživým a vášnivým hnutím duše a rozumová část duše se vyznačuje rozumovým hnutím duše.

projevu: na rozumové (λογιστικόν), žádostivé (ἐπιθυμητικόν) a vznětlivé (θυμικόν). Evagrius pak ctnost pojmenovává podle toho, k jakému hnutí duše patří:

Dle našeho moudrého učitele je rozumová duše složena ze tří částí: Když se v rozumové části objeví ctnost, nazývá se rozumnost, porozumění a moudrost; když pak v touživé, nazývá se zdrženlivost, láska a sebeovládání; když pak ve vznětlivé, nazývá se odvaha a trpělivost; v celé duši se pak nazývá spravedlnost.²⁶⁷

Dalším významným textem je 86. kapitola téhož spisu: „*Rozumová duše pracuje přirozeně, když její touživá část touží po ctnostech, vznětlivá část za ni bojuje, rozumová část zkoumá to, co vzniklo [= bylo stvořeno].*“²⁶⁸ Vidíme, že v Evagriově pojetí duševní oblast člověka velmi úzce souvisí s ctnostmi, jimž se budeme věnovat později. Přítomnost ctností se z tohoto pohledu jeví jako známka zdravé duše.

Čtenář však může být zmatený. U Evagria narážíme zprvu na rozumovou duši (ψυχή λογική, kap. 86, 89) a v 89. kapitole téhož spisu také na rozumovou mohutnost (λογιστικόν). Rozumová duše není totéž co rozumová mohutnost této rozumové duše. Rozumová mohutnost se zde jeví jako součást rozumové duše. Toto dvojí rozlišení je odůvodněné tím, že Evagrius ve své nauce o duši kombinuje dva základní přístupy tehdejší řecké filosofie.

2.3.1 Prameny nauky

Evagriovo rozdělení jednotlivých mohutností duše nalezneme v Platónově Ústavě.²⁶⁹ Platón dělí duši na část rozumovou a nerozumovou část. Nerozumná část je rozdělena na dvě hnutí: žádostivou a hněvivou. V Evagrius se nechal tímto pojetím inspirovat. Platón zde řeší především problematiku žádostivosti a hněvivosti. Klade důraz na ctnostné jednání člověka, které u Evagria hraje důležitou roli.

Nahlédneme-li dále do Evagriova textu *Kephalalaia gnostika*, nalezneme zde tři projevy života: „*Příčina prvního života je ožívování, příčina druhého je smyslové vnímání, příčina třetího je skutečnost, že jsme schopni vnímat ctnost nebo neřest.*“²⁷⁰ Vegetativní, smyslové a rozumové projevy člověka jsou výchozím bodem pro patristickou antropologii, tedy i pro Evagria. Jde o aristotelské pojetí duše z hlediska jejich projevů. Aristotelés rozsáhle rozebírá

²⁶⁷ EUAGRIOS, *Prakt.* 89 (SC 171, s. 680n). „Τριμεροῦς δὲ τῆς λογικῆς ψυχῆς οὕσης κατὰ τὸν σοφὸν ἡμῶν διδάσκαλον, ὅταν μὲν ἐν τῶν λογιστικῶν μέρει γένηται ἡ ἀρετή, καλεῖται φρόνησις καὶ σύνεσις καὶ σοφία· ὅταν δὲ ἐν τῶν ἐπιθυμητικῶν σωφροσύνη καὶ ἀγάπη καὶ ἐγκράτεια· ὅταν δὲ ἐν τῶν θυμικῶν ἀνδρεία καὶ ὑπομονή· ἐν ὅλῃ δὲ τῇ ψυχῇ, δικαιοσύνη.“

²⁶⁸ *Ibid.* 86 (SC 171, s. 676). „Κατὰ φύσιν ἐνεργεῖ ψυχὴ λογικὴ ὅταν τὸ μὲν ἐπιθυμητικὸν αὐτῆς μέρος τῆς ἀρετῆς ἐφίεται, τὸ δὲ θυμικὸν ὑπὲρ αὐτῆς ἀγωνίζεται, τὸ δὲ λογιστικὸν ἐπιβάλλει τῇ θεωρίᾳ τῶν γεγονότων.“

²⁶⁹ PLATON, *Resp.* IV, 439d (PS IV, s. 157).

²⁷⁰ EUAGRIOS, *Keph. Gn.* III, 76 (PO 28, 1, s. 129). „*Quand nous sommes formés dans le sain, nous vivons de la vie des plantes ; quand nous sommes enfantés, (nous vivons de) la vie des animaux; et quand nous sommes devenus adultes, nous vivons ou bien de la vie des anges ou bien de la vie démons. La cause de la première vie est la nature animée, celle de la seconde la sensation, et celle de la troisième le fait que nous sommes susceptibles de la vertu ou de la malice.*“

jednotlivé životní projevy a dochází k vyživovacímu, ke smyslovému a k rozumovému projevu duše.²⁷¹ Toto pojetí můžeme také vidět u Řehoře z Nyssy²⁷² či Maxima Vyznavače.²⁷³

Ve stručnosti charakterizujme ony jednotlivé projevy: (a) vegetativní složka souvisí výlučně s organickou, tj. tělesnou stránkou lidského života. Zajišťuje všechny vegetativní projevy života; (b) noetická složka souvisí výhradně s duchovním aspektem lidského života. Pohybuje-li se člověk mezi dvěma přirozenostmi, tj. duchovní a smyslovou, musí zde být jakýsi průsečík, kde se obě přirozenosti setkávají. Ke kontaktu duchovní přirozenosti a smyslové přirozenosti dochází prostřednictvím (c) smyslové složky lidského života, kterou má člověk společnou se zvířaty. Dodejme, že v této složce jsou zakotveny nižší a základní psychologické vlastnosti a motivace, vnímání a tužby.²⁷⁴ Tato smyslová složka je schopna smyslového vnímání (ř. *αἰσθησις*, */aisthésis/*). Přejdeme nyní k jednotlivým hnutím duše, která krátce charakterizujeme.

2.3.2 Jednotlivá hnutí duše

2.3.2.1 Touživé hnutí duše

Touživá část duše (ř. *ἐπιθυμητικόν /epithymétikon/*) uschopňuje člověka po něčem toužit, něco chtít. Dle Evagria (viz citát výše) touživé hnutí duše ve své přirozenosti činí celkové duševní hnutí zdrženlivým, laskavým a schopným sebeovládání. Vyznačuje-li se zdravá duše ctnostmi, pak přirozeným a primárním hnutím této části duše je touha po ctnostech.

Na touživé duševní hnutí můžeme také pohlížet jako na motivované duševní hnutí zaměřené na uspokojení určité potřeby. Naplnění této potřeby je provázáno uspokojením. V obecném smyslu jde o přirozenou vlastnost člověka, jejímž prostřednictvím člověk naplňuje své přirozené životní potřeby.

Z pohledu psychologie je velmi populární Maslowova teorie potřeb, v níž je zřetelně vidět, že je nutno uspokojit nejprve základní lidské potřeby, aby mohla být uspokojena potřeba vyšší.²⁷⁵ Tato teorie potřeb je jakási pyramida, přičemž základy tvoří fyziologické potřeby a vrchol pyramidy tvoří sebeaktualizace člověka. Objevují se v ní požadavky na uspokojení tělesných, duševních a duchovních potřeb.²⁷⁶ A uspokojení vyšší potřeby je podmíněno uspo-

²⁷¹ ARISTOTELĚS, *De an.* II, 3, 414a30 – 415a150 (čes. překl.: *O duši*, přel. Ant. Kříž, *op. cit.*, s. 56 -57).

²⁷² GREGORIOS NYSS., *Hom. opif.* VIII (PG 44, 145A – 145B; KRKT 14, s. 86n).

²⁷³ MAXIMOS Homolog, *Carit.* III, 32 (SC 9, s. 134; Philok. II, s. 88).

²⁷⁴ JOHN, Chrysost. (archbishop). *The Guide to Orthodox Psychotherapy: The Science, Theology, and Spiritual Practice Behind It and Its Clinical Applications.* 1st ed. Lanham (MD) : University Press of America. 2007, s. 38.

²⁷⁵ NAKONEČNÝ, *Základy psychologie.* 1. vyd. Praha : Academia, 1998, s. 469.

²⁷⁶ Uspokojení vyšší potřeby předpokládá uspokojení nižších potřeb, kdy základem je uspokojení fyziologických potřeb: (1) fyziologické potřeby; (2) potřeba bezpečí a jistoty; (3) potřeba lásky, přijetí, sounáležitosti; (4) potřeba uznání, úcty; (5) potřeba seberealizace.

kojením potřeby nižší. Tato hierarchizace je platná a zákonitá. Ačkoli existují odchylky, v nichž tato hierarchie neplatí, může být relativizována na základě preferencí a hodnot konkrétního člověka či skupiny.²⁷⁷

Z hlediska učení Otců základní potřebou člověka je být ve společenství s Bohem. Od této základní potřeby se odvíjí uspokojování všech ostatních potřeb. Základní problém vzniká v momentě, kdy se uspokojování potřeby stane důležitější než základní potřeba společenství s Bohem. Přirozené touživé duševní hnutí směřuje tedy k tomuto cíli. A už samo směřování poskytuje člověku určité uspokojení. Larchet píše, že „*touha [po Bohu] je propojena s potěšením, přirozenou orientací své touhy k Bohu; člověk zažívá intenzivní duchovní radost.*“²⁷⁸ Jestliže pro humanistickou psychologii je velmi důležitá sebeaktualizace coby poslední potřeba člověka, pak v pojetí Otců jde o onen archetypální vztah člověka k Božímu obrazu a Jeho podobě. Jestliže obraz Boží tvoří ontologickou podstatu člověka, pak by pro člověka mělo veškeré uspokojování potřeb směřovat k realizaci obrazu Božího, tj. podobání se Božímu obrazu.

V tomto smyslu je nutno ukázat na ekonomii duševního hnutí, jednotného zacílení člověka. V rámci ekonomického pojetí energie je toliko jedna duševní energie,²⁷⁹ která má jeden a tentýž směr. Dle tohoto zacílení jsou uspokojovány všechny potřeby člověka. Volní zaměření se na Boha zcela zastřešuje i uspokojování jednotlivých přirozených potřeb člověka.

Je tedy velmi důležité se soustředit na to, po čem člověk touží, co je jeho poslední touhou, co je jeho hlavní cíl. Má-li tedy člověk cíl (ř. τέλος, lat. *finis*) je vnitřně sjednocen, má směr.²⁸⁰ Z výše uvedeného je patrné, že přirozený cíl je pouze jeden možný: podobat se Bohu. Jestliže se chce člověk podobat Bohu, jeho chování a jednání (i stanovování si dílčích cílů) jsou vztažná k jednotlicímu bodu, jímž je Bůh.

2.3.2.2 Vznětlivé hnutí duše

Přirozenou funkcí vznětlivé části duše (ř. θυμικόν /*thymikon*/) je zaopatřovat člověka odvahou a trpělivostí. Odvahou se rozumí schopnost bojovat za to, po čem touží touživé hnutí duše. Je to ctnost, která činí člověka trpělivým, když zrovna není bezprostředně dosahováno kýženého a přirozeného uspokojení. Trpělivost uschopňuje člověka snášet utrpení, které je spojené s dosahováním zvoleného cíle, toho, co je předmětem lidské touhy. Jejím úkolem je také vzdorovat a bojovat proti všemu, co ohrožuje duševní stabilitu. J.-C. Larchet poukazuje

²⁷⁷ Na základě: NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, op. cit., s. 456.

²⁷⁸ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 66.

²⁷⁹ Cf. *ibid.*, s. 71 – 75.

²⁸⁰ V tomto smyslu lze také porozumět Kasiánovu pojmu *vitium*, jímž označuje neřest, chybu, nedostatek (KÁBRT, s. 438; heslo: *vitium*). Může jít v přeneseném významu také o překážku, která brání (nebo také odvádí) člověku v realizaci stanoveného cíle.

na to, že primární funkcí vznětlivého hnutí duše je: „*být nepřátelský vůči tomu, co odvrací od Boha a sjednoceného života s Bohem...*“²⁸¹ Vznětlivost je tedy přirozené duševní hnutí člověka, které má za cíl ochránit jeho vnitřní duševní integritu. Útočná aktivita je tedy ve své přirozenosti namířena proti všem nepřátelským silám, které tuto integritu ohrožují.²⁸²

Larchet poukazuje také na to, že právě toto hnutí mělo hrát svou roli při pokušení v Ráji:

Tato schopnost, hovoří Otcové, byla Bohem vložena do duše člověka, aby mu [člověku] umožňovala bojovat proti zlu, lépe řečeno: odvrátit útoky démonů, potírat pokušení, odvrátit a zničit zlé myšlenky, které mu nepřátelští duchové vnucují. Adam a Eva byli pokoušeni v Ráji ďáblem. Tato schopnost umožňovala střežit Boží přikázání jim daná, jinak řečeno: zachovat stav, v němž byli Bohem stvořeni zůstat sjednoceni v Bohu a duchovně v NĚm růst. Je to právě tato schopnost, kterou Bůh vložil do jejich duše, aby byli schopni čelit pokušení, odmítnout návrhy Satana a vyhnout se tak pádu.²⁸³

Základním předpokladem, ale také i kritériem, přirozeného užívání tohoto hnutí, je přirozená orientace noetické složky člověka na Boha. Pokud Evagrius píše, že „*modlitba je [důvěrná] rozmluva mysli s Bohem,*“²⁸⁴ pak předpokladem této rozmluvy je, aby mysl (νοῦς/*mens*) zůstala klidná a nerozrušená. Evagrius tak radí, že ten „*kdo je pokoušen, ať se nemodlí dříve, než řekne s hněvem několik slov tomu, kdo ho sužuje; když je totiž duše ovlivněna [pokušitelskými] myšlenkami, nebývá ani modlitba čistá.*“²⁸⁵ Zajistit, aby mysl zůstala klidná a napojená na Boha má za úkol právě vznětlivé hnutí, které nejenže má chránit tento stav. Toto hnutí útočí proti všemu, co ohrožuje spojení mezi lidskou myslí a Bohem. Realizaci této obrany, resp. útoku, umožňují ctnosti. Jde o vědomou aktivitu člověka, která mu pomáhá orientovat se na Boha.

Larchet si všímá také jiného přirozeného užití tohoto hnutí, jímž je boj za dosahování Božího království.²⁸⁶ Uvážíme-li, v čem spočívá, resp. na jaký cíl je zaměřen duchovní růst člověka v Evagria a Kasiána, pak můžeme považovat vznětlivou mohutnost za energii usilující o neporušenou integritu duševního stavu; energii, která je předpokladem dosažení tohoto cíle. Tato integrita se navenek projevuje znaky Božího království, které je mezi námi (Lk 17, 21).²⁸⁷ Můžeme říci, že se jedná o základní přirozenou funkci této vznětlivé energie.

²⁸¹ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 86.

²⁸² Evagrius popisuje, že funkce vznětlivosti je vyhánět ze stáda vlky, kteří ohrožují (a narušují) celé stádo. (viz EUAGRIOS, *Les Pens.* 17 /SC 438, s. 208 - 216/). Tyto nepřátelské síly, tyto vlci, jsou pro Evagria démoni a prostřednictvím této energie je možné jejich útok odrazit.

²⁸³ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 86.

²⁸⁴ EUAGRIOS, *Or.* 3 (PG 79, 1168CD; GAC, s. 193). „*Ἡπροσευχὴ ὁμιλία ἐστὶ νοῦ πρὸς Θεόν.*“

²⁸⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 42 (SC 171, s. 596). „*Οὐ πρότερον προσεύξῃ πειραζόμενος, πρὶν εἶπεῖν τινα ῥήματα μετ' ὀργῆς πρὸς τὸν θλίβοντα· τῆς γὰρ ψυχῆς σου πεποιωμένης τοῖς λογισμοῖς, συμβαίνει μηδὲ καθαρὰν γενέσθαι τὴν προσευχὴν.*“

²⁸⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 88n.

²⁸⁷ Někteří tento verš překládají: „*Boží království je ve vás.*“ (Např: *Nový zákon.* 3. vyd. Způvodního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úboby a poznámkami opatřil Rudolf Col. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1970, 693 s.).

2.3.2.3 Rozumové hnutí duše

K tomu, aby se mohl člověk adekvátně přizpůsobit životnímu prostředí a být v něm aktivní, je zapotřebí, aby toto prostředí poznával a získané poznatky vyhodnocoval. Z psychologického hlediska to předpokládá „*schopnost jít za vnímané*“.²⁸⁸ V patristickém pojetí se jedná o znalost duchovního principu, smyslu či účelu (λόγος) stvořených věcí. To pak vede k efektivnímu chování a jednání člověka v životním prostředí.

K tomuto účelu slouží rozumová část duše (ř. λογιστικόν /*logistikon*/). Jde o schopnost myšlení, tvorbu myšlenek, soud, rozlišování, řeč, paměť, představivost, fantazii aj.²⁸⁹ Je to reakce na vnímané situace, která má reflexivní a hodnotící charakter s potenciálem je modifikovat. Jedná se tak o práci s vjemy či duševními vyobrazeními (ř. sg. νόημα /*noéma*/) získanými smyslovým vnímáním (αἴσθησις). O těchto mentálních obrazech (vjemech) můžeme hovořit jako o zárodcích myšlenky, tj. informace. A o procesu myšlení zase jako o „*proměňování symbolických elementů, jako jsou představy, slova a pojmy, které reprezentují realitu.*“²⁹⁰

V myšlení Otců je rozumný člověk, tj. člověk inteligentní, ten, který se orientuje k Bohu skrze noetickou složku osobnosti (νοῦς).²⁹¹ Člověk sice používá rozum, může být inteligentní, nicméně může zde chybět klíčový vertikální přirozený rozměr – vztah k Bohu. Je-li člověk svou vůlí orientován výlučně na Boha, veškeré intelektuální procesy mají jednotící charakter a můžeme říci, že jde o objektivní myšlení. Je to dáno tím, že *nous* kontemplanuje výlučně *logoi* stvořených věcí. Vnímá také smyslovou realitu, avšak není touto percepcí limitován, neboť *logos* stvořené věci odkazuje na svůj význam a podstatu, nikoliv na časoprostorově ohraničené limity.

Předpokladem přirozené funkce rozumové části duše je to, aby touživé hnutí toužilo po ctnostech a vznětlivé hnutí duše dle tohoto touživého hnutí jednalo. Lze tak hovořit o integritě (či ekonomii) duševního života, kdy všechny tři mohutnosti jsou v souladu. Jejich hnutí sleduje jeden a tentýž cíl.

2.3.3 Ctnosti

U Evagria jsme mohli postřehnout, že ctnosti hrají důležitou roli v duševním životě člověka. Pojem ctnost (ř. ἀρετή /*arété*/; lat. *virtus*) ve svém původním významu označoval pouze dobrou lidskou vlastnost, která byla hodna obdivu, šlo také o vědomí vlastní hodnoty.²⁹² Pra-

²⁸⁸ NAKONEČNÝ, *Základy psychologie, op. cit.*, s. 298.

²⁸⁹ LARCHET, *Maladies mentales, op. cit.*, s. 37.

²⁹⁰ NAKONEČNÝ, *Základy psychologie, op. cit.*, s. 299.

²⁹¹ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy, op. cit.* s. 206.

²⁹² Zpracováno na základě: ŠPIDLÍK, *Rehoř Naziánský, op. cit.*, s. 99.

chův řecko-český slovník pod tímto pojmem vnímá přednost, poctivost, zásluhu, hodnost, dokonalost, statečnost.²⁹³ Podobně latinský pojem *virtus* označuje charakter, udatnost, mužnou sílu, statečnost, ušlechtilost, zdatnost, dokonalost. Slovník si také všímá citátu: „*omnis virtus nos allicit*“ - „*každá ctnost nás k sobě láká.*“²⁹⁴ Lze také uvažovat o mravní síle či (mravní) síle ducha.²⁹⁵ Můžeme tedy říci, že jde o ony vlastnosti, které byly obecně přijímány a považovány společností za dobré; vlastnosti, které jsou vhodné obdivu a následování.

Tomáš Špidlík poukazuje na to, že nejdříve šlo zejména o hodnoty fyzické, neboť nejdříve vzbuzuje obdiv to, co je tělesné. Ctnost velmi úzce splývala s odvahou. Teprve postupem času (zejména v řecké *polis*) se ctnost stává charakteristickým rysem hodnoty nebo zásluhy člověka. A zatímco u Platóna či Aristotela je ctnost spíše pojímána intelektuálně, u stoiků je ctnost vnímána více prakticky, neboť stoikům jde o to žít ve shodě s *logem*, a takový život je nazýván ctnostný.²⁹⁶

Stoicismus pak svou naukou o ctnostech výrazně ovlivnil křesťanství a zejména křesťanskou askezi. Žít v souladu s *logem* (tedy žít ctnostně) je totéž co pro křesťany znamená žít dle Božích přikázání. V křesťanském pojetí je ctnost velmi úzce spojena s dodržováním přikázání.²⁹⁷ Můžeme tak říci, že přítomnost ctností umožňuje zbožštění člověka (θέωσις).

2.3.3.1 Pojetí ctností u Evagria

Na začátku rozboru Evagriovy nauky o duši jsme se zmínili také o ctnostech, které úzce souvisejí s jeho pojetím duše. Evagrius ke každé ctnosti, která je vázaná k tomu kterému duševnímu hnutí, připisuje určitý úkol (parafrázují): Úkolem rozumnosti (φρονήσις) je plánovat boj proti nepřátelským silám, chránit ctnosti, stavět se proti neřestem; to, co je mezi nimi, podle okolností (καίρως) zvládat; úkolem porozumění (συνήσις) je harmonicky spravovat vše, co nám napomáhá k cíli; úkolem moudrosti (σοφία) je vnímat smysl (λόγος) tělesného a netělesného; úkolem zdrženlivosti (σωφροσύνη) je hledět bez vášně na to, co v nás probouzí nerozumné fantazie; úkolem lásky je chovat se ke každému obrazu Boha téměř jako k prototypu (archetypu), i když se je [ty obrazy] pokoušejí poskvřnit démoni; úkolem sebeovládání (ἐγκράτεια) je s radostí odmítnout každou rozkoš úst; nebát se nepřátel a ochotně odolávat strašnému je úkolem odvahy a trpělivosti; úkolem spravedlnosti (δικαιοσύνη) je pak působit souhru a soulad (jednotlivých) částí duše.²⁹⁸

²⁹³ PRACH, s. 86; heslo: ἀρετή.

²⁹⁴ KÁBRT, s. 476; heslo: virtus.

²⁹⁵ PRAŽÁK, s. 1046; heslo: virtus.

²⁹⁶ Zpracováno na základě: ŠPIDLÍK, *Řehoř Naziánský, op. cit.*, s. 99 – 102.

²⁹⁷ *Ibid.*, s. 102n.

²⁹⁸ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 89 (SC 171, s. 682 - 688). Původní text: Καὶ φρονήσεως μὲν ἔργον τὸ στρατηγεῖν ἐν πρὸς τὰς ἀντικειμένους δυνάμεις, καὶ τῶν μὲν ἀρετῶν ὑπερασπίζεσθαι, πρὸς δὲ τὰς κακίας παρατάτεσθαι, τὰ δὲ

Pro lepší orientaci čtenáře zde přikládám přehlednou tabulku. Tabulka ukazuje umístění dané ctnosti v konkrétní mohutnosti (hnutí) duše, včetně jejího úkolu:

Tab. č. 2: Přehled ctností jednotlivých hnutí duše u Evagria

Mohutnost (hnutí)	Ctnost	úkol
Rozumová	opatrnost/obezřetnost porozumění moudrost	plánovat strategii vůči nepřátelům uvádět vše v harmonii; sledovat cíl kontempletovat smysl a podstatu (λόγος) stvořených věcí
Žádostivá	zdrženlivost láska sebeovládání	zachovat klid vůči nerozumným fantaziím chovat se k bližním stejně jako k Bohu odmítání [primárně docílit] potěšení
Vznětlivá	Odvaha trpělivost	vzdorovat nepřátelům, odvaha trpět snášet utrpení

Přítomnost ctností napomáhá člověku k vnitřní celistvé stabilitě. Napomáhá mu také k důstojnému projevu v kontaktu s jeho prostředím a bližními. Ctnosti mu napomáhají v jeho jednání, záměru a fungování ve světě. Ctnost celé duše, spravedlnost, zajišťuje rovnováhu mezi jednotlivými částmi duše. Tento výčet poukazuje na vzájemnou provázanost ctností. Přestane-li jedna z ctností plnit svou úlohu, ovlivní se tím harmonie celé duše. Ctnosti napomáhají člověku k vnitřní celistvé stabilitě, a tím i důstojnému projevu.

2.3.3.2 Pojetí ctností u Kasiána

V Kasiánově nauce úlohu ctností můžeme vnímat na několika úrovních. U Kasiána nejsou ctnosti tak úzce propojeny jako u Evagria, nicméně jejich přítomnost v životě člověka hraje velmi důležitou roli. Dle Stewarta Columby Kasián považuje ctnosti za výhonky zárodků, která jsou implantována do lidské přirozenosti.²⁹⁹ Lidská bytost má v Kasiánově pojetí ve svém zárodku předpoklady k tomu, aby jednala ctnostně. Jde o rozvinutí těchto zárodků cvičením. Cvičení se v ctnostech, resp. jejich rozvíjení, je pro Kasiána důležité: „*Poznali jsme, jak skrze [ctnosti] jsme schopni udržet naše srdce nezraněné před škodlivými vášněmi*“³⁰⁰ Nicméně tato příprava je velmi úzce propojena s disciplínou mnišského života, tj. s půstem, namáhavou prací, četbou, meditacemi a bdělostí.³⁰¹ Tato spojitost není náhodná. Skutečně jednotlivé

μέσα πρὸς τοὺς καιροὺς διοικεῖν· συνέσεως δὲ τὸ πάντα τὰ συντελοῦντα ἡμῖν πρὸς τὸν σκοπὸν ἁρμοδίως οἱ κονομεῖν· σοφίας δὲ τὸ θεωρεῖν λόγους σωμάτων καὶ ἄσωμάτων· σωφροσύνης δὲ ἔργον τὸ βλέπειν ἀπαθῶς τὰ πράγματα τὰ κινούμενα ἐν ἡμῖν φαντασίας ἄλόγους· ἀγάπης δὲ τὸ πάσῃ εἰ κόνι τοῦ Θεοῦ τοιαύτην ἑαυτὴν ἐμπαρέχειν οἷον καὶ τῷ πρωτοτύπῳ σχεδόν, κἂν μαινεῖν αὐτὰς ἐπιχειρῶσιν οἱ δαίμονες· ἐγκρατείας δὲ τὸ πᾶσαν ἡδονὴν τοῦ φάρυγγος μετὰ χαρᾶς ἀποσεῖσθαι· μὴ δεδέναι δὲ τοὺς πολεμίους καὶ προθύμως ἐγκαρτερεῖν τοῖς δεινοῖς, τῆς ὑπομονῆς καὶ τῆς ἀνδρείας ἐστὶ δικαιοσύνης δὲ τὸ συμφωνίαν τινὰ καὶ ἁρμονίαν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν κατεργάζεσθαι.

²⁹⁹ STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 53.

³⁰⁰ CASSIANUS, *Coll. I*, 7 (SC 42, s. 84; NPNF II, 11, s. 297). „...nouerimus, ut scilicet per illas ab uniuersis passionibus noxiis inlaesum parare cor nostrum...“

³⁰¹ *Ibid.* Viz také s. 157nn v této práci.

ctnosti se jeví také nejen jako prevence vůči vášním, nýbrž také jako léky vůči nim. Čteme-li totiž V. – XII. knihu spisu *Institutiones*, narazíme na to, že jednotlivé ctnosti působí jako léky na jednotlivé vášně.³⁰² Cvičení a dosahování ctnosti v Kasiánově pojetí vede člověka k celistvému uzdravení a čistotě srdce. V neposlední řadě přítomnost ctností představuje pro Kasiána předjímku realizace Božího království, jak o tom ještě budeme hovořit.³⁰³

Ctnosti lze považovat za kladné rozvinutí vrozených (sama ctnost není přirozená) dispozic,³⁰⁴ které zlým užíváním mohou působit destruktivně. V takovém případě již nemluvíme o ctnostech, nýbrž o neřestech (lat. *vitium*), resp. negativních vášních (ř. πάθος). Jestliže jsme výše analyzovali koncept obrazu Božího u Evagria, resp. Kasiána, můžeme také říci, že obraz Boží je vyjádřen ctnostmi, které jsou v něm přítomny. Je-li člověk stvořen k obrazu Božímu, pak i v něm jsou ctnosti přítomny, pokud člověk dodržuje Boží přikázání.

2.4 Vztah mezi duchovní a tělesnou oblastí člověka

V této kapitole a v kontextu našich úvah zbývá dořešit vztah mezi duchovní složkou člověka a tělesností člověka. Cílem této podkapitoly není analýza oprávněnosti platonizujícího dualismu duše a těla. Tento dualismus byl křesťanským filosofickým myšlením překonán. Křesťanské myšlení zcela reálně uvažovalo o koexistenci duše a těla. Činí tak i naši autoři.

U Evagria jsme postřehli, že tělo pojímá jako nástroj pro to, aby *nous* mohl zase přirozeně kontemplovat Boha. Postřehli jsme také to, že Evagrius, navzdory řeckým Otcům, *nous* nepovažuje za přirozenou součást lidské osoby. Jan Kasián se pro změnu zajímá o dopad vztahu ducha a těla na duševní stav člověka. Na okraj této práce je zapotřebí předeslat poznámku, že vztah těla a ducha je velmi ožehavým tématem i v moderní psychologii. Proto bude zajímavé pozorovat, jak se zejména Kasián, psycholog 5. století, vyrovnává s tímto vztahem z pohledu asketické psychologie.

2.4.1 Pojetí Evagria

U Evagria hraje tělesná přirozenost velmi důležitou roli. Vychází z předpokladu, že „*veškerá síla v tělech je také přirozená ve svém aktu*“,³⁰⁵ ba dokonce posvěcená Božím slovem: „*Vše, co přísluší tělesné přirozenosti a je nazváno svaté, bylo posvěceno slovem Boha*“.³⁰⁶

³⁰² Viz s. 177 v této práci.

³⁰³ CASSIANUS, *Coll.* I, 14 (SC 42, s. 93; NPNF II, 11, s. 301).

³⁰⁴ BRUGGER, *Filosofický slovník*. 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1994, s. 89; heslo: ctnost.

³⁰⁵ EUAGRIOS, *Keph. Gn.* I, 46 (PO 28,1, s. 39). „*Tout ce qui es en puissance dans le corps est naturellement en eux aussi en acte; ils sont connaturels...*“

³⁰⁶ *Ibid.*, III, 74 (PO 28,1, s. 129). „*Tout ce qui appartient à la nature corporelle et est dit saint, cela 'es sanctifié par parole de Dieu'*“ Evagrius v tomto textu vychází z 1 Tim 4, 5 avšak pro lepší porozumění věci doplňuji také 4. verš: „(4) *Neboť všechno, co Bůh stvořil, je dobré a nemá se zavržovat nic, co se přijímá s díkyvdáním.* (5)

Nepřirozené hnutí tělesné přirozenosti se stává teprve protipřirozeným užitím této přirozenosti.³⁰⁷ A to je možné na základě volního jednání člověka. Můžeme tedy zaznamenat, že opět záleží na tom, zda *nous* je zaměřen na Boha či nikoliv. Souhra těla a *nous* vyplývá z podstaty přirozenosti člověka. Tělesná přirozenost, tj. vše, co je přirozené a vrozené, funguje na základě toho, v jakém stavu je *nous*.³⁰⁸ Dle Evagria tělo samo o sobě zlé být ani nemůže, neboť neřestné jednání, resp. vášnivé hnutí jsou způsobeny duchovním stavem člověka.

2.4.2 Pojetí Jana Kasiána

Jan Kasián pro své úvahy o vztahu ducha a těla vychází z Pavlova textu v Gal 5, 17. Překládá tento verš takto: „*Touhy lidské přirozenosti směřují proti Duchu Božímu a Boží Duch proti nim. Jde tu o naprostý protiklad, takže děláte to, co dělat nechcete.*“³⁰⁹ Apoštol Pavel si všímá rozporu mezi těmito dvěma aspekty, přičemž upozorňuje na přítomnost volního jednání člověka, které je však paradoxně neúčinné: „*...děláte to, co dělat nechcete.*“ Tento verš se pro Kasiána stal důležitým bodem pro své vlastní úvahy o vztahu těla, ducha a svobodné vůle. Jeho zájem se týká především svobodné vůle. Chce poznat kvalitu volního jednání, které ovlivňováno tělesností a duchovním principem člověka.³¹⁰ Předtím, než se ale pustíme do rozboru Kasiánova pojetí, je zapotřebí si něco říci o vůli a volním rozhodování člověka.³¹¹

Vůle je z obecného hlediska vnímána jako moc či schopnost, jejímž prostřednictvím člověk činí volbu a vykonává zamýšlené jednání. Z klinického hlediska jde o energii lidské bytosti a ztvárnění této energie. Nelze ji ale ztotožňovat s osobními touhami, emocemi či motivací. Spíše jde o základní činnou energii pro osobní náklonnost k afektivnosti, ale není identická s afektivností³¹² jakožto vlastním procesem. Poslední myšlenka této stati je zajímavá i pro naše úvahy o duchovním uzdravení člověka. Z této definice je patrné, že člověk se skutečně může volně rozhodnout pro určité jednání, avšak ono samotné jednání již není vůlí, nýbrž výsledkem volního rozhodnutí.

Avšak samotné volní rozhodování může být závislé na mnoha proměnných. Psychodynamické teorie poukazují na to, že rozhodování člověka je podmíněno pudy, intrapsychickými konflikty, neuspokojením potřeb, prostředím atd. Tato situace může vést

Vždyť je to posvěceno Božím slovem a modlitbou.” Můžeme tak sledovat, vidět že nic tělesného není Evagriovi cizí. Tělesnou přirozenost člověka vnímá také jako Bohem stvořený aspekt lidské osobnosti.

³⁰⁷ Cf. EUAGRIOS, *Keph. Gn.* III, 75 (PO 28,1, s. 129). Původní text: Ce qui est impur le devient ou par suite d'un usage contre nature ou par suite de la malice.

³⁰⁸ *Ibid.*

³⁰⁹ CASSIANUS, *Coll.* IV, 7 (SC 42, s. 172; NPNF II, 11, s. 332).

³¹⁰ *Ibid.*, IV, 9 (SC 42, s. 173n; NPNF II, 11, s. 333).

³¹¹ Činíme tak proto, že v této práci vycházíme z předpokladu, že duchovní nestabilita projevující se skrze duševní dispozice a hnutí je závislá na svobodné vůli.

³¹² HUNTER, Rodney J. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville : Abingdon Press, c1990, s. 1323; heslo: Will/Willing.

k diagnostikovatelným obtížím: jako jsou neurózy, osobnostní poruchy, psychózy.³¹³ Touto myšlenkou se znovu potvrzuje náš předpoklad, že volní jednání člověka může vést k duševním potížím. Nechme tedy promluvit Jana Kasiána, co o této problematice učí.

Svobodná vůle se dle Kasiána projevuje svévolně: při snaze o duchovní růst se chce člověk vyvarovat každému utrpení, které přináší boj s tělesnou přirozeností (žádostivostí). Takový člověk usiluje o čistotu srdce nebo zdrženlivost těla bez jakékoli námahy. Dle Kasiána se ale k vnitřní svobodě touto cestou nedá dojít, jde naopak o kompromis.

Konkrétněji říká, že svobodná vůle nás nikdy nedovede k dosažení skutečné dokonalosti. Vrhá nás naopak do bídného stavu vlažnosti. Podřizujeme-li se totiž naší svobodné vůli, jednáme nedbale. Na jedné straně jsme podněcováni touhami těla a tendencemi hříšných vášní a na straně druhé již chceme dosáhnout čistoty.³¹⁴ Tím ale zůstáváme na půli cesty.

Kompromis má na celistvost člověka spíše rozkladné tendence. Jestliže duch a tělo jsou součástí lidské osoby, není možné stavět tyto dvě touhy proti sobě. Je nutné, aby spolu spíše kooperovaly. Jestliže člověk zažívá v sobě vnitřní boj mezi těmito dvěma touhami, nelze mluvit o čistotě srdce či bezvášné duši, a už vůbec ne o království Božím. A to je také, dle mého názoru, zásadní argument ve prospěch celistvého uzdravení člověka.

Kasián si k řešení tohoto vztahu pomáhá tím, že řecký pojem pro tělesnost (ř. σάρξ; lat. caro; zejména v Gal 5, 17), vykládá tak, že: „*bychom měli brát tělo [ř. σάρξ, lat. caro] ne jako člověka, tj. jeho materiální substanci, ale tělesnou vůli a přání musíme pokládat za velmi špatné: stejně také nelze považovat ducha za nějakou hmotnou věc, ale je třeba označit touhy duše za dobré a duchovní.*“³¹⁵ A zmíněný verš vykládá takto: „*Říkám Vám, chodte v duchu, a nenaplnujte tělesné touhy. Tělo totiž stojí proti duchu a duch proti tělu. A navzájem si odporují, a tak vy děláte to, co nechcete.*“³¹⁶

Problém nespočívá ve vztahu těla a ducha, ale spíše v tělesné žádostivosti, která má tendenci spět k hříšnému jednání, zatímco duch usiluje o duchovní záležitosti. K tomuto účelu chce duch použít také tělo. Tím ale dochází k neustálému rozporu uvnitř duševního života

³¹³ *Ibid.*, 265nn; heslo: Decision/Indecision, psychology of.

³¹⁴ Cf. CASSIANUS, *Coll.* IV, 12 (SC 42, s. 176; NPNF II, 11, s. 334). Původní text: Quae uoluntas numquam nos ad perfectionem ueram faceret peruenire, sed in tepore quodam deterrimo conlocaret talesque faceret, [...]. Nam cum famulantes huic uoluntati nostrae ad hanc remissionem uoluerimus nosmet ipsos paululum relaxare, confestim aculei carnis insurgunt suisque nos uitiiis et passionibus sauciantes nequaquam in illa qua delectamur puritatis qualitate stare permittunt, atque ad illam quam horremus frigidam uoluptatum plenamque sentibus pertrahunt uiam.

³¹⁵ *Ibid.*, IV, 11 (SC 42, s. 175; NPNF II, 11, s. 333n). „*Quamobrem in hoc loco carnem non hominem, id est, hominis substantiam, sed uoluntatem carnis et desideria pessima debemus accipere, sicut ne spiritum quidem aliquam rem substantialem, sed animae desideria bona et spiritalia designare.*“

³¹⁶ *Ibid.* „*Dico autem, spiritu ambulate, et desideria carnis non perficietis. Caro enim concupiscit aduersus spiritum, spiritus uero aduersus carnem: haec autem inuicem aduersantur sibi, ut non quaecumque uultis, illa faciatis.*“

člověka. Člověk jednak nedosahuje kýženého potěšení, a jednak nedosahuje žádných ctností a jedná svévolně. Ovšem dle Kasiána je nemožné dosáhnout milosti Boží bez nepříjemných kontradikcí a mít Kristovu pokoru bez ztráty světské slávy. Kasián k tomuto problému píše: „*tato svobodná vůle by nikdy nevedla k dosažení dokonalosti, ale vrhala by nás do skličujících stavů vlažnosti...*“³¹⁷

Naopak: abychom dosáhli čistého srdce, musíme usilovat o čistotu těla půstem a bděním; čistého srdce je třeba dosáhnout čtením, bděním, ustavičnou modlitbou a přísnou samotou.³¹⁸ V rámci hledání přirozeného propojení fyziologie, duševních procesů a duchovních aspektů je třeba uvažovat o cestě, která vede k této vnitřní integritě. Kasián neodděluje tyto aspekty lidské osobnosti od sebe. Při duchovní terapii je zapotřebí, aby tyto tři aspekty vzájemně spolupracovaly. Jan Kasián poukazuje na to, že k

zachování integrity mysli i těla nestačí jenom zdržovat se jídla – musí to být spojeno s ostatními ctnostmi duše. Nejprve je zapotřebí naučit se pokoře, a to ctností poslušnosti, rozdrčením srdce a fyzickou námahou. Je nutné nejen vyhýbat se vlastnění peněz, ale vytrhnout jakoukoliv touhu po nich i s kořenem. [...] Musí být zničena hněvivá zuřivost, překonána sklíčenost smutkem, je nutné odmítat kenodoxii, to jest touhu po prázdné slávě. Zašlapána musí být pyšná arogance; nestálé a nevázané toulky mysli [mens] samé je zapotřebí držet na uzdě ustavičným pamatováním na Boha. Nestálé srdce musíme znovu přivádět ke kontemplaci Boha – tolikrát, kolikrát by se nenápadný nepřítel, pokoušející se odvést mysl od tohoto pohledu, vkradl do jeho zákoutí.³¹⁹

Kasiánova slova odkazují jasně k mnišskému způsobu života, nicméně mnohé principy je možné uplatnit také v životě těch, kteří tímto způsobem nežijí, žijí ve společnosti, ve městě či v rodinném kruhu. Ono konstantní úsilí člověka je platné také už kvůli tomu, abychom nepozorovaně, vlivem nároků a úkolů, jež na nás klade svět, nezapomněli na Boha. Z Kasiánových slov můžeme vyvodit také to, že vytvářet kompromisy mezi duchem a tělem je pro člověka rozkladné. Naopak, jestliže se naučíme ovládat svou tělesnost, a tím ji produchovníme, jsme mnohem více schopni realizovat obraz Boží k Jeho podobě.

Avšak Kasián poukazuje na to, že tělesná askeze sama o sobě je nedostatečná. Kasián ví, že dokonalost nespočívá ve vnější zdrženlivosti, nýbrž v té, která je skryta. Vnější zdrženlivosti mohou dosáhnout nátlakem nebo také přetvářkou i nevěřící. Dokonalost dle Kasiána

³¹⁷ *Ibid.*, IV, 12 (SC 42, s. 176; NPNF II, 11 s. 334). „*Quae uoluntas numquam nos ad perfectionem ueram faceret peruenire, sed in tepore quodam deterrimo conlocaret...*“

³¹⁸ *Cf. Ibid.*, IV, 12 (SC 42, s. 177; NPNF II, 11, s. 334n). Původní text: (...) sed iugi sudore et contritione spiritus adquiramus castitatemque carnis districtis ieiuniis, fame, siti ac uigilientia retentemus, directionem etiam cordis lectione, uigiliis, oratione continua et solitudinis squalore capiamus, (...)

³¹⁹ CASSIANUS, *Inst.* V, 10 (SC 109, s. 204; *Zvyky a léky... /al*, s. 20n). „*Ad integritatem mentis et corporis conseruandam abstinentia ciborum sola non sufficit, nisi fuerint ceterae quoque uirtutes animae coniugatae. Humilitas igitur primitus oboedientiae uirtute et operis contritione corporisque faligatione discenda est. Pecuniarum non solum uitanda possessio, sed etiam desiderium earum radicitus extirpandum. [...]. Irae conterendus est furor, tristitiae superanda deiectio, cenodoxia, id est, uana gloria contemnenda. Superbiae calcandus est fastus, mentis quoque ipsius instabiles uagique discursus adsidua Dei memoria refrenandi, totiensque nobis est ad contemplationem Dei lubrica cordis euagatio reducenda, quotiens subtilis hostis ab hoc intuitu mentem captiuare peremptans recessibus nostri cordis inreperit.*“

spočívá v dobrovolnosti a vnitřní čistotě těla.³²⁰ Už proto, že tělo má své vlastní zákony a hříšné impulsy nebo touhy vyvěrají primárně ze srdce či mysli. Kasián jde v těchto úvahách dále a hlouběji. Staví člověka před Boha a ptá se: „*Jak ti, kdo hřeší v těle, mohou sloužit Bohu v mysli, když tělo dostává podněty k hříchu ze srdce...?*“³²¹ A odůvodňuje svou otázku Ježíšovým výrokem: „*Neboť ze srdce vycházejí špatné myšlenky, vraždy, cizoložství, smilství, loupeže, křivá svědectví, urážky,*“ (Mt 15, 19). Nelze se spoléhat pouze na viditelné asketické úkony, které jsou samy o sobě koneckonců bezcenné, pokud nedojde k vnitřní proměně člověka.

Naopak teprve vnitřní proměna se projeví viditelně. Tělesné úkony jsou pro Kasiána knihou, z níž lze vyčíst vnitřní duševní a duchovní stav člověka, jak důvtipně na Kasiánovo pojetí souhry těla a duše pohlíží Stewart: „*Tělo může být viděno jako 'text duše', medium pro čtení vnitřní činnosti lidské osoby, jsou to tedy myšlenky, fantazie a sny, které nemusí být fyzicky vyjádřeny, nicméně musí být také čteny a interpretovány.*“³²² A tuto myšlenku můžeme propojit také s Evagriovým pojetím orientace *nous* a tím, že i duchovní stav člověka se projevuje především tělesně.

2.4.3 Reflexe (psychologické hledisko)

Ukazuje se, že pro člověka je důležité, aby měl ve svém životě jakýsi korektivní faktor. Nelze žít bezprizorně. Přáním současného člověka je ničemu se nezodpovídat, být svobodný. Avšak: co znamená být svobodný? Znamená to nechat své tělesnosti volnou ruku? Ale v tom momentu se stáváme otroky svého těla, svých pudů; nejsme tedy svobodni. Na druhé straně člověk zahlušil vnitřní korektivní hlas a navrhuje nespoutávat lidské pudy a emoce. Ale pokud nedáme ohni hranice, spálí vše okolo, i to dobré. Naproti tomu asketický způsob života vede k bezpečnému dosažení bezvášnivého stavu duše (ἀπάθεια ψυχῆ), tedy stavu bez vášnivého hnutí, čímž je dán základ pro udržení duševní vyrovnanosti. V žádném případě nejde o svázání či potlačení tělesných pudů a emocí. V takovém případě by člověk zemřel. Jde spíše o usměrnění (řízené projevy) tělesných pudů a emocí. V mnohém jsou asketická pojetí poustních Otců nevědomě zahrnuta také v dnešních psychologiích, které také poukazují na nutnost sebeovládání.

Obdobně vidí tento problém V. E. Frankl, který poukazuje na legitimnější pojetí vztahu duchovní existence k psycho-fyzické danosti. Poukazuje, na to že jde nejen

³²⁰ Cf. CASSIANUS, *Coll.* XXI, 36 (SC 64, s. 112; NPNF II, 11, s. 518). Původní text: *Nec enim de exteriore castimonia et circumcissione manifesta, sed de illa quae in occulto est diligenter inquiritis, scientes in hac uisibili carnis continentia perfectionis plenitudinem non inesse, quae haberi, uel per necessitatem, uel per hypocrisin etiam ab infidelibus potest, sed in illa cordis uoluntaria et invisibili puritate, ...*

³²¹ *Ibid.*, XXXIII, 1 (SC 64, s. 139; NPNF II, 11, s. 519). „*Aut quemadmodum hi qui corpore peccant mente seruiant deo, cum uitiorum fomitem caro ex corde concipiat...?*“

³²² STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 63.

o psychotherapeutický, nýbrž také o ontologický aspekt lidské osobnosti. Frankl pojímá člověka jako svobodného vůči psychofyzické fakticitě. Frankl hovoří o tom, že „je třeba vzbuzovat vědomí svobody – oné svobody a odpovědnosti, které vytváří vlastní bytí člověka.“³²³ Chápe člověka jako svobodného a zodpovědného za své bytí. Tato svoboda a zodpovědnost pramení z duchovní složky člověka, která je protikladem k psycho-fyzické podmíněnosti.³²⁴

Frankl také, jako Kasián, vidí v zápolení vnitřního a vnějšího osudu projev svobodné vůle.³²⁵ Na jednu stranu staví biologický osud člověka, jenž je pro lidskou svobodu materiálem, který je tvárný. Tato tvárnost je projevem působení duchovního aspektu. Na druhé straně mluví také o psychologickém osudu. Tento moment si zde dovoluji podtrhnout, neboť ukazuje na to, že člověk se ve své nemohoucnosti nemusí odvolávat pouze na biologický osud, nýbrž také na osud psychologický. Frankl tak vystihl (a nepřímou potvrdil Kasiánovy závěry), že duchovní projev člověka není v zajetí těchto dvou osudů. Při volném jednání se člověk může povznést nad psychosomatickou osudovost, která jej ovlivňuje.

Svobodnou vůli nelze stavět do protikladu k psychosomatické podmíněnosti. To bychom ve skutečnosti dehonestovali důstojnost člověka. Samozřejmě, svobodná vůle je podmíněna psychosomatickou konstitucí, ale svou povahou ji také přesahuje. Člověk je aktivní činitel při tvorbě své existence, nikoli pasivní hráč. Tím, že lidská svobodná vůle přesahuje psychosomatickou podmíněnost, není zmítána libostí či nelibostí té či oné přirozenosti.

³²³ FRANKL, Viktor Emanuel. *Psychotherapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Brno : Cesta, 2007. s. 15.

³²⁴ Frankl vychází z M. Schelera, který člověka vnímá jako nositele duchovních aktů a hovoří o tom, že jádro osoby tvoří duchovně existencionální centrum, okolo něhož je periferně daná psychofyzická složka (*ibid.*, s. 16). Pro Frankla tak duchovní aspekt hraje zcela klíčovou roli, bez které se nelze bavit o celistvosti člověka, byť bychom se bavili o souhře těla a duše. V tomto smyslu lze v kontextu nejen Evagriova myšlení, ale i Otců hovořit o tom, že celistvost člověka je dosažena teprve tehdy, když je člověk nasměrován k Bohu, jak uvidíme dále.

³²⁵ Sleduji: FRANKL, *Lékařská péče o duši*, Brno : Cesta, 2006, s. 93 – 97.

3. KAPITOLA: VÁŠNIVÝ STAV ČLOVĚKA

Jak dochází ke vzniku vášnivého stavu u člověka? Co tvoří jeho podstatu? A jaké jsou důsledky vášnivého stavu pro člověka? Tyto otázky rozvádí a pokouší se zodpovědět tato kapitola. Především půjde o analýzu pojem vášně z hlediska jeho řeckého významu. Následně ukáží na učení Otců ohledně vzniku vášnivého stavu a rozpracujeme jednotlivá pojetí tohoto stavu u Evagria a Jana Kasiána. Po výčtu těchto nezbytných aspektů se zaměřím na jednotlivé projevy vášnivého stavu člověka.

3.1 Charakteristika vášnivého stavu

3.1.1 Etymologie a současné definice

Vášeň bychom mohli nazvat ohniskem duchovní nestability člověka, které ovlivňuje jeho duševní hnutí. Pojem vášně (ř. πάθος /*pathos*/) dle řecko-anglického lexikonu vyjadřuje negativní útrpné působení na subjekt. Tedy ten, kdo je stížen vášní (nebo patologií, tj. určitým způsobem specifického působení nebo i specifickým stavem mysli), trpí nebo je vnitřně zraňován.³²⁶

Český psychologický slovník si všímá Descartova pojetí vášně, které se přibližuje našemu pojetí. Dle tohoto filosofa vášně „[tvoří] *niterný dialog duše s tělem*, [tvoří jakýsi] *svorník psychosomatické jednoty organismu a těla*, [který] *může narušit rovnováhu organismu a stát se příčinou duševní nemoci*.“³²⁷ Tento slovník popisuje vášně také jako „*silný dlouhodobý cit, který významně ovlivňuje člověka a jeho myšlení i činnosti, je zdrojem energie, vytrvalosti a vůle překonávat překážky a dosáhnout cíle*.“³²⁸ Slovník v tomto smyslu ukazuje na zájmové aktivity a kulturně podmíněné aspekty lidského jednání. Ačkoli slovník definuje pojem vášně v těchto dvou pojetích, dle mého názoru se tato pojetí vzájemně nevyklučují, spíše doplňují.

Nicméně, slovník poukazuje i na pozitivní aspekt vášně: je zdrojem energie k překonávání překážek. Pokud však vycházíme z etymologického pojetí, nelze s tímto souhlasit. Vášně může samozřejmě vést k překonávání překážek. Překonávání překážek na základě vášnivého hnutí ale ukazuje spíše na patologický duchovní stav, který může být příčinou duševní nemoci. Pointu vášně vystihuje spíše Bruggerův filosofický slovník: „*Vášně je sklon k silné reakci smyslového, citového a pudového života, mnohdy propukající na způsob vulkánu a zaplavující*

³²⁶ LSJ, heslo: πάθος.

³²⁷ HARTL, Pavel a Helena HARTLOVÁ. *Psychologický slovník*. 1. vyd. Praha : Portál, 2000, s. 664; heslo: *vášně*.

³²⁸ *Ibid.*

*duši, mnohdy v tiché nepoddajnosti dlouho držící duševní život ve své moci a služebnosti.*³²⁹ Tato definice vystihuje problém vášnivého hnutí: vášnivé hnutí (jednání a chování) drží člověka jaksi v hrsti. Člověk je nutkán jednat a chovat se určitým způsobem.

Z výše uvedených (slovníkových) definic lze konstatovat, že vášeň, resp. vášnivé hnutí zotročuje duševní život člověka natolik, že lidské jednání a chování je podřízeno onomu vášnivému hnutí. Člověk již nejedná svobodně, nýbrž je sluhou vášní, aniž by si toho musel být vědom. Vášněmi postižený člověk sice bude mluvit o tom, že jedná svobodně ze své vlastní vůle. Z pohledu takového člověka to může být jistě pravda, ono volní jednání je již ovlivněno vášnivým hnutím, které ale vzniklo paradoxně volním rozhodnutím. V prvním okamžiku jde vždy o volní rozhodnutí něčemu přitakat (něco odmítnout) na základě určité zkušenosti (libé či nelibé), kterou jsme získali s daným podnětem. Podruhé se tak rozhodujeme, protože chceme (nebo také nechceme) prožít znovu tuto zkušenost.

3.1.1.1 Filosofické pojetí

V kontextu klasické řečtiny a stoické filosofie je vášeň pojímána konkrétněji jako vnitřní nemoc, resp. hnutí, cit nebo negativně ovlivněna vnitřní dispozice,³³⁰ která podněcuje člověka k určitému (nerozumnému) chování či jednání. Z pohledu řecké filosofie jsou vášně projevem nerozumnosti, resp. nerozumného jednání člověka.

Povšimli jsme si toho, že Platón ve své *Ústavě* dělí duši na rozumovou a nerozumovou část. Nerozumná část je následně rozdělena na žádostivou a hněvivou část.³³¹ Obě části podléhají působení vášní. Ve stoické filosofii se otázka vášní týká kvality morálního života. Vášně jsou zde vnímány jako nemoci duše: „*morální život [je] stálý boj mezi svobodným rozumem a vášněmi, nemocemi duše.*“³³² Stoický katalog neřestí obsahoval čtyři základní vášně: rozkoš, smutek, žádostivost, strach. Rozkoš a smutek jsou vázány na přítomnost a žádostivost; strach se posléze pojí s očekáváním věcí budoucích.

3.1.2 Kroky vedoucí k vášnivému stavu

Zprvu nelze hovořit o tom, že by něco bylo *a priori* považováno za zdroj duchovní nestability člověka, resp. vášnivého stavu. Spíše bychom měli říci, že nic, s čím se člověk setkává, s čím manipuluje, co prožívá včetně tělesných hnutí, není *a priori* zdrojem vášnivého stavu člověka. Nicméně toto vše se může stát impulsem ke vzniku a rozvoji duchovní nestability, a

³²⁹ BRUGGER, *Filosofický slovník*, op. cit., s. 469; heslo: *vášeň*.

³³⁰ Cf. ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír.*, op. cit., s. 337.

³³¹ PLATÓN, *Resp.* IV, 439d (PS IV, s. 157). V této práci hovoříme o touživém a vznětlivém hnutí.

³³² ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír.*, op. cit., s. 338.

to prostřednictvím člověka samotného, jeho volným rozhodováním. V tomto smyslu Otcové velmi detailně popsali vznik vášnivého stavu člověka.

Základními podněty, které se mohou stát zdroji vášnivého hnutí, jsou: přirozené tělesné hnutí, smysly, paměť či vjemy (ř. sg. νοήματα /noéματα/) smyslově vnímatelných věcí. Ačkoli Otcové ještě hovoří o démonském působení, je třeba, dle mého názoru, zprvu uvažovat o dříve zmíněných podnětech. Tyto podněty se mohou stát zdrojem vášnivého hnutí, které se stává branou pro působení, které Otcové nazývají démonským (viz níže).

3.1.3 Epistemologické hledisko

Nejprve je však nutné říci, jak vůbec vznikají ony podněty, které se mohou stát zdroji vášnivého stavu člověka. Pro naše úvahy vyjděme ze základního Evagriova textu, v němž detailně popisuje, jak dochází k tomu, že mysl (νοῦς/mens) člověka je ovlivňována: „*Všechny démonské myšlenky vnášejí do duše představy (= vjemy) smyslově vnímatelných věcí a jimi ovlivněný nous se zabývá tvary oněch věcí a z toho pak rozpoznává blízcího se démona.*“³³³

Evagrius zřejmě vychází ze stoické epistemologie, která poukazuje na to, že veškeré duševní hnutí člověka pramení ve smyslovém vnímání smyslového světa.³³⁴ Veškeré věci (sg. πράγματα),³³⁵ s nimiž člověk přichází do kontaktu skrze smyslové vnímání (ř. αἴσθησις), zanechávají v mysli jakési otisky, duševní vyobrazení, či vjemy smyslových objektů (sg. νοήματα).³³⁶ Tento proces je přirozený a nutný, nelze se tomu vyhnout. Evagrius ukazuje, že tato *noémata* mají vliv na lidskou mysl.

Zatím zůstává nezodpovězeno, jak dochází k ovlivnění mysli. Pokud byl člověk prost vášnivého hnutí, byl schopen poznávat veškerý svět dle přirozené vlastní povahy bytí; byl schopen poznávat duchovní princip, smysl či účel (λόγος) smyslových věcí.³³⁷ Toto poznávání mělo mít jednotlicí charakter a člověk nebyl k těmto věcem smyslově vázán. Avšak tuto schopnost člověk odvrácením se od Boha ztratil.

³³³ EUAGRIOS, *Les Pens.* 2 (SC 438, s. 154 - 156). „Πάντες οἱ δαιμονιώδεις λογισμοί, νοήματα εἰς τὴν ψυχὴν αἰσθητῶν πραγμάτων εἰσφέρουσιν, ἐν οἷς τυπούμενος ὁ νοῦς τὰς μορφὰς τῶν πραγμάτων ἐκείνων ἐν ἑαυτῷ περιφέρει, καὶ ὅτι αὐτοῦ τοῦ πράγματος λοιπὸν ἐπιγινώσκει τὸν προσεγγίσαντα δαίμονα.“

³³⁴ DL, VII, 49, s. 272.

³³⁵ Pojem πράγματα označuje vše vnímatelné z vnějšího prostředí. Lze tak hovořit o určitém jednání, konání, provádění, zaměstnání, vyjednávání, předmětu, úspěchu, záležitosti, činu, skutku, ale i o obtíži, nehodě, úkolu, dílu, skutečnosti atd. Můžeme tak hovořit o jakémkoli podnětu, který má tendenci na mysl člověka působit prostřednictvím smyslového vnímání (PRACH, s. 432; heslo: πράγματα). Může také jít o věc, situaci, informaci, událost, příhodu, záležitost (LSJ, heslo: πράγματα). Jde tedy o vše, co je spojeno s lidskou činností a vše, co člověka určitým způsobem ovlivňuje.

³³⁶ Jde o obsah smyslově vnímaného, nicméně lze také hovořit o myšlence, rozhodnutí, úmyslu, plánu, rozumu, bystrosti, smýšlení, smyslu (PRACH, s. 356; heslo: νόημα), které jsou uloženy v paměti jako vzpomínky. Hovoříme tak o vnitřním obsahu, materiálu, který tvoří vlastní jádro myšlenky (LSJ, heslo: νόημα).

³³⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 50.

Problém nespočívá v samotné smyslové přirozenosti. Člověk je vybaven smysly, aby vnímal a poznával smyslový svět kolem sebe. Problém tkví v tom, že člověk začal upřednostňovat smyslovou povahu skutečnosti. Rozhodující roli v poznávacím procesu pak zde hraje smyslové vnímání (αἰσθησις), povaha vjemu (νόημα) a postoj, který člověk k vnímanému obsahu zaujme. Tento postoj je v duchovní rovině člověka utvářen volným rozhodnutím. Při smyslovém vnímání se tak může vytvořit vazba, která se může stát příčinou vášnivého hnutí.³³⁸

Předpokladem adekvátního (skutečného či reálného) vnímání stvořeného světa je, aby výše popsané mohutnosti duše pracovaly dle své přirozenosti. Viděli jsme, že rozumová mohutnost duše podléhá tomu, po čem člověk touží a za co bojuje. Toto ovlivnění také určuje produkty rozumové části duše (tj. obecnou schopnost myšlení, tvorbu myšlenek, soud, rozlišování, řeč, paměť, představivost, fantazii aj.).³³⁹ Jde o reakce na vnímané situace, které mají reflexivní a hodnotící charakter s potenciálem modifikovat vnímané

3.1.4 Základní podněty

Otcové sami si byli velmi dobře vědomi toho, „kolik myšlenek k nám přichází z vnějšku: skrze zrak a ostatní smysly, skrze rozhovory s lidmi, prostřednictvím četby, z podnětů, které se v dnešních dobách připisují podvědomí, ve kterých mniši vnímali andělské nebo démonské vlivy.“³⁴⁰ V tomto duchu hovoří Jan Kasián, že myšlenkám, které člověka bezděky napadají, se nelze vyhnout. V moci člověka však je přijmout, resp. nepřijmout tyto myšlenky. Jejich nahodilý vznik nezávisí zcela na nás. A je nemožné, aby na mysl nepřicházely mnohočetné myšlenky. Nelze se zabývat všemi jejich ataky nebo zlými duchy, kteří se je snaží vstítit do nás. V takovém případě by totiž nebylo možné mluvit o svobodném úsudku člověka a o snaze o jeho nápravu.³⁴¹

Kasián poukazuje na to, že myšlenky lidem přicházejí na mysl bezděky, jejich výskyt nelze ovlivnit volným jednáním, avšak je možné reflektovat jejich charakter. Ona reflexe, o níž píše Kasián, je ale ztížena tím, že člověk podmaněný vášněmi si neuvědomuje skutečnou povahu svého myšlení.

³³⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 4 (SC 171, s. 502).

³³⁹ LARCHET, *Maladies mentales, op. cit.*, s. 37.

³⁴⁰ ŠPIDLÍK, Tomáš. Člověk, agapická osoba. In ŠPIDLÍK, Tomáš - RUPNIK, Marko I. *Nové cesty pastorální teologie: krása jako východisko*. 1. vyd., Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2008, s. 247.

³⁴¹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* I, 17 (SC 42, s. 98; NPNF II, 11, s. 303). Uvádím celý text: Mentem quidem non interpellari cogitationibus impossibile est, suscipere uero eas siue respuere omni studenti possibile est. Quemadmodum igitur ortus earum non omnimodis pendet a nobis, ita probatio uel electio consistit in nobis. Nec tamen ex eo quod diximus impossibile esse mentem cogitationibus non adiri, totum uel incursui uel illis spiritibus tribuendum est qui eas nobis nituntur ingerere. Alioquin nec liberum in homine maneret arbitrium nec in nobis staret nostrae correctionis industria.

Oba námi sledovaní autoři uvažují o trojím původu myšlenek: o andělském, o lidském a o démonském,³⁴² které rozlišují na základě jejich povahy a důsledků, které projevují v duševním životě člověka. Jednotlivé myšlenky tak člení na: (a) andělské myšlenky, které se zabývají pravdivostí přirozené podstaty věcí a hledají jejich duchovní podstatu. Pozvedají člověka a jsou zdrojem osobního rozvoje a pokroku; v neposlední řadě rozvíjejí ctné jednání. Druhou skupinou jsou (b) lidské myšlenky, které jsou člověku přirozené, jsou produkty přirozeného (zdravého) duševního hnutí. Tyto myšlenky jsou reakcemi na získané vjemy (νόηματα) z vnějšího prostředí bez vášnivých hnutí. Třetí skupinu myšlenek označují jako (c) démonské. Tyto myšlenky vznikají tím, že jednotlivé obrazy získané z vnějšího prostředí se pojí s vášnivými vyobrazeními již přítomnými v mysli (νοῦς/*mens*). Tyto myšlenky negativně ovlivňují jednání člověka, narušují přirozenou strukturu duševní celistvosti a zabraňují komunikaci člověka s Bohem.

Můžeme také hovořit o jiných pramenech myšlenek. Libyjský mnich ze 7. století Thalassios zmiňuje tři způsoby, kterými se v nás rodí myšlenky: skrze smysly, paměť a tělesný temperament.³⁴³ Jiný pohled na výskyt myšlenek můžeme spatřit u Izáka Syrského: „*Hnutí myšlenek v člověku pochází ze čtyř příčin. Za první, z přirozeného hnutí těla; za druhé, z noémat [...]; za třetí, z duševních predispozic a duševního poblouznění; za čtvrté, z útoků démonů, kteří proti nám vedou válku skrze vášně.*“³⁴⁴ Tyto podněty se tedy mohou stát příčinou vášnivého hnutí člověka. Samy o sobě tyto podněty nejsou zlé, spíše mohou podnítit k určitému zlému jednání.

Démonské myšlenky jsou považovány za podněty k negativnímu jednání člověka, ale jejich působení je možné teprve za přítomnosti vášně. To neříká pouze Izák Syrský. V Evagriově pojetí démonské působení velmi úzce souvisí s existencí vášnivého stavu a je charakteristické tím, že brání asketickému životu. Říká totiž: „*a o těch z démonů, kteří dorážejí na vášnivou část duše, se říká, že odporují (= stojí proti) asketickému životu.*“³⁴⁵

Nicméně, na tomto místě je nutné nejdříve poukázat na samotný vznik vášnivého stavu člověka poté, co jsme poukázali na možné zdroje, či impulsy vášnivého hnutí. Jde o jednotlivé kroky vzniku vášnivého hnutí. Tato expozice nám napomáhá nejen k porozumění duchovní patologie člověka, nýbrž v důsledku toho je nám také nápomocna k nalezení odpovídajících terapeutických prostředků. Jednotlivé kroky jsou výsledkem pečlivé analýzy Otců. Existuje

³⁴² Sledují: EUAGRIOS, *Les Pens.* 8 (SC 438, s. 176); CASSIANUS, *Coll.* I, 19 (SC 42, s. 100; NPNF II, 11, s. 304).

³⁴³ THALASSIOS, *On Love, Self-control in accordance with the Intellect* I, 46 (Philok. II, s. 309).

³⁴⁴ ISAAC the Syrian, *Ascetical Homilies*, s. 20. (Cituje: HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy*, *op. cit.*, s. 217n).

³⁴⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 84 (SC 171, s. 674). „...καὶ ὅσοι μὲν τῶν δαιμόνων τοῦ παθητικοῦ μέρους ἐφάπτονται τῆς ψυχῆς, οὗτοι λέγονται ἀντικεῖσθαι τῇ πρακτικῇ“

několikero teorií vzniku vášnivého stavu člověka,³⁴⁶ nicméně podržíme se rozšířeného pojetí ve východní tradici.

3.1.4.1 Vnuknutí

Základním podnětem je určité vnuknutí (ř. προσβολή). Tento pojem můžeme vnímat ve dvou rovinách. Jednak může jít o negativní vnuknutí, tj. atak, napadení nebo jako útok, ale také jednoduše se může jednat o přiblížení se, nápad, návrh.³⁴⁷ U Evagria se setkáme s pojmem προσβάλλω, jímž chce naznačit tvrdý útok na duši. Také se v jeho textech setkáme s pojmem ύποβάλλω³⁴⁸ nejen ve smyslu démonského vnuknutí,³⁴⁹ ale také s andělským vnuknutím,³⁵⁰ byť je pravdou, že víceméně se v řecké tradici setkáváme spíše s negativními konotacemi tohoto pojmu.³⁵¹

Evagrius hovoří o tom, že „není možné postavit se proti všem myšlenkám, které nám vnukají andělé, je však možné odvrátit všechny myšlenky od démonů.“³⁵² Evagrius, stejně jako Kasián, poukazuje na schopnost člověka rozpoznávat povahu myšlenek. A to dle rozrušení duševního stavu. Andělské přinášejí pokoj, kdežto démonské přináší duševní rozrušení. V tomto smyslu je zapotřebí, aby člověk a priori neodmítal každou myšlenku. Není možné, aby člověk jakoukoli myšlenku, která jej rozruší, ihned považoval za démonskou a tu, která jej nechává klidným, považoval za andělskou. K opravdovému rozlišování je zapotřebí, aby člověk byl bezvášnivý, tedy nabyt stavu apatheie, tj. aby byl vyléčen od vášni a nabyt daru rozeznávání myšlenek (lat. discretio). A pokud tohoto stavu nenabyt, je nutné zapotřebí, aby konzultoval svůj vnitřní stav s člověkem, který je sám vyléčen a uschopněn k rozlišování myšlenek.

3.1.4.2 Zaujetí podnětem

Člověk ale může začít o onom vnuknutí (podnětu či impulsu) uvažovat. Dochází k tomu poté, co člověk povolil myšlence, aby zahrázila. V této druhé fázi (ř. συνδυασμός) hovoříme o tom, že člověk přijal myšlenku za svou a začíná se jí zabývat. Larchet poukazuje na to, že jde o dvě polohy úvah. Z jednoho úhlu pohledu jde o pouhé zamyšlení se nad danou možností či jednáním, ke které impuls spěje. Z druhého úhlu pohledu je člověk uchvácen příslibem ur-

³⁴⁶ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 523n. ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír.*, op. cit., s. 309n.

³⁴⁷ LSJ, heslo: προσβολή.

³⁴⁸ Sloveso také znamená navrhnout, našeptávání (LSJ, heslo: ύπο-βάλλω).

³⁴⁹ EUAGRIOS, *Prakt.* 9 (SC 171, s. 512).

³⁵⁰ *Ibid.*, 24 (SC 171, s. 556).

³⁵¹ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 521.

³⁵² EUAGRIOS, *Prakt.* 80 (SC 171, s. 668). „Οὐ πᾶσι μὲν τοῖς ὑπ' ἀγγέλων λογισμοῖς ἡμῖν ἐμβαλλομένοις δυνατὸν ἀντιστῆναι, πάντας δὲ τοὺς ὑπὸ δαυμόνων λογισμοὺς δυνατὸν ἀνατρέψαι.“

čitého potěšení, které z realizace impulsu (myšlenky) plyne.³⁵³ Zřejmě v této fázi dochází ke klíčovému bodu rozhodnutí, zda člověk odmítne či přijme podnět k realizaci.

3.1.4.3 Svolení k realizaci

Poté co došlo k přitakání, dochází ke svolení k realizaci určitého jednání (ř. συγκατάθεσις). Vezmeme-li v úvahu tento pojem, můžeme rovněž hovořit o určitém podřízení se.³⁵⁴ V tomto bodě tedy dochází k jistému omezení svobody. Tento moment je obzvláště důležitý, neboť dle Otců dochází k jisté formě vnitřního boje, kdy bojujeme s démony. Jde o to, kdo koho porazí. Evagrius si všímá tohoto boje: „*Jestliže ti, kteří zápasí, jsou sužováni a zároveň sužují; s námi zápasí démoni a také oni, sužující nás, jsou námi sužováni.*“³⁵⁵ Je to vzájemný boj o vnitřní svobodu člověka, pokud vezmeme v úvahu, že působení, které Otcové nazývají démonským, má tendenci ovládat celou bytost. Co je zde ale důležité, je to, že k tomuto ovládnutí dochází tehdy, pokud člověk k tomu svolí.

Proto také Jan Kasián apeluje na pilné, pečlivé a důsledné rozlišování myšlenek. Vyžaduje to moudrou rozvahu a analýzu myšlenek, které vyrůstají v srdci. Je zapotřebí prošetřit jejich původ a příčinu. Je nutné, aby žádný materiál (kladný či záporný) již při svém vzniku neunikl naší pozornosti.³⁵⁶

Pokud tedy došlo k situaci, kdy člověk dal plný souhlas k realizaci myšlenky, stává se jejím zajatcem.³⁵⁷ Mluvíme tak o zotročení člověka (ř. αἰχμαλωσία). Zde Špidlík poukazuje na to, že pokud člověk srdcem přilnul k určitému chování a jednání, již v tomto okamžiku lze hovořit o vášnivém hnutí,³⁵⁸ které vede k opakovanému jednání a ústí do vášnivého, tj. patologického stavu člověka.³⁵⁹

Nicméně, na antropologické rovině můžeme vášeň vnímat několika způsoby. Především křesťanští autoři vycházejí z předpokladu, že jde o přirozenou dispozici lidské přirozenosti, která byla proměněna ztrátou duchovní stability. Dle Klementa Alexandrijského jsou vášně přehnané přirozené instinkty: „*Instinkt je pohyb rozumu, který po něčem touží nebo se odvrací. Vášeň je instinkt přehnaný, který překračuje míru rozumu, nebo je to instinkt, který je ne-*

³⁵³ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 521.

³⁵⁴ LSJ, heslo: συγκατάθεσις.

³⁵⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 72 (SC 171, 660). „*Εἰ οἱ παλαιότεροι ἐν τῷ θλίβεσθαι καὶ ἀντιθλίβειν εἰσὶ σί, παλαιοὶ δὲ ἡμῖν οἱ δαίμονες, καὶ αὐτοὶ ὄρα θλίβοντες ἡμᾶς ὑφ' ἡμῶν ἀντιθλίβονται.*“

³⁵⁶ Viz blíže: CASSIANUS, *Coll.* I, 17 - 22 (SC 42, 98 - 107; NPNF II, 11, s. 303 - 306).

³⁵⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 522.

³⁵⁸ ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír.*, op. cit., s. 309.

³⁵⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 522.

vázany, rozumu nepoddajný.“³⁶⁰ Podobně Špidlík zmiňuje myšlenku Řehoře z Nyssy, který mluví o Bohem stvořených duševních mohutnostech, které měly člověku sloužit. Vlivem hříchu se však staly nebezpečnými, „protože duch nad nimi ztratil vládu.“³⁶¹ O prozkoumání vášní z psychologického hlediska se pokusil v 19. stol. Teophan Zatvornik:

Od přirozenosti máme potřeby, například potřebu jíst. Když jsme na tuto potřebu přirozenosti odpověděli vícekrát jistým konkrétním způsobem, touha se potom obrací k tomuto předmětu, kterým se potřeba utišila [...]. Tyto touhy, které jsou konkrétní, vypadají přirozeně, ve skutečnosti však jsou výsledkem mnoha předcházejících svobodných rozhodnutí, ta pak jsou často hříšná. Tak tedy vznikají vášně.³⁶²

Patologický stav člověka je tedy založen na protipřirozeném užívání všech přirozených dispozic člověka. Mohli bychom říci, že jde o zneužívání všech přirozených (jak tělesných tak i duševních) dispozic člověka, které umožňují pobyt a život na této zemi. V tomto smyslu však hovoříme o tom, že člověk již nežije přirozeně, nýbrž je podřízen touhám těchto vyhrocených dispozic a potřeb.

3.2 Pojetí vášnivého stavu u Evagria a Jana Kasiána

3.2.1 Evagrius

Postřehli jsme, že Evagrius hovoří o tom, že vyvolaná vzpomínka může rozrušit člověka. Konkrétněji hovoří o tom že „ty z věcí, na něž máme vášnivé vzpomínky, jsme také předtím s vášní přijali; a podobně na ty z věcí, které s vášní přijímáme, budeme mít i vášnivé vzpomínky.“³⁶³ Pokud vezmeme v úvahu postup vytvoření vášnivého hnutí člověka, zjistíme, že vášnivé hnutí ovlivňuje smyslové vnímání teprve po oné první zkušenosti, kdy se vášnivé hnutí teprve vytvářelo, na základě volního rozhodnutí. Tato vzpomínka následně ovlivňuje hnutí člověka, kdykoli dojde ke kontaktu s daným podnětem. A známe z každodenní zkušenosti, že člověk jakoby nad sebou ztratil kontrolu, stal se neovladatelným.³⁶⁴

Vášnivý stav má vliv na proměnu touživého hnutí duše. V jednotlivých krocích vzniku vášnivého hnutí jsme mohli také postřehnout to, že člověk volí, zda přitakat podnětu či nikoli. Vliv na toto rozhodnutí může mít právě příslib určitého potěšení. A pokud zde nastalo potěše-

³⁶⁰ KLĚMENS (ho) Alex. *Strom* II, 59, 6 (KRKT 7, s. 205). „Φομὴ μὲν οὖν φορὰ διανοίας ἐπὶ τι ἢ ἀπὸ τοῦ πάθος δὲ πλεονάζουσα ὄρμη ἢ ὑπερτείνουσα τὰ κατὰ τὸν λόγον μέτρα, ἢ ὄρμη ἐκφερομένη καὶ ἀπειθής λόγῳ“ (Překlad: ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 339.)

³⁶¹ ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 340.

³⁶² TEOFAN Zatvornik, *Puť ko spaseniju*. Moskva 1908, s. 30. (Cituje ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 340).

³⁶³ EUAGRIOS, *Prakt.* 34 (171, s. 578). „Ὡ τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς, τούτων καὶ τὰ πράγματα πρότερον μετὰ πάθους ὑπεδεξάμεθα· καὶ ὅσα τῶν πραγμάτων πάλιν μετὰ πάθους ὑποδεχόμεθα, τούτων καὶ τὰς μνήμας ἔχομεν ἐμπαθεῖς.“

³⁶⁴ V psychologické literatuře se můžeme setkat s aktivizací určitého komplexu v lidské psyché, který následně rozruší duševní stav člověka. Toto rozrušení může přejít až do panického strachu, rozčilení. Pozorovatel, který si všiml náhlé změny v chování člověka, může nabýt dojmu, že člověk je jaksi mimo sebe, snad i jakoby démonem posedlý.

ní, které člověka uspokojilo, i tento výsledek je pak vnímán jako vzpomínka. Vyvolaná vzpomínka na ono uspokojení, které je propojeno s vášní, může vést k proměně touživého hnutí duše a tím i celistvého duševního hnutí. Evagrius totiž píše, že: „*ten, kdo [vášnivě] miluje, nezbytně vyhledává [to, co miluje], a ten kdo vyhledává [to, co miluje], bojuje také za to, aby to získal; a jestliže každé potěšení začíná touhou, touhou, která se zrodila ze smyslového vnímání, pak to, co není součástí smyslového vnímání, je prosto vášně.*“³⁶⁵ Podle Evagria je toto počátek patologického hnutí v duchovní oblasti člověka, které se může rozvinout v patologický duševní stav člověka.

3.2.2 Kasiánovo pojetí

Ačkoli se u Jana Kasiána s pojmem vášně setkáme také, pro vyjádření nepřirozeného jednání používá latinský pojem *vitium*.³⁶⁶ Je to tedy něco, co ochromuje člověka, něco negativního, co brání jeho přirozenému projevu. Význam tohoto slova jakoby poukazoval na určitý defekt či překážku v duchovním životě člověka, který si ale člověk sám přivodí. Tento defekt pak znemožňuje realizaci způsobu života (lat. *actualis disciplina*, resp. ř. *σκοπός /skopos/*), který směřuje k dosažení stanoveného cíle, *destinatio*, resp. *finis*. Výraz *vitium* v Kasiánově pojetí tedy představuje překážku k nabytí čistého srdce, kterou je nutné odstranit.³⁶⁷

V souvislosti s vytvářením vášnivého stavu člověka můžeme o pojmu *vitium* uvažovat také jako o volném jednání člověka, které je důsledkem vášnivého hnutí, které podněcuje k určitému, chybnému, tj. nerozumnému jednání. A takové jednání můžeme nazvat neřestným.

3.2.3 Shrnutí

Shrneme-li výše zmíněné, můžeme vysledovat, že vášně představují určité hnutí člověka, k němuž ale došel svým svobodným rozhodnutím. Člověk se nevyhne podnětům smyslového světa, nevyhne se ani vnitřním tělesným a duševním hnutím, stejně tak se ani nevyhne podnětům, impulsům, nápadům a myšlením, které jej bezděky mohou napadat. Člověk se může začít

³⁶⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 4 (SC 171, s. 502). „*Οὐκ ἔστιν ἡ ἀρετὴ τῶν ἐργῶν τούτων καὶ ἐφίεται πάντως, καὶ οὐ ἐφίεται, τούτου καὶ τυχεῖν ἀγωνίζεται· καὶ πάσης μὲν ἡδονῆς ἐπιθυμία κατάρχει, ἐπιθυμίαν δὲ τίκει αἰσθησις· τὸ γὰρ αἰσθήσεως ἄμοιρον καὶ πάθους ἐλεύθερον.*“

³⁶⁶ Připomeňme, že tento pojem jsme výše přeložili výrazy: určitá vada, chyba, úhona, nedostatek, špatná vlastnost, neřest, poklesek, vina, závada, překážka. (KÁBRT, s. 438; heslo: *vitium*).

³⁶⁷ Užívá-li Kasián pojem *passio*, lze z kontextu vysledovat, že tento pojem vnímá jako utrpení, utrpení, mučení (KÁBRT, s. 316; heslo: *passio*). Skutečně i tento pojem Kasián na několika místech používá pro utrpení Ježíše Krista (*Inst.* I, 8; III, 3, *Coll.* 15). V několika případech jej použije také pro vyjádření vášně (neřestí) u člověka (*Coll.* IV, 21; V, 6; VIII, 26). Z výkladu obou pojmů snad lze usuzovat, že skutečně neřestí (pl. *vitia*) člověka Kasián vnímá jako překážky k dosažení cíle, které člověk musí odstranit. Pokud však používá pojem *passio*, pak zřejmě mluví o tom, že neřest člověka skutečně vnitřně zraňuje tak, že člověk trpí, což by odpovídalo řeckému významu slova *πάθος*.

jimi velmi snadno zabývat a může podlehnout atraktivitě či příslibu jejich potěšení. Tyto podněty jsou již pravděpodobně složitým zpracováním kombinace základních podnětů, tj. tělesného hnutí, duševních vyobrazení (νοήματα), případně určitého duševního hnutí, které napomohli ke vzniku určitého vnuknutí. Nyní záleží na člověku, zda dá souhlas a ujme se realizace tohoto nápadu či nikoli. V případě, že svolí k realizaci onoho vnuknutí kvůli atraktivitě či příslibu potěšení, velmi snadno se může stát vnitřně ztročeným touto myšlenkou a jejím častým opakováním se může zrodit určité vášnivé hnutí, které bude ovlivňovat jeho jednání a chování.

3.3 Důsledky

3.3.1 Démonske působení

Dostáváme se k onomu démonske působení, které Otcové (včetně Evagria) propojují s vášnivým stavem člověka. Z našeho pozorování vyšlo najevo, že démonske působení sice ovlivňuje vášnivé hnutí, resp. jej utvrzuje, na druhé straně je však způsobeno právě vášnivým hnutím.

Zatím jsme se nepokusili charakterizovat ono působení, které Otcové nazývají démonskeým. Nahlédneme-li do řecko-anglického lexikonu, zjistíme, že pojem δαίμων symbolizuje individuálního boha nebo také osud (dobrý či zlý), jenž je nařízený tímto bohem.³⁶⁸ Pro porozumění tomuto pojmu musíme také přidat i jiné výrazy stejného etymologického původu. Související termín δαίμονιον představuje podřízenou (méněcennou) božskou moc či božské bytí.³⁶⁹ Pojem δαιμόνιος označuje v patristické době démonske posedlost, démona nebo zlého ducha. Z obecného hlediska tento pojem představoval nadpřirozenou moc produkovanou démony. Obecně Otcové vnímali démony jako zlou, ve světě aktivní, sílu, na kterou člověk nemá vliv.³⁷⁰

Čili pod slovem δαίμων v myšlení Otců představuje specifické působení či sílu, člověku nepřátelskou, která ho svazuje, ovládá a znemožňuje mu vnitřní svobodné prožívání. Z výše uvedeného vyplývá, že se jedná o působení, které si ale člověk zapříčinil sám svým volným rozhodnutím.

3.3.1.1 Pojetí Órigéna

V analýze vzniku vášnivého hnutí člověka jsme narazili na to, že vášněmi mohou být ovlivněny také přirozené dispozice člověka (vnitřní impulsy, instinkty, emoce, pudy). Tyto

³⁶⁸ LSJ, heslo: δαίμων.

³⁶⁹ LSJ, heslo: δαιμόνιον.

³⁷⁰ PGL, s. 328; heslo: δαιμόνιος.

jsou ovlivněny vášnivou touhou člověka (Evagrius) po realizaci určitého uspokojení. Mohli jsme také postřehnout to, že člověk je jaksi ovládán specifickými silami k určitému jednání, aniž by si toho byl vědom, nebo tomu mohl zabránit. V tomto smyslu Órigenovy myšlenky tvoří významný pramen nejen evagriovské, ale i kasiánovské démonologie.

V Órigenově díle je působení démonů umožněno takovým uspokojováním lidských potřeb, které přesáhlo hranice přirozeného uspokojování. Nahlédneme-li do druhé kapitoly třetí knihy obsáhlého díla *Peri archón*, nalezneme zde Órigenovu úvahu o možném působení démonů. Órigenés poukazuje na to, že ďábel není původcem našich tužeb. Ty vzrůstají díky naší přirozenosti. Je zcela přirozené toužit po jídle a pití. Órigenés si všímá toho, že „*pokrm u lidí není vyžadován z ďábelského popudu, nýbrž z přirozeného popudu.*“³⁷¹ Veškerý problém spočívá v tom, zda člověk uspokojuje své potřeby přirozeně, anebo překračuje hranice přirozeného uspokojování svých potřeb. Člověk totiž zjistil, že může jít za přirozené limity v uspokojování svých potřeb i bez démonského působení. Člověk se zde nicméně již ocitá na tenkém ledě, neboť Órigenés hovoří o tom, že v tomto bodě vznikají možnosti pro nepřirozené projevy člověka, které vyrůstají ze zjištění, že člověk může chtít více, než skutečně potřebuje. Je to také příležitost pro nepřátelské mocnosti, které mohou využít nestřídmého uspokojování potřeb k ovládnutí člověka. Dle Órigéna tato pohnutka pak vede k rozvoji hamižnosti, lakomství, hněvu, smutku. V této souvislosti mluví o neřestech, původně člověku přirozených projevech, které se ovšem pod vlivem překročení přirozených hranic v uspokojování člověka se staly neřestmi, resp. vášněmi.³⁷²

V rámci této práce můžeme shrnout, že z Órigéna hlediska je démonské působení možné tehdy, jde-li člověk za hranice přirozeného uspokojování svých potřeb, tedy je-li hnán vášnivou touhou po uspokojení, která jde nad míru přirozenosti. Žije-li člověk přirozeně, není možné, aby na něho démoni útočili. Podněty k hříšnému jednání člověk dostává, žije-li mimo svou přirozenost. To, co odpovídá přirozenému projevu lidské bytosti (dispozice, uspokojování potřeb), nás podněcuje a tlačí k hříšnému jednání teprve tehdy, vymkne-li se to nedbalostí člověka kontrole. Vidíme opět, že démonské působení je umožněno specificky lidským, tj. volným jednáním. Órigénovo pojetí vysvětluje tvrzení, že vášně se může stát branou pro démonské působení. Jestliže vášnivě inklinujeme k určitému smyslovému potěšení natolik, že mu podléháme již mimo hranice přirozeného uspokojení, pak se velmi snadno staneme ovládanými démonskými silami a jejich působením.

³⁷¹ ORIGENĚS, *PArch.* III, 2, 1 (SC 268, s. 158; NPNF 4, s. 330). „...*cibus hominibus non ex diabolo sed naturaliter quodam appetitur instinctu.*“

³⁷² *Cf. Ibid.* (SC 268, s. 158n; NPNF 4, s. 330)

Na druhou stranu nelze zamlčet to, že Otcové v souvislosti s démonologií hovoří o reálných bytostech, které disponují určitou silou a mocí. V souvislosti s démony je třeba také uvažovat o vnitřních pudových silách, které se vymkly kontrole člověka tím, že člověk upustil uzdu původně přirozeným dispozicím člověka. Tyto dispozice již nenapomáhají člověku v jeho bytí, nýbrž naopak. Ovládají člověka, a tím si ho podmaňují a nutí jej, aby uspokojoval vášnivá hnutí. Ačkoli člověku, který je ovlivněn soudobým vědeckým paradigmatem, bude bližší druhé pojetí, nelze vyloučit také první stanovisko. Ocitne-li se totiž člověk za hranicemi své přirozenosti, snadno se může stát obětí útoků nepřátelských sil. Takto totiž o démonech, resp. démonském působení, uvažuje Athanasios.

3.3.1.2 Athanasios: *Vita Antonii*

Athanasiovův spis *Vita Antonii* (ze 4. stol.) je významným pramenem evagriovské démonologie. Nalezneme zde podobná chování démonů jako u Evagria: bojují proti člověku, brání mu ve zvolené duchovní cestě, vzbuzují fantazie a představy.

Antonín Veliký je považován za průkopníka poustevnického života, který zejména na jeho počátku (ale vytrvale po celý život) bojoval s démony. V tomto spise se také setkáváme s podrobnou naukou o démonech, která má ryze empirický základ. Toto dílo je významné tím, že zde nacházíme expozici podstaty a povahy démonského působení na straně jedné; na druhé straně lze v tomto textu vyzorovat také Antonínovo jednání, které vede k eliminaci a postupnému ubývání útoků démonského působení, resp. démonů samotných.

V úvodních kapitolách čtenář nachází popis toho, jak nepřítel nemohl snést Antonínovo rozhodnutí jít na poušť a věnovat se Božím věcem.³⁷³ Proto proti Antonínovi podnikl několik velmi zákeřných kroků, aby překazil jeho záměr: „*Nepřítel všeho dobrého, závistivý d'ábel, toto předsevzetí nemohl v mladíkovi ani vidět. Začal na něm uskutečňovat to, co si předem na něj uchystal.*“³⁷⁴ Následně Athanasios popisuje jednotlivé boje, které d'ábel vedl proti Antonínovi. Je zde popis toho, jak mu připomínal předešlý relativně pohodlný život, neboť Antonín byl velmi dobře zaopatřený a patřil do vyšší vrstvy společnosti. Antonín byl také odrazován od svého rozhodnutí velmi náročným asketickým životním stylem a vnitřním zmatením myšlenek. Antonín však vydržel díky víře a modlitbě. Nepřítel se pokusil útočit na ty stránky jeho osoby, na něž Antonín spoléhal a jimiž se chlubil, působil mu také zmatek v myšlení, způsoboval iluze se sexuálním podtextem apod. Avšak i zde Antonín vydržel díky pamatování na

³⁷³ Viz ATHANASIOS, Alex., v. *Anton.* 5 – 12 (SC 400, s. 142 - 168; čes. překl. Ventura *et al.* In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.*, s. 22 – 29).

³⁷⁴ *Ibid.*, 5 (SC 400, s. 142; čes. překl. Ventura *et al.* In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.*, s. 22). „Ὁδὲ μισόκαλος καὶ φθονερός διάβολος οὐκ ἤνεγκεν ὄρω ἐν νεοτέρωτοιαύτην πρόθεσιν. Ἄλλ' οἷα μεμελέτηκε ποιεῖν, ἐπιχειρεῖ καὶ κατὰ τοῦτου πράττειν.“

Boha a pomocí strachu z posledního soudu. Nepřítel tedy přitvrdil, nyní se nejednalo o boj neviditelný, nýbrž smyslově vnímatelný. Dochází tak ke vzájemným rozhovorům, v nichž Antonín zjišťuje identitu nepřitele. Svými otázkami ho donutil mluvit. Antonín je tedy proto dále ve střehu: je pozorný, bdělý k působení démonů, aby se kdykoliv mohl bránit. Antonín tak *de facto* předjímal útok ďábla. Jeho příprava k boji spočívala právě v askezi, kdy se snažil mít čisté srdce a tak sloužit Bohu a lidem.

Na základě těchto zkušeností Athanasius slovy Antonia koncipuje nauku o démonech.³⁷⁵ Antonín, resp. Athanasius, vychází ze základního patristického paradigmatu, že démoni jsou rozumové bytosti, které byly stvořeny jako dobré, avšak opustily Boží moudrost. Důsledkem tohoto aktu se ocitli na zemi, po které se toulají, šálí pohany a působí chaos. Jejich cílem je zabránit v kontaktu člověka s Bohem. K odražení jejich působení a útokům je zapotřebí půstu, modlitby, askeze a daru rozlišování. Je to boj především vůči zvráceným myšlenkám. Démonů se ale není nutno bát, neboť ve své podstatě jsou nic, jsou přeludy:

Abyste se démonů nebáli, udělejte takovou zkoušku: když se dostaví nějaké vidění, nepropadejte předem zbabělosti, ale prvně se odvážně zeptejte: 'Kdo jsi a odkud?' A pokud to bylo zjevení svatých, oni vás přesvědčí a váš strach se změní v radost. Ale je-li to nějaká ďábelská vidina, ztratí tak rychle sílu, jak moc je vaše myšlenka rozhodná.³⁷⁶

Je však třeba mít na paměti, že démoni jsou lstiví, útočí v přestrojení, dokonce jsou schopni napodobit intenzivní zbožný život. Je tedy nezbytné jim vůbec nevěnovat pozornost. Jejich nátlak na člověka je spíše násilný a donucující. V boji proti démonům Antonín radí věnovat pozornost svému asketickému životu, který je shodný s Boží vůlí. Můžeme tak hovořit o askezi na druhou, neboť k asketickému životu musí být jedinec povolán a veden výhradně Bohem. Musí být pod duchovním vedením zkušeného člověka (viz níže). V žádném případě nemůže jít o svévolný počín, neboť tak může dojít ke katastrofálním důsledkům pro člověka. V závěru Antonín poukazuje na to, že je možné s démony úspěšně bojovat prostřednictvím modliteb, půstu a víry.

3.3.1.3 Pojetí u Evagria a Jana Kasiána

V Evagriově pojetí není činnost démonů svévolná, nýbrž strategická a sofistickovaná. Každý démon má svůj úkol a pole své působnosti. Velmi často démoni využívají moment překva-

³⁷⁵ Viz celá stať: *Ibid.*, 21 - 43 (SC 400, s. 192 – 252; čes. překl. Ventura *et al.* In VENTURA, *Život sv. Ant.*, *op. cit.*, s. 36 – 53).

³⁷⁶ *Ibid.* 43 (SC 400, s. 252; čes. překl. Ventura *et al.* In VENTURA, *Život sv. Ant.*, *op. cit.*, s. 53). „Καὶ τοῦτο δὲ πρὸς ἀροβίαν κατ' ἐκείνων ἔχετε παρ' ἑαυτοῖς τὸ τεκμήριον: Ὅταν τις φαντασία γένηται, μὴ προκατάπιπτε ἐν δειλίᾳ, ἀλλ' ὅποια ἀνὴρ θαρρῶν ἐρώτα πρώτον: Τίς εἶ σύ καὶ πόθεν; Καὶ ἐὰν μὲν ᾗ ἅγιον ὄπτασία, πληροφοροῦσί σε, καὶ τὸν φόβον σου εἰς χαρὰν μεταβάλλουσιν· ἐὰν δὲ διαβολικὴ τις ᾗ, εὐθύς ἐξασθενεῖ, βλέπουσα ἐρρωμένην τὴν διάνοιαν.“

pení.³⁷⁷ Užívají dva hlavní způsoby boje: skrze předměty (sg. πρᾶγμα /*pragma*/) a skrze myšlenky (sg. λογισμός /*logismos*/): „*Démoni horlivě bojují s lidmi ze světa prostřednictvím předmětů* (διὰ τῶν πραγμάτων), *s mnichy pak [bojují] v naprosté většině prostřednictvím [démonských] myšlenek* (διὰ τὸν λογισμῶν)...“,³⁷⁸ protože v poušti jsou mniši oproštěni od těchto předmětů. Proto Evagrius klade velký důraz na to, aby mnich znal demony, jejich techniky a strategii. Mnich, který se chce stát znalcem jejich chování, měl by být bedlivý ke svým vlastním myšlenkám. Měl by registrovat jejich vznik, zánik, jejich vzájemnou provázanost a vzájemné ovlivňování se; a znát duchovní princip, smysl či účel (λόγος) těchto věcí.³⁷⁹

Kasián nám také ukazuje, jak dochází k démonskému působení na člověku. Vlastní nebezpečí vášnivého ohniska tkví v tom, že se velmi často stává branou k útokům démonů, aby rozrušili harmonický stav duševního života. Ovšem není to jediná možnost projevu démonského působení. Jan Kasián poukazuje na tělesnou indispozici, která se také může stát branou pro démonské působení. Dle Kasiánových slov není démonské působení výsledkem slabosti duše, ale je způsobeno slabostí těla. Nečistí duchové jsou aktivní tam, kde dochází k duchovní aktivitě, směšují se s duševními, zeměna s rozumovými schopnostmi. Tato jejich aktivita je umožněna díky vínu, horečce nebo nadměrnému chladu a jiným indispozicím, které člověka napadají zvenčí.³⁸⁰

Problém démonského působení tak dle Kasiána nevyplývá z duševní indispozice, nýbrž ze slabosti těla. V tomto smyslu je třeba vyloučit ty tendence a názory, které chtějí za démonským působením vidět psychiatricky klasifikované nemoci. Kasián, jak je vidět, počítá i s touto interpretací, avšak nezaměňuje tato pojetí. Mluví-li o démonském působení, mluví o něčem jiném, než o duševních nemocech v psychiatrickém pojetí, resp. stavech, kde je duševní aktivita narušena biochemickými či tělesnými anomáliemi.

Z tohoto lze předjímat odpověď na otázky, je-li možné démonské působení u duševně nemocného člověka. Dle Kasiána je to možné jen v případě, pokud zde nějaká duchovní (resp.

³⁷⁷ GUILLAUMONT Antoine. *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*. Trad. et notes. Guillaumont, Antoine et al. Sources Chretiennes (SC) 170, Paris: Cerf, 1971. s. 95.

³⁷⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 48 (SC 171, s. 608). „*Τοῖς μὲν κοσμικοῖς οἱ δαίμονες διὰ τῶν πραγμάτων μάλλον παλαίουσι, τοῖς δὲ μοναχοῖς ἄξ ἐπὶ πλεῖστον διὰ τῶν λογισμῶν*“

³⁷⁹ *Cf. Ibid.*, 50 (SC 171, s. 614 - 616). Původní text: *Εἴ τις βούλοιο τῶν μοναχῶν ἀγρίων πειραθῆναι δαιμόνων καὶ τῆς αὐτῶν τέχνης ἔξιν λαβεῖν, τηρεῖτω τοὺς λογισμοὺς, καὶ τὰς ἐπιτάσεις σημειούσθω τούτων, καὶ τὰς ἀνέσεις, καὶ τὰς μετεμπλοκάς, καὶ τοὺς χρόνους, καὶ τίνες τῶν δαιμόνων οἱ τοῦτο ποιοῦντες, καὶ ποῖος ποίω δαίμονι ἀκολουθεῖ, καὶ τίς τίνι οὐχ ἔπεται καὶ ζητεῖτω παρὰ Χριστοῦ τούτων τοὺς λόγους*.

³⁸⁰ *Cf. CASSIANUS, Coll.* VII, 12 (SC 42, s. 256; NPNF II, 11, s. 366). Původní text: *Nec enim per aliquam animae diminutionem, sed per corporis debilitatem hoc euenire manifesta ratione deprehenditur, cum scilicet in illis membris in quibus uigor animae continetur immundus spiritus insidens eisque inportabile atque inmensum pondus inponens obscuritate teterrima intellectuales eius obruit atque intercipit sensus. Quod nonnumquam etiam uini febrisque uitio seu nimii frigoris aliisque ualetudinibus extrinsecus superuenientibus uidemus accidere.*

noetická) aktivita probíhá, a není-li ovlivněna anomáliemi, které je možné rozpoznat exaktními vyšetřeními. Jestliže jsou démoni považováni za rozumové bytosti, mohou působit pouze tam, kde je také jinak neporušená duchovní (resp. noetická) aktivita; tam, kde zůstala možnost volního rozhodování.

Kasián hovoří o tom, že problém démonského působení netkví v přirozenosti duše, nýbrž v indispozici těla způsobenou požitím omamných látek, alkoholu, nepříznivými klimatickými podmínkami působícími na organismus a jinými organismu škodlivými faktory. Můžeme tak hovořit rovněž o nevhodném životním stylu (nebo také životosprávě), který ovlivňuje jednotlivá hnutí duše. Nevhodným životním stylem je vyvolána indispozice těla a duše, která ovlivňuje volní jednání člověka. To umožňuje démonům spočinout na orgánech (zejména na centrální nervové soustavě), na kterých spočívá projev duše (duše sama), čímž dochází k ovlivnění duševního života. Pro celý organismus je to velká zátěž.³⁸¹ To pak má destruktivní, ony duši rozleptávající dopady na celistvost člověka.

Zde však musíme být obezřetní. Mluví-li Kasián o umožnění démonské aktivity také vlivem klimatických či jiných podmínek, nelze přesně určit, co tím myslí. Z exaktního hlediska by bylo možné říci, že nejde o démonské působení, nýbrž o vlivy, které ovlivňují duševní nemoc v psychiatrickém pojetí. To Kasián patrně připouští. Poukazuje, že démonská aktivita je možná pouze tam, kde je umožněno volní rozhodování. Dle mého názoru, toto výchozí hledisko je určující, jak je patrné už z předešlých stránek této práce. Jsou-li lidé posedlí nečistými duchy, pak dle Kasiána tito lidé říkají a dělají to, co dělat nechtějí. Jsou nuceni mluvit to, co neznají; někteří jsou atakováni takovým způsobem, aby neměli potuchy, co říkají a dělají.³⁸²

Propojíme-li tato slova s Evagriovým pojetím vášnivého stavu člověka, ukazuje se, že vášnivý stav podněcuje člověka (aniž by sám chtěl, cítí se být vláčen) k určitému jednání, s nímž nesouhlasí. Člověk by měl především pamatovat na to, že démoni jsou dobří pozorovatelé. Jejich působení je umožněno tím, že z našeho nejen verbálního, ale i neverbálního projevu mohou zjistit stav našeho duchovního rozpoložení. Evagrius hovoří o tom, že démoni neznají naše srdce, jak si lidé myslí. Ale ze slov, která jsou vyslovena, nebo z hnutí těla démoni poznávají hnutí srdce. Sledují každé naše hnutí a nezanechají nic neprozkoumáno, co by mohlo být použito proti nám: naše sezení či vstávání, stání či chození, naše slova nebo pohledy,

³⁸¹ Cf. *Ibid.*, VII, 12 (SC 42, s. 254n; NPNF II, 11, s. 366).

³⁸² Cf. *Ibid.*, VII, 12 (SC 42, s. 256; NPNF II, 11, s. 366). Původní text: Id quod dicitis in energumenis fieri, cum spiritibus immundis adrepti loquuntur uel agunt ea quae nolunt, uel ea quae ignorant proferre coguntur. Non enim uno modo istam eos infusionem spirituum sustinere certissimum est. Quidam enim sic adflantur, ut nequaquam ea quae gerunt uel loquuntur intellegant, quidam uero norunt et postea recordantur.

atd.³⁸³ Lidské srdce zná pouze Hospodin. Právě proto jsou démoni dobří znalci lidské gestikuly, mimiky, řeči, jednání a chování, zejména vůči bližnímu. Tím mohou vyhodnotit stav našeho vnitřního rozpoložení, tedy i stav srdce a dle toho na člověka působit.

3.3.2 Shrnutí: existence démonů a dnešní doba

Na základě studia našich autorů můžeme nepřátelská působení démonů, rozdělit do tří kategorií: (a) démoni se snaží rozrušit vášnivou část duše, a tak zabránit nabytí stavu *apatheie*; (b) démoni brání *praktiké* a dosáhnutí *gnósis*; (c) démoni se snaží zamezit kontemplaci (samotného) Boha.³⁸⁴

Na antropologické rovině můžeme říci, že pokud člověk nedává hranice svým touhám, své žádostivosti, podléhá rozbujelé touze po smyslovém požitku. Nadměrným (nepřirozeným) uspokojováním potřeb přirozeně dochází k nestabilitě duchovního života. Ona rozbujelost tužeb posléze zamezuje tomu, aby člověk ovládal sebe samého, neboť je mu zatěžko vzdát se svých potěšení navzdory tomu, že jej činí vnitřně nesvobodným a roztěkaným.

V části věnované historii mnišství jsme se dotkli toho, že lidé velmi často žili odříkavým způsobem života. Z našeho pohledu zajímavé tvrzení uvádí církevní historik Rudolf Říčan. Všíhá si toho, k čemu vedl tento odříkavý styl života: „*Přirozeným následkem křečovitě odříkavosti bývalo přepětí fantazie, rozmanitá pokušení v mysli, nečisté představy, které pojímali jako dábelské pokušení. Cítili se stále v boji s démony, kteří na sebe berou tu svůdnou, tu děsivou podobu a ohrožují je na jejich cestě k spasení.*“³⁸⁵

Základní otázka tkví v tom, jak dnes, ve 21. století, lze pohlížet na demony, jak rozumět evagriovské (popř. kasiánovské) démonologii. Václav Ventura poukazuje na to, že asketické texty (např. *Vita Antonii*) nesou ozvuk dobového myšlení, tj. myšlení 4. st. n. l. Je to doba, kdy křesťané boj s démony vnímali jako boj křesťanství s pohanstvím. Tento boj je vnímán jako zápas o Boží království a jeho hodnoty.³⁸⁶ Jde tak o praktickou realizaci Ježíšových slov, kdy hovoří o tom, že Boží království je v nás a jeho příchod souvisí s vyháněním démonů (Mt 12, 28).

Současná psychologie také do jisté míry hovoří o démonech, resp. démonském působení. Nahlédneme-li do psychologického slovníku, nalezneme zde, že pojem *démon* je spíše zástupný symbol pro závislosti člověka. Démonské projevy mohou být smyslově vnímatelné. Pojem je víceméně ztotožňován s nevědomými animálními a afektivními vrstvami lidské

³⁸³ Vycházím z: EUAGRIOS, *Les Pens.* 37 (SC 438, s. 280 - 282).

³⁸⁴ EUAGRIOS, *Keph. Gn.* I, 13; III, 41 (PO 28,1, s. 23; 115); EUAGRIOS, *Prakt.* 84 (SC 171, s. 674).

³⁸⁵ ŘÍČAN - MOLNÁR, *Dvanáct století církevních dějin, op. cit.*, s. 166.

³⁸⁶ VENTURA, Úvod. In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.* s. 14.

osobnosti, které nejsou pod kontrolou.³⁸⁷ Chicagský profesor psychologie, David Bakan, poukazuje na skutečnost, že „v *Satanovi jsou promítnuty a zosobněny síly, které ovládají lidskou psychiku.*“³⁸⁸ Podle prof. Bakona jsou démoni projekcemi. Projekce v tomto kontextu znamenají lidské snahy přijít na kloub své osobní zkušenosti se zlem. Projekce tak napomáhá k porozumění (v distanci) silám, které člověka ovládají a manipulují jím. V tomto smyslu může jít o nevědomé síly, které mají vliv zejména na duchovní oblast lidského života.

V této souvislosti nelze opomenout významného švýcarského lékaře C. G. Junga. Jung s konceptem démona také pracoval. Démonské působení je v konceptu hlubinné psychologie vnímáno jako autonomní, svébytný komplex v duši. Tento komplex se utvořil odštěpením od celistvosti duše. K odštěpení mohlo dojít traumatem, výrazným emočním hnutím, šokem. Co je však pro nás důležitější, je morální příčina, tedy duchovní problém, který s působením démonů může souviset. Jung v této souvislosti hovoří o tom, že „jednou z nejčastějších příčin [vzniku komplexu] je morální konflikt, který má svou poslední příčinu ve zdánlivé nemožnosti přijmout lidskou povahu v jejím celku.“³⁸⁹

To je velmi zajímavá myšlenka, neboť také koresponduje s otázkou duchovního konfliktu, v němž se mohou také vyskytovat morální konflikty a dilemata. Jsou-li konflikty neřešené, vzniká duchovní nestabilita, která se může projevit jako duševní problém. Jung dále komplexy v lidské psyché často považuje za neuvědomované. Dokonce jim přisuzuje autonomní charakter. Komplexy pak dle Jungových slov můžeme „pozorovat u určitých psychóz, kde se komplexy stávají „hlasitými“ a jeví se jako „hlasy“ s naprosto osobním charakterem.“³⁹⁰ Podobný motiv jsme mohli pozorovat u Antonína. Jung tak o těchto autonomních komplexech hovoří jako o posedlosti: „Primitivní a naivní člověk o rušivých komplexech 'nep psychologizoval' jako my, ale chápal je jako entia per se, to znamená jako demony.“³⁹¹

Vypořádat se s problematikou démonského či nevědomého působení na lidskou psyché je poněkud problematické.³⁹² Patristické pojetí metafysiky zcela reálně hovoří o démonech jako o padlých rozumových bytostech. Otázka je jasná: jak interpretovat toto působení, které má

³⁸⁷ HARTL - HARTLOVÁ, *Psychologický slovník, op. cit.*, s. 103. Hesla: démon, démonologie.

³⁸⁸ DE FIORES, Stefano - GOFFI, Tullio. *Slovník spirituality*. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 154.

³⁸⁹ JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla I: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi*. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 1997, s. 248.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, s. 249.

³⁹² Z vědeckého hlediska je těžké vůbec říci, zda můžeme démonské působení psychologizovat, jak to činí prof. Bakan či Jung na jedné straně, anebo je možno je považovat za skutečné rozumové bytosti, které se od Boha odvrátily na straně druhé. Diskuze vyžaduje trpělivost pro uspořádání myšlenek, neboť se zde ukazuje několik proměnných a vztahů. Snad i s psychologizujícím Jungem lze říci, že diskuze o existenci démonů, popř. jejich interpretace (či odinterpretace) nic nemění na tom, že člověk trpí působením těchto jemu cizích sil ve svém duševním životě (*ibid.* s. 250).

negativní dopady na duševní život člověka.³⁹³ Na základě biblických textů a patristické metafysiky lze demony považovat za autonomní rozumové bytosti (které se oddělily také od Boha). Člověk nad nimi nemá moc, ale mohou jej ovlivňovat, pokud k tomu člověk svým volným jednáním k tomu svolí. Avšak v tomto momentě hrozí, že bude jimi ovládnut.³⁹⁴

Na problematiku démonů lze pohlížet dvěma způsoby. V prvním případě lze o démonech uvažovat jako o padlých rozumových bytostech, které jsou nenávistní vůči člověku (všemu lidskému) a Bohu. To dle Theophana dává důvod pro objektivní existenci démonů. Démony v tomto kontextu nelze považovat za ekvivalent pro nezvladatelné pudy v nevědomí.³⁹⁵

Na druhé straně lze uvažovat o vyhrocených přirozených dispozicích člověka. K tomuto stavu došlo prostřednictvím nepřirozeného uspokojování vlivem démonského působení či vlivu (ve smyslu, že člověku se ona přirozená dispozice vymkla kontrole), které vzniklo skrze volní jednání člověka.³⁹⁶

³⁹³ A nejen pouze duševní život člověka. To, co se odehrává v člověku, má vliv na celý svět. Domnívám se, že lze nalézt klíč k rozuzlení, který ale bude spíše pohledem, než konečným řešením. Jedná se o otázku, jejichž odpovědi budou vždy teoriemi. Nicméně jde vždy o popis toho, co se děje.

³⁹⁴ V tomto momentě nelze nezmínit teorii nevědomí, která do jisté míry poukazuje na část duševního života, která jedná svévolně, autonomně, nezávisle na vůli člověka. A tato aktivita nevědomí velmi výrazně ovlivňuje jednání a chování člověka. Člověku se zdá jako by nevěděl, co činí, mnohdy si své chování ani neuvědomuje. Již ruský psycholog Michail Dronov, který se zabýval vztahem patristického učení a psychoanalýzy, poukázal na to, že vznik nevědomí (odtržení od celistvosti psyché) je způsobeno/-ováno morálním deliktem, který byl emočně velmi intenzivně vnímán. V tomto smyslu se jedná o nepříznivé okolnosti, které mají nepříznivé dopady na duševní život a celistvost člověka. Pakliže lidská psyché disponuje energií, i tato odtržena část disponuje touto energií. Tato odtržena část je pojmenována jako nevědomí. Dronov jde ale dále. Poukazuje již na skutkovou podstatu prvotního hříchu. Již zde je vidět, že člověk se svobodně rozhodl neuposlechnout Boha. Následkem tohoto neuposlechnutí došlo k porušení původní jednoty. (Viz DRONOV, Michail. Православная аскетика психоанализ. In *Альфа и омега*. No. 2 (16). Москва 1998, s. 248 – 275.) V Jungově pojetí se jedná o autonomní komplexy, které v psychickém životě působí, mnohdy nevědomě. Nicméně ale může docházet k vědomým projevům. Stává se to v případě kdy, obsah nevědomí nabude takové energie, aby mohlo dojít k uvědomění si tohoto obsahu. Hypotéza prahu vědomí pracuje s energetickým základem, což znamená, že proces uvědomování je závislý na energii psychických obsahů. Princip spočívá v poklesnutí hodnoty psychického obsahu, kdy se psychický obsah se stává podprahovým, čili nevědomým a naopak. Pojem nevědomí je užít pro vyjádření obsahů, které si člověk neuvědomuje, ačkoli mají vliv na jeho chování a jednání. (JUNG, C. G. *Výbor z díla III: Osobnost a přenos*, 1. Vyd. Brn : Nakl. Tomáše Janečka, 2000, s. 13). Domnívám se, že lze toto (vědomé či nevědomé) působení vnímat jaké démonské působení, byť na druhé straně jsem si vědom existence padlých rozumových bytostí.

³⁹⁵ Cf. THEOPHANES, Fr. (Constantine). *PB – Evagr. Asc. Sys.* [online], *op. cit.*, [2012-09-09]. Dostupný z: WWW: <<http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/tpl-commentary-2.html>>.

³⁹⁶ V tomto směru možné řešení, resp. jednu z cest hermeneutického zpracování vnímání existence démonů v dnešní době nabízí rumunský teolog Dumitru Stăniloae ve své knize *The World: Creation and Deification*. (Vycházím pouze z úvodu, který k dané knize napsala Ivana Noble /NOBLE, Ivana. *Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae. Communio Viatorum*. Praha : ETF UK, 2007, XLIX, Nr. 2. s. 185 – 209/). Stăniloae zcela reálně počítá se stvořenými netělesnými duchovními bytostmi (např. andělé), o nichž Bible hovoří, a apeluje na moderního člověka, aby jejich existenci neignoroval. Jde především o to, že tyto bytosti (včetně člověka) jsou schopni poznávat duchovní realitu, komunikovat s Bohem a mezi sebou navzájem. Poukazuje ale také na stinnou stránku této možnosti, která se projevila skrze to, co nazýváme pádem. Tak vysvětluje pád andělů, kteří ze své svobodné vůle se radikálně postavili vůči Bohu a staly se tak demony, kteří jsou proti životu, lidem a Bohu samotnému. Totéž se stalo i u lidí. Pointa tkví v tom, že skrze svobodnou vůli člověka, která má tendenci odvracet se od Boha, se démoni (padlí andělé), mohou sjednotit s člověkem. A skrze člověka se tak může zlo dostávat do světa. Stăniloae poukazuje pak na to, že „svět se tak stává netransparentním a přináší smrt a porušení...“ (*Ibid.*, s. 204). Stav současného světa je tak důsledkem toho, že člověk se svým volným jednáním odvrací od Boha. V našem kontextu úvah o démonském působení a snaze porozumět tomuto jevu

3.3.3 Myšlenka (λογισμός)

Pokud jsme na začátku této části uvedli, že jedním z možných podnětů pro vášnivé hnutí člověka jsou démonské myšlenky (ř. λογισμοί /logismoi/), přichází nyní čas, abychom se věnovali tomuto tématu. Jde o určitý typ myšlenky, resp. myšlení, které je ovlivněno vášněmi. A. Guillaumont na základě studia Evagria shrnuje, že „...*myšlenky jsou prostředky démonů...*“³⁹⁷ Dle Otců, jak poukazuje Špidlík, myšlenky jsou značnou komplikací kontemplativního a modlitebního života člověka.³⁹⁸

Myšlenka (λογισμός) netvoří sama o sobě negativní obsah duševního života. Tento pojem představuje v našem kontextu odhad, promýšlení, uvažování, úsudek, úvahu, dedukci, důvod.³⁹⁹ Myšlenka, která negativně ovlivňuje myšlení člověka, resp. myšlení samo, je tvořena sloučením mentálního vjemu smyslového předmětu (νόημα) a vášně. Člověk prostřednictvím vybavování těchto vjemů má kontakt se světem. Sám o sobě není tento vjem negativní, je přirozený a nutný. Ve spojení s vášnivým hnutím tento vytváří vjem tzv. negativní typ myšlenky, resp. (také i) myšlení, které má potenciál ovlivnit jednání a chování člověka. Tyto typy myšlenek tak mají citově podbarvenou či vzrušenou povahu. Stimulují vášnivé hnutí duše a zatemňují hnutí rozumové.⁴⁰⁰

3.3.3.1 Pojetí Evagria

V Evagriově pojetí musíme vnímat pojem *logismos* (tedy určitý typ negativní myšlenky či myšlení) v rámci jeho typologie vášnivého stavu člověka, jemuž se budeme věnovat níže. Jde o osm základních typů myšlení, které jsou symptomem vášnivého hnutí člověka. V tomto smyslu hovoříme o nestřídmosti, smilstvu, lakomství, hněvu, smutku, akédii, marné slávě a

v dnešní době inspirativní interpretaci podává Rudolf Bultmann. Cituje E. Franka, který poukazuje na to, že: „*situace, v níž se člověk nalézá, je výsledkem toho, čím je on sám a čím byli jiní před ním, co dělali a mysleli, je výsledkem dějinných rozhodnutí...*“ (Cit. BULTMAN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. 1. vyd. Praha : ISE, 1994, s. 9 /autor zdroj neuvádí/). Nicméně, Frankův citát poukazuje ale na to, že člověk sám, svými činy, způsobuje to, že musí nyní pasivně reagovat na to, co sám aktivně vytvořil. Jak je to ale možné? Frank poukazuje na to, že „*v dějinách překračují výsledky našeho volního jednání hranice svého zamýšleného cíle a tak vyjevují vnitřní logiku věcí, které se stávají pánem nad vůlí člověka.*“ (cit. *ibid.*, s. 10). V tomto letném výkladu pojmů a jeho shrnutí lze postřehnout myšlenky výše citovaného E. Franka, který píše o tom, že člověk musí pasivně čelit silám, které ale vzešly z jeho vlastní aktivity. Konkrétněji v tomto smyslu píše R. Bultmann, že „*síly, jež člověku osudově vládnou a často ho znásilňují, nejsou toliko cizími silami, které by hatily jeho chtění a plánování, nýbrž často vyrůstají právě z jeho vlastního chtění a plánu.*“ (*ibid.*) Lze tyto síly považovat za démonské působení, o němž mluví Otcové? Dnes nebojujeme na poušti s děsivými šelmami a s demony jako Otcové. Dnes proti nám v společnosti a světě, kde se nacházíme, stojí zcela jiné šelmy a zcela jiní démoni. Jde především o ony politické, ekonomické, ekologické, popř. sociální a vztahové problémy, kterými dnešní svět trpí.

³⁹⁷ GUILLAUMONT, Introduction. In *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction, op. cit.*, s. 94.

³⁹⁸ ŠPIDLÍK, Tomáš. Člověk, agapická osoba. In ŠPIDLÍK, Tomáš. *Nové cesty pastorální teologie, op. cit.*, s. 246.

³⁹⁹ LSJ, heslo: λογισμός. PRACH, s. 325; heslo: λογισμός.

⁴⁰⁰ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy, op. cit.*, s. 216.

pýše.⁴⁰¹ Evagriův přínos tkví v tom, že jeho duchovní patologie zahrnuje klasifikaci myšlenek, které devastují duchovní stav člověka. Každá vášně, vášnivé hnutí, se projevuje určitou rozumovou konstrukcí – *logismos*. Jde o jakousi deduktivní moc, sílu či energii vycházející z myšlenkového procesu (λογίζομαι: uvažovat, dedukovat, rozvažovat, promýšlet atd.).⁴⁰²

Evagrius pojem *logismos* zřejmě přejal od Órigéna. Órigenés pod tímto termínem vnímá zlou myšlenku inspirovanou démony. Některé pojmy mají skutečně společné: *kenodoxia*, *thymos*, *lypé*.⁴⁰³

Jiným zdrojem může být text *Závěti dvanácti patriarchů*, z nichž ale čerpal dle svých slov také Órigenés.⁴⁰⁴ Text pochází zřejmě z 2. stol. př. n. l. Jde o řeči dvanácti Jákobových synů, na smrtelné posteli ke svým potomkům. Řeči jsou reflexí života jednotlivých patriarchů na základě příslušných biblických textů se záměrem poučit se. Zejména u Rubénovy závěti se setkáme se sedmi duchy, kteří zatemňují mysl. Tři z nich nalezneme také u Evagria: smilstvo, nenasytlost břicha a hněv.⁴⁰⁵

Dalším Evagriovým zdrojem mohlo být esejské společenství. Zejména v Řádu Jednoty nacházíme několik společných pojmů: hrabivost duše, pýcha, povýšenost mysli, smilstvo.⁴⁰⁶ Najdeme rovněž mnohé spojnice se stoickou filosofií. Ta koncipuje čtyři hlavní vášně: zármutek (smutek), strach, žádostivost, rozkoš.⁴⁰⁷ Badatelé se také domnívají, že teorie o temných silách, působících na duchovní stav člověka, mohla být ovlivněna gnózí či astrálními náboženskými systémy.⁴⁰⁸

Zbývá dodat, že Evagrius výraz *logismos* vnímá s etickým nábojem ve smyslu hebrejského *yêš ér*.⁴⁰⁹ Kdekoliv je pojem *yêš ér* použit, v řeckém překladu Starého zákona (LXX), nenajdeme slovo *logismos*, nýbrž *dianoia* (Gen 8, 21; 6, 5); *eutchyména* (Sír 27, 6; 37, 3); *enoéma* (Sír 21, 11). Pokud se vyskytuje pojem *logismos*, nacházíme zde hebrejské sloveso *ch-š-b* (myslet, zamýšlet, ale také plán, podnět).⁴¹⁰ Vždy k tomuto pojmu je připojeno adjekti-

⁴⁰¹ EUAGRIOS, *Prakt.* 6 (SC 171, s. 506 - 508). Tato klasifikace byla dále rozvíjena a precizována v byzantské tradici (zejm. Jan Damašský, Jan Klimak). Na západě je známa prostřednictvím Jana Kasiána a Řehoře Velikého. Velmi hutný kondenzát této klasifikace napříč patristickou dobou učinil J. – C. Larchet ve své knize *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, 131 – 284.

⁴⁰² LSJ, heslo: λογισμός, λογίζομαι.

⁴⁰³ GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*, *op. cit.*, s. 69n.

⁴⁰⁴ Tak uvádí: VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, *op. cit.*, s. 159.

⁴⁰⁵ *Závěti patriarchů*. I, III, 3.5. In *Knihy tajemství a moudrosti*. 1. vyd. Editor Zdeněk Soušek. Praha : Vyšehrad, 1998, s. 206.

⁴⁰⁶ Řád Jednoty (1QS) IV, 9 – 10. In SEGERT, Stanislav. *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky. op. cit.*, s. 291n. V tomto oddíle nalezneme také jiné neřesti, které v Evagriově pojetí již sice nejsou základními vášněmi, nicméně mohou být (a jsou) odvozeny: bezbožnost, lež, popírání, ukrutnost, pokrytectví, bláznivost, cesta špíny, posměšný jazyk, slepota očí, těžkost ducha, tvrdošijnost srdce, chození po cestách tmy, chytrost ke zlému atd.

⁴⁰⁷ DL, VII, 100, s. 289.

⁴⁰⁸ *Ibid.*

⁴⁰⁹ TWOT, heslo: יָצַר. Pojem znamená formovat, úmysl, cíl, záměr, zamýšlet, mít v úmyslu.

⁴¹⁰ *Ibid.*, heslo: שָׁחַ.

vum: *logismoi ponéron* (zlé myšlenky, Jer 11, 19, LXX); *logisomos adikos* (spravedlivá myšlenka, Př 15, 26, LXX).⁴¹¹ Pro Evagria je tedy důležitý etický náboj, ona pohnutka, která ovlivňuje myšlení člověka. Ona myšlenka, která může vyústit v určité jednání. Samotná skutková podstata není důležitá, neboť již myšlenka vyjadřuje určitý postoj.

3.3.4 Ochromení noetické funkce člověka

Z pohledu patristické tradice je duševní nemoc zapříčiněna tím, že lidská mysl (*νοῦς/mens*) je zaplněna myšlenkami (sg. *λογισμός*),⁴¹² a že noetická funkce z tohoto důvodu nepracuje přirozeně. Vskutku, pokud budeme hovořit o duševní nemoci z pohledu patristické tradice, pak můžeme říci spolu s pravoslavným teologem Johnem Romanidem, že „...člověk je duševně nemocný, pokud [jeho] noetická energie nefunguje přirozeně.“⁴¹³ Tuto energii nelze zaměňovat s rozumovou energií, která je zodpovědná za intelektuální a rozumové procesy. Teprve přítomnost negativních myšlenek (coby výsledek aktivity rozumového hnutí duše) ovlivňuje noetickou aktivitu, která zodpovídá za duchovní orientaci člověka.

A zde je vlastní problém nepřirozeného fungování noetické energie, o níž hovoří Otcové. Je-li mysl člověka ovlivněna negativními myšlenkami, není způsobilý (intuitivně) vnímat Boha, který přesahuje lidské myšlení. Automaticky se tedy nechává ovlivnit vášnivým stavem člověka, čímž dochází k zapomenutí na Boha. Tím se také nemůže bránit démonskému působení. Myšlenky totiž zaplaví duchovní centrum člověka – srdce, což pak má za následek destrukci celistvosti člověka.

⁴¹¹ Vycházím z vlastního ověření na základě: GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*, *op. cit.*, s. 60.

⁴¹² ROMANIDES, *Patristic Theology*, *op. cit.*, s. 24.

⁴¹³ *Ibid.*

4. KAPITOLA: TYPOLOGIE VÁŠNIVÉHO STAVU

Cílem této kapitoly je zohlednit projevy stavu, který byl popsán v předcházející kapitole. Jde tedy především o charakteristiku vášnivého stavu jednotlivých duševních mohutností včetně jejich příslušných projevů. Navzdory tomu, že tyto projevy jsou pro každého člověka pozorovatelné, mnohé z nich již nejsou vnímány jako projevy nepřirozeného stavu člověka, a to i současnou psychologií. Může se vynořit otázka, zda je možné a adekvátní předkládat určitou typologii duchovních poruch a zda je reálné o takové možnosti uvažovat. Domnívám se, že ano. Ve skutečnosti tento pokus není otázkou, nýbrž imperativem. A to navzdory nepřejícímu současnému vědeckému paradigmatu, který duchovní oblast ze svého zájmu vytlačuje.

Poukaz na duchovní příčinu duševních poruch může být prospěšný pro porozumění vztahů mezi duchovní a duševní oblastí člověka. Toto porozumění může být přínosné nejenom pro humanitní vědy, ale zejména pro pastorační pracovníky. V tomto směru chci touto prací poukázat na to, že pastorální teologie, resp. pastorální psychologie má svůj vlastní předmět svého zájmu, tj. duchovní oblast člověka (a její případná patologie), s níž může a je oprávněna pracovat. Nemusí tak být ve své metodologii ovlivňována (mnohdy nekriticky), sekularizačními vlivy humanitních oborů, které mají jiná antropologická východiska než pastorální teologie, a tím mají přirozeně také jiné cíle. Možným argumentem pro tyto předpoklady (tato tvrzení) může být například myšlenka J.-C. Larcheta, který hovoří o tom, že „*duchovní nemoci jsou utvářeny zmatkem nebo zvrácením přirozenosti [...] ve vztahu člověka k Bohu.*“⁴¹⁴ Primárním cílem duchovního terapeuta je tak napomoci k obnovení vztahu člověka k Bohu, navzdory duševní nemoci, která má somatogenní či psychogenní příčinu. Duchovní zmatek může mít také vliv na rozvoj duševní poruchy,⁴¹⁵ ale přitom je nutné mít na paměti, že „*duševní nemoci, které jsou původu duchovního, by neměly být zaměňovány s duchovními nemocemi samými.*“⁴¹⁶ Proto je tato práce zaměřena především na duchovní nemoci člověka, které se projevují duševně a mohou způsobit také duševní poruchy.

V kontextu učení Otců nosografie duchovních nemocí předstihuje v mnohých ohledech psychopatologii. Ukazuje se, že je zde úzký vztah mezi nosografií duchovních nemocí a duševními nemocemi, které popsala moderní psychopatologie.⁴¹⁷ Avšak rozdíl, který panuje mezi nosografií patristickou a nosografií psychiatrickou, neumožňuje tyto dvě nosografie

⁴¹⁴ LARCHET, *Maladies mentales, op. cit.*, s. 97.

⁴¹⁵ *Ibid.*

⁴¹⁶ *Ibid.*

⁴¹⁷ *Ibid.*, s. 98. Snad nejznámější klasifikace duševních poruch a poruch chování je zahrnuta v Mezinárodní klasifikaci nemocí (MKN-10). Jde o jednotlivé oblasti poruch, které jsou rozděleny do jednotlivých oblastí pod označeními od F00 po F99. (Cf. viz ČEŠKOVÁ, Eva a HANA KUČEROVÁ. *Psychopatologie a psychiatrie: pro psychology a speciální pedagogy*. 1. vyd. Editor Mojmír Svoboda. Praha : Portál, 2006, s. 296 – 310).

sblížit. Stěžejním rozdílem, a tedy problematickým faktorem, se ukazuje být vztah k náboženství a morálce. Larchet k tomuto aspektu píše, že „... *současný psychiatrický model se skládá z lékařských věd, vycházejících z naturalistického pohledu, který vylučuje a priori jakýkoli odkaz na náboženské a morální hodnoty.*“⁴¹⁸ Tento přístup je ale závažný. Již samotná metodologie přírodních věd vlivem novověké filosofie vylučuje od dob Descartových duchovní podstatu věci (λόγος) ze svého badatelského zájmu. Tímto dochází ke zkreslení skutečnosti jako takové. Nevidí se totiž skutečná realita věcí. Stejně tak se přistupuje k terapii duševních nemocí člověka, kdy veškeré aspekty lidského života jsou redukovány na psychodynamické projevy.

Na druhou stranu, níže uvedená nosografie dle Evagria a Jana Kasiána poukazuje především na duchovní rozměr člověka. Oba autoři se ptají především po tomto rozměru lidského bytí. Ve svém přístupu k problematice vůbec nevyklučují psychosomatické projevy člověka, spíše je zahrnují jako součást jeho celistvosti. Již výše jsme mohli u Kasiána pozorovat, že duševní aspekt člověka může být ovlivněn tělesným stavem. V kontextu této práce nám nepřísluší hovořit o organických změnách v organismu člověka, nýbrž o volním jednání člověka, jímž je tělesný stav ovlivňován také (dobrovolné požití návykových a omamných látek, životopráva, životní styl, alkohol, atd.). Člověk se svobodně rozhodl požit návykové látky, chovat se daným způsobem, který má vliv na duševní zdraví člověka. Jestliže v tomto kontextu hovoří humanitní vědy o tělesné příčině duševní nemoci, musíme se s ohledem na nauku Otců také ptát po volním jednání člověka.

To, že dle mnoha psychiatrů, psychologů ba i antropologů neexistují specificky duchovní projevy nemoci, nezavdává příčinu domnívat se, že duchovní poruchy neexistují. Již jsme také mohli postřehnout, že duchovní oblast se projevuje psychosomaticky. To, že se projevuje duševně, ještě neznamená, že jde o duševní problém; znamená to pouze, že duchovní problém ovlivňuje (modifikuje) duševní hnutí člověka. Z hlediska odbornosti není samozřejmě možné, abychom zasahovali tam, kde je k tomu kompetentní psychiatr či psycholog. Jako pastorační teologové se zajímáme především o duchovní stav člověka, ačkoli samozřejmě zohledňujeme celistvost člověka.

4.1 Patologie jednotlivých hnutí duše

Abychom porozuměli etiologii jednotlivých ohnisek duchovní nestability, je nejprve zapotřebí popsat patologické stavy jednotlivých hnutí duše. Metodologii ke zpracování patologie duchovní nestability člověka nám v podstatě předepisují oba autoři. Vyjděme tedy z toho, co

⁴¹⁸ LARCHET, *Maladies mentales, op. cit.*, s. 99.

již víme. Evagrius ve své nauce čerpá ze stoické epistemologie. Vychází z předpokladu, že člověk skrze smyslové vnímání dostává mentální obraz vnímané věci do svého duševního života. Při tomto smyslovém vnímání může dle Evagria dojít ke vzniku vášně.

Aby duševní hnutí bylo celistvé, vnitřně integrované a konzistentní, je v rámci ekonomie duševního života zapotřebí, aby jednotlivá duševní hnutí pracovala dle své přirozenosti. U Evagria jsme četli, že se to děje tehdy, když touživé hnutí touží po ctnostech a vznětlivé hnutí bojuje za ctnosti. To umožňuje, aby rozumové hnutí kontemplovalo vnitřní podstatu a smysl (λόγος) jsoucen.⁴¹⁹ Vášně ale nabourává tuto vnitřní duševní integritu. Je-li touživé hnutí duše ovlivněno vášní, pak vyžaduje uspokojení potřeb člověka kvůli smyslovému požitku (a převážně kvůli němu). To má v rámci ekonomie duševního života vliv na ostatní hnutí duše. Vznětlivé hnutí duše pak přirozeně bojuje za to, o co usiluje touživé hnutí (vyhledává zdroje potěšení a chrání je před ztrátou). Rozumové hnutí duše je pak ovlivňováno touto vášnivou částí duše. Toto ovlivnění se projevuje tak, že rozumová složka člověka vyhodnocuje veškeré smyslové vnímání dle libosti a nelibosti, prospěchu či neprospěchu.

Z toho vyplývá, že je nutné nejprve zjistit motivaci člověka. Na základě této motivace člověk realizuje své vnímání, jednání, chování a reflexi okolního světa. Jde o zajímavé pozorování i na praktické rovině, v každodenním setkávání s lidmi a při práci s nimi. To platí zejména pro humanitní obory, psychoterapii, a v posledku i pro pastorální teologii či psychologii. Může se ukázat, nakolik je člověk vnitřně konzistentní a integrovaný.

4.1.1 Patologie touživého hnutí duše

Od Evagria již víme, že patologie touživého hnutí duše vzniká na základě toho, že člověk podlehne potěšení, které je způsobeno smyslovým vnímáním.⁴²⁰ Evagrius tak v téže kapitole píše, že vášně vede člověka k usilování o to, po čem touží. Touží po onom předmětu kvůli poskytovanému potěšení.

Dle Evagria riziko patologie touživé části duše tkví ve vzniku několika jiných vášnivých hnutí, zejména smutku (λύπη /lypé/) a hněvu (ὀργή /orgé/): „*Smutek někdy vyplývá z nenaplněných tužeb a rovněž je pak někdy doprovázen hněvem.*“⁴²¹ Člověk, který podlehl vášnivě touze (žádostivosti), touží výhradně uspokojení určité (i uměle vyvolané) potřeby. Nedočkali se žádaného, vede jej to ke smutku, popřípadě k hněvu. Přičemž smutek a hněv v tomto případě nejsou oprávněny. Touží-li člověk po něčem, co nepotřebuje nezbytně k životu, ke své práci, k obživě sebe samého či rodiny, pak smutek ani hněv zde nemají své místo. A už vůbec

⁴¹⁹ EUAGRIOS, *Prakt.* 86 (SC 171, s. 676).

⁴²⁰ *Ibid.*, 4 (SC 171, s. 502).

⁴²¹ *Ibid.*, 10 (SC 171, s. 514). „*Ἡ λύπη ποτὲ μὲν ἐπισυμβαίνει κατὰ στέρησιν τῶν ἐπιθυμιῶν, ποτὲ δὲ καὶ παρέπεται τῇ ὀργῇ.*“

se nemůže hněvat na své okolí proto, že člověk nedostal to, oč žádal, neboť každý má svobodu rozhodnout se, zda jeho požadavku vyhoví, či nikoli. Hněv v tomto případě, dle mého názoru, nese známky manipulativní tendence a je symptomem žádostivosti; mnohdy také můžeme hovořit o hněvu jako příčině agresivního chování.

Na druhé straně o smutku (λύπη) musíme uvažovat i v případě uspokojení vášnivé touhy, což možná udiví člověka, navyklého lnout k materialismu. Smyslové potěšení totiž nepřináší ono původní absolutní potěšení, které bylo důsledkem toho, že veškeré své bytí vnímal ve vztahu k Bohu. Larchet poznamenává, že od té doby, co se člověk odvrátil od Boha, je „*potěšení provázeno nevyhnutelně zármutkem*.“⁴²²

Nelze tedy říci, že by mělo dojít k opravdovému celistvému potěšení, pakliže duchovní přirozenost věci je přehlížena. Ryze smyslové potěšení je iluzorní, dočasné a relativní, neboť ve finále nedochází k absolutnímu uspokojení. Smutek je pak přirozeně důsledkem odhalení klamu prázdna a nastalé frustrace, před kterými člověk právě skrze tato potěšení utíká. Larchet poukazuje na to, že ve snaze zabránit této prázdnotě se člověk neuchyluje ke hledání Boha, nýbrž hledá jiné a intenzivnější formy uspokojení,⁴²³ přičemž upadá do hlubší a hlubší prázdnoty.⁴²⁴

Důvodem této proměny touživé části duše je strach z bolesti a utrpení.⁴²⁵ Člověk, při snaze se vyhnout jakémukoli utrpení a bolesti, vytváří nové vášnivé hnutí, aby se vyhnul setkání se sebou samým. Tím ale paradoxně upadá do bludného kruhu úniku před bolestí do stále větší hrozby utrpení, které následuje po uspokojení nepřirozené touhy. Je to způsobeno tím, že nenalezl ono uspokojení, které očekával.

Larchet poukazuje na skutečnost, že Adam ve své původní přirozenosti ke smyslové přirozenosti přistupoval z duchovního hlediska: „*Adam byl určen k tomu, aby se radoval ze smyslových přirozeností samých, ale duchovně, tj. v Bohu, prostřednictvím jejich duchovní podstaty, jejich logoi*.“⁴²⁶ V tomto smyslu se Adam těšil ze smyslové přirozenosti věcí v jejich vlastním účelu. Vnímal věci v jejich celistvosti, pokud se z nich radoval jak tělesně tak i duchovně. Vnímal jejich skutečný duchovní význam a smysl (λόγος) stvořených věcí a podle toho k nim také přistupoval. Tento způsob vnímání věcí vedl člověka ke správné orientaci ve světě a k objektivnímu úsudku. Tento stav poznávání je také umožněn tím, že mysl (νοῦς/*mens*) přirozeně vyhledává duchovní podstatu. Avšak, odvrátil-li se člověk od této jemu

⁴²² LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 82.

⁴²³ *Ibid.*, s. 85.

⁴²⁴ Zejména dnešní doba nabízí různé prostředky, jimiž dnešní člověk, mající ve své duši prázdno, chce hlas tohoto prázdna zahlušit. Avšak po vyprchání opojení z potěšení se znovu ozývá hlas prázdna a ticha. Uvidíme ale dále, že řešení tohoto bludného kruhu je v tom, že člověk začne naslouchat hlasu ticha.

⁴²⁵ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 85.

⁴²⁶ *Ibid.*, s. 68.

přirozené aktivity, která veškerenstvo propojovala, ztratil přirozeně také absolutní uspokojení svých přirozených potřeb, které mu poskytovalo společenství s Bohem. Ve snaze nalézt původní absolutní uspokojení, se člověk přiklání ke smyslové přirozenosti. To ale vede k závažným existenciálním důsledkům.

4.1.2 Patologie vznětlivého hnutí duše

Je-li člověk motivován, vynakládá veškeré své schopnosti k dosažení zvoleného cíle. V případě ohrožení dosažení kýženeho cíle se člověk začne přirozeně bránit, vyvíjí (mnohdy i agresivní) úsilí, aby ochránil to, k čemu se upnul, anebo se vzdává svého práva na přirozené uspokojení potřeby.⁴²⁷ Jde o klasickou reakci na překážku v dosahování vytyčeného cíle.

Je-li touživá část duše upnuta výhradně k uspokojování smyslových tužeb, dochází v rámci ekonomie duševního hnutí přirozeně k proměně vznětlivé části duše. Evagrius hovoří o nebezpečí vzrušeného vznětlivého hnutí duše. Poukazuje na to, že v takovém případě je toto hnutí nápomocné démonskému působení.⁴²⁸ Je-li vznětlivé hnutí rozrušeno, je lehce zneužitelné v prospěch démonského působení. Základní činností démonů je zamezit vztahu člověka s Bohem. Používají k tomu nejen vznětlivou, nýbrž i touživou část duše, která ovlivňuje přirozenou aktivitu mysli (*νοῦς/mens*). Evagrius vybízí tudíž svého čtenáře:

Nevydej se hněvivému smýšlení, [neboť tak] bojuje[š] záměrně s tím, kdo tě trápí, ani myšlence na smilstvo, představuje[š] si [tak] v co největší míře rozkoš; jedno totiž zatemňuje duši, druhé zve duši k rozdílení vášně; obojí pak tvou mysl [*νοῦν*] činí nečistým. Představuje si v čase modlitby modly a nepřinášeje Bohu čistou modlitbu, ihned propadáš démonu akédie.⁴²⁹

Návrhy démonů mají devastující, nikoli konstruktivní charakter. Nejenom, že jde o znemožnění kontaktu mysli s Bohem, jehož důsledkem je, mohli bychom říci, rozklad duše (*ἀκηδία*).⁴³⁰ Namísto toho, aby člověk odstraňoval vše, co brání ve sjednocení člověka s Bohem, odstraňuje vše, co k tomuto sjednocení s Bohem vede. Tím sám sebe člověk vydává duševnímu rozkladu.

Vznětlivá funkce duše je tedy zneužívána k egoistickému prosazení zájmů. Tento egoistický postoj má také sociální dopady. Preference smyslové reality likviduje i mezilidské vzta-

⁴²⁷ Tato forma se může projevit např. v podobě agrese, útěku z neschopnosti proměnit nepříznivou situaci v optimální a přirozené podmínky, které by umožňovaly přirozené uspokojení potřeb. Může se také jednat o astenický strach, kdy je člověk pasivní a neschopný bojovat za přirozené uspokojování svých potřeb atd.

⁴²⁸ EUAGRIOS, *Les Pens.* 5 (SC 438, s. 166). J.-C. Larchet pak vidí tuto část duše jaksi ve službách smyslových tužeb, které pohánějí padlého člověka, a tak obhajují hledání a uchovávání potěšení, které s tím souvisí (Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 90).

⁴²⁹ EUAGRIOS, *Prakt.* 23 (SC 171, s. 554). „Μὴ δὲ σεαυτὸν τῷ τῆς ὀργῆς λογισμῶκατὰ διάνοιαν τῷ λευπηκῶτι μαχόμενος· μὴ δ' αὖ πάλιν τῷ τῆς πορνείας ἐπὶ πλεῖστον τὴν ἡδονὴν φανταζόμενος· τὸ μὲν γὰρ ἐπισκοτεῖ τῆ ψυχῆ, τὸ δὲ πρὸς τὴν πύρωσιν τοῦ πάθους αὐτὴν προσκαλεῖται· ἑκάτερα δὲ τὸν νοῦν σου ῥυπῶτα ποιεῖ· καὶ παρὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς τὰ εἰδῶλα φανταζόμενος καὶ καθαρὰν τῷ Θεῷ τὴν εὐχὴν μὴ προσφέρων εὐθύς τῷ τῆς ἀκηδίας δαίμονι περιπίπτεις.“

⁴³⁰ Viz s. 134 v této práci.

hy a ovlivňuje působení člověka ve světě. Vlastní uspokojení smyslových tužeb je upřednostňováno na úkor vztahu s bližními.

Druhým projevem převrácené vznětlivé duševní síly je snaha se vyhnout bolesti a utrpení: „...vznětlivá část duše je používána nejenom pro boj pro získání a udržení potěšení, ale také pro únik z utrpení, pro vyhnutí se nelibosti či utrpení.“⁴³¹ Již jsme se zmínili o smutku a utrpení, jež jsou vyvolány smyslovým potěšením. Tato energie slouží k eliminaci těchto negativ. Docházíme tak ke konstatování, že na jedné straně člověk usiluje o zachování smyslových objektů, které poskytují potěšení, ale na druhé straně hledá cesty, jimiž by utrpení unikl. V tomto smyslu je možné patologii vznětlivého hnutí vnímat jako nedostatek odvahy. Odvahy nejenom čelit nárokům, které klade život na člověka, nýbrž také nedostatek odvahy způsobující neschopnost člověka podstupovat ony překážky (a s tím spojené utrpení), aby duševně i duchovně zrál. S tímto souvisí také neschopnost trpělivě snášet tato utrpení a čekat na dovršení cíle, což vyžaduje svůj čas. Proto mnoho lidí se sebou samými ani nechce pracovat: dotknout se sami sebe, setkat se se sebou samými, aby se duševně a duchovně zotavili, navzdory tomu, že se cítí vnitřně nespokojeni

Člověk se tak dostává do bludného kruhu, z něhož vede jediná cesta: opětovná orientace k Bohu, resp. touha po Bohu. To je ale ztíženo tím, že vznětlivé hnutí již nepracuje přirozeně. Nebojuje vůči démonům, nýbrž naopak: člověk se zcela ocitl pod vlivem jejich působení. Následně to znamená, že vznětlivé hnutí duše je zneužito výlučně k vyhledávání smyslového uspokojení. Tímto jednáním se ale člověk dostává do izolace, kde zůstává sám ve stále prohlubujícím se smutku.⁴³²

4.1.3 Patologie rozumového hnutí duše

Navzdory tomu, že u Evagria ani u Jana Kasiána nenalzáme explicitní popis patologie rozumového hnutí duše (λογιστικόν), jsme schopni z Evagriových textů alespoň z části zrekonstruovat jeho pojetí patologie tohoto hnutí.

Zopakujme, co o rozumové části již víme. Za aktivity rozumové části duše (λογιστικόν) považujeme schopnost myšlení, tvorbu myšlenek, soud, rozlišování, řeč, paměť, představi-

⁴³¹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 90.

⁴³² *Ibid.* Pro zajímavost lze uvést porovnání se současnou psychologií. Ta vidí víceméně tuto mohutnost duše jako pudovou, orientovanou na uspokojení základních fyziologických potřeb včetně sociálních a duchovních. Reflektuje, že užití této energie má několik forem: od pudově agresivních až po kultivované způsoby agrese. Agresivní chování vnímá jako určitý sociální prospěch pro člověka nebo také skupinu lidí či národ (NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, op. cit., s. 223 - 225). Dalším poznatkem je, že psychologie mluví o vybití této energie. Skutečně se ukazuje, že sportovní aktivity či jiná odreagování napomáhají k vybití této energie. Otcové ale poukazují na mnohem jemnější záležitost. Hněv je reakcí na frustraci, odejmutí či ztrátu určité věci (EUAGRIOS, *Prakt.* 19, 21 (SC 171, s. 546n, 550). Což znamená nejprve se vypořádat s touživou energií duše, aby člověk mohl vyřešit ekonomii vznětlivé mohutnosti duše. Tím také dochází k redukci a postupnému vymizení hněvu.

vost, fantazii aj.⁴³³ Tyto procesy pracují s informacemi, které jsou získávány prostřednictvím vnímání smyslové reality. Jde tak o reakce na vnímané situace, které mají reflexivní a hodnotící charakter. Na základě onoho vyhodnocení informace je těmito procesy vytvářeno specifické myšlení.

V případě patologického duchovního stavu hovoří Evagrius o specifických obsazích našeho myšlení, které rozděluje na osm základních ohnisek duchovní nestability. Jednotlivé vášně (nestřídnost, smilstvo, lakomství, hněv, smutek, akédie, marná sláva a pýcha) vnímá Evagrius jako myšlenky (λογισμοί).⁴³⁴ Jde zejména o myšlenky, které zakládají podnět k pokušení a zatemňují mysl. Evagrius hovoří o tom, že: „*pokoušení mnicha je [pokušitelská] myšlenka, která vystupuje skrze vášnivou část duše a zatemňuje nous.*“⁴³⁵ Zde nám Evagrius odůvodňuje důležitost očištění vášnivé části duše (touživé a vznětlivé hnutí) skrze πρακτική. Je to právě vášnivá část, která ovlivňuje myšlení člověka.

4.1.3.1 Patologie paměti

Vedle produkce myšlenek rozumovou částí duše je třeba se zamyslet zejména také nad rolí paměti (ř. μνήμη /mnémé/). Jde rovněž o přirozenou aktivitu rozumového hnutí duše, nicméně i ona může být ovlivněna vášněmi.

Paměť hraje v patologii rozumové části duše, a v podstatě v celém duševním životě člověka, velmi podstatnou roli. Dle řecko-anglického lexikonu můžeme na paměť mimo jiné pohlížet jako na určitou mohutnost mysli.⁴³⁶ Paměť má pro člověka existenciální a integrační význam. Bez paměti by v podstatě člověk mohl stěží žít svůj vlastní život, ba vůbec. Z funkčního hlediska (z psychologické perspektivy) paměť sehrává zásadní roli pro kontinuitu osobnosti.⁴³⁷ V kontextu myšlení Otců je paměť přirozenou psychickou funkcí člověka, kterou však spojují primárně s pamatováním na Boha. Pamatování na Boha umožňuje trvalé spojení s Ním. V tomto smyslu je třeba vnímat integrační charakter paměti.⁴³⁸

Jestliže český psycholog prof. Nakonečný upozorňuje na to, že paměť neslouží jen k uchování informací, ale také k uchování vzorců praktického jednání,⁴³⁹ pak i u Otců můžeme zaslechnout, že pamatování na Boha má praktický projev: „*Člověk je opevněný střežením*

⁴³³ Cf. LARCHET, *Maladies mentales*, op. cit., s. 37.

⁴³⁴ EUAGRIOS, *Prakt.* 6 (SC 171, s. 506n).

⁴³⁵ *Ibid.*, 74 (SC 171, s. 662). „Πειρασμός ἐστὶ μοναχοῦ λογισμὸς διὰ τοῦ παθητικοῦ μέρους τῆς ψυχῆς ἀναβᾶς καὶ σκοτίζων τὸν νοῦν.“

⁴³⁶ LSJ, heslo: μνήμη.

⁴³⁷ Český psycholog Nakonečný poukazuje na skutečnost, že: „*Člověk jako společenská bytost existuje, pokud si pamatuje.*“ (NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, op. cit., s. 363).

⁴³⁸ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 102.

⁴³⁹ Cf. NAKONEČNÝ, *Základy psychologie*, op. cit., s. 365.

a naplňováním příkázání v rámci své vlastní přirozenosti [...] chrání se před vášněmi a rostou v něm ctnosti.⁴⁴⁰ Opět zde máme možnost vidět důraz na dodržování Božích příkázání.

Přirozeným projevem pamatování na Boha (μνήμη θεοῦ, /mnémé theú/) je modlitba.⁴⁴¹ Pro Evagria modlitba sehrává velmi podstatnou složku lidské aktivity vůbec; vždyť napsal o modlitbě jednu knihu. Klade důraz na to, aby mysl člověka (νοῦς/mens) byla v okamžiku modlitby prosta jakéhokoli rozrušení vzpomínkami, což je ale náročné:

Jestliže se tvá mysl v okamžiku modlitby rozhlíží kolem, nejsi jako mnich [který] se modlí, ale stále [jako ten, který] je ze světa (=světský), který zdobí chrám [pouze] z vnějšku. Jestliže se modlíš, střež silně svou paměť, aby ti neposkytovala to co je jí vlastní (τὰ οἰκεία), ale vždy ved' (κινῆ) sám sebe k vědomí [toho, že] směř[uješ] k Bohu. Od přirozenosti je totiž mysl odváděna myšlenkami v čase modlitby.⁴⁴²

Jan Kasián pro udržení koncentrované mysli vybízí k tomu, abychom se neustále vraceli k meditaci svatých Písem, pozvedali naši paměť ke vzpomínce na duchovní věci, k touze po dokonalosti a k naději na budoucí blaženost⁴⁴³ a dodává: „Je třeba, aby Tvá mysl, když se zabývá oněmi písněmi, aby se sama zušlecht'ovala, byla vytrvalá a usilovná a namísto neužitečných pozemských věcí byla plna duchovních a božských věcí.“⁴⁴⁴ Jan Kasián poukazuje tedy na prevenci patologie paměti. Důležité je, aby člověk byl neustále ve své rozumové části upřen na Boha.

Má-li paměť integrační charakter osobnosti, pak pamatování na Boha umožňuje člověku plně se orientovat na Boha, což napomáhá konečně *theósi*. Praktické hledisko pamatování na Boha spatřují Otcové v zapomínání na svět. Zejména tak, že člověk zapomíná na sebe a rovněž na svět jako takový a neustále odkazuje celou svou existencí na Boha.⁴⁴⁵

Patologie paměti tkví v uložených vzpomínkách či také ve smyslových vyobrazeních na základě smyslového vnímání. Tyto obsahy, uložené v paměti, mohou být vášnivě podbarveny.⁴⁴⁶ Také jsme poukázali na to, v čem tkví nebezpečí vášnivých myšlenek – ovlivňují mysl v její přirozené činnosti, čímž ale dochází k zapomenutí na Boha. Otevírá se cesta pro tvorbu

⁴⁴⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 103.

⁴⁴¹ *Ibid.*, s. 102.

⁴⁴² Cf. EUAGRIOS, *Or.* 44 - 45 (PG 79, 1176CD; GAC, s. 197; Philok. I, s. 61). „Ἐν περιβλέπεται ὁ νοῦς σου ἀκμὴν ἐν τῷ καιρῷ τῆς προσευχῆς, οὐδέπω ἔξ μοναχῶς προσεύχεται, ἀλλ' ἔτι κοσμικός ἐστὶ, τὴν ἐξωθεν σκηνὴν καλλωπίζων. | Προσευχόμενος, τὴν μνήμην σου δυνάμει φύλαττε, ἵνα μὴ τὰ οἰκεῖα παράθῃται σοι, ἀλλὰ πρὸς τὴν γνῶσιν τῆς παρατάσεώς σε κινῆ: λίαν γὰρ πέφυκε συλῆσθαι ὁ νοῦς ὑπὸ τῆς μνήμης κατὰ τὸν καιρὸν τῆς προσευχῆς.“

⁴⁴³ Cf. CASSIANUS, *Coll.* I, 18 (SC 42, s. 99; NPNF II, 11, str. 304). Původní text: Ad sanctarum scripturarum meditationem iugiter recurramus, ac memoriam nostram ad recordationem spiritualium rerum et desiderium perfectionis spemque futurae beatitudinis erigamus, (...).

⁴⁴⁴ CASSIANUS, *Coll.* XIV, 13.1 (SC 54bis, s. 386; NPNF II, 11, s. 441). „Necesse est enim mentem tuam tamdiu illis carminibus occupari, quamdiu sibi alia quae intra semet ipsam recolat simili studio et adsiduitate conquirit ac pro illis infructuosis atque terrenis spiritalia ac diuina parturiat.“

⁴⁴⁵ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 104.

⁴⁴⁶ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 34 (SC 171, s. 578).

logismoi, které zahltí mysl, tak že je nucena se jimi zabývat. To pak dokonce může vést k zapomenutí na Boha.

4.1.4 Shrnutí

Patologie jednotlivých duševních částí má na celistvost člověka velmi výrazný vliv. Především dochází k subjektivnímu poznávání skutečnosti. Člověk vnímá pouze smyslové limity věcí, které má sklon hodnotit na základě vlastní smyslové zkušenosti. Požitky vyvolané smyslovou přirozeností jsou pro každého jedince jiné, neboť každý z nás zakouší smyslovou percepci odlišně. Proto Otcové poukazují na to, že duchovní smysl a podstata (λόγος) stvořené věci je zárukou objektivity. Tím, že dochází k odcizení smyslových předmětů od duchovního rozměru, dochází k jejich redukování pouze na smyslovou dimenzi.⁴⁴⁷

Je-li kontempace tělesné přirozeností hlavním kritériem poznávání světa, pak mysl (νοῦς/*mens*) není ve svém úsudku svobodná, objektivní, ale vždy ovlivněna smyslovou zkušeností. Úsudek člověka je ovlivněn vášnivým vztahem k tělesné přirozenosti. Člověk pak nejenže vnímá svět zkresleně na základě libosti či nelibosti, on také o něm zkresleně uvažuje. Tím vzniká iluzorní svět, který se již nepodobá skutečnému světu. Mnohdy se pak děje to, že člověk nejenom mluví o možnostech virtuální reality, on už v ní žije, aniž by si to uvědomoval!⁴⁴⁸

Je-li přehlížen jednotící prvek veškerenstva, orientace na Boha, dochází přirozeně k rozpadu celé skutečnosti, reality. Svět již není vnímán celistvě, nýbrž jednotlivě. Larchet v tomto směru píše, že „*vědosti jsou ve výsledku částečné, nestálé, odlišné, dokonce protichůd-*

⁴⁴⁷ LARCHET, *Maladies Spirituelles, op. cit.*, s. 115. V tomto bodě se dle mého názoru nachází problém celého pozitivismu a redukcionismu. Tento problém vyvstal vinou nového typu myšlení, zahájeného Renéem Descartem. Lze také uvažovat o tom, že novověcí filosofové nejsou schopni promýšlet substance jednotlivých věcí. Spíše uvažují nominalisticky. A tak dochází k redukování všeho duchovního na smyslové projevy. Tím ale dochází ale ke zkreslení celé reality.

⁴⁴⁸ Nepochází pouze ke změně vnímané reality. Tím, že každý vnímáme tělesnou skutečnost jinak, dochází ke ztrátě celistvosti. V důsledku toho hrozí také ztráta objektivního poznání. Poznání je totiž motivováno snahou o uspokojení vlastních zájmů. Lze uvažovat také o tom, že subjektivní poznávání vede člověka do izolovaného poznání. Poznání, které likviduje celistvost, neboť každý sleduje pouze svůj vlastní zájem na základě smyslové preference. Ztráta objektivního poznání skrze *logoi* věcí má také vliv na veškeré vědecké poznání člověka, navzdory tomu, že patrně tuto skutečnost (zejména empirický) vědec nepřizná. Vědecké poznání je totiž vedeno tímto člověkem, navzdory přístrojům, které mohou zajistit exaktní výsledky. Problém je totiž v interpretaci těchto výsledků. Larchet hovoří o tom, že: „*člověk má tendenci sjednotit své znalosti, může tak ale učinit pouze uměle dle svého uvážení, neboť nemá duchovní znalost ...*“ (*ibid.*, s. 55). Snaha sjednotit znalosti je vždy zkreslena padlou lidskou povahou. I samotná metodologie (ve snaze být objektivní) je zkreslena, neboť sama metodologie je vystavěna člověkem, jenž se odvrátil od Boha. Takový člověk nevnímá *logoi* smyslových věcí, nýbrž se spoléhá na své poznávací a intuitivní schopnosti. Můžeme v tomto ohledu vycházet také z interpretačních metod, které však postrádají jednotící charakter. Spoléhání se pouze na smyslové vnímání (αἴσθησις) neumožňuje v padlém stavu člověka objektivní a plnohodnotné poznání světa. Člověk tak získává zkreslené znalosti, které nemusí odpovídat realitě světa. Žel, zůstává s tímto stavem poznání spokojený. Ve snaze být objektivní člověk paradoxně vytváří určitou fikci o světě. Tato fikce je produkcí určité fantazie, která je založena na vášnivém podkladu přijatém ze smyslové zkušenosti (*ibid.*, s. 63).

né...⁴⁴⁹ Je tu množství jednotlivých jevů, mezi nimiž schází vazba. Člověk pak pracuje s čímsi, co nemá žádnou objektivitu, žádné kritérium.⁴⁵⁰

4.2 Typologie duchovních nemocí

Na tomto místě se dostáváme k jednotlivým projevům obtíží, které napomáhají k porozumění duchovního stavu člověka skrze jeho existenciální postoje a projevy. Pomáhá nejen porozumět, nýbrž také toto porozumění umožňuje nalézt adekvátní pomoc. Nicméně je zapotřebí, aby sám terapeut byl vyléčen z těchto duchovních nemocí, tzn., aby vše viděl reálně, pravdivě. Aby byl oním gnostikem, který nabyl duchovního umění rozlišování myšlenek (*discretio*).⁴⁵¹ Budeme-li níže popisovat každou duchovní nemoc zvlášť, je zapotřebí mít na paměti, že nelze léčit duchovní obtíže jednotlivě, izolovaně jednu od druhé.

4.2.1 Expozice duchovních obtíží

Naši autoři⁴⁵² vyjmenovávají osm základních duchovních nemocí, vášnivých hnutí: nestřídmost (ř. γαστρίμαργία, /*gastrimargia*/; lat. *gastrimargia*), smilstvo (πορνεία, /*porneia*/; *fornicatio*), lakomství (φιλαργυρία, /*filargiria*/; *avaritia*), hněv (ὀργή, /*orgé*/; *ira*), smutek (λύπη, /*lypé*/; *tristitia*), akédie (ἀκηδία, /*akédia*/; *acedia*), marná sláva (κενοδοξία, /*kenodoxia*/; *cenodoxia*), pýcha (ὑπερηφάνια, /*hyperefania*/; *superbia*).⁴⁵³

U obou autorů se setkáváme s podrobným rozbořením těchto vášní, které můžeme považovat za ohniska duchovní nestability člověka. Pokud u Evagria najdeme stručný popis a určitou charakteristiku jednotlivých vášní resp. *logismoí*, u Kasiána se můžeme setkat již s podrobnou diagnózou či etiologií: příčinami, důsledky, popisem symptomů a s návrhy na terapii. To neznamená, že Evagria ze studia o vášních můžeme vyloučit, neboť si všímá jemných nuancí, o kterých Kasián mlčí.

⁴⁴⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 63.

⁴⁵⁰ Cf. *Ibid.*, s. 64.

⁴⁵¹ Viz s. 218 v této práci.

⁴⁵² EUAGRIOS, *Prakt.* 6 - 14 (SC 171, s. 506 - 534); CASSIANUS, *Coll.* V, 2 (SC 42, 190; NPNF II, 11, s. 339). Podrobný přehled či popis jednotlivých neřestí nalezneme také v Institucích (CASIEN, Jean. *Inst.* /SC 109, s. 184 - 500; česk. překl. CASSIANUS, Jan. *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí*. 1. vyd. Praha: Benediktinské arcipátrství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007-2008, 2 sv.). Ačkoli Kasián v 5. Konferenci jmenuje katalog neřestí i v latinských pojmech, dále v textu používá řecké pojmy.

⁴⁵³ Je dobré upozornit na skutečnost, že na Západě došlo k určitým obměnám. Vedle Jana Kasiána se s problematikou duchovního života zabýval také Řehoř Veliký. Ten na místo pojmu *acedia* používá pojem *invidia* (závist) a mimo katalog jednotlivých patologií staví pýchu (*superbia*), která je spojena s marnou slávou (*kenodoxia*). *Superbia* pak, stejně jako na východě *filautia*, je považována za královnu všech hříchů. Proto Západ zná pouze sedm těchto patologií, které jsou od 13. století považovány dle katolického katechizmu za sedm smrtelných hříchů. Špidlík poukazuje na to, že seznam je na Západě spíše pojímán dogmaticky, zatímco seznam na Východě obsahuje spíše psychologické hledisko. Mnozí duchovní autoři se řídí raději seznamem východním. (ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír.*, op. cit., s. 322).

Jejich přístup je odlišný. Evagrius vyjmenovává tři základní vášně, resp. demony, od nichž se rozvíjí ty ostatní: „[Z] *démonů, kteří se staví proti asketickému životu* (πρακτική), *nejprve přicházejí k boji ti, kteří jsou pověřeni touhami po nestřídmosti. [Dále] ti, kteří nám navrhuji lakotu, a ti, kteří nás lákají k lidské slávě. Všichni ostatní, kteří kráčí za nimi, nastupují na místo těch, kteří byli zraněni.*“⁴⁵⁴ Kasián zná také tři základní vášně, avšak namísto lakomství uvádí pýchu. Již dříve jsme na tento problém poukázali. Propojuje tak nestřídmost, marnou slávu a pýchu jakožto prvotní problém nejen u pádu člověka, ale již u pádu některých nebeských bytostí.⁴⁵⁵

Z těchto neřestí (lat. pl. *vitia*) Kasián odvozuje další neřesti, které rozděluje na dvě skupiny: některé jsou přirozené (mají tělesný základ) jako nestřídmost, a některé jsou mimo přirozenost (tělesný základ) jako lakomství. Z hlediska jejich projevu dělí neřesti na čtyři skupiny: aktivita některých neřestí není možná bez zapojení těla. To je v případě nestřídmosti a smilstva. Některé neřesti mohou být uskutečněny bez účasti těla jako například pýcha a marná sláva. Některé neřesti nacházejí podněty pro své rozrušení mimo tělesnou přirozenost, jako třeba lakomství a hněv. Některé vzrůstají prostřednictvím vnitřních pocitů, jako akédie a smutek.⁴⁵⁶

Každou z osmi vášní lze považovat za proměnu určitého přirozeného projevu člověka. Uspokojování jakékoli lidské potřeby je přirozená záležitost (neřest nestřídmosti se nevztahuje pouze na příjem stravy); sexuální aktivita člověka je také přirozenou součástí lidského chování; mít určitý obnos prostředků pro obživu apod. je také přirozené; hněv ve smyslu odstranění toho, co brání v dosahování cílů, které si vytyčil člověk, je také přirozené; smutek jako vyjádření určité lítosti nad špatnostmi je také přirozený; zažívat určité zadostiučinění je také potřebné, aby lidé mohli vést aktivní společenský život.

4.2.2 Základní vztahy

U obou autorů je jako první vašeň uvedeno obžerství.⁴⁵⁷ Každý z nich však užívá jiný algoritmus k řešení naší otázky, tj. postupného rozvoje vášní.

⁴⁵⁴ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 148 – 150). „Τῶν ἀντικειμένων δαιμόνων τῆ πρακτικῆ, πρώτοι κατὰ τὸν πόλεμον συνίστανται οἱ τὰς τῆς γαστριμαργίας ὀρέξεις πεπιστευμένοι. καὶ οἱ τὴν φιλαργυρίαν ἡμῖν ὑποβάλλοντες, καὶ οἱ πρὸς τὴν τῶν ἀνθρώπων δόξαν ἡμᾶς ἐκκαλοῦμενοι. Οἱ δ' ἄλλοι πάντες κατόπιν τούτων βαδίζοντες, τοὺς ὑπὸ τούτων τιρωσκομένους διαδεχόμενοι.“

⁴⁵⁵ CASSIANUS, *Coll.* V, 6 (SC 42, s. 193; NPNF II, 11, s. 342).

⁴⁵⁶ Cf. *Ibid.*, V, 3 (SC 42, 190; NPNF II, 11, s. 339). Původní text: Horum igitur uitiorum genera sunt duo. Aut enim naturalia sunt ut gastrimargia, aut extra naturam ut filargyria. Efficientia uero quadripartita est. Quaedam enim sine actione carnali consummari non possunt, ut est gastrimargia et fornicatio, quaedam uero etiam sine ulla corporis actione complentur, ut est superbia et cenodoxia. Nonnulla commotionis suae causas extrinsecus capiunt, ut est filargyria et ira, alia uero intestinis motibus excitantur, ut est acedia atque tristitia.

⁴⁵⁷ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s., 148). CASSIANUS. *Coll.* V, 10 (SC 42, s. 197; NPNF II, 11, s. 343).

Evagrius vidí důvod rozvinutí patologického jednání v nadměrném uspokojení potřeby (poživačnost implikuje smilstvo; marná sláva implikuje pýchu) na straně jedné; na straně druhé pak patologické jednání spočívá také v neuspokojení vášně (nestřídmosti, smilstva, kenodoxii, lakomství). To pak způsobuje hněv nebo smutek a posléze akédii, neboť:

Není totiž možné, aby člověk upadl do rukou ducha smilstva, pokud nepodlehł nestřídmosti. A není možné, aby někdo probudil svůj hněv, pokud nebojuje za jídlo nebo majetek nebo za slávu nerozumných tužeb; a není možné, aby unikl démonu zármutku ten, kdo byl o toto všechno připraven nebo toho nedokázal dosáhnout; a pýše neunikne nikdo [...], kdo neodstranil lakomství, kořen všeho zla.⁴⁵⁸

Jan Kasián vychází z předpokladu vzájemného propojení a vzájemného sledu jednotlivých vášní. Ukazuje na to, že prvních šest vášní (nestřídmost, smilstvo, lakomství, hněv, smutek, akédie) jsou vzájemně propojeny tak, že z přesycenosti v uspokojení jedné vášně vzniká impuls pro rozvinutí jiné.⁴⁵⁹ Nastíněné vztahy hrají svou roli při terapii. Terapie jedné vášně totiž předpokládá terapii vášně předešlé. Kasián totiž hovoří o tom, že chceme-li předejít jedné vášni, musíme bojovat proti předcházejícím vášním. Tento princip připodobňuje velkému a větvicímu se nezdravému stromu, který bude snáze chřádnout, jestliže kořeny, na nichž závisí, budou obnaženy nebo vyťaty.⁴⁶⁰ Čili ve skutečnosti je kladen stěžejní důraz na zdrženlivost v uspokojování potřeb, tj. na střídmost. Pro práci s člověkem, který má určitý problém, je zapotřebí vědět, že daný problém je (může být) projevem hlubších obtíží, na které je nutno se ptát. Pokud řešíme pouze problém, s nímž k nám někdo přišel, nelze jej uspokojivě vyřešit, pokud skutečně neřešíme kořeny tohoto problému.

Zbylé dvě vášně, tj. marná sláva a pýcha, jsou navzájem propojeny, stejně jako předešlých šest vášní. Nadbytek marné slávy také přerůstá v pýchu. Tyto dvě vášně tvoří samostatnou skupinu vášní. Na druhou stranu je třeba říci, že určitá vazba s těmi předešlými zde je. Jejich vzrůst je totiž posilován vítězstvím nad ostatními vášněmi. Přemohl-li člověk určitou vášně, vzniká nebezpečí vzniku marné slávy, resp. pýchy. Terapie těchto vášní proto spočívá v jejich krocení: „...aby pýcha mohla být vymýcena, marná sláva musí být potlačena. A tak vždy po

⁴⁵⁸ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 150). „Οὐκ ἔστι γὰρ ἐμπεσεῖν εἰς χεῖρας τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας, μὴ ὑπὸ τῆς γαστριμαργίας καταπεσόντα· καὶ οὐκ ἔστι ταράξαι θυμὸν, μὴ ὑπὲρ βρωμάτων ἢ χρημάτων, ἢ δόξης ἀλόγων ἐπιθυμιῶν μαχόμενον· καὶ οὐκ ἔστι τὸν τῆς λύπης δαίμονα διαφυγεῖν, τούτων πάντων στερηθέντα, ἢ μὴ δυναθέντα τυχεῖν· οὐδὲ ἀποφεύξεται τὴν ὑπερηφανίαν τις, [...], μὴ τὴν τῶν κακῶν πάντων ῥίζαν ἐξορίσας φιλαργυρίαν...“

⁴⁵⁹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* V. 10 (SC 42, s. 197; NPNF II, 11, s. 343). Původní text: Nam de abundantia gastrimargiae fornicationem, de fornicatione filargyriam, de filargyria iram, de ira tristitiam, de tristitia acediam necesse est pullulare.

⁴⁶⁰ Cf. *Ibid.*, V, 10 (SC 42, s. 197n; NPNF II, 11, s. 343). Původní text: Ideoque simili contra haec modo atque eadem ratione pugnandum est et a praecedentibus semper aduersus sequentes oportet nos inire certamina. Facilius enim cuiuslibet arboris noxia latitudo ac proceritas exarescet, si antea radices eius, quibus innititur, uel nudatae fuerint uel succisae,...

*přemožení dřívějších ty následující ustávají a po uhašení předchozích zbývající vášně bez námahy ochabují.*⁴⁶¹

Propojení Evagriova a Kasiánova konceptu se zdá být náročné. Přesto zde nalezneme mnoho společných prvků. Shodují se v tom, že nestřídmost může vést ke smilstvu. Přemíra uspokojení ve smilstvu ale u Evagria nevyústí jako u Kasiána. Lakomství je u Evagria samostatná generická forma (jednotka), která produkuje vlastní skupinu negativních myšlenek. Lakomství už není vášně, která je vázána na tělesnou přirozenost člověka, její povaha je rozumová, čili netělesná. Autoři se liší v pořadí vášní: v případě neuspokojení touhy následuje u Evagria smutek, který vyvolává hněv. Kasiánova reakce na neuspokojení žádostivosti je hněv, který přerůstá ve smutek, a dále v akédii.

Můžeme vidět, že Evagrius nabízí trojí typologické rozdělení vášní: (a) vášně, které spadají do skupiny pro uspokojení lidských tělesných potřeb (nestřídmost, smilstvo); (b) vášně, které spadají do skupiny existenciálních, tj. usilujících o zajištění si života (hněv, smutek, akédia, lakomství); (c) vášně, které hrají svou roli ve společenském životě a nesouvisí s tělesnými potřebami člověka (marná sláva, pýcha).

Kasián toto rozdělení nemá, pouze ukazuje na vnitřní, tj. přirozené podněty a na podněty, které nejsou produkty přirozeného hnutí těla. Podstata uspokojování potřeb člověka nespočívá v tom, že by bylo *a priori* negativní. Již jsme poukázali na to, že aby člověk mohl důstojně žít (tj. realizovat Boží obraz), je nezbytné, aby uspokojoval své základní lidské potřeby. Je zapotřebí, aby nakládal s majetkem, který mu byl svěřen. Je také zapotřebí, aby ve společenství, v němž se pohybuje, našel své místo a byl druhými přijímán. Problém spočívá v tom, že člověk z těchto potřeb přetvořil nutnosti natolik důležité, že se mu staly metami, kterých chce docílit, bez ohledu na cokoli a kohokoliv. Neznamená to, že každý usiluje o dosažení všech těchto met. Člověk má tendenci ulpívat i na jedné z nich. A již to stačí. Už tím je člověk chycen v pasti a šířán vášněmi, které se postupně nabalují.

4.2.3 Nestřídmost

Za základní ohnisko duchovní nestability člověka oba naši autoři považují nestřídmost. V asketické literatuře nenalezneme otázku po uspokojování potřeb položenou explicitně. V textech se hovoří pouze o nestřídmosti (ř. *γαστρίμαργία*; lat. *luxuria*). Uspokojování lidských potřeb je přirozené, ba nutné, aby člověk mohl žít a realizovat se. Vlastní problém této vášně spočívá v tom, že když vlastní uspokojování potřeby již nemá za cíl uspokojení potřeby

⁴⁶¹ *Ibid.*, V, 10 (SC 42, s. 198; NPNF II, 11, s. 343). „... *ut superbia possit excludi, cenodoxia est praefocanda, et ita semper prioribus superatis sequentia conquiescent et extinctione praecedentium residuae passiones absque labore marcescent.*“

samotné, nýbrž je sledován jiný cíl. Je sledováno ono potěšení, které vyplývá z přirozeného uspokojování potřeby.

Řecko-český slovník nám napoví, že pojem *γαστρίμαργία* poukazuje na nestřídmost, resp. obžerství.⁴⁶² Adjektivum *γαστρίμαργος* poukazuje na hltavého, žravého.⁴⁶³ V pojmu *γαστρίμαργία* lze také zaslechnout dvě slova: *γαστήρ* a *μαργαίνω*.⁴⁶⁴ Pojem *γαστήρ* je použit nejen pro žaludek či břicho, ale také pro sídlo nižších chutí, zálib a choutek.⁴⁶⁵ Pojem *μαργαίνω* označuje stav zuřivosti, šílenosti, posedlosti apod.⁴⁶⁶ Můžeme tak říci, že pojem *gast-rimargia* označuje ztřeštěné běsnění břicha. Avšak nejenom břicha, nýbrž všech nižších tužeb, sledujeme-li skutečný význam pojmu *γαστήρ*.

Můžeme říci, že se jedná o nestřídmé uspokojování všech lidských potřeb člověka. Podíváme-li se do latinsko-českého slovníku, zjistíme, že pojem *luxuria* označuje bujnost, pře-pych, rozmařilost, hýřivost.⁴⁶⁷ Z této definice je patrné, že nestřídmé uspokojování potřeb člověka může být vyjádřeno rozmařilostí a hýřivostí.

V řecké filosofii se obecně za společný jmenovatel, který je společný a nevlastnější všem lidem bez rozdílu, považuje potřeba příjmu potravy.⁴⁶⁸ Analogicky pak lze tento princip použít na všechny lidské potřeby. Platón poukazuje na to, že na vztahu člověka k jídlu a k pití je nejzřejmější a nejviditelnější symptom vztahu k uspokojení potřeb člověka vůbec. Ukazuje také na to, že vyhrocenost v uspokojování potřeb netkví v touze po uspokojení potřeby samotné, nýbrž ve vybíravosti chutí či způsobu, kterým přirozenou potřebu uspokojíme.⁴⁶⁹

4.2.3.1 Příčina

Z výše uvedeného můžeme vytušit, že nestřídmost spočívá v určité neovladatelnosti v uspokojování potřeb. Je ale zapotřebí se zeptat, z čeho tato neovladatelnost pramení. Neovladatelnost není příčinou sama o sobě. Skutečnou příčinou, kterou jsme zde již mnohokrát probírali, je podlehnutí požitekům, které s uspokojováním potřeb souvisejí a jsou přirozeným důsledkem uspokojení potřeby.

⁴⁶² PRACH, s. 114; heslo: *γαστρίμαργία*.

⁴⁶³ *Ibid.*, heslo: *γαστρίμαργος*.

⁴⁶⁴ LSJ, heslo: *γαστρίμαργία*.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, heslo: *γαστήρ*.

⁴⁶⁶ PGL, s. 827; heslo: *μαργαίνω*.

⁴⁶⁷ KÁBRT, s. 269; heslo: *luxuria*. Původně tento pojem označoval nadbytek úrody při sklizni. Odtud v přeneseném významu znamená hýřivost nebo také požívačnost (MAGUIR, Anne. *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubinné psychologie a spirituálních tradic*. Vyd. 1. Praha : Portál, 1999, s. 141).

⁴⁶⁸ PLATON, *Resp.* IV, 437c – 438a (PS IV, s. 153n). Viz také: BROWN, Peter. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, s. 170.

⁴⁶⁹ Z tohoto důvodu pojem *γαστρίμαργία* překládáme jako nestřídmost. Tento pojem lze vzáhnout na jakékoli uspokojování lidské potřeby lépe než výraz obžerství.

Je pochopitelné, že uspokojování potřeb je spojeno s potěšením. A v tomto aspektu je možné vidět základní problém nestřídmosti: to, že nám již nestačí přirozené uspokojení potřeby, ale spíše očekáváme samo smyslové potěšení. Tuto záležitost rozvádí Řehoř Veliký. Hovoří o tom, že navzdory skutečnosti, že uspokojování lidských potřeb je provázeno potěšením, přeci jenom je možné rozlišovat mezi nutností uspokojit potřeby a mezi požadavkem touhy uspokojit potřeby. Potěšení je realizováno v okamžiku uspokojování té které potřeby. Tedy potěšení samo o sobě není nutné ani nemá skutečný podklad jako v případě reálné potřeby jídla.⁴⁷⁰ Sama radost, která je důsledkem uspokojování tělesné potřeby, není zlá. Jde o přirozený důsledek uspokojení potřeby. Problém nastává tehdy, pokud se uspokojování přirozených potřeb stane primární záležitostí. Tehdy jde především o kvantitu, vybranou kvalitu a požitkářství.

U Evagria se také setkáme s odlišným pojetím nestřídmosti. Toto pokušení navrhuje mnichu, aby co nejdříve ukončil asketický život. Takové myšlení upomíná mnicha na jeho žaludek, játra a slezinu, dlouhou nemoc a nepřítomnost lékaře.⁴⁷¹ Ano, je zde riziko, že přísný asketický život může podlomit tělesné zdraví člověka. Avšak i Evagrius ví, že v čase nemoci je jídlo prospěšné k uzdravení člověka: „*Někdy přichází i nemoc těla a je třeba jíst podruhé i potřetí i častěji, taková ať tě váže myšlenka. Není totiž třeba dodržovat stanovenou tělesnou námahu i v nemocech.*“⁴⁷² Naopak půst by mohl nemocnému člověku ještě více uškodit.

4.2.3.2 Projevy

Kasián rozebírá vlastní jádro gastrimargického smýšlení:

Nestřídmost v jídle je totiž trojího druhu: první svádí nevyčkat do kanonické doby jídla, druhá se těší jen z nasycenosti a obžerství, ať už se týkají jakéhokoli jídla; třetí se raduje z vybranějších a chutnějších pokrmů. Je proto nutné, aby se mnich měl na pozoru přede všemi třemi druhy: aby zaprvé respektoval čas předepsaný k přerušení postu; potom [= za druhé] aby mu stačilo uměřené množství jídla; za třetí aby byl spokojen s jídlem jakéhokoli druhu a levnějším.⁴⁷³

⁴⁷⁰ Cf. GREGORIUS, Magnus. *Moralia sur Job XXX*, 18 (SC 525, s. 60n).

⁴⁷¹ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 7 (SC 171, s. 508n). Velmi často si takový mnich vzpomene na případy, kdy některý z mnichů podlehl některým z těchto onemocnění; dokonce takové smýšlení vybízí mnicha, aby navštívil tyto lidi a hovořil s nimi o tom. Původní text: Ὅμῶν τῆς γαστριμαργίας λογισμὸς ἐκπτώσιν ταχέϊ ἀν τῷ μοναχῷ τῆς ἀσκήσεως ὑποβάλλει· στόμαχον καὶ ἥπαρ καὶ σπλῆνα καὶ ὕδρωπα διαγράφων, καὶ νόσον μακράν, καὶ σπάνιν τῶν ἐπιτηδείων, καὶ ἰατρῶν ἀπορίαν.

⁴⁷² EUAGRIOS, *Rer. mon.* 10 (PG 40, 1264A; GAC, s. 10). „Ἐτι δ' ὅτε καὶ ἀρρώστια σώματος συμβαίνει, καὶ δέη, ὥστε καὶ δεύτερον καὶ τρίτον καὶ πολλάκις φαγεῖν, οὕτω ἔστω σοι λελυμένος ὁ λογισμὸς. Οὐδὲ γὰρ τοὺς σωματικοὺς τῆς πολιτείας πόνους, καὶ ἐν ταῖς ἀρρώστίαις ἐπικρατεῖν χρῆ.“

⁴⁷³ CASSIANUS, *Inst.* V, 23.1 (SC 109, s. 230; *Zvyky a léky...* /b/, s. 31). „*Triplex enim natura est gastrimargiae, una quae canonicam refectionis horam praeuenire compellit, alia quae tantummodo uentris ingluuie et saturitate quarumlibet gaudet escarum, tertia quae accuratioribus epulis et esculentioribus oblectatur. Ideoque aduersus eam necesse est monachum obseruantiam triplicem custodire, id est ut primum legitimum tempus absolutionis expectet, deinde ut castigatis, tertio ut qualibuscumque escis uilioribusque contentus sit.*“

Evagrius zase varuje před přehnaným zájmem o pohostinství. Tento autor konkrétněji píše: „*Jestliže se pak díky pohostinství zrodí myšlenka na nákladné věci, nedbej jí a vůbec se jí nepoddávej, vždyť skrze ni na tebe číhá protivník a snaží se tě připravit o vnitřní klid.*“⁴⁷⁴

Gastrimargické myšlení tedy tkví v tom, že člověk nedodrží pravidelnost, je vybíravý a má sklon se přejídat. Vedle toho také musíme pamatovat na to, že je nebezpečné příliš přemýšlet o jídle nebo o onom obsahu, který je zdrojem uspokojení konkrétní potřeby. Evagrius poukazuje na to, že toto přemýšlení vyvádí člověka z vnitřní rovnováhy, která je předpokladem vnitřní usebranosti a je také konstitutivním prvkem duchovní stability.⁴⁷⁵ Problém spočívá v tom, že člověk začne preferovat jiná kritéria na úkor přirozeného uspokojení potřeby.⁴⁷⁶

Povšimněme si však, že takový člověk ale jedná svévolně na základě vlastní úvahy. Pravidelnost, kultivovanost a střídmost, resp. nestřídmost, jsou záležitostmi volního rozhodování, nikoli problémem tělesné potřeby.

4.2.3.3 Důsledky

Podlehl-li člověk nestřídmemu uspokojování, lakomství či marné slávě,⁴⁷⁷ pak dle Evagria dochází k rozvoji a modifikaci lidských potřeb, které si takřka vynucují své uspokojení. Můžeme hovořit až o démonském působení, posedlosti člověka, která ho žene a ovládá, nutí k obstarání onoho uspokojení v určitém množství a kvalitě.⁴⁷⁸

Můžeme dokonce sledovat jakýsi vzorec postupu a proměny lidské touhy. Jestliže člověk propadl nadbytečnému příjmu potravy, vzniká myšlenka na nepřirozené sexuální chování atd.⁴⁷⁹ Důsledkem je rozvoj netělesných vášní: (a) hněvu či smutku, v případě neuspokojení vášnivě potřeby. Může to také vést (b) k lakomství, marné slávě či pýše na základě dosažení vášnivě potřeby, tj. majetku, určitého sociálního postavení, nebo dokonce vítězství nad určitou vášní.

Otcové se zajímají primárně o to, jaký vliv má nepřirozené uspokojování základních potřeb člověka na duchovní aspekt lidské osobnosti. Již víme, že myšlenka na uspokojení potře-

⁴⁷⁴ EUAGRIOS, *Rer. mon.* 3 (PG 40, 1253C; GAC, s. 5). „*Ἐν δὲ καὶ ὑπὸ φιλοζενίας χάριν περὶ τὰ πολυτελέη λογισμῶς γένηται, ἄρες τοῦτον ἐκεῖ, μὴ ὅπως προσθῆς αὐτῷ ἐνεδρεῦει γὰρ σε διὰ τοῦτου ὁ ὑπεναντίος, ἐνεδρεῦει τοῦ ἀποστῆσαι τῆς ἡσυχίας.*“ Důvod této Evagriovy myšlenky musíme zřejmě hledat v kontextu celého spisu *Rerum monachorum*, v němž ukazuje novicovi cestu k dosažení *hēsychie*, vnitřnímu i vnějšímu pokoji.

⁴⁷⁵ Viz s. 168 v této práci. Snad se při této příležitosti se lze zamyslet nad asketickými (v negativním slova smyslu, tj. vášnivými) tendencemi uvažovat o zdravé výživě a spekulovat o ní natolik, že ve skutečnosti dochází k destabilizaci duchovního stavu člověka. Nehledě na to, že úzkoprsá životospráva, tzn. opačný extrém v nestřídmosti, může mít také neblahé psychosomatické důsledky.

⁴⁷⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 160.

⁴⁷⁷ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 148nn).

⁴⁷⁸ Psychologie zná také tento jev a poukazuje na to, že nejde pouze o fyziologickou potřebu, nýbrž i o psychický podnět, který vede člověka k uspokojení (NAKONEČNÝ, *Základy psychologie, op. cit.*, s. 473). Nejde tedy o skutečnou potřebu, vyvolanou skutečným nedostatkem, nýbrž jde o psychické zpracování vedoucí k uspokojení dané potřeby, navzdory skutečnému stavu.

⁴⁷⁹ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 148nn).

by může zcela zahltit lidskou mysl (*νοῦς/mens*) natolik, že není schopna přirozené funkce. Již Kasián ví o vlivu vztahu jídla a jeho dopadech na lidskou mysl:

Mysl přidružená vahou pokrmů ztrácí schopnost být řízena kormidlem rozlišování. Nejen opilost vínem připravuje mysl o střízlivost, její malátnost a váhavost způsobuje také přemíra jakéhokoliv pokrmu, která je olupuje o veškerou integritu a čistotu kontemplace.⁴⁸⁰

Jakýkoli exces (nejen přesycenost, ale také extrémní půst nebo abstinence) může způsobit zdravotní potíže. Také může vést k rozvoji agresivního chování, hněvu a také k projevům smutku (v případě neuspokojení vášnivého hnutí). Tyto duševní stavy pak ovlivňují mysl, čímž je ovlivněn kontakt či společenství s Bohem. Sám Kasián v kontextu nestřídmosti a půstu nemyslí pouze na tělesnost, nýbrž také na duševní život a pokrmy duše:

Jejím pokrmem je pomlouvání, a to pokrmem opravdu sladkým. Jejím pokrmem je také hněv, jakkoli malý; na chvíli sice ta nešťastná strava zahání hlad, ale zároveň otravuje duši svou smrtelnou chutí. Pokrmem mysli je závist, ničící ji svými jedovatými šťávami; nikdy ji ubohou nepřestává trýznit, podnícena úspěchem druhého. Jejím pokrmem je kenodoxie, [...]; na čas ji oblaží lahodnou stravou, pak ji však zanechá prázdnou, nahou a olupenou a veškerou ctnost, neplodnou a chudou beze všech duchovních plodů [...]. Jakousi pastvinou pro duši jsou také všechny projevy žádostivosti a těkání nestálého srdce; živí ji hříšnými pokrmy, posléze ji však zanechávají bez nebeského chleba a pořádného jídla.⁴⁸¹

Ale mějme na paměti, že podle Kasiána nejen přemíra, nýbrž i nedostatek jídla oslabuje mysl.⁴⁸² Mysl pak ztrácí schopnost rozlišovat, je malátná a váhavá. Ztrácí čistotu a integritu kontemplace. Jde také o ztrátu schopnosti rozlišovat. Kasián hovoří o tom, že člověk trpící nestřídmostí ani nemusí postřehnout, že má nějaký problém.⁴⁸³

Otcové vědí a hovoří o tom, že nestřídmost tyranizuje člověka, odcizuje jej od Boha, sebe samého i bližních, poškozují jeho zdraví, brání duchovní aktivitě, způsobuje ztrátu rozpoznávacích schopností mysli, včetně jeho celkového oslabení, a tím znemožňuje kontakt s Bohem. Nestřídmost oslabuje člověka v boji proti vášním a démonům, čímž se mysl člověka stává snadným terčem útoku cizorodých myšlenek (*λογισμοί*), a tím dochází k ovlivnění rozumových schopností.

⁴⁸⁰ CASSIANUS, *Inst.* V, 6 (SC 109, s. 198; *Zvyky a léky... /b/*, s. 18n). „*Quibuslibet escis refectus [...] nec praeualet mens discretionum gubernacula moderari, ciborum pondere praefocata. Non sola crapula uini mentem inebriare consuevit: cunctarum escarum nimietas uacillantem eam ac nutabundam reddit, omnique integritatis ac puritatis contemplatione despoliat.*“

⁴⁸¹ *Ibid.*, V, 21, 2 - 3 (SC 109, s. 226n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 29n). „*Detractio cibus est eius, et quidem persuauis. Ira etiam cibus est eius, licet minime lenis, ad horam tamen infelici eam esu pascens ac pariter letali sapore prosternens. Inuidia cibus est mentis, uirulentis eam sucis corrumpens et prosperitate alieni successus iugiter miseram excruciare non desinens. Cenodoxia, [...] cibus est eius, qui delectabili eam esca permulcet ad tempus, post uero uacuum omnique uirtute spoliata reddit ac nudam, cunctis eam spiritalibus fructibus sterilem inanemque dimittens, [...]. Omnis concupiscentia et peruagatio cordis instabilis pastus quidam est animae, noxiis escis eam nutriens, expertem uero caelestis panis ac solidi cibi in posterum derelinquens.*“

⁴⁸² *Cf.* CASSIANUS, *Coll.* II, 22 (SC 42, s. 134; NPNF II, 11, s. 317). Původní text: *Mens cibi inanitate lassata perdit orationum uigorem, (...) ita rursus nimietate uoracitatis oppressa emittere ad deum preces puras leuesque non poterit.*

⁴⁸³ *Ibid.*, V, 11 (SC 42, s. 199; NPNF II, 11, s. 343).

Musíme připomenout, že nestřídmé jednání člověka také vede v globálním měřítku k negativním dopadům v oblastech ekonomiky, ekologie, politiky a společnosti jako takové. Přílišná rozbujelost, zejména v případě západního světa, má negativní dopad na jiné oblasti světa, v nichž lidé nejenže živoří, nýbrž jsou nuceni k nuceným pracem, aby lidé jinde mohli uspokojit svou žádostivost, která výrazně překračuje hranici uspokojení základních potřeb člověka.

V pojetí námi sledovaných autorů stojí nestřídmost na prahu vzniku možných duchovních obtíží člověka, které se projevují duševně. Duchovní problém v tomto smyslu spočívá v tom, že člověk sám od sebe podlehne nepřirozenému uspokojování tělesné (ale i duševní) potřeby. Vyhrocenost v uspokojování tělesné potřeby umožňuje vstup a působení démonských sil. Avšak v tomto smyslu lze uvažovat také o jiných typech nestřídmosti: alkohol, těžká a masná strava, drogy, opiáty, atd. Jde o věci, které dobrovolně užíváme, aniž bychom si uvědomovali, jaké dopady na náš duševní stav to může mít.

4.2.4 Smilstvo

Řecký pojem *πορνεία* (lat. *fornicatio*), použitý pro smilstvo, vyjadřuje sexuální nemravnost, nečistotu. Obecně jde o jednání, které se vymyká běžnému přirozenému sexuálnímu chování člověka. V přeneseném významu (duchovní konotace) můžeme hovořit také o tom, že duše je nevěrná Bohu, je-li spojena s démony.⁴⁸⁴ Česko-řecký slovník poukazuje na obě dvě možnosti.⁴⁸⁵ Vidíme tedy, že pojem *porneia* se nevztahuje pouze na nelegitimní sexuální smýšlení či aktivitu, nýbrž také na duchovní oblast člověka.

Sexualita, sexuální chování, je přirozený projev života.⁴⁸⁶ Pouštní Otcové zcela autenticky vypovídají o sexualitě jako o součásti lidské přirozenosti. Na tuto skutečnost poukazuje nejen

⁴⁸⁴ PGL, s. 1121; heslo: *πορνείν*.

⁴⁸⁵ PRACH, s. 430; hesla: *πορνεία, πορνείω*.

⁴⁸⁶ Ve východním křesťanském prostředí toto pojetí není až tak zastávané. Např. Jan Damašský (8. stol.) vnímá manželství jako předpoklad pro udržení lidského rodu, pakliže porušením Božího příkazu vešla do lidského života smrt. Z tohoto pohledu není manželství nijak odsuzováno, má svou roli a je vysoce hodnoceno. Avšak Jan Damašský na základě příběhů z Bible poukazuje na zvláštní význam panenství, resp. panictví, kdy první lidé měli jiné postavení před Bohem a zvláštní péči. (viz IÓANNĚS, Damasc., *F. o.*, IV, 19 (SC 540, s. 263 - 267). Pokud chce například J. C. Larchet (*Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 168) obhájit legitimitu manželství, užívá teprve text v Gen 9,7 a následně novozákonní texty (J 2, 1 - 12, Žd 13,4; 1K 7), kde lze hovořit o manželství jako o dílčí oblasti lidského života. Avšak tyto verše jsou již odrážejí situaci padlého člověka. Dle mého názoru, nelze opomenout základní text v Gen 1, 28, v němž nalézáme shodu s Gen 9,7: „...*plodte se a množte.*“ Pokud se text v Gen 9,7 vztahuje k padlému člověku, pak text v Gen 1,28 platí pro člověka, který je stvořen k obrazu Božímu a k jeho podobnosti, ještě před vzpourou vůči svému Stvořiteli (Gen 3), tedy ještě před porušením Božího příkazu. Ačkoli je tento text také reflexí padlého člověka (text napsán po vzpouře vůči Bohu), domnívám se, že z Gen 1, 28 lze vyvodit skutečnost, že sexuální chování člověka je v skutku přirozenou součástí lidské přirozenosti. Lidskou sexualitu dle tohoto textu nelze považovat za znak padlého člověka, resp. sexuální přirozenost člověka je nedílnou součástí lidské přirozenosti. Abychom dostáli pohledů Otců, lze uvažovat o tom, že panenství/panictví se vyznačuje určitým charismatem stejně jako manželství. Lze říci, že obě formy mají svou legitimitu a odkazují na cosi skutečného, reálného. V žádném případě nelze zlehčovat jedno ani druhé.

Jan Kasián, ale také mnohé výroky z *Apofthegmat*.⁴⁸⁷ Jde o přirozené sexuální hnutí (bez účasti vášnivého hnutí),⁴⁸⁸ které dle slov Otců „začíná na člověka útočit už od puberty a nezhasíná dříve, než jsou poraženy ostatní neřesti.“⁴⁸⁹ Z těchto textů vyplývá, že Otcové respektují přirozené sexuální chování člověka a potírají jeho nepřirozený projev. Více pozornosti věnují kvalitativní stránce sexuálního chování. Zaměřují se na zneužití lidské sexuality prostřednictvím: (a) nelegitimního sexuálního styku; (b) sebeukájení; (c) představ a fantazií v srdci a mysli (νοῦς/mens).⁴⁹⁰

Evagrius o smilstvu mluví ve dvou odstínech. Jednak jej definuje jako myšlenku (λογισμός) a posléze o něm mluví jako o démonu, který v člověku probouzí touhu po jiném těle. Nejprve o smilstvu hovoří jako o myšlence, když vyjmenovává všech osm vášní: „*Je celkem osm základních [pokušitelských] myšlenek (λογισμοί), v nichž je obsažena každá myšlenka. První je myšlenka na obžerství a po ní myšlenka na smilstvo.*“⁴⁹¹ Pokud popisuje vlastní podstatu smilstva, hovoří o něm jako o démonu: „*Démon smilstva vzbuzuje touhu po rozmanitých tělech.*“⁴⁹² Z naznačené hermeneutiky a pojetí démonologie v patristice démonské působení se jaksi vymyká lidské kontrole. Je-li člověk ovládnut démonem, pak nad sebou samým ztrácí kontrolu. Jestliže tedy Evagrius v souvislosti se smilstvem hovoří o démonu, pak dle mého názoru odkazuje na toto agresivní podmanění, kdy se člověk nachází pod vlivem něčeho, co jej přesahuje.

4.2.4.1 Příčina a projevy

Za příčinu nepřirozeného sexuálního chování považují Evagrius a Kasián nestřídmé uspokojování lidských potřeb. Evagrius hovoří o tom, že: „*Nikdo neupadne do rukou ducha smilstva, dokud nepadne kvůli nestřídmosti.*“⁴⁹³ Kasián píše podobně, že smilstvo *pramení z přesytenosti jídlem.*⁴⁹⁴ Z uvedeného můžeme hovořit o třech základních podnětech nepřiro-

⁴⁸⁷ *Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních Otců I*, přel. J. Pavlík, 1. vyd. Praha : Benediktinské arcidiocésní ústředí sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000; Smilstvo V, s. 78 - 102.

⁴⁸⁸ *Ibid.*

⁴⁸⁹ CASSIANUS, *Inst.* VI, 1 (SC 109, s. 262; *Zvyky a léky... /b/*, s. 46). „... a primo tempore pubertatis impugnare incipiat hominum genus, non nisi prius cetera uitita superentur extinguuntur.“ O tomto v *Apofthegmatech* hovoří také abba Apolós, který je již velmi starý a neustále na něj dotírají smilné myšlenky (V, 4, s. 79). Na jiném místě Kasián (*Inst.* VII, 3. /SC 109, s. 294; *Zvyky a léky... /b/*, s. 61/) poukazuje na přirozené jednání malých dětí, které již vykazují určité sexuální jednání, aniž by si toho byly toho vědomy.

⁴⁹⁰ CASSIANUS, *Coll.* V, 11 (SC 42, s. 200; NPNF II, 11, s. 344).

⁴⁹¹ EUAGRIOS, *Prakt.* 6 (SC 171, s. 506 - 508) „Ὁπό εἰσι πάντες οἱ γενικώτατοι λογισμοὶ ἐν οἷς περιέχεται πᾶς λογισμὸς. Πρῶτος ὁ τῆς γαστριμαργίας, καὶ μετ' αὐτὸν ὁ τῆς πορνείας.“

⁴⁹² *Ibid.*, 8 (SC 171, s. 510 - 512). „Ὁ τῆς πορνείας δαίμων σωματικῶν καταναγκάζει διαφορῶν ἐπιθυμῶν.“

⁴⁹³ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 150). „Ὁὐκ ἔστι γὰρ ἔμπεσεῖν ἐν εἰς χεῖρας τοῦ πνεύματος τῆς πορνείας, μὴ ὑπὸ τῆς γαστριμαργίας καταπεσόντα.“

⁴⁹⁴ CASSIANUS, *Coll.* V, 10 (SC 42, s. 197; NPNF II, 11, s. 343). V *Apofthegmatech* také nalezneme výrok, že jídlo i pití zahřívají lidské tělo; a poté teplá krev pak probouzí tělo k činnosti. Hovoří se tak o nedbalosti ve

zeného sexuálního chování, které najdeme shrnuty v *Apothegmatech*: „... je dobře vědět, že jsou tři tělesná hnutí: jedno je přirozené, druhé z nedbalosti ve stravě a třetí od démonů.“⁴⁹⁵

Vyjděme z předpokladu, že sexualita a sexuální chování je přirozenou součástí a projevem lidského chování. Tělesným přirozeným vzruchům se nelze vyvarovat. O patologickém aspektu můžeme uvažovat teprve tehdy, pokud takový impuls nastal a zároveň se propojil s vášnivou myšlenkou či vzpomínkou, při níž se zrodilo sexuální pnutí, které vyžaduje pouze smyslové uspokojení z požitku. Toto vnitřní hnutí vede k vyhledávání vnějšího zdroje uspokojení. Tohoto aspektu si všímá Jan Kasián, když hovoří o tom, že aby nestřídmost a smilstvo byly dovršeny, musejí nalézt vnější objekt.⁴⁹⁶

Jan Kasián poukazuje na jednu zásadní příčinu smilstva, jíž je snížená integrita těla a duše, popř. myslí (*νοῦς/mens*). Vlastní problematika patologického sexuálního chování spočívá spíše v nedbalosti nejenom ve způsobu stravování, ale také v uspokojování lidských potřeb obecně. V tomto duchu tedy hovoří o tom, že je zapotřebí, aby duše i tělo byly ve vzájemné kongruenci: „*Jako získává smilstvo síly slabostí těla i duše dohromady, tak ho nelze porazit jinak, než když budou tělo a duše bojovat společně.*“⁴⁹⁷ Můžeme také uvažovat o užívání návykových látek a o životním stylu, který je ovlivněn nestřídým způsobem uspokojování potřeb. K tomu je zapotřebí přičíst organické poruchy, které mohou také ovlivnit sexuální chování člověka. Tím vším dochází k oslabení vnitřní integrity člověka.

Nejde ani tak pouze o tělesné impulsy jako spíše o ty duševní, které zneužívají tělesné smysly k uspokojení smilné touhy. V tomto kontextu totiž Kasián komentuje Ježíšova slova „*každý, kdo hledí na ženu se žádostivostí, už s ní zcizoložil ve svém srdci,*“ (Mt 5,28) takto: „*Když káral nevázané oči, neobvinil ani tak je, jako onen vnitřní smysl, který jejich službu vidění špatně užívá. Vždyť srdce, které se dívá se žádostivostí, je nemocné a poraněné šípem chlípnosti.*“⁴⁹⁸ Jedná se tedy o agresivní typ vášně, která zneužívá lidskou sexualitu. Není tedy ani tak náhodné, že Evagrius hovoří o démonu, jelikož člověk ani nemusí zvládat tuto vášně.⁴⁹⁹

stravovacích návycích, které mohou ovlivňovat tělesné procesy člověka (*Apothegmata: výroky a příběhy pouštních Otců I*, op. cit., V, 1, s. 78).

⁴⁹⁵ *Apothegmata: výroky a příběhy pouštních Otců I*, op. cit. V, 1, s. 78.

⁴⁹⁶ Cf. CASSIANUS, *Coll.* V, 4 (SC 42, s. 190; NPNF II, 11, s. 340). Původní text: *Gastrimargia et fornicatio, (...), materia tamen ut consummentur egent extrinsecus et ita in effectum corporali actione perueniunt.*

⁴⁹⁷ CASSIANUS, *Inst.* VI, 1 (SC 109, s. 262; *Zvyky a léky... /b/*, s. 46). „...*siquidem, ut morbo carnis animaeque concretum uires acquirit, ita nisi utrisque pariter dimicantibus nequeat debellari.*“

⁴⁹⁸ *Ibid.*, VI, 12 (SC 109, s. 276; *Zvyky a léky... /b/*, s. 51n). „...*quicumque, inquiens, uiderit mulierem ad concupiscendum eam, iam moechatus est eam in corde suo. Petulantes oculos notans non tam eos arguit quam illum interiorem sensum, qui officio eorum male utitur ad videndum. Cor namque est aegrum et saucium libidinis telo quod ad concupiscendum uidet,...*“

⁴⁹⁹ Tím se můžeme dostat k otázce, nakolik zde hraje svou roli lidská svoboda.

4.2.4.2 Důsledky

Vlastní problém smilstva spočívá v tom, že je znevažována nejenom primární funkce sexuality, tj. plození dětí, ale zejména také sexuální jednota manželů, úcta a respekt vůči partnerovi: „*Sexuální jednota je na prvním místě způsob jednoty muže a ženy, je to projev jejich vzájemné lásky, demonstruje tuto lásku v jisté rovině jejich bytí, v tělesné.*“⁵⁰⁰ Vedle této lásky je důležitým předpokladem sexuální jednoty manželů také duchovní aspekt. Pakliže sexuální akt postrádá duchovní aspekt a vyhledává toliko smyslové potěšení, jedná se o dehonestaci sexuality člověka. Je to situace, kdy člověk není vnímán celistvě. Je vnímán pouze jako objekt smyslového uspokojení.⁵⁰¹

Vyhledávání primárně smyslového potěšení při sexuálním styku způsobuje izolovanost člověka nejenom od svého sexuálního partnera, nýbrž i od ostatních lidí. Lidé se stávají zdroji smyslového potěšení jiného člověka, kdy dotyčný hledí na své bližní jako na objekty své fantazie a touhy. Tím ale dochází k degradaci bližního. V samotném sexuálním aktu tak nedochází ke kontaktu, sdílení se s druhou osobou jakožto s personou v duchovní dimenzi, tj. s obrazem Božím ve druhé osobě. Bližní je vnímán pouze povrchně, jako vnější tělesný projev, který se stává zdrojem a nástrojem touhy a slasti. Nerespektuje se jinakost druhého, jeho touhy, potřeby, svoboda rozhodování, jedinečnost. Dochází tak ke klamnému vnímání člověka, který je vnímán pouze jako sexuální (a snadno zaměnitelný) objekt vlastní sexuální touhy.⁵⁰²

Evagrius si všímá důsledků frustrace v případě neuspokojení vášnivě podbarveného sexuálního chování. Vycházíme-li ze základního vztahu rozvoje patologického života v Evagriově pojetí, můžeme vysledovat, že neuspokojení jakékoli potřeby vede ke hněvu nebo smutku.⁵⁰³ Můžeme také hovořit o rozvoji pýchy, marné slávy a nestřídmnosti.⁵⁰⁴

4.2.5 Lakomství

Vášnivý vztah k hmotnému majetku, k financím, je dle Otců patrný ve dvou formách: *φιλαργυρία* (*filargiria*, lat. *avaritia*) a *πλεονεξία* (*pléonexia*).⁵⁰⁵

Řecký pojem *φιλαργυρία* označuje lásku k penězům, lakotu a hrabivost.⁵⁰⁶ V řeckém slovníku se dočteme, že tento pojem označuje ziskuchtivost, lakotu.⁵⁰⁷ Patristický

⁵⁰⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 170.

⁵⁰¹ O manželství (a implicitně tedy i o sexualitě) se v tradičních církvích hovoří jako o svátosti. Sexualita je tedy také jedna z oblastí, v níž se projevuje Boží přítomnost. Avšak nelegitimní projev sexuality vede k vyloučení Boha, neboť člověk hledá ukojení jen svých smyslů (viz také LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 171).

⁵⁰² Sledují: LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 174n.

⁵⁰³ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 148).

⁵⁰⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit. 178.

⁵⁰⁵ Navzdory tomu, že Evagrius s Kasianem se věnují pouze *filargiria*, lze o Larchetovy knihy vysledovat, že východní Otcové často hovoří i o *pléonexii* (viz LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 179 – 193).

řecký lexikon sice neuvádí přímo pojem φιλαργυρία, nicméně pojem je složen ze dvou slov: φίλω (milovat)⁵⁰⁸ a ἀργυρ (stříbro, stříbrné peníze).⁵⁰⁹ V tomto smyslu můžeme o *filargirii* hovořit jako vášni, která podněcuje lidi milovat peníze a majetek obecně.

J.-C. Larchet si všímá také jiného pojmu, který souvisí s touto vášní: πλεονεξία. Jde o pojem, který označuje dychtivost, hrabivost, zisk, nespravedlivost, nepoctivost, vymáhání, útlak/útisk, krutost, arogantnost, nadřazenost/vyšší úroveň, výrazný blahobyť.⁵¹⁰ Latinský pojem *avaritia* znamená lakotu, hrabivost, zištnost, nemírná touha po majetku, hamižnost, mamonářství.⁵¹¹

Filargíria označuje obecný způsob dosahování finančních prostředků a materiálních statků v rozličných formách. Projevuje se v požitku z vlastněných statků a jejich schraňování. Pléonexie pak spočívá v touživé tendenci neustálého (až patologického) navyšování majetku nebo získávání majetku nového.⁵¹² Obě vášně jsou svou podstatou nenasytné, nikdy se dostatečně nenabaží statků, které jsou předmětem vášnivého hnutí.⁵¹³

4.2.5.1 Příčina

Filargíria (láska k penězům nebo k majetku obecně) nemá svůj základ v přirozenosti člověka. Kasián píše, že „*některé neřesti vznikají bez jakéhokoliv předchozího podnětu přirozenosti – pouze z rozhodnutí zlé a zkažené vůle. Takovou neřestí je například závist a právě lakomství.*“⁵¹⁴ To znamená, že tato vášeň nemá nic společného s vlastním uspokojením tělesných či duševních potřeb, které jsou spojeny s přirozeností člověka.

Láska k penězům (k majetku), dle Kasiána, spočívá v opečovávání toho, co je mimo naši přirozenost a nesouvisí přímo s uspokojením té které lidské potřeby, ba ani neprospívá rozvoji osobnosti či podpoře života. Člověk se tak stará o něco, co nesouvisí s jeho aktuálními potřebami (tj. denní jídlo a pití).⁵¹⁵

⁵⁰⁶ LSJ, heslo: φιλαργυρία.

⁵⁰⁷ PRACH, s. 554; heslo: φιλαργυρία.

⁵⁰⁸ LSJ, heslo: φίλω.

⁵⁰⁹ PGL, s. 223n; heslo: ἀργυρ.

⁵¹⁰ *Ibid.*, s. 1091; heslo: πλεονεξία.

⁵¹¹ KÁBRT, s. 50; heslo: avaritia. MAGUIR, *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic, op. cit.*, s. 168.

⁵¹² LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 179.

⁵¹³ *Ibid.*, s. 186.

⁵¹⁴ CASSIANUS, *Inst.* VII, 5 (SC 109, s. 296; *Zvyky a léky... /b/, s. 62*). „*Dicimus tamen quaedam uitita sine ulla praecedente naturali occasione concreocere, sed solius corruptae ac malae uoluntatis arbitrio, ut est inuidiae ipsiusque etiam filargyriae...*“

⁵¹⁵ *Cf.* CASSIANUS, *Coll.* V, 8 (SC 42, s. 196; NPNF II, 11, s. 342). Původní text: *Extra naturam sit filargyria, (...), quia nec originale probatur in nobis habere principium nec de materia concipitur, quae pertingit ad animae uel carnis participationem uitaeque substantiam. Nihil enim ad usum ac necessitatem naturae communis praeter escam cotidianam ac potum certum est peruenire. Reliquae uero uniuersae materiae quantolibet studio atque amore seruentur, alienae tamen ab humana indigentia etiam usu uitae ipsius adprobantur. Ideoque hoc uelut extra naturam existens non nisi tepidos ac male fundatos monachos pulsant,...*

Kasián vede k uvědomnění si, co je pro člověka a k jeho životu nezbytné a co už je ke kvalitnímu způsobu života nadbytečné. Otázkou je, co v dnešním světě, žije-li člověk ve společnosti, skutečně potřebuje k běžnému životu, co je skutečně nezbytné. Člověku navyklému na současný způsob života se mohou Kasiánovy myšlenky zdát nesrozumitelné. Chce-li člověk pracovat a působit ve světě, zejména v dnešní uspěchané době, nemůže žít pouze o chlebu a vodě. Společenský aktivní život vyžaduje, aby se člověk oblékal, aby mohl kde bydlet, aby se mohl kde najíst, aby používal výtobytky své doby. To vše a mnohé jiné proto, aby mohl mít společensky prospěšný život.

Je ale třeba zdůraznit skutečnost, že Kasián píše o životě na poušti a pro život v klášteře. Píše za zcela odlišných podmínek, než na jaké je současný člověk, žijící ve světě 21. století, navyklý. Přesto můžeme zaslechnout z Kasiánových slov něco podstatného a platného i pro člověka žijícího v současném světě. Naše aktuální potřeby nejsou uspokojovány pouze jídlem a pitím, ale již výše načrtnutými věcmi (bydlení, ošacení, výtobytky naší doby). Tyto věci jsou nezbytné pro současný život. Jde o to, aby člověk na jejich vlastnění a používání nelpěl, aby se mu nestaly cílem samým, neboť tyto věci jsou pouhými prostředky, které umožňují a usnadňují člověku realizaci Božího pověření: spravovat zemi. O těchto věcech je třeba uvažovat jako o Božích darech, které člověk dostal k tomu, aby mohl žít určitým způsobem života, k němuž ho Bůh povolal.

Jan Kasián považuje za příčinu vášnivého postoje k majetku nedůsledné zřeknutí se světa, nedbalost duše a vlažnou lásku k Bohu.⁵¹⁶ Od toho následně odvozuje tři formy této neřesti: (a) jde o vše, co brání člověku zřít se pozemských požitků a majetku; (b) to, co člověka táhne ujmout se toho, co bylo určeno pro chudé a (c) to, co podněcuje člověka prahnout po tom, co nikdy předtím nevlastnil.⁵¹⁷

Pro Evagria je známkou filargirického způsobu myšlení pomyšlení na neschopnost pracovat, budoucí hladovění, nemoci, které přijdou, na trpkou chudobu a ostudu za to, že se od druhých přijímá to, co kdo potřebuje.⁵¹⁸ Čteme-li Jana Kasiána,⁵¹⁹ máme možnost sledovat, že člověk postižený touto vášní již není spokojen se standardní situací a touží po lepším. Lepší (kvalitnější) zdravotní péče, lepší (kvalitnější) jídlo, lepší (kvalitnější) ošacení atd. V současné době můžeme hovořit o domu, práci, postavení, a dokonce i partnerovi či partnerce. Otázkou je, proč člověk touží po něčem jiném, novém, proč není spokojen s tím, co má.

⁵¹⁶ CASSIANUS, *Inst.* VII 1, 4 (SC 109, s. 292, 296; *Zvyky a léky... /b/*, s. 60; 64).

⁵¹⁷ CASSIANUS, *Coll.* V, 9 (SC 42, s. 201; NPNF II, 11, s. 344).

⁵¹⁸ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 9 (SC 171, s. 512). Původní text: Ἡφιλαργυρία γῆρας μακρὸν ὑποβάλλει καὶ πρὸς ἐργασίαν ὀδυναμίαν χειρῶν, λιμοὺς τε ἔσομένους καὶ νόσους συμβησομένας, καὶ τὰ τῆς πενίας πικρά, καὶ ἄς ἐπονείδιστον τὸ παρ' ἑτέρων λαμβάνειν τὰ πρὸς τὴν χρείαν.

⁵¹⁹ CASSIANUS, *Inst.* VII, 7 (SC 109, s. 298 - 302; *Zvyky a léky... /b/*, s. 63n).

Takový způsob myšlení vykořeňuje člověka, vede k povrchnosti, bezstarostnosti a nezodpovědnosti. To jej podněcuje k hromadění peněz různými a mnohdy pokoutnými cestami. Takový člověk, dle Kasiána, paradoxně ztratil duševní klid. Projevy lakomství (dychtění, hamiznost, lakota) mohou být symptomy vnitřního chaosu, rozervanosti, neklidu, strachu a nejistoty projevem malého sebevědomí atd. To vše může být skutečnou příčinou této vášně. Můžeme říci, že to jsou ti démoni, kteří na nás neustále dorážejí a nikdy nám nedají pokoj. Neustále nás atakují, dokud nevyřešíme postoj k sobě samým, svým přirozeným potřebám, dokud se nespokojíme s tím, co máme a co nám nezbytně stačí k našemu životu. Dorážejí na nás stále, dokud nepochopíme, že smysl našeho bytí, resp. našeho života nespočívá v těchto věcech, v nichž hledáme sebepotvrzení, nýbrž v Bohu.

4.2.5.2 Projevy

Otcové jednohlasně poukazují na to, že vztah k majetku je kořenem všeho zla. Vycházejí z biblického textu 1Tim 6, 10: „*Kořenem všeho [...] zla je láska k penězům. Z touhy po nich někteří lidé zbloudili z cesty víry a způsobili si mnoho trápení.*“

Člověk může, ve snaze zabezpečit se, propadnout patologickému schraňování majetku. Tím nabývá majetek idolatrického charakteru⁵²⁰ stejně jako ostatní pozemské sklony (Ko 3,5), které jsou překážkou k účasti v Božím království (Ef 5,5). Nebezpečí této vášně spočívá ve skutečnosti, že si to člověk ani neuvědomuje. Larchet si všímá Jana Chrysostóma, který poukazuje na to, že tento idolatrický vztah k majetku ve své podstatě vykazuje zcela stejný charakter jako vztah k Bohu.⁵²¹ Podobně Ježíšova slova ukazují na to, že člověk nemůže „*sloužit dvěma pánům,*“ (Mt 6, 24). To je velmi závažný problém, neboť *filargirie* a *pléonexie* tak mohou plíživě vyloučit Boha (coby Stvořitele a zaopatřovatele všech stvořených věcí) z centra lidského bytí.⁵²²

4.2.5.3 Důsledky

Tím, že je člověk zaměstnán starostmi o hmotné statky nebo své zabezpečení (vyhledávání nového a kvalitního), zcela evidentně projevuje svou nedůvěru v Boha. Na první místo staví sebe, nikoliv Boha (Mt 6, 31-34). Necentruje své bytí v důvěře v Boha. Pakliže už získal ony statky, propadá starostem o jejich uchování (Lk 12, 16 – 21). Tím ale v podstatě člověk zapomíná na význam sebe sama, jakožto obrazu Božího.⁵²³ Z toho vyplývá, že takový člověk dle Larcheta: „*nerozvíjí své duchovní možnosti [...] a zůstává uvězněn v mezích padlého svě-*

⁵²⁰ *Ibid.*, VII, 7.5 (SC 109, s. 300n; *Zvyky a léky...* /b/, s. 64).

⁵²¹ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 181.

⁵²² MAXIMOS, *Homolog.*, *Carit.* III, 18 (SC 9, s. 128; *Philok.* II, s. 85).

⁵²³ CASSIANUS, *Inst.* VII, 7. 6 (SC 109, s. 302; *Zvyky a léky...* /b/, s. 64).

ta.“⁵²⁴ Takový člověk se přirozeně domnívá, že v majetku je schopen nalézt potěšení a sebehodnotu. Nakonec je však odsouzen k nespokojenosti a neštěstí. Majetek a z něho plynoucí potěšení a sebejistota, jsou totiž ze své podstaty nestabilní, nedokonalé a časné.⁵²⁵

Tato vášně ničí také mezilidské vztahy.⁵²⁶ Uzurpace nadbytečného majetku pouze pro sebe upírá a devalvuje základní rovnost a přirozenost všem lidem společnou. Každý člověk jako obraz Boží měl k dispozici veškeré pozemské prostředky k tomu, aby zde na zemi mohl realizovat své bytí - spravovat zemi dle Božího záměru. Tyto pozemské statky měli všichni lidé užívat rovnoměrně. Zmíněné vášně jdou tedy proti Božímu úmyslu a mají negativní dopady na všechny lidi žijící na této zemi a jsou příčinou hříchu, který má globální dopady.

Otázka distribuce bohatství tak nepřipadá v úvahu, neboť bohatství je uskladňováno v soukromých rukou, na úkor jednotlivců a národů. Larchet pak neváhá říct, že bližní je dokonce vnímán jako překážka k dosažení majetku.⁵²⁷ O bližním lze také uvažovat jako o zdroji mého bohatství. Vždy jde o to, že bližní není vnímán jako bytost, obraz Boží, nýbrž jako objekt, který mi buď stojí v cestě, anebo je nástrojem k uspokojení mé touhy.

Je třeba říci, že tato vášně se dotýká nejen bohatých, ale i chudých. Chudý také může být stížen těmito vášněmi:

Není totiž ani tak potřeba vyhýbat se výsledku lakomství jako vytnout z kořenů náklonnost k němu. Vůbec totiž neprospěje, že peníze nemáme, pokud v nás bude touha vlastnit je. Může se totiž stát, že nemoci lakomství se nevyhne ani ten, kdo peníze nemá, a že mu dobrodiní nahoty není k ničemu, protože nedokázal omezit neřestnou žádostivost...⁵²⁸

Nezáleží na tom, zda je člověk bohatý nebo chudý. Oba se mohou stát obětí této vášně. Člověk, který se stal otrokem této vášně, žije pod neustálým tlakem či stresem, kde by nabyt většího majetku, a žije v úzkosti, jak jej uchránit před zloději.⁵²⁹ Často upadá do smutku a deprese, strachu z nedostatku či hrozby ztráty toho, co již má. Bohatý tak nemůže mít potěšení ani ze svého majetku, kterým momentálně disponuje. Není totiž schopen zažít pokoj v srdci. Trápí se, je smutný a vykazuje se duševní prázdnotou.⁵³⁰ Lakomství může také vést ke hněvu, smutku, smilnému jednání (smilstvo). Velmi často se projevuje v nestřídmém uspokojování přirozených potřeb.

⁵²⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 182.

⁵²⁵ *Ibid.*

⁵²⁶ *Ibid.*, s. 183.

⁵²⁷ *Ibid.*, s. 184.

⁵²⁸ CASSIANUS, *Inst.* VII, 21 - 22 (SC 109, s. 322n; *Zvyky a léky... /b/, s. 73*). „*Non enim tam effectus filargyriae uitandus est quam effectus ipsius radicitus amputandus: nihil enim proderit pecunias non haberi, si uoluntas in nobis fuerit possidenti.* | *Possibile namque est etiam non habentem eas nequaquam filargyriae morbo carere nihilque ei prodesse beneficium nuditatis, quia cupiditatis uitium resecaere non ualuit...*“

⁵²⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 187.

⁵³⁰ *Ibid.*, s. 188.

4.2.6 Hněv

Řecký pojem ὀργή (*orgé*, lat. *ira*) označuje primárně hněv, vztek, zlost či zuřivost.⁵³¹ Hněv poukazuje na patologii vznětlivé části duše a v patologickém aspektu se projevuje např. jako agresivita. Latinský pojem *ira* znamená zlobu, rozhořčenost, vztek.⁵³² Řecko-český slovník je při výkladu tohoto slova poněkud obsírnější: udává, že pojem ὀργή označuje pud, sklon, povahu, vášně, žádost, hněv, zuřivost, duševní vlastnost, horlivost, snahu, náruživost.⁵³³ Slovník vystihuje také vlastnost vznětlivé části duše jako takové, ovšem nutné je tyto aspekty vnímat v patologickém pojetí, tj. ve stavu, v němž dochází k patologickému projevu tohoto hnutí.

Dle Kasiána nemá hněv, stejně jako lakomství, základ v lidské přirozenosti.⁵³⁴ Zdroj této vášně je mimo lidské přirozené hnutí. Mysl (*νοῦς/mens*) člověka se tímto hnutím stává zatemnělá, čímž dochází k rozhození duchovní stability. Otcové hovoří o tom, že hněvajícím se člověk se velmi často ocitne mimo své smysly a velmi často se hovoří o zdivočelé duši.⁵³⁵ Duše se tímto způsobem lehce stane neurvalou a nastane volný průtok (nahromaděných) emocí. Je to stav nevyzpytatelnosti – a mohli bychom říci – také nelidskosti.

4.2.6.1 Příčina

Základem hněvu je ve své podstatě neuspokojení jakékoli vášně ze základních vášní, tj. nestřídmosti, lakomství či marné slávy. V okamžiku, kdy nedochází k uspokojení požadovaného uspokojení touhy, projeví se přirozeně hněv⁵³⁶ nebo smutek. Neuspokojení dané vášnivě orientované potřeby vede totiž k pocitu frustrace, poníženosti, uraženosti a pocitu diskreditace v očích druhých.⁵³⁷ A to velmi lehce vyvolá u člověka propadlého vášním nevoli, hněv a agresi. Z toho je zřejmé, že vlastní příčinou hněvu nejsou vnější okolnosti sami o sobě, nýbrž vnitřní nastavení a postoj člověka. Bližní za to, jak se cítím, za to, že mi je něco proti vůli, nemůže.

Hněv je určité hnutí nebo určitá forma rehabilitace za účelem znovu dosáhnout žádaného uspokojení, resp. snaha udržet a zachovat zdroj potěšení. Tomu můžeme velmi snadno poro-

⁵³¹ PGL, s. 970; heslo: ὀργή. Slovník odkazuje k: neřesti a hříchu, vášni, dispozici mysli; barikádě, která zabraňuje modlitbě.

⁵³² KÁBRT, s. 247; heslo: *ira*. Psychoterapeutka Maguirová poukazuje na to, že *ira* má původ ve staroindickém *isyati* – uvádět do pohybu. (MAGUIR, *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic*, op. cit., s. 48.) Ukazuje také na staroněmecké *der Zorn*, které znamená 'roztřepení, vztek, rozhorlení, náhle vzniklou nevoli, prudkost, zlost, při, svár, rozepři, hádku. Staroanglické *torn* označuje zlobu, zármutek, hoře, bídu. Zajímavá je pak domněnka, že „za prvotní význam slova *zběsilost* se předpokládá stav, snad nadlidskými silami způsobený, kdy je člověk 'mimo sebe', kdy je mocně vzrušen.“ (*ibid.*) Tato domněnka by mohla korespondovat s démonskou posednutostí u Evagria či Kasiána.

⁵³³ PRACH, s. 374; heslo: ὀργή.

⁵³⁴ CASSIANUS, *Coll.* V, 3 (SC 42, s. 190; NPNF II, 11, s. 339).

⁵³⁵ EUAGRIOS, *Spirit. mal.* IX, 1 (PG 79, 1153C; GAC, s. 80).

⁵³⁶ EUAGRIOS, *Les Pens.* 1 (SC 438, s. 148 – 152).

⁵³⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 220.

zumět na základě přirozené funkce vznětlivé části duše, která usiluje o dosažení zvolených cílů. Avšak je-li zde přítomna patologie, tato přirozená funkce je zneužívána v prospěch vášnivě touhy něčeho dosáhnout. Hněv tedy velmi často vzniká v případě, nebylo-li dosaženo žádaného uspokojení či naplnění tužeb nebo přání. Hněv je také určitý typ agresivního chování vůči bližnímu, který nás urazil, choval se a jednal tak, že to bylo proti naší vůli. Tuto nelibost následně projevujeme hněvem.

4.2.6.2 Projevy

Za symptomy hněvu lze považovat zášť, nevhodnou řeč, nelaskavost či agresivní chování. Důležité je také zmínit, že neventilování hněvu má sebedestruktivní dopady. Obyčejný úzus u mnichů spočíval v možnosti hněvat se do západu slunce. Evagrius píše o tom, že „*slunce at nezapadá nad naším hněvem, aby v noci démoni přistoupivše nevydělali duši a následně učinili nás příliš zbabělým pro boj.*“⁵³⁸ Ale pro Kasiána tento argument není dostatečným: „...*jestliže je dovoleno hněvat se až do západu slunce, přemíra našeho hněvu a pomstychtivosti bude schopna rozehrát pohnutí škodlivého pobouření, dříve než se slunce skloní.*“⁵³⁹ Kasián ukazuje, že i doba do západu může být postačující, aby hněv vnitřně zesílil. Pak je těžké zbavit se hněvu před západem. Pokud hněv trvá déle, můžeme hovořit už o chronickém hněvu:

Proti těm, na které se [mniši] rozhněvali, se ho [hněvu] drží po mnoho dní, uchovávají v duchu zášť a přitom slovy popírají, že se hněvají – ale jsou velmi těžce usvědčováni, že se pohoršují, v samé věci a skutku. Ani je neoslovují vhodnou řečí, ani s nimi nehovoří s obvyklou laskavostí a domnívají se, že se v tom nijak neproviňují, protože pro své pohnutí nevyžadují pomstu. Ale protože se neodvažují [...] projeviti svůj hněv a ukázat ho otevřeně, obracejí jed hněvu ke své vlastní zhoubě [...] tráví ji [hořkost] postupem dní a časem ji trochu zmirňují.⁵⁴⁰

Neřešený hněv tak může mít autodestruktivní dopady. Ačkoli hněv nemusí být na první pohled zřetelný, je zpozorovatelný z chování a jednání člověka. Larchet tak mluví o možných projevech (které znají Otcové): nenávisť, nevraživost, zlost, zlomyslnost, zlá nálada, zatrpkllost, netrpělivost, výsměch, ironie, odměřenost, radost z neštěstí druhého, závist.⁵⁴¹ Jde tak o širokou škálu pocitů, vnitřních hnutí a reakcí, které postihují člověka a podněcují jej

⁵³⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 21 (SC 171, s. 550). „Ὁργισοὺς μὴ ἐπιδύετω ἐπὶ τῷ παραρηγισμῷ ἡμῶν, ἵνα μὴ νόκτωρ ἐπιστάντες οἱ δαίμονες ἐκδειματώσωσι τὴν ψυχὴν καὶ δειλότερον ποιήσωσι τῆ ἐπιόσῃ τῶν νοῦν πρὸς τὸν πόλεμον.“

⁵³⁹ CASSIANUS, *Inst.* VIII, 10 (SC 109, s. 350; *Zvyky a léky... /b/, s. 86).* „*Ceterum si usque ad occasum solis licitum sit irasci, ante furoris satietas et ultrices irae commotionem poterunt noxiae perturbationis explere, quam sol iste ad locum sui uergat occasus.*“

⁵⁴⁰ *Ibid.*, VIII, 11 (SC 109, s. 350n; *Zvyky a léky... /b/, s. 86).* „...*sed per dies eam plurimos protelantes atque adversus eos, in quos commoti fuerint, rancorem animi reseruantes negant quidem se uerbis irasci, se re ipsa et opere indignari grauissime conprobantur? Nam neque eos congruo sermone compellant nec affabilitate eis solita conloquuntur, et in eo se minime delinquere putant, quod uindictam suae commotionis non expetant: quam tamen quia proffere palam et exercere aut non audent [...] in suam perniciem uirus iracundiae retorquentes [...] consumunt [...] sed dirigentes dierum et utcumque pro tempore mitigantes.*“

⁵⁴¹ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.* s. 216.

k agresivnímu chování, a to i trvale. Stejně tak může být hněv projevem strachu ze ztráty zdroje uspokojení vášnivé touhy.

Nebezpečný je také potlačovaný hněv. V okamžiku vyplavení hněvu na povrch může dojít k nebezpečným a nekontrolovatelným projevům afektivního jednání. Neventilovaný hněv se projevuje nejen duševně, nýbrž také i tělesně. Lékařka A. Maguirová píše: „*Místo nepřijemné emoce pak často cítíme nevolnost, jež bývá směsí úzkosti a pocitu viny. A nevolnost nebo tíseň nám ukazují, že není něco v pořádku.*“⁵⁴² Nevyjádřený hněv pak obvykle končí pocitem studu.⁵⁴³ Velmi jasným a častým barometrem nevyjádřeného a neuvědomovaného hněvu je pokožka. Maguirová píše, že „*na pozadí mnohých kožních onemocnění lze spatřit intrapsychiecké procesy.*“⁵⁴⁴

Potlačený a nevědomý hněv je dobře pozorovatelný na sociální úrovni. Projevuje se v hovorové mluvě (obscenní a urážlivá slova), chování, umění, literatuře a hudbě. Můžeme zmínit alternativní skupiny, které se vykazují určitým životním stylem, mnohdy s asociálním chováním. V projevech těchto skupin se objevují agresivní znaky, které mohou mít charakter diskriminace, netolerance, agrese atd.⁵⁴⁵

4.2.6.3 Důsledky

Nebezpečí hněvivého jednání spočívá v tom, že čím více člověk propadne vášním, tím více je v něm nepřírozené hnutí posilováno. V důsledku toho dochází k zatemnění, a tím ke znemožnění přirozené aktivity mysli (*νοῦς/mens*), jak jsme již mohli dříve u Evagria pozorovat.⁵⁴⁶ Víme-li již, že pro Evagria je vztah člověka s Bohem zásadní, pak jde o velice závažnou věc. Hněv brání tomu, aby člověk bojoval za svůj vztah k Bohu a stával se mu podobným; hněv rovněž likviduje také ctnosti.⁵⁴⁷

Již víme, že vášně ovlivňují duchovní centrum člověka. Člověk posléze snadno ztratí duchovní stabilitu. V tomto duchovním zmatku pak lehce začne podléhat vlastním touhám a postupně (mnohdy nepozorovaně) se dostává do osidel své nestřídmosti. To má ale také vliv na změnu jednotlivých duševních částí, včetně (ovlivnění) rozumové části duše. Kasián to pak ukazuje právě na ovlivnění rozumových a poznávacích schopností:

Když je totiž v našich srdcích usazen hněv a zaslepuje oko mysli [mens] zhoubnými temnotami, nebudeme schopni ani nabýt úsudku vycházejícího ze správného rozlišování, ani získat vhled

⁵⁴² MAGUIR, *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic op. cit.*, s. 53. Autorka dodává, že chronický průběh hněvu může způsobit melancholii nebo i depresivní stavy. Velmi často je to doprovázeno sebeobviňováním z nesprávného jednání nebo pocitem selhání.

⁵⁴³ *Ibid.*

⁵⁴⁴ *Ibid.*, s. 53n.

⁵⁴⁵ *Ibid.*

⁵⁴⁶ EUAGRIOS, *Prakt.* 23 (SC 171, s. 554).

⁵⁴⁷ *Ibid.*, 20 (SC 171, s. 548).

vznešené kontempace, ani vlastnit dar zralé rady, ani mít podíl na životě, ani držet se spravedlnosti, ale nebudeme ani vnímaví pro duchovní a pravé světlo.⁵⁴⁸

Hněvivý člověk je pro Otce jako blouznivec, který postrádá rozum. Mnohdy je takový člověk vnímán jako nepřičetný a mnohdy si ani nemusí uvědomovat realitu. Tím, že člověk respektuje pouze své zájmy, své bližní a jejich potřeby zcela ignoruje.⁵⁴⁹ To vede k odcizení od bližních a k postupné izolaci zcela. Avšak hněv vede také k odcizení od sebe samého. V hněvu je totiž člověk ve svých postojích ovlivněn vnější silou.⁵⁵⁰ Je pod vlivem jakéhosi šílenství a démonské posedlosti. Postoje člověka jsou zmatené, neuspořádané až natolik, že si dotyčný v těchto věcech libuje.⁵⁵¹

4.2.7 Smutek

Projev smutku může být dvojitý. Můžeme hovořit o smutku λύπη (*lypé*; lat. *tristitia*) a smutku πένθος (*penthos*). Řecký pojem λύπη neznamena pouze pláč. Otcové jej také užívají pro stav znepokojení či zranění. Je to stav, který člověka svazuje, je výsledkem ukřivdění, ztráty či zničení věci, na které člověk lpěl.⁵⁵² Tento pojem slouží také k označení tělesné a duševní bolesti.⁵⁵³ Řecko-český slovník předestírá mnohovrstevnatý význam tohoto pojmu: zármutek, bolest, starost, utrpení, žalost, obtížnost, přičemž sloveso λυπέω vyjadřuje aktivní akt zarmucování, soužení, urážení, dráždění, obtěžování, nebo pasivní akt rmoučení se, zažívání bolesti, soužení se, mrzení se.⁵⁵⁴

Otcové považují tento typ smutku (λύπη) za důsledek pádu (resp. vzpoury) proti Bohu. Tento pojem tak značí smutek v důsledku deprivace uspokojení vášnivě touhy po potěšení. Na tento typ smutku lze pohlížet jako na doprovodný aspekt padlé přirozenosti člověka. Tato forma smutku tak dle Otců nemá místo v přirozeném stavu člověka.⁵⁵⁵

Druhé pojetí smutku (πένθος) vyjadřuje pohnutý stav člověka, který vede k vnitřní usebranosti a k opětovnému návratu k Bohu. V těchto případech jde o kající sebereflexní stav, v němž člověk zpytuje sám sebe. Důsledkem tohoto sebezpytu je návrat na cestu k obnovení vztahu s Bohem.⁵⁵⁶ Již apoštol Pavel hovoří o této formě smutku ve vztahu ke smutku dle svě-

⁵⁴⁸ CASSIANUS, *Inst.* VIII, 1.1 (SC 109, s. 336; *Zvyky a léky.../b/*, s. 80). „*Hac enim in nostris cordibus insidente et oculum mentis noxiis tenebris obcaecante ne iudicium rectae discretionis acquirere nec honestae contemplationis intuitum nec maturitatem consilii possidere nec uitae participes nec iustitiae tenaces, sed ne spiritalis quidem ac ueri luminis capaces poterimus existere,....*“

⁵⁴⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, s. 223.

⁵⁵⁰ *Ibid.*

⁵⁵¹ *Ibid.*, s. 225.

⁵⁵² PGL, s. 814; hesla: λυπέω, λύπη.

⁵⁵³ LSJ, heslo: λύπη.

⁵⁵⁴ PRACH, s. 327; hesla: λύπη, λυπέω (s přihlédnutím k heslům λύπημα, λυπηρός).

⁵⁵⁵ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, s. 195.

⁵⁵⁶ Podrobněji: ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír.*, *op. cit.*, s. 254nn.

ta: „Zármutek podle Boží vůle působí pokání ke spáse, a toho není proč litovat, zármutek po způsobu světa však působí smrt.“ (2K 7,10).

Srovnává-li Jan Kasián obě formy smutku, pak o nich hovoří takto: „První smutek, ten, který přináší kajícnost k zajištění spásy, je naplněný poslušností, je přívětivý, pokorný, krotký, příjemný a trpělivý, protože prýští z lásky Boží. [...] Je svým způsobem radostný a živí se nadějí na svůj vlastní pokrok.“⁵⁵⁷ Vzápětí o negativním smutku hovoří jako o „velmi rozhořčeném], netrpěliv[ém], tvrd[ém], pln[ém] zášti, neplodné[m] zarmoucené[m] nařikání a trestuhodné[m] zoufalství. Podlomí píli toho, koho se zmocnil, a odvrací ho od bolesti, která přináší spásu. Je totiž iracionální...“⁵⁵⁸

Můžeme hovořit o tom, že oba dva typy smutku jsou vyjádřením jednoho a téhož vznětlivého hnutí duše. Jde o cosi reflexivního, o reakci na určité dění, resp. stav věcí. Zatímco v přirozeném hnutí je smutek (πένης) reakcí na nespravedlnost a odcizení se od Boha, druhá forma smutku (λύπη) prozrazuje duchovní nestabilitu člověka, která je způsobena žádostivostí a touhou projevující se nestřídmostí, lakomstvím či marnou slávou. Je reakcí na nenaplněné touhy nebo na ztrátu zdroje uspokojení vášnivých tužeb. Zatímco první forma smutku (πένης) vyjadřuje aktivitu, která je podnícena lítostí nad odcizením se od Boha, druhá forma smutku (λύπη) je spíše projevem pasivity a nemocného vznětlivého hnutí duše. Je totiž neschopna odvahy (asthenický projev) učinit něco pro změnu stávající situace, z níž pramení tato forma smutku.

V kontextu této práce nás zajímá především smutek λύπη. Dle Jana Kasiána tento druh smutku (stejně jako níže popsaná akédie) má základ v lidském emočním hnutí.⁵⁵⁹ Smutek tedy nemusí mít nutně vnější podnět. Dle Kasiána člověk může být smutný i bez vnějšího impulsu. Evagrius považuje smutek za stav, který ničí jakoukoli radost, včetně radosti ze smyslového potěšení: „Všichni démoni učí duši milovat rozkoš, pouze démon smutku tuto činnost nepřijímá, a dokonce vstupující myšlenky ničí, všechny rozkoše hubí a vysušuje ji skrze smutek.“⁵⁶⁰ Člověk pod vlivem smutku nemá ani chuť se na někoho hněvat, nemá chuť být rozmařilý,

⁵⁵⁷ CASSIANUS, *Inst.* IX, 11 (SC 109, s. 376n; *Zvyky a léky... /b/, s. 99*). „Sed illa tristitia, quae poenitentiam ad salutem stabilem operatur, oboediens est, adfabilis, humilis, mansueta, suavis, ac patiens, utpote ex Dei caritate descendens, [...] et quodammodo laeta ac spe profectus sui uegeta...“

⁵⁵⁸ *Ibid.*, IX, 11 (SC 109, s. 378; *Zvyky a léky... /b/, s. 99*). „Haec vero asperissima, impatiens, dura, plena rancore et maerore infructuoso, ac desperatione poenali, eum quem complexa fuerit ab industria ac salutari dolore frangens ac reuocans, utpote irrationabilis...“

⁵⁵⁹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* V, 3 (SC 42, s. 190; NPNF II, 11, s. 339). Původní text: Alia uero intestinis motibus excitantur, ut est acedia atque tristitia (...).

⁵⁶⁰ EUAGRIOS, *Les Pens.* 12 (SC 438, s. 192 – 194). „Πάντες οί δαίμονες φιλήδονον διδάσκουσι τήν ψυχήν· μόνος δέ ό τής λύπης δαίμων, τοῦτο πράττειν ού καταδέχεται, άλλα και τῶν είσελθόντων τοῦς λογισμοῦς διαφθείρει, πᾶσαν ἡδονήν περικόπτων και ζηραίνων αὐτήν διὰ τής λύπης, ...“

nemá chuť se zajistit do budoucna, nemá chuť na popularitu. Člověk je tak ve svém jednání zcela paralyzován.

4.2.7.1 Příčina

Pro Evagria je příčinou smutku nenaplnění potřeb a tužeb,⁵⁶¹ které vyplývají ze třech základních generických vášní, tj. nestřídmosti, lakomství a marné slávy. Evagrius v tomto ohledu píše, že „*Ten, kdo se vyhýbá všem světským rozkoším, je věží nepřístupnou démonu smutku; neboť smutek je odstranění rozkoše jak přítomné tak očekávané...*“⁵⁶² Pro Evagria je tak smutek symptomem frustrace z neuspokojení touhy, která sledovala egoistické zájmy.

Zatímco Evagrius považuje hněv za důsledek smutku, Jan Kasián o smutku hovoří takto: „*Smutek má dvě formy: jeden pramení z toho, když pominul hněv nebo je výsledkem nějaké ztráty, kterou jsme si přivodili, nebo úmyslu, který byl překažen nebo narušen. Druhou příčinou je neodůvodnitelná úzkost mysli nebo zoufalství.*“⁵⁶³ Velmi často můžeme také sami z vlastní zkušenosti pozorovat úzkost či zoufalství, aniž bychom znali příčinu. J.-C. Larchet tento druh smutku považuje za „... úzk[ou] hranic[i] mezi tímto druhem smutku [λύπη] a vášní akédie.“⁵⁶⁴

Úzkost je považována za cosi nejasného, co nemá zdroj působení. Nicméně se dle mého názoru můžeme posunout o něco dále a vysledovat možnost vzniku tohoto působení. Německý systematický teolog Paul Tillich nabízí možný výklad úzkosti:

úzkost je vědomím nevyřešených rozporů, mezi strukturálními prvky osobnosti, jako např. rozpor mezi nevědomými tužbami a represivními normami, rozpor mezi různými tužbami pokoušejícími se ovládnout centrum osobnosti, rozpor mezi imaginárními světy a zkušeností skutečného světa, rozpor mezi tendencí k velikosti a dokonalosti a zkušeností vlastní malosti a nedokonalosti, rozpor mezi touhou být přijímán ostatními lidmi, společností či světem a zkušeností odmítnutí, rozpor mezi vůlí být a zdánlivě nesnesitelnou tíhou bytí, jež vyvolává otevřenou či skrytou touhu nebýt.⁵⁶⁵

Z Tillichova pojetí můžeme postřehnout, že se jedná o konflikt mezi touhou a realitou. V našem pojetí můžeme říci, že se jedná o rozpor mezi vášnivým stavem touživého hnutí duše, způsobenou nedbalostí člověka při sebeovládání a vnitřním, přirozeným nastavením člo-

⁵⁶¹ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 10 (SC 171, s. 514). Původní text: Ἡλύπη ποτὲ μὲν ἐπισυμβαίνει κατὰ στέρησιν τῶν ἐπιθυμιῶν, ποτὲ δὲ καὶ παρέπεται τῇ ὀργῇ

⁵⁶² *Ibid.*, 19 (SC 171, s. 546 - 548). „Ὁφρεύγων πάσας τὰς κοσμικὰς ἡδονὰς πύργος ἐστὶ τῷτις λύπης ἀπρόσιτος δαίμωνι· λύπη γὰρ ἐστὶ στέρησις ἡδονῆς ἢ παρούσης ἢ προσδοκωμένης.“

⁵⁶³ CASSIANUS, *Coll.* V, 11 (SC 42, s. 201; NPNF II, 11, s. 344). „*Tristitiae genera sunt duo. Unum quod uel iracundia desinente uel de inlato damno ac desiderio praepedito cassatoque generatur, aliud quod de inrationabili mentis anxietate seu desperatione descendit.*“

⁵⁶⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 200.

⁵⁶⁵ TILLICH, Paul. *Odvaha být*. 1. Vyd. Brno: Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, s. 45.

věka, které se vůči vášnivému jednání ozývá. Ano, můžeme slyšet také o etických a společenských normách, které se dostávají do konfliktu s lidskou přirozeností.⁵⁶⁶

Nicméně, etické a společenské normy jsou produkty lidského vnímání správného jednání a chování. Dle mého názoru základním momentem tohoto rozporu je vnitřní konflikt mezi vášnivou částí duše a přirozeným stavem člověka (tj. obrazem Božím), který je v nás zakotven. A jestliže Larchet hovoří o úzkosti jako o vlivu démonského působení, domnívám se, že toto působení démonů je způsobeno právě tímto konfliktem.

Jestliže vycházíme z předpokladu, že démonské působení je cosi, co je umožněno duchovní nestabilitou, která může způsobit duševní konflikty mezi jednotlivými duševními hnutími, pak úzkost může být projevem těchto konfliktů. Člověk si nemusí uvědomovat vnitřní konflikty, které jsou způsobeny rozporem mezi vášněmi (či neřestmi) a ctnostmi, které vyvěrají z přirozeného nastavení člověka. Stěžejním zdrojem úzkosti je odcizení člověka od Boha, tedy stav, v němž je člověk neschopen vzájemné komunikace s Bohem. Člověk tak ztrácí existenciální orientaci a ocitá se pod vládou démonského působení. Můžeme říci, že člověk je vnitřně ztracen, odcizen od sebe samého; ztratil orientaci ve svém životě, ale přesto tuší, že by ji měl mít.

Smutek (λύπη) je také paradoxně důsledkem smyslového potěšení. K tomuto závěru Larchet dochází prostřednictvím Maxima Vyznavače, který píše, že: „*smutek je výsledkem smyslového potěšení.*“⁵⁶⁷ Je to tedy smutek, který souvisí s uspokojováním smyslových potřeb či světských hodnot a důrazů. Z myšlenek námi sledovaných autorů vyplývá, že smutek je rubem přirozeného smutku (πένης). Namísto smutku, který odvrací člověka od hříchu a vede k Bohu, tato forma smutku (λύπη) jej odvrací od Boha a od duchovních věcí.⁵⁶⁸

4.2.7.2 Důsledky

Smutek (λύπη) bývá označován jako nemoc duše, která hraje v životě člověka velmi podstatnou roli.⁵⁶⁹ Smutek člověka zcela rozvrací, zamezuje mu v kontaktu s Bohem a také znemožňuje věnovat se modlitbám. Člověk je vlivem smutku neklidný, není vnitřně smířený, stává se snadno roztěkaným, netrpělivým a nervózním. Vykazuje známky pomatenosti, nestálosti, je zatemnělé mysli.⁵⁷⁰ Symptomy smutku jsou zatrpkllost, zlomyslnost, hněv, nenávisť, roz-

⁵⁶⁶ Na psychologické rovině tento problém probírají například C. G. Jung (JUNG, *Výbor z díla I: Základní otázky analytické psychologie a psychoterapie v praxi, op. cit.*, s. 64) či S. Freud (FREUD, Sigmund. *Sebrané spisy I. op. cit.* s. 365).

⁵⁶⁷ MAXIMOS Homolog. *Questions à Thalassios* 58 (PG 90, 593A). (Cituje LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 198).

⁵⁶⁸ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 196.

⁵⁶⁹ Cf. *Ibid.*, s. 203.

⁵⁷⁰ Cf. CASSIANUS, *Inst.* IX, 1 (SC 109, s. 370; *Zvyky a léky... /b/, s. 96).*

trpčenost, uštěpačnost, nevraživost, netrpělivost tendenci rozvracet vztahy. Vyvolává astenii, vlačnost, zbabělost a způsobuje celkovou paralýzu.⁵⁷¹

Smutek vyvolává celou řadu duševních stavů. Jde o stavy, které jsou známy pod pojmy: astenie, psychická nevolnost, utrpení, úzkost, deprese (atd.). Mnohdy jsou tyto stavy vyvolány uspokojením vášnivé touhy, neboť člověk zjišťuje nereálnost či pomíjitelnost onoho uspokojitelného stavu. Smutek může být vyvolán také působením démonů, poněvadž jeho vznik nemusí mít zjevný podnět.

4.2.8 Akédie

U poslední vášně jsme poukázali na poznámku patrologa Larcheta, že úzkost je hraničním stavem mezi smutkem a akédií. Akédie svou povahou skutečně vykazuje na první pohled podobnosti se smutkem, avšak v hlubší podobě.⁵⁷² Akédie podobně jako smutek paralyzuje člověka nejvíce ze všech vášnivých stavů.

Význam pojmu akédie (ř. ἀκηδία, lat. *acedia*) není tak lehké vystihnout, nicméně, se lze odrazit od způsobu, jakým jej užívají Otcové. Ti jej používají zejména pro označení stavů vyčerpání, únavy, malátnosti, ochablosti, netečnosti, úzkostlivosti, ztráty naděje, zoufalství, lhostejnosti, strnulosti, znužení.⁵⁷³ V koptském jazyce tento pojem vyjadřuje únavu a rozmrzelost. V syrském jazyce také rozštěpení, roztržení srdce. Akédie působí velmi intenzivně na mnichy, zejména na poustevníky, tedy na ty, kteří žijí osamoceně. Akédie je příčinou toho, že mniši opouštějí monastýry, podněcuje či rozrušuje vášně a v neposlední řadě způsobuje duchovní smrt.⁵⁷⁴ V septuagintním textu tento pojem značí žal, skleslost, malomyslnost, sklíčenost.⁵⁷⁵ Termín je použit v souvislosti se srdcem, které se stalo kořistí smutku a beznaděje.⁵⁷⁶

4.2.8.1 Charakteristika a projevy

Evagrius akédii popisuje jako poledního démona, který utlačuje všechny ostatní demony. Napadá mnicha okolo čtvrté hodiny⁵⁷⁷ dopoledne a obtěžuje jeho duši do osmé hodiny. Mnich má pocit, že slunce klesá pomalu nebo že se úplně zastavilo, takže se zdá, že den má okolo

⁵⁷¹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 204n.

⁵⁷² Snad z tohoto důvodu na Západě Řehoř Veliký spojuje smutek a akédii v jednu neřest. Nicméně východní Otcové činí mezi těmito vášněmi rozdíl.

⁵⁷³ Termín je použit pro popis stavu srdce, které se stalo kořistí smutku a beznaděje. Psychoterapeutka Anne Maguirová si všímá, že „*akédie je často výsledkem hlubokého egoismu*“, a poukazuje na to, že je-li nevědomá, může výrazně negativně ovlivňovat duševní zdraví. (MAGUIR, *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic*, op. cit., s. 115).

⁵⁷⁴ PGL, s. 62; heslo: ἀκηδία.

⁵⁷⁵ Biblické odkazy: Ž 61, 3; 101, 1; 118, 28; Iz 61, 3; Da 7, 15.

⁵⁷⁶ VENTURA, Osm zdrojů duchovní nestability. In PAYNE, *Kvalita života a zdraví*, op. cit., s. 125.

⁵⁷⁷ Jde o byzantský čas. Špidlík poukazuje na to, že jde o rozmezí dvě hodiny před polednem až dvě hodiny po poledni. (ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír.*, op. cit., s. 328. Pozn. 257 – 258).

padesáti hodin. Mnich pak zůstává nečinný a spíš sleduje slunce, které se pomalu plouží po obloze. To vede k nevraživosti u jiných mnichů, kteří se na něj zlobí kvůli jeho netečnosti. Mnich postižený tímto stavem touží po jiném místě, kde by jednoduše uspokojil své potřeby a mohl snadněji žít.⁵⁷⁸

Kasián akédii charakterizuje obdobně, byť s menšími rozdíly:

...my bychom to mohli nazvat omrzlost nebo úzkost srdce. Akédie je příbuzná smutku a ti, kdo žijí o samotě, je ze zkušenosti dobře znají; je zákeřným a často útočícím nepřítelem pro ty, kdo žijí na poušti. Nejčastěji zneklidňuje mnicha kolem šesté hodiny a je jako horečka, která dotírá v pravidelnou dobu a způsobuje v pacientově duši v obvyklých hodinách prudké záchvaty.⁵⁷⁹

Špidlík poukazuje na to, že u Evagria má akédie podobný význam jako únava, sklíčenost či smutek.⁵⁸⁰ J.-C. Larchet navrhuje výrazy jako lenivost, nečinnost, zahálka, ochabnutost, starost, mrzutost, nuda, únava.⁵⁸¹ V okamžiku napadení člověka dochází k jeho celkové psychosomatické destabilizaci. Z citací je patrné, že akédie přichází v pravidelných intervalech. A když akédie přijde na mnicha, pak se projevuje dle Kasiánových slovy takto:

Když tento démon ubohou mysl posedne, vyvolá odpor vůči místu, omrzlost z cely a také přezíravost a pohrdání bratřími, kteří pobývají s ním nebo na blízku, jako by byli nedbalí a málo duchovní. Také činí mnicha liknavým ke každé práci mezi zdmi jeho obydlí: nedá mu setrvat v cele, nedá mu věnovat se četbě. Mnich každou chvíli nařiká, že mu nijak neprospívá zůstat tam takovou dobu, a že dokud bude členem této komunity, nebude mít žádné duchovní ovoce. Stěžuje si a vzdychá a mrzí ho, že na svém místě postrádá jakýkoliv duchovní zisk [...]. Vynáší vzdálené, daleké kláštery a tato místa také popisuje jako užitečnější pro zdokonalování a příhodnější pro spasení...⁵⁸²

Podstatné je však to, co akédie způsobuje člověku. V okamžiku napadnutí se všechno zdá pomalé a rozvláčné, nudné, neprospěšné či bezvýznamné, prázdné, bez účelu. Člověka tento

⁵⁷⁸ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 12 (SC 170, s. 520 - 524). Uvádím zde celý text v originálním znění: Ὁτῆς ἀκηδίας δαιμόνων, ὃς καὶ μεσημβρινὸς καλεῖται, πάντων τῶν δαιμόνων ἐστὶ βαρύτερος· καὶ ἐφίσταται μὲν τῶμοναχῶν περὶ ὕψαν τετάρτην, κυκλοῖ δὲ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ μέχρις ὕψας ὀγδοῆς. Καὶ πρῶτον μὲν τὸν ἥμιον καθορᾶσθαι ποιεῖ δυσκίνητον ἢ ἀκίνητον, πεντηκοντάωρον τὴν ἡμέραν δεικνύς. Ἔπειτα δὲ συνεχῶς ἀφορᾶν πρὸς τὰς θυρίδας καὶ τῆς κέλλης ἐκπηδᾶν ἐκβιάζεται, ὥστε ἠλιώθενατενίζειν πόσον τῆς ἐνάτης ἀφέστηκε, καὶ περιβλέπεσθαι τῆρε κἀκεῖ σε μὴ τις τῶν ἀδελφῶν. Ἐὶ δὲ ἴσος πρὸς τὸν τόπον ἐμβάλλει καὶ πρὸς τὸν βίον αὐτόν, καὶ πρὸς τὸ ἔργον τὸ τῶν χειρῶν· καὶ ὅτι ἐκλέλοιπε παρὰ τοῖς ἀδελφοῖς ἡ ἀγάπη καὶ οὐκ ἔστιν ὁ παρακαλῶν· εἰ δὲ καὶ τις κατ' ἐκείνας τὰς ἡμέρας εἴη λυπήσας τὸν μοναχόν, καὶ τοῦτο εἰς αὔξησιν τοῦ μίσους ὁ δαίμων προστίθησιν. Ἄπει δὲ αὐτόν καὶ εἰς ἐπιθυμίαν τόπων ἐτέρων ἐν οἷς ῥᾶδίως τὰ πρὸς τὴν χρεῖαν ἔστιν εὐρεῖν καὶ τέχνην μετελθεῖν ἐύκοπώτερον μᾶλλον καὶ προχωροῦσαν·

⁵⁷⁹ CASSIANUS, *Inst.* X, 1 (SC 109, s. 384; *Zvyky a léky... /b/, s., 104*). „... , quam nos taedium siue anxietatem cordis possumus nuncupare. Adfinis haec tristitiae ac solitariis magis experta et in heremo commorantibus infestior hostis ac frequens, maxime circa horam sextam monachum inquietans, ut quaedam febris ingruens tempore praestituto ardentissimos aestus accessionum suarum solitis ac statutis horis animae inferens aegrotanti.“

⁵⁸⁰ ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír., op. cit., s. 328*.

⁵⁸¹ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit., s. 207*.

⁵⁸² CASSIANUS, *Inst.* X, 2.1-2 (SC 109, s. 384n; *Zvyky a léky... /b/, s., 104n*). „Qui cum miserabilem obsederit mentem, horrorem loci, cellae fastidium, fratrum quoque, qui cum eo uel eminus commorantur, tamquam negligentium ac minus spiritalium aspernationem gignit atque contemptum. Ad omne quoque opus, quod intra saepta sui cubilis est, facit desidem et inertem: non eum in cella residere, non operam sinit impendere lectioni. Nihilque se proficere tanto tempore in eadem commorantem crebrius ingemescit, nec habere se fructum aliquem spiritalium, donec fuerit ille consortio copulatus, queritur atque suspirat et ab omni se dolet spiritali quaestu inanem [...]. Absentia longaeque posita magnificat monasteria, loca etiam illa magis ad profectum utilia et saluti congruentiora describit...“

pocit nutká změnit nejen místo, kde se nachází, nýbrž také činnost, které se věnuje. Je motivován, aby našel místo, kde by se mohl cítit více užitečný, resp. činnost, která by jej posunula dále.

Jedná o projevy, které nejsou u takového (akédií postiženého) člověka běžné.⁵⁸³ Je možné zde vidět tendenci zaměstnávat se vším jiným než sebou samým. Můžeme říci, že jde o útek od sebe samého. Akédie jaksí hledá cestu nejmenšího, resp. žádného odporu. Špidlík hovoří o tom, že akédie je snaha vymanit se jakémukoli utrpení, že je tendencí změnit činnost a místo, a v neposlední řadě uprchnout.⁵⁸⁴ Můžeme též hovořit o tom, že jakákoli hrozba, tušení případných problémů či konfliktů vzbuzuje u tohoto člověka takové jednání, aby se vyhnul konfrontaci.

Akédie se také vyznačuje psychosomatickými projevy. Tento stav se projevuje zejména tím, že člověk je nestálý a roztěkaný. Vlastní jádro akédie tkví v tom, že člověk začne najednou pociťovat odpor (ba averzi) k místu, kde přebývá, resp. k činnosti, kterou se zabývá. U takového člověka můžeme pozorovat sklíčenost, ochablost, strnulost. Člověk je v tomto stavu nedbalý až lhostejný k plnění svých úkolů a povinností. Ventura píše také, že k charakteristickým projevům patří také nedbalost, jistý minimalismus (i vůči duchovním věcem) a nestaráni se o hygienu.⁵⁸⁵ Po tělesné stránce se cítí unavený, otupělý, ospalý. Můžeme též mluvit o apatii. Dle Larcheta jsou tyto stavy projevem snahy člověka utéci od problémů.⁵⁸⁶

Avšak stavu akédie nelze utéci. Útek, resp. vyhnutí se všemu výše řečenému, není řešením. Ve skutečnosti se takový člověk odvrací sám od sebe. Ani po útěku na jiné místo, k jiné činnosti, nedojde k vytoužené vnitřní změně. Člověk nemůže utéci sám před sebou. Vlastní problém není v okolnostech, situacích nebo stavech, v nichž se člověk ocitl nebo prožívá. Vlastním problémem je v člověku samotném. Změna přichází obrácením se do sebe, skrze setrvání na místě, kde se člověk nachází, skrze setkání se se sebou samým a hledáním cesty rozvoje. Akédie totiž paradoxně uchvacuje ty, kteří mají sklon utíkat od svých problémů místo toho, aby je řešili. Domnívají se, že útekem problém vyřeší.

4.2.8.2 Důsledky

Charakteristickým znakem akédie je také to, že po jejím napadení je člověk neschopný prožívat radost a potěšení, které jeho život zde na zemi za přirozených podmínek přináší.⁵⁸⁷ Tato skutečnost má destruktivní dopady na celkovou duševní stabilitu člověka a na motivaci

⁵⁸³ ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 329.

⁵⁸⁴ *Ibid.*

⁵⁸⁵ VENTURA, Osm zdrojů duchovní nestability. In PAYNE, *Kvalita života a zdraví*, op. cit., s. 127.

⁵⁸⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 210.

⁵⁸⁷ *Ibid.*, s. 211.

k čemukoli. Nabízí se odpověď, proč tomu tak může být. Již jsme poukázali na to, že pouhé vyhledávání potěšení má za následek smutek. Pokud vyjdeme z této premisy, pak dle mého názoru můžeme hovořit o akédii jako důsledku této zkušenosti (avšak jsem si vědom toho, že příčiny akédie jsou nejasné). Jestliže člověk touží uspokojit pouze svou touhu po potěšení, přirozeně se pak po odeznění oné rozkoše (nebo i v případě nenaplnění této touhy) projeví smutek (λύπη). Může dojít k jakémusi stavu, v němž člověk nemá zájem o nic. Je ke všemu lhostejný, sklíčený, je znechucený, lenivý, úzkostlivý a nic jej nebaví.

Přítomnost akédie vede k zahálčivosti a k lenivosti. Evagrius píše, že akédie nesnáší manuální práci.⁵⁸⁸ Člověk má tendenci neustále utíkat od práce, při níž je nespokojen. Tato lenost vyvolává na druhé straně nebývalý zájem o nové podněty: nadměrný zájem o rozvíjení sociálních kontaktů, vyhledávání nových, zajímavějších činností. Případně jej to vede k vyhledávání nových míst, kde by mohl přebývat, kde by se mohl rozvíjet.

Z hlediska duchovního rozměru lidské existence je akédie velmi nebezpečným stavem. Akédie způsobuje, že se dotyčný odvrací od duchovního života a všech důsledků z něj vyvěrajících. To je v celku pochopitelné, neboť ani z duchovních požitků nemá takový člověk radost ani prospěch. To dokonce dle Evagria vede až k pomlouvání Otců a duchovních autorit.⁵⁸⁹ Důsledkem neschopnosti prožívat radost z duchovních požitků je celková duchovní slabost a nedbalost, což vede k odpoutání pozornosti od Boha a k zanechání modlitby.⁵⁹⁰ Konečným důsledkem pak může být zapomenutí na Boha. Psychoterapeutka Maguirová poukazuje na to, že „*akédie v duchovně-duševní oblasti znamená pohodlnost, nečinnost, sklíčenost, ztrátu energie, duchovní těžkopádnost, v negativním smyslu pak nevoli a rozmrzelost.*“⁵⁹¹ Autorka dále dodává, že „*[akédie] ochromuje zdravý zájem o život, práci, o Boha a také o lidi.*“⁵⁹²

Akédie je i dnes, v současnosti, aktuálním tématem. Nachází se všude tam, kde lidé, místo aby řešili problémy, které daná situace a prostředí může vyvolávat a vyvolává, raději od problémů utíkají. Utíkají však proto, že sami uvnitř sebe samých mají určitý problém. Ve skutečnosti dané místo a situace nabízí prostředky a cestu k jeho vyřešení. Je to příležitost se setkat se sebou samým a možnost vnitřně se uzdravit.

4.2.8.3 A příčina?

Příčinu těchto stavů, jimiž je akédie charakterizována, nelze tak jednoznačně určit. Larchet hovoří o démonském působení. Ačkoli, vzhledem k metafysice, kterou Otcové zastávají, ne-

⁵⁸⁸ EUAGRIOS, *Antirrhet.* VI, 1 (DYSINGER).

⁵⁸⁹ *Ibid.*, VI, 2 (DYSINGER).

⁵⁹⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, s. 209.

⁵⁹¹ MAGUIR, *Stíny duše: : temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic*, *op. cit.*, s. 117.

⁵⁹² *Ibid.*, s. 118.

chceme tento pohled zjednodušovat, přeci jenom nám toho moc neřekne. Ale může nás alespoň odkázat k pokusům (byť většinou hypotetickým) zohlednit některé skutečnosti, které jsme v této práci zmínili.

Již bylo řečeno, že důsledkem smutku je neschopnost prožívat radost. Skutečně se zdá, že smutek (λύπη), který je zapříčiněn soustředností na smyslové požitky, vede až ke stavu akédie. Lze hovořit o tom, že klíčovým problémem je v tomto kontextu nepřirozené uspokojování potřeb. Akédie může být způsobena přílišným zahleděním se na sebe samého, kdy dochází k izolaci od společnosti. Tedy tím, že nedochází ke vzájemnému sdílení s bližními.

Dalším momentem je patologická funkčnost vznětlivého hnutí duše, kdy člověk nemá odvalu čelit výzvám světa. Nemá odvalu čelit problémům, s nimiž je konfrontován a raději prchá jako zběh. S tím také souvisí nedostatek trpělivosti a ochoty snášet utrpení při řešení svých problémů.

4.2.9 Marná sláva

Prožívat slávu, těšit se z ní, je přirozený projev člověka. Směřuje-li člověk ve své přirozenosti ke společenství a spolupráci s Bohem, Bůh jej obdarovává slávou. Avšak stanou-li se naše schopnosti a dispozice zdrojem uspokojení a potvrzení jen nás samých, pak hovoříme o nepřirozeném projevu této dispozice, který nazýváme řeckým pojmem κενοδοξία (*kenodoxia*; lat. *cenodoxia*).

Pojem κενοδοξία vyjadřuje marnou slávu či marné zdání. Otcí je tento pojem používán jako sloveso κενοδοξω především pro vytvoření marné představy, marných předpokladů, domněnek, domýšlivosti či ješitnosti. Člověk, který je postižený marnou slávou, se chvástá sebou samým, chce na sebe upoutat pozornost, ať již skutky nebo slovy. Jako podstatné jméno κενοδοξία slouží pro označení zahálky, nesmyslných názorů, nauk, touhy po chvále či reputaci. Je to stav, kdy člověk není orientován na Boha,⁵⁹³ nýbrž pouze na vlastní ego. Zbývá dodat, že latinské synonymum *iactantia*, jež lze použít pro latinský pojem *cenodoxia*, poukazuje na chlubitost, honosivost, mnohomluvnost.⁵⁹⁴

4.2.9.1 Příčina

Kenodoxia se rozvíjí poté, co mnich zvítězil nad určitou vášní nebo nad vášněmi. Z obecného hlediska můžeme hovořit o tom, že jde o neadekvátní reakci na úspěch, resp. ja-

⁵⁹³ PGL, s. 714. Hesla: κενοδοξω, κενοδοξία. Řecko český slovník se zmiňuje u tohoto slova o prázdné domýšlivosti či vychloubačnosti (PRACH, s. 298; heslo: κενοδοξία).

⁵⁹⁴ PRAŽÁK, s. 641; heslo: iactantia. Tento pojem Kasián také zmiňuje.

kousi výjimečnost. Tato vášně vyžaduje život ve společnosti, aby se člověk mohl chlubit svými úspěchy. Evagrius hovoří o tom, že:

myšlenka na marnou slávu je cosi velmi jemného a snadno se naskýtá úspěšným, chtějícím podporovat jejich zápasy a usilujícím o slávu (uznání) u lidí, vymýšlejícím křičící demony a uzdravované ženy a jakýsi zástup dotýkající se šatů; předpovídá mu pak dále také svatost a ty, kteří ho hledají u dveřích; a i kdyby nechtěl, bude odveden spoutaný.⁵⁹⁵

O to více je vášně marné slávy nebezpečná, neboť může člověka zavléci do planých (marných) fantazií. Pokud pak v realitě nenastane to, co očekával, upadá do smutku; v případě realizace jeho fantazií se stává pyšným.⁵⁹⁶

Kasián si ve svém popisu marné slávy všimá toho, že:

[marná sláva] útočí na mnicha nejen jako ostatní neřesti, v oblasti tělesné, ale také v oblasti duchovní. Vkrádá se do mysli s velmi jemnou zlomyslností, takže ti, kdo nemohli být oklamáni tělesnými neřestmi, budou a o to bolestněji poraněni svými duchovními kroky. A čím těžší je střežit se před ní, tím horší je proti ní bojovat.⁵⁹⁷

Pokud vytrváme v boji se všemi ostatními vášněmi, tato vášně neslábne, ale naopak zesiluje. Má mnoho podob a forem. Je tedy těžké ji vystopovat. V podstatě útočí kdekoli. Kasián poukazuje na to, že marná sláva „zkouší ranit vojáka Kristova jak v oděvu, tak ve vzhledu, v chůzi, v hlase, v práci, v bděních, v postech, ve věděni, v mlčenlivosti, v poslušnosti, v pokoře....“⁵⁹⁸ Proti této vášni nepomůže ani samota či útěk od společnosti. Její zákeřnost spočívá v tom, že cílí na lidské ctnosti.⁵⁹⁹ Čím více je člověk ctnostný, tím více podléhá riziku podlehnutí této vášni.

Mnohdy je marná sláva zřetelná zejména u těch, kteří se chtějí stát duchovními. Kenodoxií stížený člověk si totiž představuje, že bude příkladem svatosti všem ostatním, a že získá mnoho lidí nejen způsobem života ale i učením a kázáními. Pakliže Kasián píše, že „[i] kdyby dosáhl tohoto úřadu proti své vůli, namlouvá mu [myšlení marné slávy], že ho bude zastávat s takovou svatostí a přísností, že by mohl být příkladem svatosti i ostatním kněžím...“⁶⁰⁰ lze

⁵⁹⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 13 (SC 171, s. 528 – 530). „Ἡ τοῦς κενοδοξίας λογισμὸς λεπτότατος τις ἐστὶ καὶ παρρησιάζεται τοῖς κατορθοῦσι ῥαδίως δημοσιεύειν αὐτῶν τοὺς ἀγῶνας βουλόμενος καὶ τὰς παρὰ τῶν ἀνθρώπων δόξας θηρώμενος, δαίμονάς τε κράζοντας ἀναπλάττων καὶ θεραπεύόμενα γύναια καὶ ὄχλον τινὰ τῶν ἱματίων ἐφαπτόμενον· μαντεύεται δὲ αὐτῶν καὶ ἱερωσύνην λοιπὸν καὶ τοὺς ζητοῦντας αὐτὸν ταῖς θύραις ἐφίστησι· καὶ ὡς εἴ μὴ βούλοιο δέσμιος ἀπαχθήσεται.“

⁵⁹⁶ *Ibid.*

⁵⁹⁷ CASSIANUS, *Inst.* XI, 2 (SC 109, s. 428; *Zvyky a léky... /b/, s. 124*). „Non solum enim ut cetera uitia in parte carnali, sed etiam in spiritali monachum pulsant, subtiliore se nequitia ingerens menti, ita ut, qui non potuerunt carnalibus uitiiis decipi, spiritalibus successibus acrius sauciantur, tantoque est perniciosior ad conflictum quanto obscurior ad cauendum.“

⁵⁹⁸ *Ibid.*, XI, 3 (SC 109, s. 428n; *Zvyky a léky... /b/, s. 124*). „Nam et in habitu et in forma, in incessu, in uoce, in opere, in uigiliis, in ieiuniis, in oratione, in remotione, in lectione, in scientia, in taciturnitate, in obedientia, in humilitate, in longanimitate, militem Christi uulnerare conatur, ...“

⁵⁹⁹ *Ibid.*, XI, 6 (SC 109, s. 433; *Zvyky a léky... /b/, s. 126*).

⁶⁰⁰ *Ibid.*, XI, 14 (SC 109, s. 440; *Zvyky a léky... /b/, s. 129*). „Quem si uel inuitus fuisset indeptus, tanta expleturum sanctitate ac rigore depingit, ut caeteris quoque sacerdotibus praebere potuerit sanctitatis exempla, ...“

vytušit, že i pouhá myšlenka na zdánlivě bohulibou činnost je špatná. Kasián tak ukazuje, že patrně jakékoli uvažování o tom, že by člověk mohl být komukoli za jakýchkoli podmínek příkladem, pomocí atd., je nebezpečné.

Dle Kasiána⁶⁰¹ je tato vášně jedna ze tří vášní (vedle gastrimargie a pýchy), která stála u zrodu vzpoury proti Bohu. Marná sláva je propojena s pokušením jedení ovoce za účelem otevření očí a znalosti dobrého a zlého: „*Bůh však ví, že v den, kdy z něho [stromu poznání dobrého a zlého] pojíte, otevřou se vám oči a budete jako Bůh znát dobré i zlé.*“ (Gen 3,5). Lidé tedy budou ‚někým‘. Budou si myslet, že jsou jako Bůh. Byla to však lež. Ježíš toto pokušení, jemuž člověk podlehl, relativizuje a vyvrací. Odmítá vrhnout se dolů ze střechy chrámu navzdory tomu, že by jej andělé zachytili: „*Jsi-li Syn Boží, vrhni se dolů: vždyť je psáno: 'Svým andělům dá příkaz a na ruce tě vezmou, abys nenarazil nohou na kámen!*“ (Mt 4, 5). Z Ježíšova postoje tak můžeme usoudit, že člověk se nemá spoléhat na svou slávu, kterou mu lidé projevují, byť by si to zaslouhoval.

4.2.9.2 Projevy

Tato nemoc má také mnoho forem. Jan Kasián vyjmenovává dvě základní: (a) povyšuje-li se člověk pro své tělesné a viditelné věci; a (b) je-li člověk podněcován k domýšlivosti skrze duchovní věci a duševní bohatství.⁶⁰² Patrolog J.-C. Larchet dochází na základě studia Otců k jedné formě marné slávy, jejíž projev je dnešnímu čtenáři srozumitelný. Zmíněná forma je založena na hmotném zajištění, resp. zdrojem kenodoxie je majetek. Majetek člověku dodává žádaný pocit vážnosti, cti, obdivu a úcty od ostatních lidí.⁶⁰³ Člověk však neodvozuje svou hodnotu pouze z hmotných statků, nýbrž také z duševních schopností a kvalit, neboť ony mu také zajišťují obdiv. Této vášni může podlehnout rovněž i mnich, tedy nejenom tedy člověk žijící ve světě. Oba se chtějí zalíbit lidem. Mnich tím, že dodrží Boží zákony, statečně a úspěšně bojuje s neřestmi. Světský člověk zase spoléhá na vlastní tělesné a smyslové kvality.⁶⁰⁴ Oba dva mají společné to, že spoléhají na sebe, nikoliv na Boha.

Lze se domnívat, že jedinec stížený marnou slávou má problém se sebehodnocením, sebeupřijetím. Marná sláva může pramenit z čehokoliv, na čem člověk zakládá svou hodnotu (majetek, sláva, vztahy, postavení, vlastnosti, dovednosti, zkušenosti atd.). Je to zpravidla vše, co má potenciál stát se předmětem obdivu.

⁶⁰¹ Sledují: CASSIANUS, *Coll.* V, 7 (SC 42, s. 195; NPNF II, 11, s. 342).

⁶⁰² *Ibid.*, V, 11 (SC 42, s. 201; NPNF II, 11, s. 344).

⁶⁰³ LARCHET, *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, s. 242.

⁶⁰⁴ MAXIMOS, *Homolog. Carit.* III, 84 (SC 9, s. 147; Philok. II, s. 96).

4.2.9.3 Důsledky

Vlastní problém tohoto ohniska duchovní nestability člověka tkví v tom, že jde o převrácení přirozeného hnutí. Touha po slávě, touha být ctěn, je Boží dar. Ve skutečnosti však tato důstojnost a sláva člověka předpokládá jednotu člověka a Boha: „*Od Boha bylo dáno, aby člověk přirozeně usiloval o slávu, ale je to sláva Boží, kterou má získat člověk, pokud se sjednotí s Bohem, ne sláva lidská, která hledá vášeň...*“⁶⁰⁵ Člověk postižený touto vášní vyhledává slávu pro sebe a na základě svého úsilí, resp. považuje Boží pomoc za své úsilí.⁶⁰⁶ Sláva a důstojnost vyplývající z jednoty člověka a Boha korespondují se smyslem lidské přirozenosti. Odvrácením se od Boha došlo také k převrácení této přirozené touhy. Člověk hledá satisfakci a sebepotvrzení na základě smyslové reality. Jediné, co nachází, je světská sláva. Ve skutečnosti se ale jedná o náhražku té slávy, která vyplývá z jednoty Boha a člověka.

Z kenodoxie pochází svár, hereze, chvástání se, přehnaná sebedůvěra.⁶⁰⁷ Evagrius pak ukazuje, že mnich propadlý marnivému smýšlení velmi snadno propadá fantaziím, blasfémii, akédii, pýše či smilstvu.⁶⁰⁸ Na druhé straně se marná sláva snaží kompenzovat skutečnost, že člověk odpadl od Boha. Posiluje totiž lidskou mysl (*νοῦς/mens*) tím, že ji dopřává obdiv a úctu od lidí,⁶⁰⁹ což ještě více vzbuzuje pocit vlastního zadostiučinění, a tak se člověk ještě více vzdaluje od Boha.

Larchet poukazuje na to, že člověk propadlý marné slávě velmi snadno podléhá až delirickému vnímání reality. Tím, že jeho hodnota je závislá na vydobytych statečích, poměřuje svou hodnotu s tím, co nemá,⁶¹⁰ což ho žene k tomu, aby si to opatřil.

4.2.10 Pýcha

Poslední ohnisko duchovní nestability člověka, avšak nikoli z hlediska závažnosti, představuje pýcha. Spíše bychom ji měli považovat za alfu a omegu duchovní nestability člověka. Jde o patologický projev základní lidské vlastnosti, jejímž přirozeným projevem je pozvedat se k Bohu a dospět tak k *theósi*. Jde o realizaci Božího obrazu, tj. záměru, aby se člověk podobal Bohu tehdy, bude-li s ním spolupracovat. Avšak patologie této vášně tkví v tom, že člověk veškeré své úsilí a zásluhy vztáhl na sebe.⁶¹¹ Můžeme tak hovořit o tom, že člověk sám se chce stát Bohem bez Boha. Pýcha je tak přirozeným důsledkem nedbalosti a podlehnutí váš-

⁶⁰⁵ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 246.

⁶⁰⁶ *Ibid.*

⁶⁰⁷ CASSIANUS, *Coll.* V, 16 (SC 42, s. 206; NPNF, s. 347).

⁶⁰⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 13 (SC 171, s. 528n).

⁶⁰⁹ EUAGRIOS, *Spirit. mal.* VII, 20 (PG 79, 1161B; GAC, s. 86).

⁶¹⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 250.

⁶¹¹ *Ibid.*, s. 286.

ním, které rozrušily stabilitu duchovního centra člověka. Tím zamezily přirozenému kontaktu člověka s Bohem, existenciálním aspektem lidské osobnosti.⁶¹²

Pro označení pyšného stavu Otcové používají řecký pojem ὑπερηφάνια (*hyperéfeania*, lat. *superbia*). Toto slovo označuje namyšlenost, domýšlivost. Jde o cosi, co ničí duši.⁶¹³ Slovníky hovoří o okázalosti,⁶¹⁴ ale rovněž o nadutosti, drzosti, aroganci,⁶¹⁵ hrdosti a zpupnosti.⁶¹⁶

Můžeme tedy říci, že ten, kdo je pyšný, má tendenci myslet si (zejména o sobě samém) více, než jaký je ve skutečnosti. Takový člověk nevidí skutečný stav věcí, nevidí sám sebe reálně. Místo toho podléhá svým fantazijním představám o schopnostech, které ovšem nemá. Tím si ale přivolává pád, jeho sebevědomí se totiž nezakládá na realitě. Evagrius o takovém mnichu praví, že je jako strom bez kořenů, nevydrží nápor větru.⁶¹⁷ Pyšný člověk se tedy ocitá mimo své základy (je vykořeněný), které přirozeně vycházejí ze skutečného života. Jan Kasián o pýše hovoří takto:

Náš osmý, závěrečný zápas je zápas proti duchu pýchy. Třebaže je tato nemoc v souboji s neřestmi poslední a je závěrečná také v pořadí, z hlediska původu a času je první šelma nejzúřivější a strašnější, než byly všechny předchozí. Nejvíce pokouší lidi dokonalé a svým hryzáním velmi krutě šírá ty, kdo už skoro spočinuli na vrcholu ctností.⁶¹⁸

Z Kasiánovy definice je patrné, že pýcha je konstitutivním prvkem duchovní nestability člověka. Pýcha tvoří počátek i konec spektra duchovní nestability člověka. Je-li pád pyšného člověka zapříčiněn pocitem dokonalosti, úspěchu a pocitu výjimečnosti, vzniká nebezpečí, že po dosažení čistého srdce znovu upadne do duchovní nestability. Člověk nikdy nedojde k čistotě srdce, nikdy nedosáhne duchovní stability, pokud bude spoléhat pouze na sebe samého.

4.2.10.1 Příčina a projev

Zdrojem pýchy jsou velmi často naše vlastnosti, schopnosti, dovednosti, znalosti, ctnosti atd. Tyto aspekty naší osobnosti nejsou samy o sobě špatné. Jsou to dispozice, jimiž jsme obdarováni, a jimiž můžeme být prospěšní ostatním lidem. Zdrojem pyšného smýšlení se mohou

⁶¹² *Ibid.*, s. 263.

⁶¹³ PGL, heslo: ὑπερηφάνια, s. 1439. V tomto pojmu lze zaslechnout ale slova dvě: předložku ὑπερ a sloveso φαίνω, resp. etymologický základ tohoto slova. První pojem znamená především předložku ve významu nad, mimo, přes, za, namísto, (LSJ, heslo: ὑπερ). Sloveso φαίνω vyjadřuje slovesa zdát se, jevit se, připadat, dělat známým, vyjevovat, přijít na světlo, (*ibid.*, heslo: φαίνω).

⁶¹⁴ PRACH, s. 538; heslo: ὑπερηφάνια.

⁶¹⁵ LSJ, heslo: ὑπερηφάνια.

⁶¹⁶ KÁBRT, s. 420; heslo: *superbia*.

⁶¹⁷ Cf. EUAGRIOS, *Spirit. mal.* VIII, 14 (PG 79, 1164C, GAC, s. 88). Původní text: Ὑπερήφανος μοναχὸς δένδρον ὄψιζον, καὶ οὐ μὴ ἐνέγκῃ προσβολῆν ἀνέμου.

⁶¹⁸ CASSIANUS, *Inst.* XII, 1 (SC 109, s. 450; *Zvyky a léky... /b/*, s. 136). „*Octauum, quod et extremum, aduersus spiritum superbiae nobis certamen est. Qui morbus licet ultimus sit in conflictu uitiorum, atque in ordine ponatur extremus, origine tamen et tempore primus est, saeuissima et superioribus cunctis inmanior bestia, perfectos maxime temptans et propemodum iam positos in consummatione uirtutum morsu diriore depascens.*“

stát tehdy, pokud si na nich zakládáme, pokud je vidíme jako zdroj vlastního sebepotvrzení, pokud je vnímáme jako aspekty našeho života, s nimiž si vystačíme bez Boha. Můžeme tak mluvit o tom, že pýcha přirozeně vyplývá z podlehnutí marné slávě.

Kasián hovoří v podstatě o dvou typech této vášně:

...jeden, [...], napadá mnichy duchovní a vynikající, a druhý, který zachvacuje také začátečníky a tělesné. A ačkoli oba druhy pýchy nadýmají člověka zlou povýšeností vůči Bohu i vůči lidem, přece jen se ten první druh vztahuje zvláště na povýšenost vůči Bohu, a ten druhý se vlastním způsobem týká povýšeností vůči lidem.⁶¹⁹

Ačkoli se jedná o dvě pojetí této vášně, lze je dát do souvislosti, neboť se vzájemně ovlivňují. Společným jmenovatelem je zde vztah, který je přímoúměrný. Jaký mám vztah k lidem, takový mám vztah také k Bohu, nebo obráceně: můj vztah k Bohu ovlivňuje můj vztah k lidem.

Kasián píše, že pýcha je namířena vůči Bohu: „[Pýcha] *osobně zasahuje Boha, a proto je zvláště vhodné, aby měla za soupeře jeho.*“⁶²⁰ S pýchou musí, dle Kasiánova názoru, soupeřit zejména Bůh. Otázka pak zní, jakou roli v tomto boji hraje člověk? To člověk je pyšný. Tedy je naším soupeřem sám Bůh? Jestliže vášnivý stav způsobuje zapomenutí na Boha, pak člověk přirozeně začne spoléhat na sebe a své schopnosti. Je to stav, v němž si Boží atributy přisuzuje sobě a svým schopnostem. Pýcha vede duši k domnění, že člověk sám je zdrojem svých úspěchů. To má za následek, že pýchou postižený člověk pohrdá nejenom svými bližními, nýbrž také samým Bohem. Nabyt totiž dojmu, že ke svému životu své bližní ani Boha nepotřebuje.

Z toho rovněž pramení domněnka, že veškeré naše schopnosti a dovednosti, včetně ctností dosažených prostřednictvím asketického života, jsou ryze naší vlastní zásluhou. Pyšný člověk tak Boha nepovažuje za původce a příčinu všeho. On sám se (ve svém domnění) stává mírou všeho. Dle Evagria takový člověk zachází až do stavu, kdy sám sebe prohlásí za Boha.⁶²¹ Výsledkem tohoto postoje je odcizení od Boha, moment, kdy ztrácíme vztah se základem svého bytí. Dostáváme se tak na tenký led, neboť nemáme zdroj a pevný bod své existence.

Kasiánovi se modelovým příkladem stalo Luciferovo odpadnutí od Boha.⁶²² Lucifer dle Kasiána jako první utrpěl porážku vinou své pýchy. Kasián poukazuje na několik věcí, z kterých se můžeme poučit. Důvodem pádu bylo to, že Lucifer spoléhal výhradně na své schopnosti a Boha nepokládal za svého pomocníka. Na základě toho se člověk může domní-

⁶¹⁹ *Ibid.*, XII, 2 (SC 109, s. 450n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 137). „*Cuius duo sunt genera, unum hoc, quodiximus spiritales summosque pulsari, aliud, quod etiam incipientes carnalesque complectitur. Et licet utrumque superbiae genus tam in Deum quam in homines noxia inflet elatio, tamen illud primum specialiter refertur ad Deum, secundum ad homines proprie pertinet.*“

⁶²⁰ *Ibid.*, XII, 7 (SC 109, s. 458; *Zvyky a léky... /b/*, s. 140). „...*haec uero proprie pertingit ad Deum, et idcirco eum specialiter digna est habere contrarium.*“

⁶²¹ EUAGRIOS, *Antirrheth.* VIII, 49.3 (DYSINGER).

⁶²² Podrobněji: CASSIANUS, *Inst.* XII, 4 (SC 109, s. 454; *Zvyky a léky .../b/*, s. 138n).

vat, že on sám (ne Bůh) je zodpovědný za dosažení úspěchu a pohrdá tak ostatními. Takovéto jednání ale vede k vnitřní rozkolísanosti, k poznání, že lidská přirozenost je slabá, neboť tím že se odvrátil člověk od Boha, ztratil své původní kvality a schopnosti.

Pokud má člověk takový postoj k Bohu, přirozeně se to odráží i ve vztahu vůči bližním. Evagrius poukazuje na to, že pýcha vede člověka k tomu, aby pohrdal bratry jako s hlupáky, protože nevidí vše okolo.⁶²³ Tato inflace sebe sama, stav, v němž přeceňujeme vlastní schopnosti, může mít negativní vliv na sociální vazby. Pyšný člověk se chová arogantně, povýšeně, namyšleně, ironicky. Je podrážděný, nedůtklivý a nesnese jakoukoli konkurenci.⁶²⁴ Psychoterapeutka Anne Maguirová poukazuje na to, že „*pyšný člověk je nelidský, protože ve své soustřednosti, aroganci a povýšenosti nebere ohled na druhé a tajně věří ve svou vlastní všemohoucnost.*“⁶²⁵ Člověk se tak dostává do izolace, neboť není schopen vidět se v zrcadle, které mu nastavuje společnost. V tomto smyslu vztah k Bohu a k bližním můžeme vnímat jako korektivní mantinely, které ukazují lidské bytosti jeho přirozené místo, které má jasně Bohem ve společnosti vyhrazené.⁶²⁶ Ale jakmile začne člověk být někým jiným, než kým on sám ve skutečnosti je (neboť se domnívá, že je něco více, než ve skutečnosti), dostává se mimo své hranice. Důsledkem vykořeněnosti je také ztráta kontaktu se sebou samým. Můžeme se odcizit nejen bližním a Bohu, nýbrž i sobě samým, neboť přeceňujeme naše schopnosti a tak ztrácíme kontakt sami se sebou.

Pýcha může mít také psychosomatické projevy. Anne Maguirová ve knize *Stíny duše* popisuje, že pyšný člověk má pocit nafouknutosti, nadutosti: „*Průvodním jevem bývá pocit, jakoby tělo s údy dotyčného vyrostly, člověk se nafoukne, jako by ho naplnil vzduch z hustilky.*“⁶²⁷ Tělesný stav člověku, který si není vědom pyšného stavu, tj. posedlostí vlastním Já, napoví: „*například hučení v hlavě, zvonění v uších, poněkud nejistá chůze, někdy leh-*

⁶²³ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 14 (SC 171, s. 532-4). Původní text: Καὶ φυσιοῦσθαι κατὰ τῶν ἀδελφῶν ὡς ἀνοήτων, διότι μὴ τοῦτο περὶ αὐτῆς πάντες ἐπίστανται...“

⁶²⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., 259n.

⁶²⁵ MAGUIR, *Stíny duše temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic*, op. cit., op. cit., s. 17.

⁶²⁶ V tomto smyslu je obzvláště výmluvná biblická zpráva o pádu do hříchu, resp. neuposlechnutí Boha, zaznamenaná v Gen 3. Člověk chtěl být jako Bůh. Ovšem být jako Bůh neznamená být Bohem, ale jakousi 'směšnou náhražkou' Boha. V této souvislosti si lze všimnout Florenského poznámky k tomuto biblickému textu. Všimá si totiž, že člověk podlehl ďáblově lsti: „...*budete jako Bůh...*“ (Gen 3,5). Haď ale slíbil člověku, že bude „jako“ Bůh, což ale ve skutečnosti znamená být jakýmsi zdáním Boha, hraním si na Boha. Slovo ‚jako‘ neznamená ‚být tentýž‘ (FLORENSKIJ, Pavel. *Ikonostas*, 1. vyd. Brno : L. Marek, 2000, s. 31). Nicméně, tendence člověka ‚být jako Bůh‘ způsobuje to, že se člověk ocitá mimo přirozené hranice, v nichž člověk může existovat a být vnitřně svobodný. Mimo své Bohem určené hranice zažívá totiž to, co dříve nezažil. Jakmile (i dnes) chce člověk být někým jiným, než kým ve své individuální přirozenosti (tj. povaha, charakter, schopnosti, dovednosti atd.) je, rázem se dostává do oblasti, kde je velmi snadno zranitelný. Vzbouřil se totiž proti Božímu příkazu, neokusit to, co je mu zapovězeno. Okusit něco, co je člověku mimo jeho ontologický základ má pro člověka negativní dopady: tím, že zakusil (zakouší) být někým jiným, než on sám je, ohrožuje tím svou vlastní přirozenost, ba existenci.

⁶²⁷ MAGUIR, *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubíní psychologie a spirituálních tradic*, op. cit., s. 20.

*ký pocit závratí, nebo dokonce závažný záchvat.*⁶²⁸ Dokonce, dle autorky „*může dojít k rychlým peristaltickým pohybům v útrokách a poté k náhlé potřebě vyprázdnit střeva.*“⁶²⁹ Jde o tělesné symptomy, které jsou projevem pýchy. Tělesné projevy nám mnohé prozrazují o našem duševním stavu. Je ale třeba těmto projevům naslouchat, neboť nám mohou prozradit duševní stav, jehož si nejsme vědomi.

Výrazným nebezpečím je nejen ztráta jakýchkoli vazeb, včetně vztahu sama se sebou samými, ale pýcha navíc činí jakékoli úsilí člověka bezcenným. Kasián ukazuje na to, že není jiné vášně, „*kteřá by takovým způsobem odčerpávala všechny ctnosti a okrádala a obírala člověka o veškerou spravedlnost a svatost tolik jako zlo pýchy.*“⁶³⁰ Povaha pýchy není stejná jako u ostatních vášní. Každá jiná vášeň má svou oblast působení. Pýcha míří komplexně na všechny oblasti lidského života. Ochromuje veškerý duchovní a duševní život. Veškeré úsilí člověka o čisté srdce, činí pýcha nedosažitelným. Pýcha paradoxně motivuje k asketickému úsilí, protože pyšný člověk touží po nadřazenosti, touží být nejlepší.

4.2.11 Shrnutí

Z analýzy jednotlivých patologií je zřejmé, že jejich primárním faktorem je volní rozhodnutí (tj. duchovní záležitost) a jednání člověka, které se projevuje duševně. Viděli jsme také, že duševní stav (duševní projevy) velmi úzce souvisí s tím, nakolik je daný jedinec schopen sebeovládání. Schopnost sebeovládání je řízena duchovním aspektem lidské osobnosti. To člověk se volně rozhoduje jakým způsobem a za jakých podmínek bude uspokojovat své potřeby. V tomto bodě volní rozhodnutí člověka představuje úhelný kámen budoucího duševního stavu z duchovního hlediska. Volním jednáním člověk sám rozhoduje o tom, zda bude zotročen vášněmi a zotročujícím myšlením, anebo zda si podmaní svou přirozenost a zůstane vnitřně svobodný.

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ CASSIANUS, *Inst.* XII, 3.1 (SC 109, s. 452; *Zvyky a léky... /b/, s. 137*). „*Nullum est igitur aliud uitium, quod ita omnes uirtutes exhauriat, cunctaque iustitia et sanctitate hominem spoliet ac denudet ut superbiae malum...*“

5. KAPITOLA: TERAPIE POUŠTNÍCH OTCŮ

Duchovní terapie vášnivého stavu člověka z pohledu Evagria a Jana Kasiána je syntézou mnoha pramenů. Základním kamenem je asketický životní styl, který jsme představili v mnoha podobách v historické části. Avšak ideovou základnu duchovní terapie tvoří křesťanské učení, odvozené od samotného Ježíše Krista. Sám Evagrius uvozuje svou nauku o duchovním růstu člověka těmito slovy: „*Křesťanství je učení Krista, našeho spasitele, složené z praktiké, fysiké a thoelogiké.*“⁶³¹ Ukazuje se, že stěžejním tématem je Ježíšovo poselství a odtud plynoucí etické chování. Tato etika poukazuje na principy, které jsou realizovatelné již zde na zemi. Tato terapie má ryze křesťanské základy. Avšak nejedná se pouze o novozákonní myšlenky. Také starozákonní aspekty lze vnímat jako předpoklady této duchovní terapie. Připočteme k tomuto výčtu také předpoklady antické filosofie. Na počátku této kapitoly shrňme výsledky z pozorování, které jsme již učinili v úvodní kapitole.⁶³²

Nový zákon poukazuje na skutečnost, že hlavním motivem řešení konfliktu nemá být snaha o únik ze světa utrpení. Nový zákon klade důraz na etické jednání, které se projevuje zejména v přístupu k bližním a k Bohu. Realizace nebeského království spočívá především v sociálních vztazích, které jsou prosycené láskou (ἀγάπη), a to již zde na zemi. Ježíš nevyzývá k úniku ze světa, ale vede člověka zpět do reálného světa, do konkrétních situací a vztahů. Apoštol Pavel navazuje na Ježíše tím, že také jako Ježíš neusiluje o únik ze světa, nýbrž pracuje sám se sebou, se svými špatnými sklony. Tento boj je veden především vůči zlým mocnostem. Pavlova teologie obsahuje v principu podobné znaky, které nalezneme v Ježíšově učení.

Navzdory tomu, že se motivy řecké filosofie neshodují s motivy (nejen) Nového zákona, nelze jim upřít, že jejich prvky se objevují v křesťanské askezi. Jedním z těchto prvků je již samotný termín ἄσκησις (*askésis*), kterým první křesťané označují ono specifické chování člověka, jehož analogii jsme měli možnost sledovat i ve Starém a Novém zákoně. Pojem ἄσκησις představuje techniku, jejímž prostřednictvím se člověk učí, jak zacházet nejen se svým tělem, ale také se svými myšlenkami, tj. hnutími těla či duše. Můžeme říci, že je to cesta učení se sebeovládání. Je to způsob, jímž člověk znovu navazuje vztah se svou tělesností.

⁶³¹ EUAGRIOS, *Prakt.* 1 (SC 171, s. 198). „*Χριστιανισμός ἐστὶ δόγμα τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ ἐκ πρακτικῆς καὶ φυσικῆς καὶ θεολογικῆς συνεισότητος.*“ (Podobně text překládá V. Ventura: VENTURA, *Spiritualita křesť. mnišství*, op. cit., s. 155. Pavel Milko tento text překládá takto: „*Křesťanství je učení našeho spasitele Krista, které se skládá z praktické filosofie, fysiky a theologie.*“ /MILKO, *Origenés učitel*, op. cit., s. 178/).

⁶³² Podkapitola vychází výlučně kapitoly I. 2. „*Vlivy působící na vývoj mnišství*“ (s. 26).

Platonismus a novoplatonismus reflektují obdobný stav člověka, jenž je vyjádřen v knize Genesis. Je zde zřetelný motiv jakéhosi odcizení se od Boha a následné hledání cesty opětovného sjednocení. Zřetelným prvkem je zde apel na očistění se za účelem onoho sjednocení. Stoicismus poukazuje ještě na jiný velmi důležitý aspekt: být vnitřně vyrovnaný. Stoikové usilovali o vnitřní nerušený stav, který by nebyl ovlivňován vnějšími či vnitřními podněty.

Ačkoli ve zmíněných filosofických směrech můžeme vyzorovat určitý přínos, přeci jen v důsledku a zacílení se neshoduje s biblickým pojetím. Otcové a křesťanští myslitelé o tom velmi dobře věděli a jednotlivé pojmy přeznačovali v kontextu křesťanských hodnot. V jejich pojetí je postřehnutelný především důraz na Ježíšovu etiku a jisté aspekty Pavlovy teologie.

Ona tendence k očistění se, ono asketické úsilí, jsou zřejmě ovlivňovány určitým pocitem nečistoty. Jde o stav, kdy se člověk necítí pohodlně, stav, kdy mu cosi brání, aby se cítil být sám sebou a nic mu nebránilo ve svobodném vyjádření své existence. Asketické jednání tak představuje určitou snahu odstranit to, co tvoří překážku spokojeného života na jedné straně a snahu vyrovnat se s podněty, které člověk ovlivnit nemůže, na straně druhé. Vidíme tedy dvojí rozměr asketického jednání. Obojí je důležité. Na jedné straně je třeba odstranit to, co člověka vnitřně zotročuje a na druhé straně je zapotřebí, aby se člověk dokázal vyrovnat s faktory, které jej určitým způsobem ovlivňují. Obojímu je třeba se učit.

Otcové, jak dále uvidíme, zdůrazňují, že základním předpokladem pro zvládnutí zotročujícího stavu je učit se sebeovládání a krocení rozbujelé touhy. Rozbujelá touha může totiž narážet na životní podmínky a situace, na které člověk nemá vliv, čímž může docházet k nevoli: hněvu, agresi, smutku atd. To pak může končit rozličnými patologickými stavy (požívání návykových látek, gamblerství, promiskuitní chování, alkoholismus, patologické duševní stavy atd.), což jsou symptomy nezvládnutého volního zpracování prvotní situace, resp. první zkušenosti s daným podnětem. Příčinu nelze primárně hledat v duševním stavu člověka, nýbrž v jeho duchovním rozpoložení a ve volním jednání. A v tomto kontextu je třeba hovořit o askezi jako o terapeutické práci s myšlením člověka. Nikoli výlučně o tělesné askezi. Pokud nezměníme naše volní jednání, v němž svobodně zaujímáme postoj ke svým tužbám (tělesným a duševním), pak tělesná askeze je bez efektu a znamená pouze trápení se.

Z analýzy jednotlivých motivů křesťanské askeze (uvedené v první kapitole) je také patrné, že askeze sama o sobě není cílem, nýbrž nástrojem k dosažení určitého stavu. Je důležité mít na paměti, že cílem je sjednocení se s Bohem, nikoli toliko očistění se od vášní. Konec-

konců je tento stav možný pouze tehdy, pokud konečným cílem je sjednocení se s Bohem, což můžeme popsat Pavlovými slovy 'být v Kristu'.⁶³³

5.1 Askeze jako nástroj proměny člověka

Vzniká tak vážná potřeba nalézt způsob, kterým je možné zpřístupnit askezi dnešnímu člověku, aniž bychom ho (tj. člověka) nedegradovali, jak například vnímá askezi francouzský autor Jean Delumeau. Ten se domnívá se, že křesťanský asketismus dehonestuje člověka, že pohrdá světem a snižuje jeho hodnoty. Konkrétněji píše, že: „*pohrdání světem a snižování člověka – jedno souvisí s druhým, jak je navrhovali křesťanští asketové, mají své kořeny nepochybně v Bibli [...], ale také v řecké a římské literatuře.*“⁶³⁴ V zápětí Delumeau krátce popisuje jednotlivé vlivy křesťanské askeze, avšak z jeho slov vyplývá, že není obeznámen se skutečnou podstatou křesťanského asketismu.

Podobně negativně askezi vnímá i psychologický slovník: „*Askeze [představuje] odpírání si jakýchkoli požitků.*“⁶³⁵ Definice je orientovaná především na jídlo, pití či sex. Za askezi vidí soustavné úsilí o dokonalost a cestu k sebeovládání.

V podstatě negativní nádech můžeme nalézt také v protestantském prostředí. Protestantská tradice byla vůči askezi podezřívavá, neboť poukazovala na nebezpečí stresujícího faktoru v duchovním růstu.⁶³⁶ Je pravdou, že nepochopení vlastního smyslu a podstaty askeze může negativně ovlivnit duchovní i duševní stav člověka. A skutečně mnohdy tato neporozumění měla zničující dopady na lidi, kteří neporozuměli podstatě křesťanské askeze. Také lze zaslechnout, že křesťanská askeze byla nepřátelská ke všemu tělesnému.⁶³⁷

Mnohé příběhy o asketech a jejich způsobu života vedly mnohé učence k názorům, že mniši neobyčejně tělesně strádali, neboť pohrdali postavením člověka a jeho tělesností.⁶³⁸ Avšak profesor historie z Princetonské univerzity Peter Brown poukazuje na to, že „*nálada, která vládla mezi Otcí pouště, však tento názor nepotvrzuje, spíše jej nepřímou popírá. Asketové podrobovali svá těla přísným omezením, protože byli přesvědčení, že by se jejich těla mohla ocitnout ve velkém nebezpečí.*“⁶³⁹ Samozřejmě, že v asketických textech je cítit nádech antického upřednostňování duševního života před tělesností. Tato pojetí přirozeně prosvítají

⁶³³ Ř 8, 31 (ČEP): „*Nyní však není žádného odsouzení pro ty, kteří jsou v Kristu Ježíši, neboť zákon Ducha, který vede k životu v Kristu Ježíši, osvobodil tě od zákona hříchu a smrti.*“

⁶³⁴ DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století.* Praha : Volvox Globator, s. 15.

⁶³⁵ HARTL - HARTLOVÁ. *Psychologický slovník, op. cit., s. 56; heslo: askeze.*

⁶³⁶ CARR, Wesley. *The New Dictionary of Pastoral Studies.* Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans, 2002; heslo: ascetical theology.

⁶³⁷ *Ibid.*

⁶³⁸ Cf. BROWN, *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství, op. cit., s. 173.*

⁶³⁹ *Ibid., s. 172.*

z myšlenkového klimatu, v němž se rodila křesťanská askeze. Jistě, již dříve jsme mohli zaznamenat, že pojetí askeze ve filosoficko-náboženských systémech helenistického období bylo dualistické. V antice byl upřednostňován duševní život před tělesností člověka, navzdory tomu, že i lékaři a filosofové zdůrazňovali vzájemný vztah mezi tělem a duší. Brown o tomto vypovídá takto: „*Pravá symbióza těla a duše byla cílem medicíny a vést k ní měla i nabádání filozofů. Tělu se nesmí dovolit, aby si své potřeby na pokojné duši vynucovalo: bylo třeba je udržovat v souladu s jeho vlastními vnitřními zákony.*“⁶⁴⁰ To ale neznamená, že byla tělesná přirozenost potlačována. V případě Kasiána či Evagria jsme zaznamenali, že s tělesností člověka pracovali a vnímali ji pozitivně. Proto můžeme odmítnout také tvrzení, že askeze znamená potlačení lidské tělesnosti.⁶⁴¹

Ruský myslitel Pavel Florenskij si všímá negativních reflexí askeze. Avšak hovoří o tom, že: „...světská literatura duch křesťanského asketismu dodnes vůbec nepochopila a to, co o něm říká, je jen povrchní a nepodstatné.“⁶⁴² Na druhé straně se nelze divit negativním pohledům na askezi, neboť mnozí asketi (hlásící se ke křesťanství) skutečně vykazovali (a mnohdy ještě vykazují) asketické jednání, které skutečně dehonestuje člověka a podlamuje tělesné, duševní i duchovní zdraví. A tito lidé, pokud praktikují takovouto askezi, rovněž nepochopili duch křesťanského asketismu.

Pravoslavný teolog, Olivier Clément, zase hovoří o tom, že askeze je odevzdanostní (nikoli voluntaristické) nenapjaté úsilí, které se snaží „*strhnout masky přilepené k naší tváři, odstranit neurotické osoby, které uzurpují naše osobnostní povolání, zkrátka svléknout mrtvou kůži a v důvěře a pokoře dát v sebe vplynout životu vzkříšeného Krista, tedy Duchu svatému.*“⁶⁴³ Tato odevzdanost ve víře je mnohem více, než voluntaristické pojetí asketického úsilí. Ono volní jednání vede právě k odevzdání své mohutnosti těla, aby „*vanutí* [Ducha svatého-

⁶⁴⁰ *Ibid.*, s. 31.

⁶⁴¹ Poukazuje-li moderní psychologie na negativní důsledky potlačování tělesnosti, není to její objev. Touto otázkou se zabývali již Otcové. Pokud Otcové uvažují o asketickém úsilí, pak je jejich snahou proměna užívání přirozených tělesných dispozic člověka a návrat k přirozenému uspokojování potřeb člověka. Usilovali o to, aby člověk přijal zodpovědnost za své tělesné impulsy, aby přijal svou tělesnost (veškeré její hnutí) a proměnil, zkultivoval uspokojování tělesných potřeb. Rozhodně vedli člověka k tomu, aby svou tělesnost nepotlačoval. Otcové si byli vědomi negativních důsledků potlačovaných obsahů a podnětů. Křesťanská askeze v pojetí Otců vykazuje kladný a osvobozující dopad na duševní život člověka. A již jsme také poukázali na to, že askeze vede k opětovnému navázání kontaktu se svým tělem. To znamená, že askeze v tomto pojetí vede k celistvosti člověka, k přijetí vlastní tělesnosti.

⁶⁴² FLORENSKIJ, *Sloup a opora pravdy, op. cit.*, s. 256.

⁶⁴³ CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. 1. vyd. 1. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004, s. 55. Dovolím si odkázat čtenáře zajímajícího se o problematiku křesťanského asketismu také na článek pravoslavného teologa, Kallista Wareho, *The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative* vydaného ve sborníku s názvem *Asceticism*: WARE, Kallisto. *The Way of the Ascetics: Negative or Affirmative*. In WIMBUSH, Vincent L a Richard VALANTASIS. *Asceticism*. New York, N.Y.: Oxford University Press, 1995.

ho] *proměnilo anonymní tělo druhu v tělo-řeč osoby a společenství osob.*“⁶⁴⁴ Volní jednání samo o sobě ještě neznamená, že jsme porozuměli podstatě křesťanského asketismu, kde jádrem je vztah k Bohu a cílem asketického jednání je také láska (ἀγάπη) ke svým bližním. Čistě volní jednání může mít za následek pýchu a opětovný pád do bludného asketického kruhu, čehož si později povšimneme u Kasiána.

Tím spíše vyvstává otázka, jak rozumět askezi v kontextu této práce, která se zabývá celistvým uzdravením člověka a klade otázky po celistvém zdraví člověka autorům, kteří se zabývali především asketickým životním stylem. Pravoslavná tradice nevnímá askezi jako odírání si něčeho, ale jako proměnu lidské tělesné přirozenosti a jako způsob uspokojování tělesných potřeb tak, aby nedocházelo k zotročení duševního a duchovního života člověka. Jde o nalezení rovnováhy mezi extrémy, tj. nalezení střídmeho uspokojování tělesných (i duševních) potřeb. Křesťanská askeze řeší především problém duchovní, nikoliv tělesný. Ovládnutí tělesných potřeb bylo pouze přípravou na mnohem náročnější úkol: zvládnutí jednotlivých hnutí svého srdce.⁶⁴⁵ Tělesná askeze je pouze doprovodný jev a důsledek proměny volního jednání.

5.1.1 Psychologické hledisko

Z psychologického hlediska můžeme říci, že si na jedné straně člověk uvědomuje, že je limitován a ovlivňován tělesností (pudy, instinkty). Na druhé straně však pociťuje vůči své tělesnosti svobodu, v níž může zaujímat volní postoje (i vůči své tělesnosti). Z tohoto úhlu pohledu lze vnímat asketické úsilí jako nástroj, jehož prostřednictvím člověk může proměnit užívání tělesných dispozic a uspokojování přirozených potřeb tak, aby nedocházelo k omezování svobodného prožívání člověka.

Proto se cesta v řešení vztahu mezi duševní stránkou, lépe řečeno duchovním aspektem člověka a jeho tělesností, ukazuje v proměně používání přirozené tělesnosti, nikoli v jejím potlačení. V. E. Frankl poukazuje na to, že: „*je zbytečné stavět stále znovu proti sobě sílu ducha a sílu přírody.*“⁶⁴⁶ Člověk je tvořen oběma aspekty, jeho úkolem je, aby se s těmito silami srovnal, nikoli jednu či druhou potlačil.⁶⁴⁷

Myšlenka ovládnutí (nikoliv potlačení) lidské přirozenosti, zejména pudů, je pozitivně vnímána i v psychologické literatuře. Zakladatel psychoanalýzy Sigmund Freud považuje pudovou část lidské osobnosti za neovladatelnou,⁶⁴⁸ ale nabízí možnost přelití pudové energie na

⁶⁴⁴ CLÉMENT, *Tělo pro smrt a slávu: malé uvedení do topoetiky těla*, op. cit., s. 55.

⁶⁴⁵ Cf. BROWN, *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, op. cit., s. 175.

⁶⁴⁶ FRANKL, *Lékařská péče o duši*, op. cit., s. 93.

⁶⁴⁷ Viz také podkapitola II. 4. „Vztah mezi duchovní a tělesnou oblastí člověka“ (s. 75nn).

⁶⁴⁸ FREUD, Sigmund. *Vybrané spisy I.* 2. vyd. Praha: Avicenum, 1991, s. 373n.

jiné místo, aby nedošlo k potlačení tělesnosti.⁶⁴⁹ V tomto směru uvažuje také pravoslavný teolog Pavel Evdokimov. Evdokimov vnímá askezi jako „*nesmírný projekt sublimace, který je třeba chápat ve smyslu tíhnutí k vysokému, k Nejvyššímu.*“⁶⁵⁰ Avšak křesťanské pojetí sublimace nespočívá v potlačení lidské přirozenosti, ale v její proměně dle Ježíšova způsobu života. Jedná se o odvrácení se od sobeckého uspokojování vlastních potřeb ke službě svým bližním.

Sublimaci můžeme hovořit jako o ovládnání pudové složky člověka. Na toto pojetí ukazuje C. G. Jung. Dle jeho názoru je možné si pudy uvědomit a dát jim kontrolovaný projev.⁶⁵¹ Tento kontrolovaný projev pudové složky člověka vykonává duchovní složka osobnosti.⁶⁵² Paradoxně lze říci, že ovládnání psychosomatických procesů umožňuje prožívat větší svobodu, neboť pokud člověk neovládá tyto procesy, je jimi ovládán on sám. Je to stav, jenž trefně popisuje P. Florenskij: „*Tehdy skutečně ne 'já činím', ale 'je se mnou činěno'; ne 'já žiji', ale se mnou se děje.*“⁶⁵³ A o tomto stavu Otcové hovoří jako o démonském působení.

Na zcela neobvyklé, avšak velmi trefné propojení askeze s psychoanalytickým pojetím člověka poukázal ruský psycholog a pravoslavný autor Vladimir Moss. Moss ve své práci *The Twelve lectures on the Nature of Man*⁶⁵⁴ užívá Freudova konceptu k postižení realizace člověka k podobě Boží.

Freud rozděluje psychický život na Ono, Já a Nadjá.⁶⁵⁵ Pracuje zejména s nevědomou složkou lidské psychiky, tj. 'Ono' a 'Nadjá'. Těto nevědomé složce člověk nevládne. Nevědomými duševními pochody se zabýváme především pro jejich dynamiku, jejíž působení si člověk uvědomuje, ale není schopen určit příčinu a ohnisko tohoto působení. Cílem psychoanalýzy je, aby se nevědomé pochody v oblasti Ono staly součástí Já. Pod pojmem 'Nadjá' ve Freudově systému je třeba mít na mysli jakousi vyšší instanci odlišnou od 'Já', která má hodnotící vliv, tj. svědomí.

Pro V. Mosse má člověk, coby obraz Boží, potenciál stát se Bohu podobným. V tomto smyslu Moss hovoří o sebeuskutečňování se. Pudovou složku Ono (pudové síly) považuje Moss za materiál, který je třeba proměnit, zpracovat, přetvořit, aby se z Já (toho, kdo tvoří, tj.

⁶⁴⁹ *Ibid.*, s. 388.

⁶⁵⁰ EVDOKIMOV, *Epochy duchovního života*, 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002, s. 192.

⁶⁵¹ JUNG Carl Gustav. *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, s. 34.

⁶⁵² V tomto smyslu lze uvažovat o tom, že pudy, instinkty a emoce jsou jaksi hybnými silami lidské osobnosti, které mohou mít kontrolovaný projev.

⁶⁵³ FLORENSKIJ, *Sloup a opora pravdy, op. cit.*, s. 165.

⁶⁵⁴ MOSS, Vladimir. *What is Man?: Twelve Lectures on the Nature of Man from Scientific and Religious Viewpoints* [online], s.l., s.n., 2009. MOSS. Vladimir. *Orthodox Christianity* autor. [cit. 2012-11-10]. Dostupný z: <http://www.orthodoxchristianbooks.com/books/>. (s. 87 - 97).

⁶⁵⁵ Podrobněji: FREUD, *Sebrané spisy I, op. cit.*, s. 363 – 377. Přednáška č. 31: Strukturální rozbor psychické osobnosti.

člověk) mohlo utvořit Self (vlastní Já). Moss nedává rovnítko mezi Já a Self. Self považuje za realizaci Božího obrazu, tedy za skutečnou podobu Bohu. Podle Mossova pojetí je tento koncept přirozený. Moss vyjadřuje myšlenku, že člověk je schopen ovládat se - utvářet svou přirozenost. V tomto smyslu askeze vůbec neznamená negativní proces, naopak: poukazuje na aspekt proměny tělesné přirozenosti a negativního myšlení, který člověka duševně i duchovně zotročuje. Tento aspekt má rovněž existenciální dopady. Důsledky tohoto utváření se této vnitřní proměny jsou posléze viditelné skrze chování a jednání člověka.

Pavel Evdokimov hovoří o tzv. mnišství srdce. Jde o pojetí mnišského způsobu života uplatnitelného v dnešní době, v rodinném životě. Toto mnišství srdce uplatňuje půst očí a duchovního sluchu, čímž jde o zachování si integrity v tomto hlučném světě.⁶⁵⁶ Zajímavé je pak srovnání tohoto pojetí se současným stavem společnosti. Člověk je doslova nucen zabývat se mnoha podněty, jež ho odcizují od sebe samého, bližních, světa jako takového a Boha.

5.2 Terapie v pojetí Evagria a Jana Kasiána (teorie)

Vlastní terapie se u Evagria nazývá *πρακτική* (*praktiké*). Kasián pracuje s termínem *actus disciplina*, ačkoliv u něj můžeme rovněž v tomto smyslu nalézt řecký pojem *σκοπός* (*skopos*). S pojmem *praktiké* jsme se již letmo setkali v kapitole věnující se askezi. Tento pojem odkazuje k fyzické nebo manuální zručnosti,⁶⁵⁷ a odkazuje tak vlastnímu předmětu, na kterém se demonstruje tato zručnost.

Dostáváme se tak k pojmu *πρᾶξις* (*praxis*). Tento výraz označuje dle česko-řeckého slovníku totéž co pojem *πρᾶγμα*, může se tedy především jednat o jakýkoli děj: jednání, konání, zaměstnání, správu, činnost atd.⁶⁵⁸ Z etymologického hlediska je pojem *πρᾶξις* odvozen od pojmu *πράσσω*, popř. *πράττω*, což znamená vykonat, provádět, usilovat, způsobit, dosáhnout, obstarat, zabývat se něčím, zamýšlet, být činný atd.⁶⁵⁹ Výraz *πρᾶξις* tedy poukazuje na určitou aktivitu, skrze kterou se něco děje, tvoří, vzniká, mění. Ten, kdo vykonával takovouto činnost, byl nazýván *πρακτικός* (*praktikos*)⁶⁶⁰ a *praktiké* tedy odkazuje k umění asketického života. V našem kontextu pak zcela legitimně můžeme hovořit o tom, že pod pojmem *πρᾶξις* můžeme vnímat skutkovou podstatu slova *ἄσκησις*.

⁶⁵⁶ Podrobněji: EVDOKIMOV, *Epochy duchovního života*, op. cit., s. 133 – 155.

⁶⁵⁷ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, op. cit., s. 155.

⁶⁵⁸ PRACH, s. 432; heslo *πρᾶξις = πρᾶγμα*. Podobně uvádí také Lepař (LEPAŘ, s. 900; heslo: *πρᾶξις*).

⁶⁵⁹ Cf. PRACH, s. 433; heslo: *πράσσω*.

⁶⁶⁰ PGL, s. 1127; heslo: *πρακτικός*. Jde o protiklad k tomu, co je teoretické. A tato vazba, tento protiklad hrál v řecké filosofii důležitou roli, která se později promítne do praxe poustních Otců. V antickém světě byl takto označený člověk považován za schopného a vhodného pro práci a pro určitý výkon (PANCZOVÁ, s. 1031; heslo: *πρακτικός*).

5.2.1 Prameny a pojetí

5.2.1.1 Filosofické pozadí

U Platóna nalezneme termín *praktikoi*, který označuje lidi, kteří se zabývají praktickým životem, zatímco pojem *filosofoi* byl tímto filosofem užíván pro lidi hledající pravdu.⁶⁶¹ Aristotelés rozděljuje v tomto smyslu lidi na dvě skupiny: (a) na lidi, kteří jsou zkušení v praktických otázkách; a (b) na lidi, kteří znají *logos* věci. Tito lidé tak mají hlubší vhled a znají příčiny věci.⁶⁶² Oba dva způsoby života rozlišuje na praktický život (*βίος πρακτικός*) a teoretický život vyhrazený ke kontemplaci (*βίος θεωρητικός*).⁶⁶³ Ve stoické filosofii byl pojem *praxis* vztažen na lidské záležitosti, zatímco pojem *theoretikon* pro záležitosti božské. *Praxis* lze z obecného hlediska považovat za základ ctného politického a sociálního dění. A ten, kdo je *logikos*, je moudrý a věnuje se kontemplativnímu životu.⁶⁶⁴

Toto dvoupólové rozlišení poukazuje na dvě skupiny lidí vykazující se určitou činností. Na jedné straně jsou to lidé, kteří viditelně projevují svou aktivitu,⁶⁶⁵ a na druhé straně jde o lidi, kteří na první pohled nic nedělají, pouze se dívají. Tento proces je označen slovesem *θεωρέω*.⁶⁶⁶ Pojem *θεωρία* (*theória*) označuje proces pozorování, dívání se, zkoumání, vědeckého poznání,⁶⁶⁷ ale také duchovní kontemplaci.⁶⁶⁸ Z výkladu pojmu je patrné, že tento výraz má dvojí charakter: jedná se jednak o intelektuální obsah, jednak o kontemplativní proces.

5.2.1.2 Křesťanské pojetí

V křesťanském pojetí dochází ke vzájemnému propojení *praxis* a *theória*. Filón Alexandrijský *praxis* vnímá jako cestu hledání vize (*θεωρία*) a cestu k dosažení poznání (*γνώσις*) Boha.⁶⁶⁹ U Klementa Alexandrijského je toto poznání motivováno láskou. Pro křesťanského gnostika je *gnósis* bez lásky v podstatě k ničemu, je marnivostí.⁶⁷⁰ Tedy i zde předpokládá vlastní proces *gnósis* určitou aktivitu, resp. hnutí, které se vyznačuje láskou. V Órigenově pojetí člověk (*praktikos*) vede aktivní náboženský život v obci, zatímco *theoretikos* se věnuje kontemplativnímu životu.⁶⁷¹ Ale můžeme v jeho myšlení postřehnout to, že také on *praxis* vnímá jako bránu k *theória*.⁶⁷²

⁶⁶¹ PLATON, *Resp.* V, 476a - b (PS IV, s. 201).

⁶⁶² ARISTOTELĚS, *Met.* I, 1, 981a 10 – 30., čes. překl. Ant. Kříž, *op. cit.*, s. 34n.

⁶⁶³ VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*, *op. cit.*, s. 155.

⁶⁶⁴ GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*, *op. cit.*, s. 41.

⁶⁶⁵ LSJ, heslo: *πράξις*.

⁶⁶⁶ LSJ, heslo: *θεωρέω*.

⁶⁶⁷ PRACH, s. 257; heslo: *θεωρία*.

⁶⁶⁸ PGL, s. 647; heslo: *θεωρία*.

⁶⁶⁹ GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*, *op. cit.*, 42.

⁶⁷⁰ ŠPIDLÍK, *Řehoř Naziánský*, *op. cit.*, s. 94.

⁶⁷¹ Cf. GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*, *op. cit.*, s. 43.

⁶⁷² ŠPIDLÍK, *Řehoř Naziánský*, *op. cit.*, s. 95.

Řehoř Naziánský sice zohledňuje Órigenův přístup, ale poukazuje na vzájemnou závislost *praxis* a *theória*. Obě aktivity jsou na sobě závislé. Řehoř ale velmi nedůvěřuje řeckému pojetí *theória*. Poukazuje na to, že, dle Špidlíkových slov, je *theória* v řeckém pojetí spíše „*mar-nivá filosofická erudice, která křesťana vzdaluje životu podle evangelia.*“⁶⁷³ Proto klade důraz spíše na dodržování přikázání a lásku k bližnímu. Právě láska k bližnímu se projevuje zejména v praktickém v životě.

V křesťanském myšlení lze pojmu *praxis* rozumět ze dvou hledisek: z negativního a z pozitivního. Zatímco negativní hledisko je zaměřeno na očistění se od vášní, pozitivní hledisko spočívá v orientaci na dosažení ctností, dodržování Božích přikázání a lásku k bližnímu. Jde v podstatě o realizaci apelu apoštola Petra: „*Chceš-li milovat život a vidět dobré dny, zdržuj jazyk od zlého a rty o lstivých slovech, odvrát se od zlého a čiň dobré, hledej pokoj a usiluj o něj,*“ (1 Pt 3,10 – 11).

Vlastní léčba spočívá v proměně duchovního stavu. Především v proměně volního jednání, v němž dochází k eliminaci přebujelé žádostivosti. Ve skutečnosti *praxis*, ono očistění od vášní, můžeme vnímat jako proměnu přirozených dispozic člověka (pudy, instinkty, emoce, jednotlivá duševní hnutí), které se nepřirozeným uspokojováním přirozených potřeb stávají uzurpátory lidské svobody. U Klementa Alexandrijského nacházíme zajímavé pojetí práce s vášněmi, při níž dochází ke spojení pozitivního a negativního pojetí *praxis*. Klement poukazuje na to, že vášně jsou odpadnutí od pravdy, je třeba je odstranit vyříznutím. Jako léčení slouží pokárání rozpouštějící zatvrzelost vášní a špínu života, očišťující chlípnost, vyhlazující přehnanou nadutost, obnažující člověka do zdravého a pravdivého (člověka).⁶⁷⁴

Ono vyřezávání vášní, o kterém hovoří Klement, se děje skrze ctnostné chování. Odůvodněnost profylaktického charakteru *praxis* je dána dvěma skutečnostmi. *Praxis* v podstatě znamená osvobození se od stavu, který člověka vnitřně zotročuje. V tomto smyslu můžeme hovořit o uzdravení člověka. V kapitole věnující se Evagriově nauce o duši jsme poukázali na to, že přirozené duševní hnutí vykazuje ctnostný stav. Ctnosti ale nelze považovat automaticky za součást lidské přirozenosti. Jsou to určité schopnosti a dispozice člověka, které se buď projevují ctnostně, nebo neřestně (vášně), a to vlivem volního jednání člověka.

Praxis tedy nelze vnímat striktně v negativním smyslu: tj. očistit se od vášní, aby člověk mohl dosáhnout znalosti (poznání) Boha. Nabývání ctností se viditelně projevuje v poslušnosti vůči Božím přikázáním, jimž dominuje láska, jak uvádí Špidlík: „*Pro křesťana*

⁶⁷³ *Ibid.*, s. 97.

⁶⁷⁴ Cf. KLĚMENS, (ho) Alex., *Paed.* I, VIII, 64 - 65 (SC 70, s. 226; NPNF II, s. 225). Původní text: Ἀπόστασις δὲ τὰ πάθη τῆς ἀληθείας ἢ χρηὶ διελέγχειν διαποῦντα τῆ τομῆ Φαρμακεία δὲ ἔοικεν ὁ ὀνειδισμὸς τὰ τετυλωμένα ἀναλύων τῶν παθῶν καὶ τὰ ῥυπαρὰ τοῦ βίου τὰς λαγνεῖας ἀνακαθαίρων πρὸς δὲ καὶ τὰς ὑπερσαρκώσεις τοῦ τύφου ἐξομαλίζων εἰς τὸν ὑγιῆ καὶ ἀληθινὸν ἀνασκευάζων τὸν ἄνθρωπον.

je cvičení v ctnostech totéž co zachovávání Božích přikázání, na prvním místě pak přikázání lásky.“⁶⁷⁵ Obě pojetí *praxis* jdou tedy ruku v ruce. Dokonce můžeme říci, že *praxis* jako taková jde ruku v ruce s *gnósis*. Platí, že čím více jsem očištěn od vášní, tím více nabývám *gnósis*. Čím méně jsem ovládán tělesnou přirozeností – pudy, tím více jsem schopen vnímat a poznávat duchovní realitu.

Ve výše zmíněném Klementově citátu je ještě jedna zajímavá myšlenka, kterou je třeba zdůraznit. Klement píše o tom, že zákrok provedený k odstranění vášní má medicínský charakter. Ukazuje tak, že nejde o lacinou domnělou nápravu člověka, která je určena pro laiky. Není možné, aby tento terapeutický úkon vykonával samozvanec, laik. Odstraňování vášní čili duchovní terapie je dle Klementa odborný zákrok, který může vykonat pouze zkušená a kompetentní osoba. Tato, na první pohled bezvýznamná, myšlenka je velmi důležitá, ba klíčová. Práce s člověkem v duchovní oblasti vyžaduje zkušeného odborníka, stejně je tomu v jiných lidských oblastech.

5.2.2 Pojetí Evagria: *praktiké*

Abychom porozuměli Evagriovu pojetí celistvého uzdravení člověka musíme porozumět nauce stoické filosofie. Výše jsme se zmínili, že stoikové za základ své filosofie považovali logiku. Předpokládali, že základem správného chování (etika) je správné porozumění světa (logika). Evagrius, inspirován tímto schématem začíná etikou (πρακτική).⁶⁷⁶ Činnost, resp. samotnou techniku činnosti, kterou Evagrius označuje pojmem *πρακτική*, je tedy předpokladem poznání či kontempace stvořených věcí (φυσική)⁶⁷⁷ a poznání samotného Boha (θεολογική).

Toto pojetí Evagrius zná také v jiném podání, které bylo mezi Otcí rozšířeno a předáváno: „*Víra, děti, je upevňována bázní před Bohem, a ta zase zdrženlivostí. Zdrženlivost se stává neotřesitelnou vytrvalostí a nadějí. Z toho se rodí bezvášnivost, jejíž dcerou je láska. Láska je branou přirozeného poznání, po němž následuje teologie a nakonec blaženost.*“⁶⁷⁸ Mohli by-

⁶⁷⁵ ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 229.

⁶⁷⁶ Ant. Guillaumont poukazuje na to, že Evagriův pojem *πρακτική* koresponduje s etikou a etickým jednáním člověka (GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert*, op. cit., s. 205).

⁶⁷⁷ Toto třífázové pojetí duchovního růstu lze zaznamenat také již v prvopočátcích křesťanského myšlení v případě vyrovnávání se s dualismem těla a duše. Příznivější křesťanský pohled na vzájemnou koexistenci těla a duše vedl k rozvinutí námi zkoumaného vztahu *praxis* a *theória*. Tento koncept zohledňuje také potřebu očištění duše od tíhnutí ke smyslovému, aby mohla vnímat duchovní realitu. Tento akt je umožněn skrze tři fáze: (a) praktické získání ctností, jimiž člověk odstraní hřích a blud; (b) získání teoretických ctností, které představují moudrost a jsou darem osvícení shůry; (c) dochází ke sjednocení se s Bohem. (SHELDON-WILLIAMS, I. P. Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima Eriuguenu. In ARMSTRONG, *Filozofie pozdní antiky: od staré Akademie po Jana Eriuguenu*, op. cit., s. 475).

⁶⁷⁸ EVAGRIUS, *Prakt.* prol. 8 (SC 171, s. 490n). „τὴν πίστιν, ὤτεκνα, βεβαιοὶ ὁ φόβος ὁ τοῦ Θεοῦ, καὶ τοῦτον πάλιν ἐγκράτεια, ταύτην δὲ ἀκλινὴ ποιοῦσιν ὑπομονὴ καὶ ἐλπίς, ἀφ' ὧς τίκτεται ἀπάθεια, ἧς ἔργον ἡ ἀγάπη, ἀγάπη δὲ θύρα γνώσεως φυσικῆς ἣν διαδέχεται θεολογία καὶ ἡ ἐσχάτη μακαριότης.“

chom říci, že víra, strach z Boha, zdrženlivost, vytrvalost a naděje jsou předpoklady či obsahem *praktiké*. Těmito, mohli bychom říci ctnostmi, člověk dospívá do stavu *apatheie psyché*.

Antoine Guillaumont se také všímá vlastní podstaty *praktiké*, resp. jeho skutkové podstaty. Poukazuje na to, že *praktiké* je *de facto* boj (ἀγών, πάλη), válka (πόλεμος). Praktikos tedy musí bojovat (παλαίειν, ἀγωνίζεσθαι) proti nepřítelům (ἀντικειμένοι, πολέμιοι), což jsou démoni, kteří mají své taktiky, jak přelstít člověka.⁶⁷⁹ *Praktiké* je tak součástí životního stylu mnicha. Ventura *praktiké* pojímá jako „*duchovní boj s vnitřními temnými silami, daimony či myšlenkami, které se snaží anachorétu zotročit a narušují integritu jeho osobnosti*,“⁶⁸⁰ a dodává, že tyto temné síly jsou moderní psychologií vnímány jako temné síly nevědomí, které ovlivňují lidské chování,⁶⁸¹ což by mohlo korespondovat s Jungovým pojetím (viz výše).

Praktiké, resp. činnost, která je tímto pojmem označena vede k očištění vášnivé části duše. Sám Evagrius *πρακτική* definuje takto: „*praktiké je duchovní metoda, která očišťuje vášnivou část duše*.“⁶⁸² A teprve po očištění vášnivé části duše je člověk schopen objektivně poznávat svět, v němž přebývá a posléze je schopen poznávat a znát Boha.

Chápeme-li Evagriovo pojetí *praktiké* jako léčbu lidské duše, pak můžeme uvažovat o těchto zákrocích či lécích, které se vztahují k tomu kterému hnutí duše: (a) bloudící *nous* stabilizují četba, bdění a modlitba; (b) hořící touhu hasí hlad, námaha a samota; (c) neklidná vznětlivá část je uklidněna zpěvem žalmů, vytrvalostí a milosrdenstvím.⁶⁸³ Evagrius k tomu neváhá dodat: „*A toto se děje v daných časech a v poměrech, který vyhovují; neboť co je [vykonáno] neuměřeně nebo trvá nevhodně dlouho, má krátké trvání, co pak má krátké trvání, je spíše škodlivé a není prospěšné*.“⁶⁸⁴

Evagrius nám v tomto citátu představuje základní arsenál svých léků, jimiž chce pomoci člověku dospět k duchovní stabilitě. Evagrius se v tomto ohledu projevuje jako vyžralý terapeut, neboť klade podmínky, aby se všechny tyto věci vykonávaly v pravý čas a v pravém poměru. Neuvážené kroky v terapii mohou být škodlivé či neúčinné, ba neefektivní.

⁶⁷⁹ Cf. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, op. cit.*, s. 207. Tento náznak jsme již mohli vidět v jedné z Evagriových kapitol, kde popisuje vzájemný boj zápasníků. Viz s. 86.

⁶⁸⁰ VENTURA, *Spiritulita křesťanského mnišství, op. cit.*, s. 157.

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² EUAGRIOS, *Prakt.* 78 (SC 171, s. 666). „Πρακτική ἐστὶ μέθοδος πνευματικῆ τὸ παθητικὸν μέρος τῆς ψυχῆς ἐκκαθαίρουσα.“

⁶⁸³ Cf. *Ibid.*, 15 (SC 171, s. 536). Původní text: Νοῦν μὲν πλανώμενον ἴστησιν ἀνάγνωσις καὶ ἀγρυπνία καὶ προσευχή· ἐπιθυμίαν δὲ ἐκφλογουμένην μαραίνει πείνα καὶ κόπος καὶ ἀναχώρησις· θυμὸν δὲ καταπαύει κυκώμενον ψαλμοῦδια καὶ μακροθυμία καὶ ἔλεος·

⁶⁸⁴ *Ibid.* „καὶ ταῦτα τοῖς προσήκουσι χρόνοις τε καὶ μέτροις γινόμενα· τὰ γὰρ ἄμετρα καὶ ἄκαιρα ὀλιγοχρόνια· τὰ δὲ ὀλιγοχρόνια βλαβερά· μᾶλλον καὶ οὐκ ὑφέλιμα.“

Zatímco *praktiké* vede k očištění od vášní, jehož dovršením je nabytí stavu *apatheie*, *gnósis* vede k nazírání a znalosti Boží trojice, tedy k blaženosti.⁶⁸⁵ Obojí musí probíhat současně, ba *gnostiké* se bez *praktiké* neobejde.

Gnósis v konečném důsledku umožňuje *theologiké*, tj. duchovní kontemplaci svaté Trojice, což Evagrius považuje za království Boží. Důležitá je zde zmínka, že: „*Království Boží je znalost svaté Trojice, která se rozprostírá v bytí mysli a převyšuje její nepomíjivost.*“⁶⁸⁶ Důležitost *praxis* tkví v tom, že očištěním se od vášní napomáháme duchovnímu orgánu kontemplovat vnímané věci bez vášnivých tendencí. To umožňuje objektivní poznání stvořených jsoucen a také Boha.

Znalost Boha, resp. svaté Trojice představuje pro Evagria království Boží. Je to tedy určitý stav, v němž člověk zažívá přítomnost Boží. V tomto smyslu můžeme hovořit o tom, že v Evagriově pojetí jde tedy o nabytí celistvého zdraví člověka. A tak dle Evagriova učení je člověk celistvě zdrav, pokud poznává Boha.

5.2.3 Kasiánovo pojetí

5.2.3.1 Mnohvrstevnatost pojmosloví

V případě Kasiána není tak lehké pojmenovat onen způsob asketického stylu života. Na první pohled by se zdálo, že pro tento mnišský životní styl užívá Kasián řecký pojem σκοπός (*skopos*): „*Všechna umění a nauky mají nějaký skopos, to jest záměr (destinatio) a telos, to jest vlastní cíl (finis)...*“⁶⁸⁷ Kasián tedy za každou lidskou aktivitou vidí záměr a účel oné vlastní činnosti, která sleduje určitý cíl. A to je zřejmě pro Kasiána důležité. Asketický způsob života má podle Kasiána mít svůj účel, zacílení.

Stejně tak můžeme vnímat pojem σκοπός. Pojem označuje snahu, úsilí, zaměření se na určitý cíl.⁶⁸⁸ Řecko-český slovník poukazuje také na úmysl nebo také slovesné tvary zamýšlet, hledět, pozorovat.⁶⁸⁹ Zde se ukazuje, že veškeré úsilí člověka je směřováno k určitému cíli. Asketický způsob života je pouze prostředek, jímž se má dosáhnout určitého stavu. A Kasiánovo pojetí *skopos* je onen záměr (*destinatio*), jímž lze k cíli (*finis*) dospět.

Na druhé straně Kasián zaměňuje Evagriův pojem *praktiké* souslovím (či termínem) *actualis disciplina*.⁶⁹⁰ Toto sousloví bychom mohli v Kasiánově kontextu přeložit jako aktivní

⁶⁸⁵ Cf. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, op. cit.*, s. 206.

⁶⁸⁶ EUAGRIOS, *Prakt. 2* (SC 171, s. 498). Překlad převzatý od: MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie, op. cit.*, s. 178.

⁶⁸⁷ CASSIANUS, *Coll. I, 2* (SC 42, s. 79; NPNF II, 11, s. 202). „*Omnes artes ac disciplinae scopon quendam, id est destinationem, et telos, hoc est finem proprium habent,...*“

⁶⁸⁸ LSJ, heslo: σκοπός; PGL, s. 1241; heslo: σκοπός.

⁶⁸⁹ PRACH, s. 474; hesla: σκοπός, σκοπω.

⁶⁹⁰ CASSIANUS, *Coll. XXI, 34* (SC 64, s. 111; NPNF II, 11, s. 518).

(neustále realizovaná)⁶⁹¹ klášterní kázeň.⁶⁹² Jestliže zohledníme aristotelovské pojetí adjektiva *actualis*, pak jakoukoli aktivitu (Aristotelés mluví o pohybu) můžeme považovat za nástroj k realizaci cíle (*τέλος/finis*) nebo účelu. Tedy aktivita sama o sobě je pouze prostředkem, jímž se realizuje možnost něčeho stát se něčím (skutečným).

Píše-li Stewart, že *actualis disciplina* je také synonymem čistoty duše,⁶⁹³ pak je třeba říci, že čistota duše spočívá v určitém jednání, stejně jako je cíl realizován již v onom úsilí dosáhnout cíle. Podotkněme, že čistota duše je důsledkem určitého jednání, na němž je také závislá. Bez tohoto jednání není možnost čistého srdce realizovatelná. Můžeme tedy říci, že pojem *skopos* je Kasiánem vnímán jako určitý způsob života, který v sobě skrývá dílčí cíl (*destinatio*) mnišského života. Jde o určitý styl života (*vita actualis*), který spočívá v pústu, bdění, stálosti v četbě, meditaci, práci a samotě.

Kasiánovo užití adjektiva *actualis* nám tak rozkrývá jeden podstatný aspekt, který bychom mohli zobecnit v rámci křesťanské askeze vůbec. Askeze, tedy samotné úkony pústu, sebeovládání, bdělosti, meditace nad biblickým textem, namáhavá práce atd. nejsou samy o sobě cílem, nýbrž prostředky, jimiž se realizuje, resp. aktualizuje čisté srdce, resp. *apatheia psyché* v Evagriově pojetí, aby člověk mohl dojít *theóse*. Kasián totiž praví: „...*posty, bdění, meditace Bible, sebezapírání a zřeknutí se všech vášní nejsou dokonalost, ale prostředky, jimiž lze dosáhnout dokonalosti: protože konec (finis) v tomto nespočívá, jsou to prostředky, jimiž dosahujeme cíle.*“⁶⁹⁴

5.2.3.2 Vazba *actualis disciplina* a kontemplativního života

V Kasiánově nauce praktický život rovněž souvisí s kontemplativním životem. Mnišský život obsahuje oba póly duchovního života. Oba póly se nevylučují, ale naopak se doplňují. Kasiánovo pojetí *actualis disciplina* lze také vnímat jako přípravu na kontemplativní život:

⁶⁹¹ Adjektivum *actualis* znamená 'činný' (KÁBRT, s. 15; heslo: *actualis*). Pojem *disciplina* označuje učení, vyučování, výchoovávání, cvičení, poučení. Avšak lze jej přeložit také jako kázeň, způsob či směr života, mrav (PRAŽÁK, s. 411n; heslo: *disciplína*). Stewart poukazuje na to, že pojem *disciplina* je synonymní k pojmům *institutu* či *regula*, tj. nařízení, předpis (STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 30). Adjektivum *actualis* nalezneme v Kasiánových textech na četných místech s mnoha rozličnými nominativy (*actualis disciplina, vita actualis, actualis opus, actualis discretio, actualis scientia, actualis instructo...*; *Ibid.*, s. 51). Adjektivum *actualis* má filosofický podtext, jímž se podrobně zabýval Aristotelés (ARISTOELĚS, *Met. IX*, /čes. překl. *Metafysika*, přel. Ant. Kříž, s. 210 – 213/). V Aristotelově pojetí je třeba vnímat *actualis* ve vztahu k potencialitě, resp. možnosti věci stát se něčím, stát se skutečností. Aby se 'něco' mohlo stát 'něčím', musí zde být určitý pohyb, resp. proces. Stávat se něčím, dít se – být činný (být *actualis*) je možné pouze prostřednictvím pohybu či jednání (*ibid.*, IX, 6, 1048b15 (čes. překl. Ant. Kříž, s. 221n).

⁶⁹² CASSIANUS, *Inst. IV*, 3.1 (SC 109, s. 124; *Zvyky a léky.../a/*, s. 52).

⁶⁹³ STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 28.

⁶⁹⁴ CASSIANUS, *Coll. I*, 7 (SC 42, s. 85; NPNF II, 11 s. 298). „*Igitur ieiunia, uigiliae, meditatio scripturarum, nuditas, ac priuatio omnium facultatum non perfectio, sed perfectionis instrumenta sunt, quia non in ipsis consistit disciplinae illius finis, sed per illa peruenitur ad finem.*“

scientia spiritualis,⁶⁹⁵ resp. *vera spiritualis*.⁶⁹⁶ Avšak ani u Kasiána není praktický a kontemplativní život oddělen.⁶⁹⁷ Ba naopak, pojetí mnišského života jako *disciplina actualis* poukazuje na nutnost aktivity, jíž je kontemplativní život umožněn. Spíše se ukazuje, že obecně *scientia* (ř. γνῶσις)⁶⁹⁸ je Kasiánem považována za duchovní dar či schopnost a používá tento pojem k popisu čistého srdce.⁶⁹⁹ Respektive Kasián ukazuje na tu skutečnost, že teprve po dosažení čistého srdce je mnich (resp. člověk obecně) schopen hlubšího vhledu.

Vidíme tak, stejně jako v případě Evagria, že ono čisté srdce již *de facto* naznačovalo, resp. předjímal přítomnost Božího království. Na praktické rovině pak být skutečně očištěný od neřestí napomáhá k hlubšímu porozumění věcem. Můžeme také mluvit o tom, že *scientia actualis*, stejně jako γνῶσις v Evagriově pojetí, znamená praktickou znalost práce s člověkem, který trpí vášněmi a zotročujícím myšlením.⁷⁰⁰ *Scientia actualis* tak naznačuje, že jde o praktickou znalost, kterou zkušený člověk může uplatnit při duchovním vedení jedince, který začíná s duchovním životem a nastupuje cestu očištění, aby mohl dosáhnout čistého srdce.⁷⁰¹

5.2.3.3 Srdce jako pole určené k obdělávání

Základním obrazem mnicha je v Kasiánových textech je farmář, který obdělává své pole. Zaseje semena a ve dne i v noci za každého počasí obdělává své pole, aby sklídl úrodu. Mohli bychom říci, že jde o existenciální výklad pojmu *skopos*. Pole Kasián přirovnává k srdci, které je také třeba obdělávat. Hovoří o tom, že je třeba se o naše srdce starat stejně tak jako hospodář pečuje o pole pomocí pluhu, aby se zde snad neusídlila divoká zvěř, případně aby nepřivedla jinou divokou zvěř. Prostřednictvím pluhu tak odstraňujeme skrytá místa, která se mohou stát útočištěm těchto nebezpečných zvířat.⁷⁰²

Kasián tak apeluje na člověka, aby se o své srdce staral, neustále je kypřil pluhem evangelia, aby snad nezarostlo a nestalo se sídlem divokých zvířat (přeneseně vášní a negativních myšlenek). Je to práce především s vlastním myšlením člověka, neustálá reflexe vlastního prožívání a vlastních pohnutek. Kasián ukazuje na to, že je třeba vymýt nejen to, co je ne-

⁶⁹⁵ Cf. CASSIANUS, *Inst.* VI, 18; CASSIANUS, *Coll.* I, 14.1, 8-17.

⁶⁹⁶ Cf. CASSIANUS, *Inst.* V, 22, 34; VI, 18; CASSIANUS, *Coll.* V, 31; XI, 13.2; XIV, 9.5, 13.4; XVI, 16.2.

⁶⁹⁷ STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 54.

⁶⁹⁸ Pojem znamená: vědění, znalost, zkušenost. Lze také říci, že jde o znalost na základě prožitých zkušeností. (KÁBRT, s. 384; heslo: *scientia*).

⁶⁹⁹ STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 48.

⁷⁰⁰ CASSIANUS, *Coll.* XXI, 34. (SC 64, s. 111; NPNF II, 11, s. 518).

⁷⁰¹ CASSIANUS, *Coll.* XIV, 1-2 (SC 54bis, s. 354n; NPNF II, 11, s. 435).

⁷⁰² Cf. CASSIANUS, *Coll.* I, 22 (SC 42, s. 106n; NPNF II, 11, s. 306). Původní text: Omnes igitur cordis nostri recessus iugiter perscrutandi sunt et ascendentium in eos uestigia indagazione sagacissima retractanda, ne qua forte intellectualis ibidem bestia, uel leo uel draco, pertransiens perniciose uestigia latenter inpresserit, quibus accessus etiam caeteris in adyta pectoris nostri per cogitationum neglegentiam praebeatur. Et ita per singulas horas atque momenta terram cordis nostri euangelico aratro, hoc est iugi dominicae crucis recordatione sulcantes uel noxiarum ex nobis ferarum cubilia uel uirulentorum serpentium exterminare latibula poterimus.

bezpečné, nýbrž i to, co se potenciálně může stát ohniskem (oním úkrytem) vášní či negativních myšlenek (λογισμοί). Jde o nezpracovaný duchovní či duševní materiál. Proto je třeba půdu zorat, pravidelně ji orat. Ono užívání pluhu tak ukazuje na preventivní akt.

Tento princip lze vztáhnout na jakýkoli cíl ve volném jednání člověka. Člověk si stanoví cíl, za nímž jde. Stanoví si i dílčí cíle (jednotlivé kroky), které vedou k dosažení cíle. V tomto smyslu je nutné, aby člověk udržoval svou mysl stále koncentrovanou na konečnou metu (τέλος/*finis*), aby likvidoval myšlenky, které jej rozptylují, anebo ohrožují plnění jednotlivých úkolů, které vedou k cíli. Onen pluh také zajišťuje to, aby člověk nebyl v realizaci svých záměrů atakován nechtěnými vášněmi a myšlenkami, které by mohly zahnídit v neobdělávaném srdci (půdě).

V rámci reflexe Kasiánova výkladu, poznamenejme, že Kasián si již v 5. stol. n. l. bystře povšiml jedné věci, s níž zápasí dnešní psychoterapie. Dnešní psychoterapeuti se denně setkávají s neobdělávanými půdami, v nichž sídlí mnoho šelem a divokých zvířat, které zotročují lidské chování. Přítomnost šelem ale umožnil člověk sám tím, že doposud neobdělával (nebo obdělával ledabyle) své pole – své srdce. Nepracoval se svými myšlenkami v okamžiku, kdy to bylo aktuální. Dodnes takový člověk může trpět komplexy, obsesemi, zlozvyky, neurózami, z nichž mnohé mohou přerůst v duševní poruchy. Nehledě na to, že tyto faktory mu zabraňují vnímat svět v jeho skutečnosti a v neposlední řadě mu mohou zabraňovat v komunikaci s Bohem.

5.2.4 Exkurs: Milost a svobodná vůle

V kontextu mnišsko-asketického prostředí a asketických textů může na první dojem vyplynout to, že jakákoli aktivita je závislá na člověku samotném a o Boha, s nímž se člověk má sjednotit, jakoby ani nešlo. Avšak je zapotřebí znovu důrazně říci, že cílem duchovní terapie je *zbožštění*, sjednocení s Bohem. To znamená, že terapie by měla být orientována a vnímána jako návrat k Bohu. Předpokladem takové terapie je především Boží aktivita, nikoli aktivita lidská. Předně se jedná o získání Boží milosti, která uschopňuje člověka k osvobození se od starého způsobu života, života v hříchu. Člověk je schopný bojovat proti hříchu a vášni, avšak není schopen je zcela vykořenit. To je Boží záležitost. Avšak v procesu uzdravení sehrává stěžejní roli právě lidská vůle a ochota přijmout dar milosti, která napomáhá k celistvému uzdravení.

5.2.4.1 (Semi)pelagianismus

V Kasiánově době, resp. v době sepsání *Collationes* byl veden spor o to, jakou roli hraje lidská vůle v otázce spasení. Debaty o vztahu milosti a svobodné vůle vzešly z názorového

střetu mezi Augustinem a Pelagiem. Jádrem tohoto střetu je v podstatě aktuální i dnes. Jedná se o otázku, zda člověk ke svému spasení, ve svém jednání, potřebuje Boha a jeho milost. Jádrem tématu také zasahuje praxe křesťanské askeze. V křesťanské askezi jde v konečném cíli (τέλος/*finis*) o zbožštění člověka, tj. sjednocení s Bohem. Poukázali jsme ale na to, že v křesťanské askezi jde o to, aby člověk dospěl skrze *praktiké* (tj. tělesnou a duševní aktivitou) k očištění od vášní a negativních myšlenek (λογισμοί). V tomto případě je na první pohled možné tuto situaci vnímat tak, že člověk musí být aktivní. Snadno pak mohou vyvstat pochyby ohledně potřeby Boží milosti ke spasení.

Pelagius zastával pozici, že veškeré úsilí o spásu je záležitostí lidské svobody a zodpovědnosti.⁷⁰³ Milost Boží v Pelagiově pojetí spočívá především ve svobodné vůli a svobodném rozumu člověka. Jsou to dary, jimiž člověk disponuje. Jimi je schopen rozpoznávat dobro a zlo včetně Božího záměru s člověkem. Pelagius vnímá tyto dva aspekty jako Boží pomoc, která člověka provází a podporuje. Důležité je pro Pelagia v tomto směru to, aby

lidé [byli] s největším důrazem vyučováni v božském zákoně. Od Adamova pádu upadla znalost zákona v zapomnění. Ani Mojžíšovo zákonodárství na tom nedokázalo nic rozhodujícího změnit. Nyní však Ježíš Kristus lidi nově poučil o pravém božském zákoně. Především kázání na hoře už nikoho nenechá na pochybách o tom, co Bůh od nás požaduje.⁷⁰⁴

Dle Pelagia podstatou svobodné vůle je, že člověk se může svobodně rozhodnout, zda bude konat dobro či zlo. Pokud by tuto možnost neměl, bylo by konání dobra nutností. A právě „*milost stvoření, zejména dar svobodné vůle, člověka vyčleňuje z nutnosti jednat beze zbytku. [...] milost vykoupení člověka vysvobozuje z nutnosti hříchu, do kterého svou vinou upadl.*“⁷⁰⁵ Milost působí jako odpuštění hříchu, jako obnova poznání, které bylo zatemněno hříchem, jako povzbuzování volního jednání. Nejde však o obrácení se na někoho, či vkládání se do rukou někoho. Ale spíše je to milost, která sleduje princip odměny a trestu. Nicméně, Pelagiové myšlenky poukazují na skutečnost, že milost je pouze nabízena. Konečná aktivita zcela závisí na člověku. Člověk sám je dle Pelagia schopen obnovit obraz Boží, který nosí v sobě.

V době tohoto sporu píše Kasián i své mnišské texty. V nich zdůrazňuje, že lidská aktivita a snaha o sjednocení s Bohem není pouze lidská záležitost, nýbrž záležitost člověka i Boha - a především Boha. V otázce *skopos* poukazuje na to, že Bůh tvoří příležitosti spásy, avšak je na člověku, jak tyto situace využije, jak odpoví na Boží výzvu. Jde o spolupráci mezi člověkem a Bohem. Člověk sám vlastní silou nic nedokáže.⁷⁰⁶ Jádrem věci tkví v absolutním ode-

⁷⁰³ Vycházím z: HUŠEK, Vít. Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia. In KARFÍKOVÁ, Lenka, et al. *Milost v patristice*. 1. vyd. Jihlava : Mlýn, 2011, s. 169n.

⁷⁰⁴ LOHSE, *Epochy dějin dogmatu, op. cit.*, s. 90.

⁷⁰⁵ HUŠEK, Vít. Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia. In KARFÍKOVÁ, *op. cit.*, s. 170.

⁷⁰⁶ CASSIANUS, *Coll.* III, 12 (SC 42, s. 155n; NPNF II, 11, s. 324n).

vzdání se Bohu. Samotná léčba spočívá v Boží aktivitě a pomoci, na člověku záleží pouze to, jaký postoj k nabízené pomoci zaujme.

Kasiánova asketická teologie tak dokazuje několika texty, že Kasián nebyl pelagiánem. Kasián reagoval spíše na Augustinovy argumenty proti Pelagiovi, na postoje k Augustinovu pojetí milosti. Kasiánovo zneklidnění bylo vyvoláno Augustinovým zdůrazňováním neodolatelně působící síly milosti a predestinace. Mnišské kruhy se „obávaly, že těmito názory by byla v zárodku uhašena každá vlastní iniciativa.“⁷⁰⁷ Kasián souhlasí s Augustinem ve věci závažnosti hříchu. Samotní mniši velmi dobře věděli, co se ukrývá v srdci člověka a jaká jsou hnutí srdce.⁷⁰⁸ Kasián je ale přeci jenom zdrženlivý vůči predestinačnímu učení, které zlehčuje každou snahu člověka.

5.2.4.2 Vztah svobodné vůle a Boží milosti u Kasiána

První významný Kasiánův text o vztahu svobodné vůle a milosti nalezneme ve dvanácté knize spisu *Institutiones*. Dvanáctá kniha je věnována pýše a nikoli náhodou se otázka svobodné vůle a milosti dotýká tohoto duchovního problému. Jestliže nepotřebuji milost a spoléhám pouze sám na sebe, pak Boha ani ke své spáse nepotřebuji. Víme již, že riziko výskytu pýchy u asketů je tím vyšší, čím více dosahují bezvášnivého stavu, resp. čistého srdce. Asketa může mít pocit, že zbožštění dosáhl vlastní silou. Kasián ale píše, že:

vůle žádného člověka [...] jakkoliv horlivého a toužícího, totiž nemůže být dostatečná, aby mohl dosáhnout odměny za dokonalost a vítězná palmy integrity a čistoty, protože je v těle, které odporuje duchu – ledaže ho bude chránit božská slitovnost, aby si zasloužil dospět k tomu, po čem velice touží a k čemu běží.⁷⁰⁹

Vlastní lidské úsilí nelze v žádném případě považovat za dostatečnou aktivitu k tomu, aby člověk dosáhl plné integrity a opravdové čistoty, neboť dle Kasiána: „...žádné trýznění tohoto světa a žádná zkroušenost srdce by totiž nemohly být dostatečné, aby vnitřní člověk dosáhl opravdové čistoty.“⁷¹⁰ Spoléhá-li se člověk na sebe samého, na vlastní zásluhy, pak nebude nikdy osvobozen od žádostivosti.

Kasián se k této otázce vyjadřuje také ve 13. Konferenci.⁷¹¹ Zde zcela jednoznačně hovoří o tom, že nic nelze činit bez Boha. K ilustraci této otázky používá obraz hospodáře, který zasel semena plodin na poli. Ačkoliv je nucen se o zasetá semena starat (aby měl úrodu), přeci

⁷⁰⁷ LOHSE, *Epochy dějin dogmatu, op. cit.*, s. 101.

⁷⁰⁸ *Ibid.*

⁷⁰⁹ CASSIANUS, *Inst.* XII, 10 (SC 109, s. 462n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 141n). „Nullius namque quamvis feruentis et cupientis tam idonea potest uoluntas esse [...], ut carne spiritui repugnante circumdatus, ualeat tantum perfectionis praemium et palmam integritatis ac puritatis attingere, nisi fuerit diuina miseratione protectus, ut ad illud, quod magnopere uult, et quo currit, pereunire mereatur.“

⁷¹⁰ *Ibid.*, XII, 11.3 (SC 109, s. 463n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 142). „Nulla siquidem corporis huius adflictio nullaue cordis contritio ad capessendam ueram illam interioris hominis castitatem possit esse condigna,“

⁷¹¹ CASSIANUS, *Coll.* XIII (SC 54bis, s. 284 - 350; NPNF II, 11, s. 422 - 435).

jenom je závislý na přírodních silách (jejichž role je nezbytná), aby mohl úrodu sklídit. Bez oněch přírodních sil by hospodář nic sklídit nemohl. Stejně tak je člověk závislý na Boží pomoci.

Je pravdou, že člověk musí vyvinout úsilí, aby dosáhl (jakéhokoli) zvoleného cíle, ale vždy se musí spoléhat na to, co on v této věci ovlivnit nemůže. Jde o spolupráci, nebo lépe řečeno: jde o odpověď na Boží aktivitu, na Boží volání. Jde o to poddat se Bohu a nechat na něm hlavní aktivitu, na kterou člověk reaguje. Člověk sám musí něco činit, ale bez Boží pomoci je to marné. Má spoléhat na Boží milost, nikoliv čistě na své úsilí.⁷¹²

5.3 Základní principy terapie

Terapii naši autoři pojmají, jak už bylo řečeno, slovy *praktiké*, resp. *actualis disciplina* (eventuelně *skopos*). Pro Evagria *praktiké* představuje duchovní metodu, která očišťuje vášnivou část duše od vášní.⁷¹³ U Kasiána jsme také již viděli, že *praktiké*, resp. *skopos* souvisí s namáhavou prací, kdy hospodář tvrdě pracuje na svém poli. Obrazně řečeno tak roli hospodáře můžeme přenést na člověka, který pečuje o svůj duchovní, a tím i duševní stav. V této kapitole poukážeme na základní principy, které považují oba autoři za základní předpoklady úspěšné léčby. Každý z těchto autorů klade jiné důrazy, avšak v jádru lze tyto dvě metody sloučit.

5.3.1 Základní principy podle Evagria

Pro porozumění Evagriovým základním principům je nutno vyjít z popisu jednotlivých negativních myšlenek (*λογισμοί*).⁷¹⁴ V této Evagriově kompozici i popisu je vyjádřen vztah mezi touživou a vznětlivou částí duše. Stejně tak zde lze nalézt základní principy, které mohou být nápomocny při terapii duchovních obtíží člověka, které se projevují skrze duševní stránku člověka.

5.3.1.1 Cílený návrat k přirozenému uspokojování potřeb – sebeovládání

První princip spočívá v návratu k přirozenému uspokojování lidských potřeb. Opět je vše demonstrováno na vztahu k jídlu. Evagrius v 16. kapitole spisu *Praktikos* nabádá spokojit se pouze se základním množstvím, které uspokojí potřeby člověka: „*Kdykoli naše duše dychtí po rozličných jídlech, tehdy ať je omezována na chléb a vodu, aby se stala vděčnou i za jediný kousek chleba. Sytý totiž touží po pestrých jídlech, hladový však považuje nasycení chlebem*

⁷¹² *Ibid.*, XIII, 3.2 (SC 54bis, s. 288; NPNF II, 11, s. 422 - 435).

⁷¹³ EUAGRIOS, *Prakt.* 78 (SC 171, s. 666).

⁷¹⁴ *Ibid.*, 16 – 33 (SC 171, s. 540 -576)

za blaženost.⁷¹⁵ Jestliže mluví o touze po rozličných jídlech, ukazuje zde patrně na problém rozbuželosti v uspokojování potřeb všemožnými způsoby. Proto Evagrius ve svých textech nabádá k přirozenému uspokojování potřeb. V tomto smyslu můžeme hovořit o proměně vášně nestřídmosti v ctnost sebeovládání.

5.3.1.2 Láska k bližním

Druhý princip je vztažen k postoji vůči majetku. Evagrius propojuje vášně lakomství se ctností lásky (ἀγάπη): „[To], aby láska v někom existovala spolu s bohatstvím, patří k nemožným věcem. Láska ničí nejen bohatství, ale i sám náš časný život.“⁷¹⁶ Touha po majetku je tedy usměrňována agapickým jednáním (tj. orientací na lidi a jejich potřeby). Agapické jednání je neslučitelné s hromaděním majetku, tj. se zabezpečováním si života pro budoucnost. Evagrius jakoby ukazoval, že větší hodnotu má prosociální chování a vztahy, než hromaděním majetku. Evagrius tak od egoistického zaměření vede člověka k zájmu o druhé.

5.3.1.3 Neulpívání na pozemských a pomíjejících věcech

Třetím principem je nelpění na časných hodnotách a vášnivém uspokojování potřeb (tělesných i duševních), neboť v důsledku jejich neuspokojení přicházejí vášně smutek a následně hněv. Již u Evagria jsme postřehli, že ten, kdo utíká od světských potěšení, je jako věž, která odolává démonu smutku, neboť ten je způsoben nenaplněním současného nebo předpokládaného potěšení.⁷¹⁷

Člověk, který není orientovaný na světské potěšení, není v nebezpečí podlehnout smutku, neboť neklade důraz na světské potěšení. Nejde pouze o materiální zabezpečení, nýbrž i o nehmotné potěšení (např. popularita). Je-li člověk frustrovaný z očekávaných věcí, může snadno podlehnout hněvu, který rozrušuje vznětlivé hnutí duše.

Z Evagriových slov vysvítá, že klade důraz na prevenci. Pokud člověk nebude očekávat světská potěšení (ať tělesná či duševní), nebude trpět sklíčeností. Evagrius tedy nabádá svého čtenáře, aby se nerozrušoval relativitou věcí. Tento princip ukazuje na skutečnost, že pro zachování vnitřní stability duše není dobré očekávat světská potěšení. Světské potěšení není tím absolutním, tj. eschatologickým prvkem v životě člověka.

⁷¹⁵ *Ibid.*, 16 (SC 171, s. 540). „Ἐπιθυμία διαφόρων βρωμάτων ἐφίεται ἡμῶν ἡ ψυχὴ, τὸ τηνικαῦτα ἐν ὄφρω στενοῦσθω καὶ ὕδατι ἴν' εὐχάριστος γένηται καὶ ἐπ' αὐτῷ ψιλῷ τῷ ψωμῷ κόρος γὰρ ποικίλων ἐδεσμάτων ἐπιθυμεῖ, λιμὸς δὲ τὸν κόρον τοῦ ὄφρου μακαριότητα εἶναι νομίζει.“

⁷¹⁶ *Ibid.*, 18 (SC 171, s. 546). „...ἀγάπην χρήμασι συνυπάρξειαι τινὶ τῶν ἀδυνάτων ἐστίν· ἀναιρετικὴ γὰρ οὐ μόνον χρημάτων ἢ ἀγάπη, ἀλλὰ καὶ αὐτῆς ἡμῶν τῆς προσκαιροῦ ζωῆς.“

⁷¹⁷ *Ibid.*, 19 (SC 171, s. 546).

5.3.1.4 Pokora

Poslední myšlenkou, o níž se Evagrius v této stati zmiňuje, je *marná sláva*. Upozorňuje zde na nebezpečí, které je spojeno s vymýcením vášní: „*Je těžké uniknout myšlence marné slávy, neboť když ji vymýtiš, stane se ti novým zdrojem marné slávy.*“⁷¹⁸ Evagrius poukazuje na tu skutečnost, že při eliminaci všech ostatních myšlenek (démonů) hrozí nebezpečí vzniku nové myšlenky na marnou slávu. Ta čerpá z toho, že člověk zvítězil nad ostatními myšlenkami či vášněmi. Evagrius tak upozorňuje na riziko, že při dosahování klidného stavu duše hrozí opětovné podlehnutí vášnivému stavu. Vybízí tak člověka: „*Pamatuj na svůj dřívější život a stará přestoupení. Jak jsi, jsa zasažen Kristovým milosrdenstvím, dospěl k bezvášnivosti a jak jsi vyšel opět ze světa, který tě často a velmi ponižil. Uvaž pak toto: kdo je ten, který tě střeží na pustém místě, a kdo je ten, který odhání demony, brousící si na tebe své zuby?*“⁷¹⁹ Jsou tedy zejména vzpomínky na dřívější způsob života a pamatování na Boží vedení, které vedou k pokoře. Pokora je tedy hlavní ctností v léčbě nejenom marné slávy, nýbrž také pýchy, a můžeme též říci, i celistvého duchovního stavu člověka.

5.3.2 Základní principy terapie podle Jana Kasiána

Také Jan Kasián nám podává své pojetí několika základních principů terapie. Kasiánovo pojetí je nutné chápat jako postupný proces, v němž starší mnich postupně vede svého svěřence od naprostého začátku mnišského života k dosažení dokonalosti, tj. čistoty srdce.

5.3.2.1 Přemáhání vlastní vůle

Kasián hovoří, že „*prvořadou starostí a hlavní náplní vyučování [...] staršího mnicha je nejprve naučit svého svěřence, jak přemáhat vlastní přání.*“⁷²⁰ Dle Kasiána je to způsob, jak docílit dokonalosti, resp. čistého srdce. Tento krok spočívá především v úkolech, které odporují sklonům začátečníka. Avšak hlavním předpokladem je zde poslušnost. Kasián uvádí, že sami mniši ze své zkušenosti hovořili o tom, že úspěšný boj s vlastní žádostivostí je tehdy, pokud mnich umrtvil svou žádostivost poslušností: „*mnich, který se nenaučil nejdříve přemá-*

⁷¹⁸ *Ibid.*, 30 (SC 171, s. 570). „*Χαλεπὸν διαφυγεῖν τὸν τῆς κενοδοξίας λογισμόν· ὁ γὰρ ποιεῖς εἰς καθαίρεσιν αὐτοῦ τοῦτο ἄρχή σοι κενοδοξίας ἑτέρας καθίσταται.*“

⁷¹⁹ *Cf. Ibid.*, 33 (SC 171, s. 574 - 576). Původní text: Μέμνησο τοῦ προτέρου σου βίου καὶ τῶν ἀρχαίων παραπτώματων, καὶ πῶς ἐμπαθῆς ὡς ἔλεει Χριστοῦ πρὸς τὴν ἀπάθειαν μεταβέβηκας, καὶ πῶς πάλιν ἐξῆλθες τοῦ κόσμου τοῦ πολλὰ καὶ πολλακίς σε ταπεινώσαντος. Λόγισαι δέ μοι καὶ τοῦτο· τίς ὁ ἐν τῇ ἐρήμῳ φυλάσσων σε, καὶ τίς ὁ ἀπελαύνων τοὺς δαίμονας βρύχοντας κατὰ σοῦ τοὺς ὀδόντας αὐτῶν.

⁷²⁰ CASSIANUS, *Inst.* IV, 8 (SC 109, s. 130; *Zvyky a léky.../a/*, s. 55). „*Cuius haec erit sollicitudo et eruditio principalis, per quam iunior introductus scandere consequenter etiam culmina perfectionis summa praeualeat, ut doceat eum primitus suas uincere uoluntates: quem studiose in his ac diligenter exercens haec illi semper imperare de industria procurabit, quae senserit animo eius esse contraria. Multis siquidem experimentis edocti tradunt monachum et maxime iuniores ne uoluptatem quidem concupiscentiae suae refrenare posse, nisi prius mortificare per oboedientiam suas didicerint uoluntates.*“

hat svá přání, nemůže přemoci hněv ani smutek, ani zadusit ducha smilstva.“⁷²¹ Vidíme zde podobný princip, který jsme mohli pozorovat výše u Evagria: pokud mnich nepřestane toužit po pomíjivých věcech, popř. nepřestane nestřídmě uspokojovat své přirozené potřeby, není schopen vymýtít ze svého srdce smutek, hněv nebo rozmařilost jiných vášní.

5.3.2.2 Vyjevování myšlenek

Kasián mnichy, zejména začátečníky, nabádá k vyjevování myšlenek svému duchovnímu otci: „[ti, kteří jsou zasvěcováni do mnišského života] jsou důsledně vyučováni, aby ze zhoubného studu neskrývali vůbec žádné myšlenky, které je v srdci trápí, ale aby je sdělili svému staršímu mnichovi hned, jak se vynoří.“⁷²² Tito mniši si vůbec nemají, dle Kasiána, vůbec činit nárok na to, že by sami dokázali správně posoudit své myšlenky, nýbrž spoléhat na svého duchovního otce a důvěřovat jeho hodnocení. Vyjevování myšlenek se budeme věnovat v jedné z následujících kapitol, neboť tento princip tvoří podle naší autorů základ *praxis*, což dokladuje také Kasián. Důvodem k tomu, aby si mnich nečinil nárok na vlastní hodnocení svého myšlení, je fakt, že mnich ještě nedospěl k očištění od vášní. Teprve ten, kdo je skutečně očištěn od vášní, nabyt daru rozlišování a je schopen objektivně posoudit své myšlení a myšlení duchovního syna či dcery.

5.3.2.3 Poslušnost duchovnímu Otci

Z výše uvedených dvou principů jasně zaznívá důraz na poslušnost. Kasiánův důraz na poslušnost je až zarážející: „*Pravidlo poslušnosti se dále dodržuje s takovým důrazem, že si mladší mniši bez vědomí a svolení svého představeného nejen nedovolí opustit celu, ale že se ani neodvážejí sami rozhodovat o tom, že uspokojí svou obyčejnou a přirozenou potřebu.*“⁷²³ Jako kdyby tito mniši nemohli mít svou vlastní vůli a nárok na rozhodování o sobě samých. Avšak když již známe Kasiánovy názory na vztahu svobodné vůle a těla, můžeme porozumět tomu, proč mu tak záleží na tom, aby se mnich vzdal svého úsudku a své vůle.

Člověk sám od sebe není schopen se vymanit z nadvlády své přirozenosti. Jsme-li i na stránkách Bible voláni k tomu, abychom ve všem plně důvěřovali ve všem Bohu, pak Kasián ukazuje, že poslušnost duchovnímu otci je rovnocenná poslušnosti vůči Bohu.⁷²⁴

⁷²¹ *Ibid.*, „Ideoque pronuntiant nullatenus praeualere uel iram uel tristitiam uel spiritum fornicationis extinguere.“

⁷²² *Ibid.*, IV, 9 (SC 109, s. 132; *Zvyky a léky.../a/*, s. 55n). „..., consequenter instituuntur nullas penitus cogitationes prurientes in corde pernicioso confusione celare, sed confestim ut exortae fuerint eas suo patefacere seniori...“

⁷²³ *Ibid.*, IV, 10 (SC 109, s. 132n; *Zvyky a léky.../a/*, s. 56). „Post haec tanta obseruantia oboedientiae regula custoditur, ut iuniores absque praepositi sui scientia uel permissu non solum non audeant cellam progredi, sed ne ipsi quidem communi ac naturali necessitati satisfacere sua auctoritate praesumant.“

⁷²⁴ Podle mého názoru je ale třeba být k tomuto principu obezřetný. Duchovní vedení se stává problematické v případě slepého následování, pohodlnosti (jakéhosi alibismu) a možné závislosti, kdy si otec může potvrdovat

5.3.3 Shrnutí

Terapie dle našich autorů je specifická. Chce-li být člověk vnitřně svobodný, zažívat duchovní stabilitu, pak je třeba, aby překonal žádostivost k uspokojování svých potřeb. Mohli bychom říci, že jde o naprosté sebezřeknutí se. Dle našich autorů musí člověk přemáhat svá přání, vzdát se své vůle, svého názoru a zcela se podřídit duchovnímu otci.

Pro postmoderního člověka se tento koncept může zdát zcela nepřijatelný. Avšak zřejmě v tomto bodě tkví jádro obnovení duchovní stability člověka. Jedině tehdy, když nebudu lpět na časných věcech, když se nenechám zotročovat vlastními touhami a přáními, dávám prostor Božímu působení pro obnovu vnitřního duchovního nastavení.

Zrovna tak to platí o vzdání se vlastního hodnocení svých myšlenek a vůle. Pokud není člověk ve stavu *apatheie*, má tendenci vše posuzovat na základě libosti a nelibosti. Ve snaze o duchovní růst tak může člověk hodnotit své chování a myšlení nesprávně. Od toho je zde duchovní otec, který jej provází a směřuje.

Člověk se tak osvobozuje od egocentrického zaujetí sebou samým, aby mohl sloužit druhým lidem. Služba druhým lidem jej vede k tomu, že zapomíná na sebe a své touhy. Namísto toho je nasměrován k tomu, aby člověk existoval, vyšel ze sebe a mohl se sdílet s druhými a sloužit jim. Samozřejmě, že toto zapomenutí na sebe samého neznamená absolutní nedbalost o sebe. Člověk je veden k tomu, aby střídavě uspokojoval své základní potřeby, bez nichž by nebyl adekvátně schopný sloužit druhým lidem.

Na praktické rovině můžeme říci, že v pastorační péči by mělo jít především o to, aby si člověk uvědomil, že pokud hledí pouze sám na sebe, izoluje se od druhých a od Boha. Tyto hlavní principy ukazují na to, jak je sociální prvek důležitý při duchovní a duševní obnově člověka.

5.4 Vnitřní nastavení člověka

Aby terapie mohla být efektivní, musí zde být také předpoklad určitého vnitřního nastavení člověka. Již u Evagria jsme si mohli povšimnout, že vyzývá svého čtenáře k tomu, aby usi-

svou vlastní roli, anebo duchovní dítě není schopno vzít za svůj život zodpovědnost. Na jedné straně se lze tázat, zda je duchovní dítě vedeno ke kritickému myšlení, k samostatné úvaze a nikoli k slepému a nekritickému následování otce. To vede k otázce po vyzrálosti otce. Dle mého názoru skutečný duchovní otec vede své duchovní dítě k tomu, aby byl schopen samostatně uvažovat a být kritickým vůči svým vnitřním impulsům. Tento postoj je také manifestován kritickým uvažováním vůči vnějšímu světu a vlastním vnitřním impulsům. Tento aspekt vychází již z podstaty samotné duchovní terapie, o které zde hovoříme. Duchovní dítě by mělo být vedeno ke kritickému postoji nejen ke svým vnitřním impulsům, ale i k vnějším podnětům. Alespoň takto lze uvažovat o Otcovství, které známe ze 4. století.

loval o stav zvaný ήσυχία (hésychia). Nabádá jej také k tomu, aby si hlídal toto vnitřní nastavení, neboť ho lze velmi lehce pozbýt.⁷²⁵

5.4.1 Hésychia

Pojem hésychia bychom mohli přeložit výrazy ticho, klid, pokoj, mlčenlivost, samota, odloučené místo.⁷²⁶ Navzdory tomu, že Špidlík etymologii tohoto slova považuje za nejistou,⁷²⁷ Guillaumont si všímá toho, že pojem hésychia se objevuje ve filosofickém slovníku. Tento autor propojuje pojem ήσυχία se slovesem σχολάζω (*scholadzó*), což znamená mít volnou chvíli, mít volný čas.⁷²⁸ Toto volno je možné mít v rámci veřejného života nebo pracovních záležitostí. Jde o pobyt v ústraní či samotě vhodný ke studiu a k pěstování filosofie.⁷²⁹ U Špidlíka zase pojem hésychia vidíme ve spojení se slovesem ήσθαι (*hestchai*) – sedět. Pokud Špidlík vychází také z profánní řečtiny, zjišťuje, že jde o označení „stav[u] klidu, odstranění vnějších příčin, zmatku nebo nepřítomnosti vnějšího nepokoje. Je to rovněž samota, ústraní v samotě.“⁷³⁰ Vidíme ale, že tyto dva přístupy se navzájem netříští. Naopak, doplňují se a nabízejí mnohem hlubší a rozšířenější porozumění tohoto slova. Ukazuje se tak, že může jít o sezení v klidu a (vnitřním) tichu.⁷³¹ A skutečně, tento motiv nacházíme v hésychastické psychosomatické metodě.

V rámci Evagriovy nauky sehrává hésychia důležitou roli. V textu *Základy mnišského života* nacházíme důraz na to, aby mnich dosáhl hésychastického stavu a vyhýbal se věcem, které narušují tento stav: má být vzdálen od ženy, neplodit syny nebo dcery. Má být vojákem Kristovým, bez světských starostí, prostý každé myšlenky týkající se tohoto světa, aby byl mimo světské dění. Zejména ať opustí každou světskou přítěž a beží ke krásným a dobrým plodům vnitřního pokoje (ήσυχία).⁷³²

Hésychia v Evagriově pojetí není lacinou záležitostí, nýbrž velmi důsledným sebezapřením. Otázkou vzniká, zda člověk žijící uprostřed města, rodiny a zaměstnání může uvažovat o hésychastickém způsobu života, který by mu napomohl k vnitřnímu usebrání se a tím

⁷²⁵ Viz s. 42 v této práci.

⁷²⁶ LSJ, heslo: ήσυχία.

⁷²⁷ ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 381.

⁷²⁸ LSJ, heslo: σχολάζω.

⁷²⁹ Cf. GUILLAUMONT, *Un philosophe au désert, op. cit.*, s. 178.

⁷³⁰ ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 381.

⁷³¹ A skutečně. Lepař ve svém slovníku uvádí toto spojení: „τό καθήσθαι καὶ ήσυχίαν εχειν – sedět a v klidu býti.“ (LEPAŘ, s. 514; heslo: ήσυχία).

⁷³² Cf. EUAGRIOS, *Res. mon.* 2 (PG 40, 1253B; GAC, s. 4n). ... ὁ μοναχός, καὶ οὕτως χρῆ εἶναι τὸν μοναχόν, ἀπεχόμενον ἀπὸ γυναικός, μὴ ποιοῦντα υἱὸν ἢ θυγατέρα [...] οὐ μὴν δὲ ἄλλα καὶ Χριστοῦ στρατιώτην ἄλλον, ἀμέρμιον ὑπάρχειν, πάσης πραγματευτικῆς ἐννοίας τε καὶ πράξεως ἐκτός, [...]. Ἐν τούτοις ἴτω ὁ μοναχός μάλιστα ὁ πᾶσαν ἕλην τοῦ κόσμου τούτου καταλιπών, καὶ ἐπὶ τὰ ὑφαία καὶ καλὰ τῆς ήσυχίας ἀποτρέχων τρόπαια.

i k uchování duchovní stability. Nechme ale tuto otázku prozatím otevřenou. Vrátime se k ní v poslední kapitole této práce.

5.4.1.1 Hésychasmus

Hésychii můžeme považovat za základní předpoklad duchovní terapie v plném slova smyslu.⁷³³ Hierotheos poukazuje na její důležitost zejména v dnešním světě shonu, spěchu, neustálého rozptylování se a mnohdy až přemrštěného zatěžování úkoly a povinnostmi, které jdou nad rámec lidské únosnosti. Hierotheos píše že: „...nedostatek ticha je to, co vytváří problémy, tlak, úzkost a nejistotu, psychické a tělesné nemoci...“⁷³⁴

Hésychii v tomto kontextu můžeme rozdělit na ztišení těla a ztišení mysli. Ve skutečnosti ztišení těla napomáhá vnitřnímu ztišení duše. Hierotheos si všímá toho, že Basileios považuje „hésychii za počátek čistoty duše, kdy hésychia těla vede ke ztišení jazyka, zraku, sluchu, slov.“⁷³⁵ Je to stav umožňující, aby Bůh mohl přebývat v člověku, aby chrám Ducha Svatého byl znovu naplněn Boží přítomností.

Hésychii nelze v žádném případě považovat za pasivní stav, nýbrž za stav zcela aktivní. Jedná se o stav, v němž dochází k vyšetření vnitřního stavu, k reflexi charakteru jednotlivých myšlenek, které se v mysli nacházejí.⁷³⁶ Je to tedy jakési sebepohroužení, v němž jsou realizovány základní techniky boje s negativními myšlenkami (λογισμοί), resp. s vášněmi.

5.4.2 Zřeknutí se

U Jana Kasiána ve 3. Konferenci nalezneme důraz na zřeknutí se. V Kasiánově případě jde celkem o třífázové zřeknutí se (lat. *abrenuntiationes*): (a) první zřeknutí se týká všeho tělesného, bohatství a statků tohoto světa; (b) druhé zřeknutí se týká odmítnutí dřívějšího životního stylu, neřestí a dřívějších hnutí duše a těla; (c) třetí zřeknutí se týká toho, čím oddělujeme naši

⁷³³ Pro úplnost popisu hésychastického směru, který v křesťanské spiritualitě zaujímá výrazné postavení, je třeba zmínit také psychosomatickou techniku. (Sleduji: ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 405n; ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír., op. cit.*, s. 405n). Tuto techniku popsal a znovuobnovil zejména teoretik hésychastického směru Nicefor Hesyhasta (cca 2. pol. 13. stol.). Tato metoda velmi úzce souvisí s opakováním Ježíšovy modlitby, která našla své centrální místo v pravoslavném prostředí. Cílem této modlitby je vytvořit a nastolit klidný stav srdce a vědomí trvalého postavení s Kristem. Athoští hésychasté tuto modlitbu propojili s určitou psychosomatickou metodou. Tato metoda spočívá v sezení na nízké stoličce, tisknutím brady k hrudi s cílem soustředit se celou myslí do středu břicha. Cvičení je řízeno zpomalováním dechu tak, aby bylo synchronizováno s recitací formule. Vedle upřeného pohledu na břicho a kontrolovaného dýchání můžeme pozorovat ještě třetí aspekt této metody. Tímto aspektem je hledání místa srdce a návrat toulavého *nous* do centra duchovního života člověka, do srdce. Na praktické rovině jde o vyhnání myšlenek z *nous*:. „Vyžeň tedy všechny myšlenky z této schopnosti, můžeš to učinit, když budeš chtít – a místo nich dej modlitbu: ‘Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou’ a přinut’ ji opakovat tuto modlitbu bez ustání.“ (VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesyhasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. 1. vyd. Brno: L. Marek, 2003, s. 52).

⁷³⁴ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy, op. cit.*, s. 311.

⁷³⁵ *Ibid.*, s. 313.

⁷³⁶ *Ibid.*, s. 315.

mysl od všech současných a viditelných věcí a kontemplujeme pouze to, co má přijít a nastavujeme srdce na to, co je budoucí a neviditelné.⁷³⁷

V prvních dvou pojetích je zřeknutí se nebo odchod ze světa aktivním a volným jednáním člověka. Teprve poté je člověk schopný třetího stupně, který *de facto* souvisí s *gnósis* v evagriovském pojetí. Toto třífázové zřeknutí se nachází také u Evagria:

První zřeknutí je dobrovolné zanechání věcí tohoto světa kvůli znalosti Boha. Druhé zřeknutí je distancování se od neřesti, která se děje prostřednictvím Boží milosti a lidskou přičinlivostí. Třetí zřeknutí je oddělení se od nevědomosti, která se přirozeně stane očividně lidem podle stavu, kterého dosáhli.⁷³⁸

Kasiánův první krok můžeme propojit s Evagriovým požadavkem zcela a nenávratně se oprostít od světských záležitostí. A to nejen po stránce hmotné, nýbrž také po stránce duchovní. První stupeň zřeknutí se týká ztráty zájmu o bohatství a dobra tohoto světa. Ale toto zřeknutí má svůj účel. Jde o vzdání se pozemského, aby člověk se mohl plně orientovat na Boha. Nejde o to vzdát se všeho, nýbrž nelpět na majetku, nelpět na vztazích, nelpět na ničem, co je časné, co je z tohoto světa. Tímto vším může být člověk duchovně destabilizován. Není schopen poznávat Boha, neboť je vázán časnými statky.

Druhý stupeň (který úzce souvisí s prvním) se týká zřeknutí se zvyků, neřestí. Jestliže nebudu lpět na pozemských statcích a až neuroticky se vázat na vztahy, mohu být vnitřně svobodný. Tím, že se člověk zprošťuje oné závislosti na těchto věcech, přirozeně dochází k proměně jednotlivých duševních hnutí tak, že se člověk již necítí být vnitřně zotročován touhou a hněvem, neboť nemá po čem toužit (z pozemských věcí), nemá se na koho hněvat.

Výsledkem je pak třetí stupeň, kdy se duše zříká všeho pozemského a viditelného. Tím má člověk možnost se zaměřit se na kontemplaci neviditelných věcí. Evagrius toto zřeknutí se vnímá jako likvidaci nevědomosti, která je důsledkem prvních dvou zřeknutí se.

5.4.3 Praktické hledisko vnitřního nastavení

Vnitřní nastavení mnicha výrazně napomáhá duchovnímu boji, tzn. boji s myšlenkami. Především jde o samotu a mlčení. Ovšem záhy uvidíme, že to znamená především mlčení nitra. Vlastní duchovní terapie je pak složena z několika technik: bdělost, sebeovládání, an-

⁷³⁷ Cf. CASSIANUS, *Coll.* III, 6 (SC 42, s. 145; NPNF II, 11, s. 321) Původní text: *Prima est qua corporaliter universas diuitias mundi facultatesque contemnimus, secunda qua mores ac vitia affectusque pristinos animi carnisque respuimus, tertia qua mentem nostram de praesentibus uniuersis ac uisibilibus euocantes, futura tantummodo contemplamur et ea quae sunt inuisibilia concupiscimus.*

⁷³⁸ EUAGRIOS. *Keph. Gn.* I, 78 – 80 (PO 28, 1, s. 53-55). „*Le premier renoncement est l'abandon des objets du monde, lequel est produit par la volonté pour la science de Dieu. Le deuxième renoncement est l'abandon de la malice, lequel est produit par la grace de Dieu et par l'application de l'homme. Le troisième renoncement est la séparation d'avec l'ignorance, laquelle est naturellement faite pour apparaître aux hommes selon le degré de leur état.*“

tirrhésis, vyjevování myšlenek a rozlišování (lat. *discretio*). Nesmíme však opomenout na stěžejní nástroj – modlitbu.

5.4.3.1 Vnitřní mlčení (ἀμέριμνία)

Hésychasté se vyznačují především mlčením. Ačkoli se Evagriovy či Kasiánovy texty o mlčení explicitně nevyjadřují, můžeme z jejich nauky (zejména pak Evagriovy) zaslechnout zřetelný apel na vnitřní mlčení (ἀμέριμνία), mlčení myšlenek a vzpomínek.⁷³⁹

Důraz na toto pojetí mlčení nalezneme v Evagriově textu *O modlitbě*. Již ve čtvrté kapitole zmíněného spisu poukazuje na to, že pokud chce člověk mluvit s Bohem, pak je nutné, aby se oprostil od tělesných smyslů a každé myšlenky: „*Jestliže Mojžíšovi, pokousivšímu se přiblížit se po zemi k hořícímu keři, je v tom bráněno, dokud si nezuje obuv, jaktože ty sám, chtěje spatřit toho, kdo je nade vši myšlenku a vnímání, a chtěje s ním hovořit, ze sebe nesnímáš každé vášnivé pomýšlení?*“⁷⁴⁰ Řečeno jinými slovy: „*Jestliže si přeješ spatřit Boha a mluvit s Ním, který je nad vnímání smyslů, musíš být svobodný ty sám od každé vášnivé myšlenky.*“ Je tedy nutné učinit mysl (νοῦς/*mens*) v čase modlitby hluchou a němou. Je třeba umlčet duši, aby lidský duch mohl komunikovat s Bohem.

V textu *Praktikos* se čtenář může dozvědět, že nejen vášně narušují komunikaci s Bohem, ale jsou to také ctnosti, pokud na nich člověk lpí: „*Jak ctnosti a neřesti činí nous zaslepeným; [Ctnosti] brání vidět neřesti, [neřesti] brání vidět ctnosti.*“⁷⁴¹ K tomu, aby mysl (νοῦς/*mens*) zůstala čirá, je tak nutné umlčet také své ulpívající myšlenky na své ctnostné chování.

5.4.3.2 Samota

Hésychia je velmi úzce spojena se samotou. V asketické literatuře nalezneme silný důraz na odchod ze světa do ústraní. Důraz na odchod do ústraní je podepřen argumentem, že člověk je rodinnými, městskými a světskými záležitostmi rozrušován. Je mu tak znemožněno plně se orientovat na Boha.⁷⁴²

Zatímco *praktikos* (mnich) u církevních Otců byl vnímán spíše jako společensky aktivní člověk, který zastává také některé církevní funkce, Evagrius i tohoto člověka odvádí na poušť. Říká totiž, že člověk, který žije s lidmi, kteří touží po materiálních věcech a starají se o obchodní záležitosti, sdílí zcela jejich záležitosti a situace. Je zahlcen lidským marným tla-

⁷³⁹ Liddell-Scotův slovník také poukazuje na to, že jde o svobodu od starostí (LSJ, heslo: ἀμέριμνία).

⁷⁴⁰ Cf. EUAGRIOS, *Or.* 4 (PG 79, 1168D, GAC, s. 193). „*Εἰ τῆ ἐπὶ γῆς βάτωφλεγόμενῃ προσεγγίσει πειράσας Μωϋσῆς κωλύεται, ὅχις οὐ λύσει τὸ ὑπόδημα τῶν ποδῶν, πῶς αὐτὸς τὸν ὑπὲρ πᾶσαν ἔννοιαν καὶ αἰσθησιν ἰδεῖν βουλόμενος, καὶ συνόμιλος αὐτῶν γενέσθαι, οὐ λύεις ἐκ σοῦ πᾶν νόημα ἔμπαθές;*“

⁷⁴¹ EUAGRIOS, *Prakt.* 62 (SC 171, s. 644). „*Τὸν νοῦν καὶ αἱ ὄρεται καὶ αἱ κακίαι τυφλὸν ἀπεργάζονται· αἱ μὲν, ἴνα μὴ βλέπῃ τὰς κακίας· αἱ δέ, ἴνα μὴ πάλιν ἴδῃ τὰς ὄρετάς.*“

⁷⁴² Nutno říci, že v čisté formě jde možná, pro společensky založeného člověka, o naprostý extrém absolutního zřeknutí se všech vztahů. Mnohého čtenáře (zejména, je-li sociálně orientován) může tato výzva udivit.

cháním a vším jiným nebezpečím – agresí, smutkem, šílením po materiálních věcech, strachy a skandály. Evagrius doporučuje, aby se člověk nezabýval starostmi o své rodiče nebo o problémy příbuzných, necht' se raději vyhne častému kontaktu s nimi, aby jej snad neokradli o klid, bude-li zapleten do jejich záležitostí.⁷⁴³

Je možné, že se Evagrius mohl inspirovat u jednoho ze svých učitelů, Basileia Velikého. Basileios v jednom ze svých dopisů Řehoři Naziánskému píše o významu samoty v souvislosti s hésychií, abychom usilovali o klidnou mysl (*νοῦς/mens*), aby byla schopna jasně vnímat pravdu. Žije-li člověk ve městě, pak vlivem mnoha rozptylujících podnětů tohoto úkolu není jeho mysl schopna. Jako možnou a jedinou cestu Basileios vidí nikoli v tělesném oddělení se od hmotného světa, ale více nesympatizovat s tělem (nepřet na pozemských věcech) a žít tak, aby srdce mohlo snadno vnímat božské nauky.⁷⁴⁴

Basileios, stejně jako Evagrius, o této věci píše pozitivně. Nejde o cílený útěk od lidí, je to odchod za účelem setkání se s Bohem. Uvádí, že nejde o odchod fyzický, nýbrž o jakési povznesení se nad pozemské starosti, které znemožňují to, aby mohl člověk zaslechnout Boží hlas.

Pokud Basileios píše o tom, že člověk by měl usilovat o tichou mysl, nejlepší podmínky k tomu právě na místech vzdálených od společnosti.⁷⁴⁵ Pro Evagria byla tato společnost s Bohem ve skutečnosti společností se všemi. Říká, že: „*Mnich je ten, který je oddělen od všeho a zároveň je se vším v souladu.*“⁷⁴⁶ Mniši byli totiž přesvědčeni, že takto „*mohou uskutečňovat společenskou přirozenost člověka na hlubší úrovni, než jsou tělesné vztahy.*“⁷⁴⁷

⁷⁴³ Cf. EUAGRIOS, *Rer. mon.* 5 - 6 (PG 40, 1257AD; GAC, s. 7). Původní text: Ὅγῳ μετὰ ἀνθρώπων ὑλικῶν καὶ ἐμπεριστάτων οἱ κῶν, πάντως κοινωνήσει καὶ αὐτὸς τῇ τούτων περιστάσει, καὶ δουλεύσει ἀνθρωπίναις ἐπιταγαῖς, λαλιαῖς τε ματαίαις, καὶ τοῖς ἄλλοις ἅπασι δεινοῖς, ὀργῇ, λύπῃ, μανίᾳ τῶν ὑλῶν, φόβῳ τῶσκανδάλῳ Γονικαῖς μερίμναις ἢ συγγενικαῖς φιλαίαις μὴ συναπαχθῆς· ἀλλὰ γὰρ καὶ πρὸς τούτους αὐτοὺς συνεχεῖς συντυχίας παραποῦ, μήποτε σε ἀποσυλήσωσι τῆς ἐν τῷ κελλίῳ ἡσυχίας, καὶ περὶ τὰς ἑαυτῶν περιστάσεις ἀγάγῳσιν.

⁷⁴⁴ Cf. BASILEIOS, *Epistolé* II, 2 (PG 32, 224C – 225B; NPNF II, 8, s. 110). Pro úplné porozumění parafráze ponechávám zde příslušný úryvek tohoto dopisu: Ἐν ἡσυχίᾳ τὸν νοῦν ἔχειν πειρᾶσθαι προσήκει. Ὡς γὰρ ὀφθαλμὸν περιεργόμενον συνεχῶς καὶ νῦν μὲν ἐπὶ τὰ πλάγια περιφερόμενον, νῦν δὲ πρὸς τὰ ἄνω καὶ κάτω πυκνὰ μεταστρεφόμενον, ἰδεῖν ἐναργῶς τὸ ὑποκείμενον οὐχ οἷόν τε, ἀλλὰ χρὴ προσερεισθῆναι τὴν ὄψιν τῶν ὀρατῶν εἰ μέλλοι ἐναργῆ ποιῆσθαι τὴν θέαν· οὕτω καὶ νοῦν ἀνθρώπου, ὑπὸ μυρίων τῶν κατὰ τὸν κόσμον φροντίδων περιεργόμενον, ἀμήχανον ἐναργῶς ἐνατενίσαι τῇ ἀληθείᾳ [...]. Τούτων δὲ φυγὴ μία, ὁ χωρισμὸς ἀπὸ τοῦ κόσμου παντός. Κόσμου δὲ ἀναχώρησις οὐ τὸ ἔξω αὐτοῦ γενέσθαι σωματικῶς, ἀλλὰ τῆς πρὸς τὸ σῶμα συμπαθείας τὴν ψυχὴν ἀπορρηξαι καὶ γενέσθαι ἄπολιν, ἄοικον, ἀνίδιον, ἀφιλέταιρον, ἀκτήμονα, ἄβιον, ἀπράγμονα, ἀσυνάλλακτον, ἀμαθῆ τῶν ἀνθρωπίνων διδαγμάτων, ἔτοιμον ὑποδέξασθαι τῇ καρδίᾳ τὰς ἐκ τῆς θείας διδασκαλίας ἐγγινομένας τυπώσεις.

⁷⁴⁵ V dnešní době lze hovořit o menších vesnicích či samotách, které jsou mimo města a velkoměsta, kde lze stěží nalézt místo a čas pro ztišení se. Odlehlá místa jsou také dobrá k odpočinutí a ke studiu, ke skutečnému setkání se a sdílení se.

⁷⁴⁶ EUAGRIOS, *Or.* 124 (PG 79, 1193C; GAC, s. 206). „*Μοναχός ἐστίν, ὁ πάντων χωρισθεῖς, καὶ πᾶσι συνηρμοσμένος.*“

⁷⁴⁷ ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 384.

5.4.3.3 Duchovní boj: stráž srdce

Hésychastický stav umožňuje člověku práci se sebou samým. Vede k reflexi vlastního jednání a myšlení. Uschopňuje člověka také k efektivnímu procesu uzdravování se. Stav hésychie mu napomáhá odstranit rušivé podněty z jeho obzoru. Tak se může plně soustředit především na duchovní boj.

Jednou z klíčových technik tohoto boje je bdělost. K tomu, aby byl člověk bdělý a pozorný, je třeba, aby se jeho mysl (*νοῦς/mens*) ustálila. A už jsme hovořili o tom, že mysl (*νοῦς/mens*) je stabilizována četbou, bděním a modlitbou.⁷⁴⁸ Také u Kasiána nalezneme myšlenku, že je zapotřebí, aby se mysl zabývala četbou a meditací nad Biblií, neboť je-li mysl zaujata čtením, nemůže být zajata nástrahami špatných myšlenek.⁷⁴⁹

Zdá se, že bdělost je důležitější než samotná *praktiké*. Evagrius podotýká, že „není možné za každé okolnosti dodržovat kanonické zvyky, je však třeba být pozorný vůči okolnostem, a odpovídajícím způsobem přikázání plnit jak nejlépe jsme schopni.“⁷⁵⁰ Evagrius ví, že vykonávat *praktiké* neustále a za každých okolností není v lidských silách, ale že je možné zachovávat přikázání v rámci okolností. S tím souvisí také to, aby byl člověk pozorný k situacím, v nichž dochází k útokům démonů. Evagrius tak vybízí k trvalé sebereflexi svého myšlení. Cílem této sebereflexe je snaha o udržení tzv. *hésychie*, svobody a pokoje od zbytečných starostí.⁷⁵¹ Prvotním impulsům vedoucím ke vzniku *logismoí* se však vyhnout nelze. Již u Kasiána jsme ale viděli, že je v silách člověka, aby se těmito impulsy nezabýval.

Je proto třeba od těchto impulsů zaujmout odstup, distanci. Dominikánská mniška Marie Ancilla hovoří o tom, že Otcové vedou vyšetřující dialog s myšlenkou jako s cizincem, který k nim přichází a uvádí citaci z *Apofthegmat*: „*Patříš k nám nebo našim protivníkům?*“⁷⁵² Takový dialog umožňuje odstup od myšlenky, která je člověku cizí. Této problematice jsme se již dotkli, když jsme analyzovali Antonínovu zkušenost s démony. Jde takřka o obdobu otázky „*Odkud přicházíš a co chceš?*“⁷⁵³

⁷⁴⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 15 (SC 171, s. 536).

⁷⁴⁹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* XIV, 10.4 (SC 54bis, s. 380; NPNF II, 11, str. 440). Uvádím kontext výše uvedené parafráze: „*Quamobrem diligenter memoriae commendanda est et incessabiliter recensenda sacrarum series Scripturarum. Haec etenim meditationis iugitas duplicem nobis confert fructum: primum quod, dum in legendis ac parandis lectionibus occupatur mentis intentio, necesse est ut nullis noxiarum cogitationum laqueis captiuetur; deinde quod ea quae creberrima repetitione percursa, dum memoriae tradere laboramus, intellegere id temporis obligata mente non quiuimus, postea ab omnium actuum ac uisionum inlecebris absoluti praecipueque nocturna meditatione taciti reuoluentes...*“

⁷⁵⁰ EUAGRIOS, *Prakt.* 40 (SC 171, s. 592). „*Οὐκ ἐν παντὶ καιρῶδυνατὸν ἐκτελεῖν τὸν συνήθη κανόνα, προσέχειν δὲ δεῖ τῶκαιρῶκαι τὰς ἐνδεχομένας ἐντολὰς ὡς ἔνι μάλιστα πειρᾶσθαι ποιεῖν*“

⁷⁵¹ ŠPIDLÍK, *SKV - syst. přír., op. cit.*, s. 310.

⁷⁵² *Les Sentences des pères du désert*, Solesmes, 1996, s. 302. (Cituje ANCILLA, Marie. *Ve škole Otců pouště*. Vyd. v KN 1. Překlad Terezie Brychtová. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, s. 40).

⁷⁵³ Jde o zlaté pravidlo pro rozeznávání nejen myšlenek, ale podnětů obecně. Špatná myšlenka působí v duchovním životě rozrušení a zmatek, zatímco přirozená myšlenka, popř. myšlenka od Boha přináší klid

V patristické tradici tak můžeme hovořit o strážci srdce.⁷⁵⁴ Tato stráž srdce ale vyžaduje strážlivost a bdělost. Na praktické rovině tato metoda ve skutečnosti spočívá v tom, že člověk je schopen: (a) být pozorný sám k sobě. Tedy je schopen rozpoznat svůj duchovní stav, což je předpoklad terapie. Jde o to, aby člověk byl pozorný k celému svému bytí a sledoval veškeré své myšlenky. To znamená, že (b) je schopen reflektovat svá duševní i tělesná hnutí, která v něm náhle vzplanou. To jej vede k tomu, že je neustále ve střehu před případnými útoky nepřátelských sil. To však také předpokládá (c) schopnost rozlišování myšlenek dle jejich přirozenosti.⁷⁵⁵

5.4.3.4 Okamžité odmítnutí myšlenek: *antirrhesis*

Metoda odmítání negativních myšlenek spočívá v tom, že mnich dokáže na každou z jednotlivých myšlenek (λογισμοί) zareagovat příslušným biblickým výrokiem, s jehož pomocí má vyhnat dané pokušení.⁷⁵⁶ Mluví se o mniších, kteří takto uměli zpaměti celé Písmo, čímž zřejmě byli schopni odpovědět na jakékoli pokušení. Brilantní dílo určené pro tento účel sepsal Evagrius. Text *Antirrhethikos* obsahuje jednotlivé výroky z Písma v osmi kategoriích, na základě jeho dělení *logismoí*. Celkem se jedná o 487 biblických citátů. *Antirrhesis* tak ve své podstatě znamená schopnost pohotově odpovědět na přicházející myšlenku příslušným biblickým textem.

Avšak kvůli složitosti a náročnosti této metody přijala mnišská tradice zjednodušující formuli, tzv. Ježíšovou modlitbu: „*Pane Ježíši Kriste, Synu Boží, smiluj se nade mnou.*“⁷⁵⁷ Tato formule se vzýváním Ježíše je velmi účinnou zbraní vůči démonům a dokáže nahradit celý katalog textů.

a pokoj. Pro úplnost pochopení cituji Antonínova slova: „...vpád a vize zlých duchů bývají neklidné a hlučné, jsou podobné bujarým pohybům špatně vychovaných mladíků nebo lupičů. Odtud v nitru ihned vzchází zbabělost, rozpaky, roztržitost, žal, nenávisť k asketům, sklíčenost, bolest, vzpomínky na příbuzné, strach ze smrti a nakonec – zlá žádostivost, nedbalost v získávání ctností a mravní rozvrat. - Ἡδὲ τῶν φαύλων ἐπιδρομῆ καὶ φαντασίᾳ τεταραγμένη, μετὰ κτύπου καὶ ἤχου καὶ κραυγῆς· οἷα ὅν γένοιτο νεωτέρων ἀπαιδευτῶν καὶ ληστῶν κινήσις. Ἐξ ὧν εὐθύς γίνεται δειλία ψυχῆς, τάραχος καὶ ἀταξία λογισμῶν, κατῆφεια, μῖσος πρὸς τοὺς ἀσκητὰς, ἀκηδία, λύπη, μνήμη τῶν οἰ κείων, καὶ φόβος θανάτου· καὶ λοιπὸν ἐπιθυμία κακῶν, ὀλιγορία πρὸς τὴν ἀρετὴν, καὶ τοῦ ἥθους ἀκατασταία.“ (ATHANASIOS, Alex., v. *Anton.* 36 (SC 400, s. 232; čes. překl. Ventura et al. In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.*, s. 51).

⁷⁵⁴ ŠPIDLÍK, *SKV – syst. přír., op. cit.*, s. 311. Špidlík poukazuje na několik výrazů, které jsou typické pro autory: střezení srdce, střezení ducha, střezení nitra.

⁷⁵⁵ Zpracováno na základě: LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 526nn.

⁷⁵⁶ Inspirace k této praxi pochází od Ježíšova pokušení na poušti (Mt 4, 3-11), kdy Ježíš na každé z třech Satanových pokušení odpověděl citátem s Písma.

⁷⁵⁷ Rusové dodávají „*hříšníkem*“ (ŠPIDLÍK, *SKV – modlitba, op. cit.*, s. 394).

5.5 Vlastní terapie

5.5.1 Jednotlivá hnutí duše

Základnu patologického života tvoří vášnivé hnutí tří základních mohutností duše. Základem obnovení celistvého zdraví duše by tedy mělo být zacíleno zejména na obnovu těchto hnutí duše. V této souvislosti můžeme hovořit o třech základních ctnostech, které tvoří předpoklad pro utvoření podmínek návratu celistvého zdraví člověka. Tyto ctnosti vyplývají z Evagrioova popisu duše.⁷⁵⁸ V základním ohledu se jedná o nabytí ctnosti zdrženlivosti v případě touživého hnutí, nabytí ctností odvahy a trpělivosti. A u vznětlivého hnutí nabytí ctnosti moudrosti pokud jde o rozumové hnutí. Všechny tyto ctnosti pak vytvářejí ctnost spravedlnost, což je ctnost celé duše dohromady.

5.5.1.1 Touživé hnutí duše

Za příčinu patologického duševního stavu můžeme považovat, dle námi sledovaných autorů, touhu. Vzpomeňme na popis vzniku patologie v Evagrioově pojetí. Tím, že se člověk odklonil od touhy po duchovních věcech a přimknul se ke smyslové realitě, touží pouze po smyslovém uspokojení svých potřeb. Touha po uspokojení smyslových (ale i těch duševních) potřeb je tak vystupňována do neúnosné míry, že dochází nejen k zotročení člověka, nýbrž také k omezování druhých a problémům, které se dotýkají celého světa. Terapie touhy tak spočívá ve zdrženlivosti v uspokojování potřeb člověka, tj. v návratu touživého hnutí do stavu, v němž nedochází k zotročování člověka.

Vlastní jádro této ctnosti tkví v utlumení vyhroceného uspokojování potřeb člověka. Jde o záměrné vyhýbání se uspokojování těchto vášnivých tužeb. Zejména tehdy, je-li touha po uspokojení dané potřeby vášnivě motivována. Je to ctnost, která uschopňuje ovládat obecně lidské potřeby. Evidentní je to zejména u tělesných vášní (obžerství, smilstvo), avšak Otcové sem řadí také potřeby duševní.⁷⁵⁹

Zdrženlivost však neznamená umrtvování tělesných hnutí jako spíše jejich ovládnutí.⁷⁶⁰ Jde o odstranění vášní, které jsou pro člověka zhoubné. Jedná se o odmítnutí podléhat zotročujícímu diktátu vášní. Znamená to tedy návrat k přirozenému projevu člověka, který je v souladu s přirozeností. Toto osvobození od zotročující vášně pak vede ke znovunavázání vztahu s Bohem.

⁷⁵⁸ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 89 (SC 171, s. 680nn).

⁷⁵⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 451.

⁷⁶⁰ MAXIMOS Homolog, *Carit.* IV, 80 (SC 9, s. 170; Philok. II, s. 110).

5.5.1.2 Vznětlivé hnutí duše

Již víme, že vznětlivé hnutí duše zabezpečuje uspokojení lidské touhy. V přirozeném hnutí tak dochází k likvidaci všeho, co brání rozvoji a realizaci ctnostného jednání. V obráceném případě dochází k agresivnímu chování, které má za cíl udržet zdroje smyslového potěšení. Terapie tohoto hnutí duše nespočívá v jejím útlumu, nýbrž v proměně její podstaty v přirozeném hnutí. V tomto přirozeném stavu je dle Otců toto hnutí velmi účinným nástrojem ke sjednocení s Bohem (θεωσις).⁷⁶¹

V přirozeném stavu toto hnutí bojuje proti všemu, co člověka odrazuje od sjednocení s Bohem, tj. vášně, démonské působení a zlo ve všech jeho formách. V rámci terapie můžeme uvažovat o preventivní a podpůrné roli tohoto hnutí, které napomáhá k uzdravení člověka. Vznětlivé hnutí duše se tak projevuje ctnostným hněvem, který je namířen proti „zvráceným myšlenkám.“⁷⁶² Toto pojetí lze také chápat jako prevenci proti hříšnému jednání člověka. V duchovním pojetí jde o uskutečňování Boží vůle. Pokud člověk bojuje proti své hříšné přirozenosti, stává se v Kristu novým člověkem.⁷⁶³

V tomto smyslu se v kontextu uzdravování člověka jedná o boj za nabytí ctností a jejich uchování. Ctnost odvahy se projevuje především v tom, že člověk je schopen postavit se démonskému působení, že je schopen vzdát se vášnivého hnutí, které jej zotročuje.

5.5.1.3 Rozumové hnutí duše

Teprve poté, kdy je člověk zbaven vášní, může nabýt moudrosti a poznání od Ducha svatého. Tímto dochází k uzdravení jeho poznávacích schopností.⁷⁶⁴ Je-li člověk ovlivněn vášněmi, pak nemůže docházet ke skutečnému poznání. Člověk ve vášnivém stavu poznává svět dle smyslové podstaty, nikoli dle duchovní podstaty (sg. λόγος).

Skutečné poznávání stvořených věcí je provázáno ctností moudrosti (σοφροσυνη).⁷⁶⁵ Získání této ctnosti je podmíněno přirozeným hnutím vášnivé části duše (tj. touživým a vznětlivým hnutím). Tato ctnost pak v důsledku představuje prevenci vůči vášním, démonskému působení a obecně zlu, neboť člověk je schopen skrze tuto ctnost rozpoznat to, co je přirozené, resp. to, co je nepřirozené.

Je-li *nous* považován za hegemonickou složku lidské bytosti, pak přirozeně tato ctnost ovlivňuje chování a jednání člověka.⁷⁶⁶ Právě proto snad Evagrius nabádá své čtenáře, aby nepodléhali pokušení smilstva a hněvu, neboť tyto vášně zatemňují mysl (νοῦς/*mens*). Znečiš-

⁷⁶¹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 459.

⁷⁶² CASSIANUS, *Inst.* VIII, 9 (SC 109, s. 348; *Zvyky a léky... /b/*, s. 85).

⁷⁶³ EUAGRIOS, *Prakt.* 86 (SC 171, s. 676).

⁷⁶⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 463.

⁷⁶⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 84 (SC 171, s. 674).

⁷⁶⁶ *Ibid.*, 73; 88 (SC 171, s. 660; 680).

řují ji, takže není schopna čistě vnímat stvořená jsoucna a Boha, což následně vede k akédii.⁷⁶⁷

Na jiném místě Evagrius píše, že je nemožné vášním předcházet, pokud máme silný vztah k jídlu, vlastnictví, sebeúctě a k vlastnímu tělu.⁷⁶⁸ To způsobuje, že mysl, zavalena starostmi, není schopna správně plnit svou funkci. Vzhledem k tomu, že rozrušená vášnivá část duše neblahým způsobem ovlivňuje celkový duševní stav člověka, je zapotřebí vášnivou část očistit od vášní tak, aby fungovala přirozeným způsobem.

5.5.2 Terapie jednotlivých vášní

Poté, co jsme naznačili základní parametry, podmínky a kritéria duchovní terapie, můžeme přistoupit k popisu léčby jednotlivých duchovních příčin duševních obtíží člověka podle Evagria a Jana Kasiána.

5.5.2.1 Nestřídmost

Hlavním lékem nejenom léčby nestřídmého uspokojování tělesných (ale i duševních) potřeb člověka, nýbrž i obnovy duchovní stability člověka, můžeme považovat půst. Pokud půst vede ke znovunastolení správného vztahu k uspokojení příjmu potravy, pak je možné se analogicky bavit o všech lidských tělesných (ale také duševních či duchovních) potřebách vůbec. Otázka půstu je však individuální záležitostí. Každý má jiné hranice únosnosti půstu a každý má jinou míru uspokojení potřeby, vzhledem ke své tělesné konstituci, věku či zdravotnímu stavu. Kasián podává tradiční definici, týkající se návyku ve stravování: „...*různý je čas k jídlu, způsob a kvalita, podle tělesného stavu, věku a pohlaví. Přece je pro všechny jedno pravidlo pro přetrvávající ctnost zdrženlivosti mysli.*“⁷⁶⁹

Z Kasiánovy citace je patrné, že základní problém spočívá ve smýšlení samotném. Problém totiž může být opačný. Ve snaze zlikvidovat tuto vášeň (duševní záležitost) člověk může podlomit své tělesné zdraví. Léčba má tedy zohlednit především zdravotní stav a dispozice, aby nepodlamovala tělesné zdraví. Kasián totiž píše: „...*správný způsob postu a zdrženlivosti spočívá výhradně v míře umírněnosti a tělesného omezování a cílem dokonalé ctnosti pro všechny obecně je, abychom pokrmy, které musíme jíst pro zachování těla, požívali s mírou, i když na ně máme ještě chuť.*“⁷⁷⁰

⁷⁶⁷ *Ibid.*, 23 (SC 171, s. 555).

⁷⁶⁸ EUAGRIOS, *Les Pens.* 3 (SC 438, s. 156nn).

⁷⁶⁹ CASSIANUS, *Inst.* V, 5.1 (SC 109, s.196n; *Zvyky a léky.../b/*, s. 18). „...*, diuersum quidem esse refectionis tempus et modum et qualitatem pro inpari scilicet corporum statu uel aetate uel sexu, unam tamen esse omnibus pro continentia mentis uirtute castigationis regulam.*“

⁷⁷⁰ *Ibid.*, V, 8 (SC 109, s. 202; *Zvyky a léky... /b/*, s. 19n). „*Verissima est itaque patrum, probatissimaque sententia, ieiuniorum et continentiae modum in mensura parcitatis tantum, et castigatione consistere, et hunc*

Tato myšlenka vede k zodpovědnému postoji při uspokojování jakékoli potřeby tak, abychom nepodlehli žádostivosti na straně jedné, a na straně druhé, abychom nepoškodili tělo, budeme-li dodržovat posty. Důležité je totiž, aby se člověk udržel při životě, nikoli aby vyhověl žádostem těla nebo domnělému imperativu přísného půstu. Kasián radí, že: „[je] *lepší každodenní rozumná a uměřená strava než přerušované a tvrdé posty.*“⁷⁷¹ Princip půstu tkví v osvobození se od nadvlády těla, tzn. zbavit se žádostivosti po uspokojení dané potřeby, která sleduje onen požitek, který vyplývá z uspokojování potřeby.

Půst je základním předpokladem pro úspěšný boj s vášněmi. Teprve pokud člověk má střídmy postoj k uspokojování svých potřeb, pak je schopen bojovat s vášněmi. Kasián tuto myšlenku zmiňuje v souvislosti s plným žaludkem: „*Je totiž nemožné, aby se plný žaludek účastnil bojů vnitřního člověka...*“⁷⁷² Dotahuje tyto věci do praktické roviny a doporučuje „*volit jídlo, které mírní palčivý žár žádostivosti a samo ho méně rozněcuje, ale také se snáze připravuje, je za lepší cenu ke koupě a víc se hodí ke způsobu života bratří a k jejich zvykům.*“⁷⁷³ Ačkoli je to rada pro mnichy, je zřetelné, že jde o princip, který je uplatnitelný také i v dnešním světě. Mnohé dietologické rady obsahují tyto aspekty: lehké, ekonomické a na přípravu nenáročné jídlo.

Půst nespočívá v omezování či v upírání si jídla, nýbrž má vést ke střídmosti. Pro Evagria je také půst předpokladem jasné mysli (*νοῦς/mens*): „*Mysl toho, kdo se postí, je zářící hvězdou za jasné noci.*“⁷⁷⁴ V tomto citátu je zřetelný náznak provázání tělesnosti a duševnosti, a také duchovního stavu. Člověk s plným žaludkem není schopen účastnit se bojů vnitřního člověka.

Je třeba zdůraznit, že terapie nestřídmosti, stejně jako je tomu u jiných neřestí, má profylaktický charakter. Profylaktikum této léčby spočívá v nabytí ctnosti sebeovládání (*ἐγκράτεια*). Jde o takový postoj, jehož cílem je zachovat a zajistit zdravý a přirozený způsob života, v němž člověk nelpí primárně na vášnivých požitcích a jiných výstřednostech. Nejde ale o zdržení se jídla či stravování (resp. jakékoli jiné saturace té které lidské potřeby), jde pouze o zbavení se této vášně.⁷⁷⁵

esse perfectae uirtutis in commune omnibus finem, ut escis, quas sumere sustentandi corporis necessitate compellimur, adhuc in appetitu earum positi temperemus.“

⁷⁷¹ *Ibid.*, V, 9 (SC 109, s. 204; *Zvyky a léky.../b/*, s. 20). „*Melior est rationabilis cum moderatione cotidiana refectio quam per interualla arduum longumque ieiunium.*“

⁷⁷² *Ibid.*, V, 13 (SC 109, s. 210; *Zvyky a léky.../b/*, s. 23). „*Inpossibile enim est saturum uentrem pugnas interioris hominis experiri...*“

⁷⁷³ *Ibid.*, V, 23.1 (SC 109, s. 230; *Zvyky a léky.../b/*, s. 31). „*Igitur eligendus est cibus non tantum qui concupiscentiae flagrantis aestus temperet minusque succendat, uerum etiam qui ad parandum sit facilis et quem ad coemendum opportuniorem uilioris pretii compendium praestet qui que sit conuersationi fratrum usuique communis.*“

⁷⁷⁴ EUAGRIOS, *Spirit. Mal.* I, 15 (PG 79, 1145B; GAC, s. 74). „*νηστεύοντος νοῦς, ὁστῆρ ἐν αἰ θρία λαμπρὸς.*“

⁷⁷⁵ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 562.

Půst tak nejenže vede ke správnému přístupu k uspokojování potřeb. Půst učí člověka v sebeovládání, ve zdrženlivosti. Vede člověka k vyváženému postoji a vyváženému jednání a chování nejenom po tělesné stránce, ale i po stránce duševní a duchovní. Navrací tak člověku vládu nad jeho potřebami, jednáním a chováním.

5.5.2.2 Smilstvo

U této vášně stejně jako v léčbě předešlé vášně hraje svou roli zdrženlivost. Avšak skutečným opakem této neřesti je ctnost mravnosti, resp. čistoty (ř. σωφροσύνη, /*sofrosyné*/; lat. *castitas*). Léčba smilstva je vázána na léčbu nestřídmosti, neboť ta je v mnoha ohledech vnímána jako její předpoklad. Jan Kasián poukazuje na základ v uměřenosti v půstu, který lze uplatnit nejenom v léčbě smilstva, nýbrž i ostatních neřestí:

Mnich, který chce přejít k vnitřním bojům, ať nejprve sám sobě určí, že si bude dávat pozor a nedovolí, aby byl přemožen nějakou chutí a vzal si něco k pití nebo k jídlu dříve, než je stanoveno, nebo před dobou společného jídla, mimo stůl [...]. Podobně má dodržovat kanonický čas spánku a jeho míru. Tyto projevy bujnosti se totiž musí odstraňovat stejně jako neřest smilstva. Kdo nedokázal ovládnout nadměrnou chtivost svého hrdla, jak dokáže uhasit žár tělesné žádostivosti? A kdo nedokáže zvládnout vášně zjevné a malé, jak bude s pomocí rozlišování schopen porazit ty, které lákají ve skrytu, když u toho nikdo není?⁷⁷⁶

Kasián ukazuje, že v rámci celistvého uzdravování člověka je nutné, aby tělesné a duševní hnutí člověka bylo jednotné. Rozbujelost tělesné přirozenosti velmi snadno ovlivňuje také duševní hnutí. Popustí-li člověk uzdu v tělesném uspokojování, snáze ji popustí také duševním aktivitám.

Kasián dále kromě půstu doporučuje také změnu prostředí, stálou orientaci mysli na Boha a duchovní věci, namáhavou práci a zejména pokoru:

...nepřichází-li zkroušenost ducha a vytrvalá modlitba proti tomuto naprosto nečistému duchu a dále nepřetržitá meditace nad písmem a nepřidá-li se k tomu duchovní vědění, námaha a manuální práce, která krotí a povolává zpět nestálá zbloudění srdce, ale především je-li základem pravá pokora, bez které nelze nikdy získat triumf nad žádnou neřestí.⁷⁷⁷

Jde tedy o činnosti, které napomáhají soustředěnosti toulavé mysli a zaměstnávají její pozornost. Tělesná práce a námaha napomáhá k vybití energie, která může vzbuzovat myšlenky na smilné jednání, neboť člověk při takové činnosti zapojuje nejen tělo, ale i duši. Vedle těch-

⁷⁷⁶ CASSIANUS, *Inst.* V, 20 (SC 109, s. 224; *Zvyky a léky...* /b/, s. 29). „*Igitur monachus ad pugnas interiorum certaminum cupiens peruenire hanc in primis cautionem sibimet indicat, ut non potus quicquam, non esus ulla oblectatione deuictus ante stationem legitimam communemque refectiois horam extra mensam percipere sibimet prorsus indulgeat, [...], similiter quoque canonicum somni tempus mensuramque custodiat. Eodem namque studio istae sunt mentis amputandae lasciuiae, quo meretricationis uitium desecandum. Qui enim gulae superfluos appetitus inhibere non potuit, quomodo aestus carnalis concupiscentiae ualebit extinguere? Et qui non quiuit passiones in propatulo sitas paruasque conpescere, quemadmodum occultas nulloque hominum teste prurientes moderatrice discretionem poterit debellare?*“

⁷⁷⁷ *Ibid.*, VI, 1 (SC 109, s. 262; *Zvyky a léky...* /b/, s. 46). „*..., nisi praecesserit contritio spiritus et oratio contra hunc inmundissimum spiritum perseuerans, dein continuata meditatio scripturarum, huicque fuerit scientia spiritalis adiuncta, labor etiam opusque manuum, instabilis cordis peruagationes coercens ac reuocans, et ante omnia fundata fuerit humilitas uera, sine qua nullius penitus uitii poterit unquam triumphus adquiri.*“

to léků Kasián zdůrazňuje účinný lék samoty. Samota způsobí, že „*nemocná mysl pak vůbec není jitrěna rozmanitými obrazy a na cestě k čistšímu pohledu může snáze radikálně odstranit jedovatý proud žádostivosti.*“⁷⁷⁸ Je-li člověk o samotě, není rozptylován a podněcován mnoha podněty, které jej podněcují ke smilnému jednání.

Avšak stěžejní předpoklad terapie smilstva tkví v čistotě srdce. Můžeme také hovořit o vnitřní integritě člověka, která je předpokladem jeho kontaktu s Bohem.⁷⁷⁹ Vyplývá to z již zmíněné skutečnosti, že „...*z lidského srdce vycházejí zlé myšlenky...*“ (Mk 7, 21). Kasiánův důraz na vnitřní integritu je založen na tom, že nelze usilovat o čistotu těla nebo duše, aniž bychom nepoužívali ostatní léčivé prostředky:

Koneckonců, budeme-li pokládat za nejdůležitější pouze čistotu těla, ale duše se stejným způsobem nebude 'postit' od ostatních neřestí a nebude se zaměstnávat božskou meditací a duchovním usilováním, vůbec nebudeme schopni vystoupit až na samotný vrchol pravé integrity – to základní, co je v nás, bude ohrožovat čistotu našeho těla.⁷⁸⁰

To také znamená, aby mysl člověka (*νοῦς/mens*) byla čirá, aby nebyla zaneprázdněna zbloudilými myšlenkami, které patří do rozumové části duše. Takový stav předpokládá, že člověk v okamžiku vynoření zneklidňující myšlenky, pohnutky či impulsu zůstává klidný a nepodléhá jim, nezačne se jimi zabývat. Kasiánova pozornost je tedy směřována zejména k čistotě srdce a k vnitřnímu stavu. Ale je třeba mít na paměti, že: „*něco jiného je totiž být zdrženlivý [...] a něco jiného je být čistý...*“⁷⁸¹ Čistota je ctnost, zatímco zdrženlivost je prostředek k dosažení této ctnosti.

Na druhé straně Kasián smýšlí zcela reálně. Ví, že člověk nemůže uniknout ze svého těla, tzn., že musí přijmout tělesné sexuální puzení jako přirozený projev. Ono přijetí tohoto přirozeného hnutí představuje ozdravnou záležitost. Skutečnost, že člověk akceptuje toto přirozené hnutí, jej vede k pokoře. Kasián píše, že „*duše nevyhnutelně musí být napadána touto neřestí tak dlouho, dokud nepřipustí, že vést takovou válku je nad její síly, a že nemůže dosáhnout vítězství díky vlastní námaze [...], ale jen když ji bude svou pomocí a ochranou podpírat*

⁷⁷⁸ *Ibid.*, VI, 3 (SC 109, s. 266; *Zvyky s léky... /b/, s. 47*). „...*, mens aegra minime diuersis figuris interpellata ad puriorem perueniens contemplationis intuitum facilius pestiferum concupiscentiae fomitem radicitus possit eruere.*“

⁷⁷⁹ *Ibid.*, VI, 2 /19/ (SC 109, s. 264, /284/; *Zvyky a léky ... /b/, s. 46 /54/*).

⁷⁸⁰ *Ibid.*, VI, 2 (SC 109, s. 264; *Zvyky s léky... /b/, s. 47*). „*Ceterum si omnem summam in castigatione tantum corporis conlocemus, anima non similiter a ceteris uitii ieiunante nec meditatione diuina et spiritalibus studiis occupata, nequaquam ad illud sublimissimum uerae integritatis fastigium poterimus ascendere, illo quod in nobis est principali puritatem nostri corporis infestante.*“

⁷⁸¹ *Ibid.*, VI, 4 (SC 109, s. 266; *Zvyky s léky... /b/, s. 47*). „*Aliud enim est continentem esse, [...], aliud castum....*“

Pán.“⁷⁸² Terapie této vášně tak vede člověka zpět k Bohu. Člověk se učí spoléhat na Boha, nikoli na sebe.

Výše uvedené věci mohou být vztaženy také na lidi pohybující se ve společnosti. Je tedy třeba uvažovat o dvojí sexuální čistotě: manželské a monastické. Ačkoli ve své formě jsou rozdílné, jejich společným cílem je tělesná a duševní čistota, která je předpokladem jednoty s Bohem. Jde o čistotu, která umožňuje věnovat se Bohu. Kasián se přirozeně ptá, co mají dělat mniši. Zde jednoznačně nabádá k důkladné očistě vlastního nitra. Ta spočívá zejména reflexivní práci s myšlenkami (*discretio*). Kasián ukazuje na to, že nejlepší cestou je myšlenky ventilovat před duchovním otcem,⁷⁸³ aby snad žádná nezůstala ukryta.

Manželská čistota je odlišná od čistoty monastické tím, že se váže na absenci mimomanželského sexuálního styku: „*Jádro křesťanského manželství spočívá ve striktní monogamii, abstinence je vázána na mimomanželský projev sexuality.*“⁷⁸⁴ Tato slova je možno propojit se slovy Ježíšovými: „*Slyšeli jste, že bylo řečeno: 'Nezcizoložíš.' Já však vám pravím, že každý, kdo hledí na ženu chtivě, již s ní zcizoložil ve svém srdci.*“ (Mt 5, 27-8). Zde Ježíš poukazuje na to, že vlastní problém smilného smýšlení spočívá již v myšlence samotné a nikoli teprve v naplnění skutkové podstaty smilného jednání. Jde také o určitou sebekázeň manželů. Již samotná myšlenka na nevěru (na základě vnějšího impulsu) je dle Ježíšových slov zapovězena.

Vidíme, že po stránce terapeutické se oba druhy čistoty v mnohém shodují. I v manželství může docházet k patologickému sexuálnímu projevu, pakliže sexuální akt je vnímán pouze jako zdroj smyslového potěšení na úkor celistvého vnímání člověka. Vedle plození dětí je sexualita vyjádřením vzájemné lásky a respektu vůči partnerovi. Je zde tedy zahrnuta i duchovní dimenze.⁷⁸⁵ Z obecného hlediska terapie smilstva spočívá v obnovení přirozeného sexuálního projevu v jeho vlastním významu. Smyslem sexuálního aktu nemá být pouze smyslové sexuální uspokojení, což samotný sexuální akt dehonestuje. Jde především o to, aby člověk nepodleh jeho přitažlivosti natolik, že by vyhledával pouze ono potěšení.

Je to cesta k tomu, aby muž a žena byli v sexuálním aktu skutečně prolnutí jako jedna duše a jedno tělo. Manželská jednota a čistota tak předpokládá vzájemnou integritu těla, duše

⁷⁸² *Ibid.*, VI, 5 (SC 109, s. 268; *Zvyky a léky... /b/, s. 48*). „*Tamdiu namque hoc uitio animam necesse est impugnari, donec se bellum gerere supra vires suas agnoscat nec labore uel studio proprio uictoriam obtinere se posse, nisi Domini fuerit auxilio ac protectione suffulta.*“

⁷⁸³ *Ibid.*, VI, 9 (SC 109, s. 272n; *Zvyky a léky... /b/, s. 347*).

⁷⁸⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 583.

⁷⁸⁵ *Ibid.*, s. 584.

a ducha.⁷⁸⁶ Tato čistota je vyjádřením skutečnosti, že manželé respektují jeden druhého. Jejich sexuální spojení není podmíněno pouze smyslovými impulsy,⁷⁸⁷ nýbrž bytostným setkáním.

5.5.2.3 Lakomství

Zatímco tělesné vášně (nestřídmost, smilstvo) mají své limity ve svém uspokojení, vášň lakomství je hromaděním majetku posilována.⁷⁸⁸ Kasián píše, že:

...[neřest] lakomství přichází až později a přistupuje k duši zvnějšku. Ale oč snadnější je uchránit se před ní a odmítnout jej, tím se stává zhoubnější než všechny ostatní, když ji člověk zanedbá a jednou si ji vpustí do srdce, a o to obtížněji se vyhání. Stává se z ní totiž kořen všeho zla, z něhož raší výhonky nejrozmanitějších neřestí.⁷⁸⁹

Proto se u Kasiána setkáme s tím, že diagnostika této vášně je obzvláště důležitá; píše:

...když se člověk musí mít u všech druhů neřestí na pozoru před hlavou hada, je u tohoto druhu vhodné chránit se obzvláště pečlivě. Protože když se vpustí dovnitř, vzmuže se z vlastního zdroje a sám si vznítí ještě prudší požáry. A proto je nejen nutné vyvarovat se vlastnění peněz, ale je zapotřebí zcela z nitra vytlačit dokonce i samu touhu.⁷⁹⁰

Zde Kasián ukazuje, že již samotná touha je problém. Proto klade důraz na prevenci. Ukazuje také na to, že je nutné znát příčinu a povahu těchto vášní, především jejich dopadů na člověka. Teprve poté je možné zvolit způsob terapie.⁷⁹¹ Je třeba si uvědomit marnost jednotlivých věcí, po nichž člověk vášnivě prahne. Vědomí toho, že vše je marnost, vede k relativizaci domnělých jistot spatřovaných v hmotných statcích.

Jádrem *filargirie a pléonexie* je strach z budoucnosti, kterou člověk nemá v rukou, a tudíž chce udělat maximum, aby ji mohl co nejvíce ovlivnit.⁷⁹² Ten, kdo je posedlý lakomstvím, se bojí přitakat budoucnosti, neboť budoucnost nevykazuje žádnou jistotu. Takový člověk nedůvěřuje Bohu, nejde vstříc otevřené budoucnosti, namísto toho důvěřuje výlučně sobě samému, svým schopnostem a dovednostem.

V neposlední řadě je třeba obnovit a nalézt pevný a důvěrný vztah k Bohu. Ukazuje se znovu, že srdce člověka je tam, kde ukrývá svůj poklad (Mt 6, 21). Podstatné je to, kam orien-

⁷⁸⁶ *Ibid.*, s. 585.

⁷⁸⁷ *Ibid.*, s. 586.

⁷⁸⁸ *Ibid.*, s. 591.

⁷⁸⁹ CASSIANUS, *Inst.* VII, 2 (SC 109, s. 292n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 61). „*Hic uero morbus posterius superueniens et extrinsecus accedens animae quanto facilius caueri potest ac respui, tanto neglectus et intromissus semel cordi fit perniciosior cunctis difficilisque propellitur. Malorum namque omnium efficitur radix, multiplices fructicans fomites uitiorum.*“

⁷⁹⁰ *Ibid.*, VII, 21 (SC 109, s. 322; *Zvyky a léky... /b/*, s. 73). „*Quapropter cum in cunctis generibus uitiorum generaliter serpentis caput oporteat obseruari, in hoc praecipue diligentius conuenit praecaueri. Quod si fuerit intromissum, sua materie conualescens ipsum sibimet uehementiora suscitabit incendia. Ideoque non solum pecuniarum est cauenda possessio, uerum etiam uoluntas ipsa ab animo penitus extrudenda.*“

⁷⁹¹ Kasián hovoří o tom, že pokud nedojde k tomuto předpokladu, není možné dojít k úplnému vyléčení (*ibid.*, VII, 13 /SC 109, s. 308; *Zvyky a léky... /b/*, s. 67/).

⁷⁹² LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 594.

tujeme své bytí, do čeho vkládáme své naděje, důvěřujeme-li sobě, někomu jinému, anebo Bohu.

Otcové pak poukazují na ctnosti, které stojí v protikladu k této vášni: nevlastnění, almužna. Nevlastnění tvoří protiklad k bohatství, resp. k hromadění bohatství. Především však tento princip spočívá i v samotném myšlení, jak praví Kasián:

Není ani tak potřeba se vyhýbat výsledku lakomství, jako vytnout z kořenů náklonnost k němu. Vůbec totiž neprospěje, že peníze nemáme, pokud v nás bude touha vlastnit je. Může se totiž stát, že se nemoci lakomství nevyhne ani ten, kdo peníze nemá, a že mu dobrodiní nahoty není k ničemu, protože nedokázal omezit neřestnou žádostivost.⁷⁹³

Vlastní podstata léčby spočívá ve vnitřním nastavení člověka. Predispozice nevlastnit, resp. nedávat důraz na majetek je prevence vůči rozrušujícím duševním stavům člověka. Majetek má potenciál učinit člověka vnitřně nesvobodným, neboť se neustále zaměstnává starostmi o svůj majetek. To vede k destrukci duševního života a ke ztrátě vztahu s Bohem. Vnitřní nastavení nevlastnit vede ke svobodnému prožívání vlastního bytí. Takový člověk klade důraz na jiné hodnoty, než představují pozemské statky.

Druhým lékem je almužna. Almuzna je protiklad schraňování majetku (πλεουεξία). Ovšem řecké slovo almužna (ἐλεημοσύνη) označuje také mimo jiné soucit a slitování.⁷⁹⁴ Larchet charakter tohoto slova vnímá tak, že nejde o jednorázový akt, nýbrž o vnitřní dispozici.⁷⁹⁵

Ze služby druhým nicméně profituje také nositel této ctnosti. Nejde nikoliv o samotný dar jako spíše o onu vnitřní dispozici, z níž má nositel profit, který jej duchovně formuje a proměňuje.⁷⁹⁶ S tím souvisí zejména láska (ἀγάπη). Vlastní podstatou této ctnosti je jak vztah k Bohu, tak i vztah k bližním,⁷⁹⁷ jedno od druhého nelze oddělit.⁷⁹⁸ To, co je činěno bližním, jako by bylo činěno Bohu. Milovat Boha znamená milovat bližního. Ukazuje se tak, že zájem o druhé lidi vede člověka k Bohu, stejně tak hledá-li někdo Boha, jde vstříc i ke svým bližním.

Nevlastnění napomáhá duševnímu klidu, kdy člověk není úzkostlivý. Tím, že nemá starost o majetek, je schopen dosáhnout čisté modlitby. To umožňuje být s Bohem v jednotě a v jeho službách. Dávání almužny vede člověka zpět k lidem a k Bohu zároveň.

⁷⁹³ CASSIANUS, *Inst.* VII, 21-22 (SC 109, s. 322n; *Zvyky a léky.* /b/, s. 73). „*Non enim tam effectus filargyriae uitandus est quam affectus ipsius radicitus amputandus: nihil enim proderit pecunias non haberi, si uoluntas in nobis fuerit possidendi. Possibile namque etiam non habentem eas nequaquam filargyriae morbo carere nihilque ei prodesse beneficium nuditatis, quia cupiditatis uitium resecare non ualuit....*“

⁷⁹⁴ LSJ, heslo: ἐλεημοσύνη.

⁷⁹⁵ LARCHET, *Maladies spirituelles*, *op. cit.*, s. 599.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, s. 599n.

⁷⁹⁷ *Ibid.*, s. 602.

⁷⁹⁸ 1J 3,17, 4,20; Mt 25, 34-46.

Obě ctnosti tak napomáhají vidět svět a své bližní reálně. Vedou k přirozenému postoji vůči bližním a přirozenému užívání Božích darů. Dle Otců obě ctnosti likvidují bezcitnost, osvobozují od agresivity, hněvu, pohrdání bližními. Vedou k soucitu, k respektu a k jednotě mezi lidmi.⁷⁹⁹

5.5.2.4 Hněv

Je-li zdrojem hněvu jakákoli forma frustrace či nelibosti, terapie vznětlivého hnutí duše spočívá v usměrňování touživého hnutí duše. Můžeme také hovořit o tom, že v terapii hněvu jsou zahrnuty dílčí terapie nestřídmosti, lakomství a marné slávy, případně i smilstva. V tomto případě můžeme hovořit o střídmosti, almužně a pokoře, o nichž jsme výše hovořili.

Z tohoto výčtu je zapotřebí vytknout almužnu, která eliminuje hněv a nenávisť, poněvadž vede člověka k tomu, aby se soustředil na potřeby bližních. To má vést také k tomu, aby si člověk všímal skutečných potřeb bližního a situací, v nichž se bližní nachází.⁸⁰⁰

Nebezpečí patologického hněvu tkví v tom, že zamezuje spravedlivému hněvu, tj. přirozenému projevu vznětlivého hnutí duše. Samotný hněv je možné použít jako lék pro odstranění vášnivého hněvu. V tomto případě hovoříme o hněvu v jeho přirozeném projevu. Kasián píše, že:

Existuje služba hněvu, kterou v sobě máme zakořeněnou vhodně. Jedině k ní je pro nás užitečné a zdravé hněvu použít – když jsme pohoršení a rozhořčení na nevázané vzněty svého srdce a horšíme se, že to, co se stydíme dělat nebo říkat před lidmi, vstoupilo do našeho srdce.⁸⁰¹

Ukazuje se tak, že předmětem našeho hněvu nejsou životní okolnosti a už vůbec ne bližní. Otcové poukazují na to, že je nutné hledat příčinu hněvu vždy v nás samých, nikoli mimo nás. Naši bližní nemají vliv na naše hněvivé jednání. Vášnivý hněv je projevem toho, že nerespektujeme svobodnou vůli svých bližních. Kasián hovoří o tom, že: „*to, že se nehněváme, nemá vyplývat z dokonalosti někoho jiného* [tedy to, že nám jednání druhých lidí vyhovuje], *ale z naší ctnosti – toho se nedosahuje cizí trpělivostí, nýbrž vlastní snášenlivostí.*“⁸⁰² Čili Kasián poukazuje na to, že náš vnitřní stav nemá být odvozen od jednání druhého, nýbrž že náš vnitřní stav má vyplývat z našeho vnitřního nastavení.

Proto se jako dalším terapeutickým prvkem se nabízí společnost ostatních lidí. Tento kontakt by měl být proaktivní. To znamená všímat si potřeb druhých, pomáhat jim a učit se také

⁷⁹⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 606.

⁸⁰⁰ Larchet poukazuje na to, že Otcové almužnu považují za základní lék proti hněvu (*Ibid.*, s. 644).

⁸⁰¹ CASSIANUS, *Inst.* VIII, 7 (SC 109, s. 346; *Zvyky a léky... /b/*, s. 84) „*Habemus sane irae ministerium satis commode nobis insertum, ad quod solum eam recipere utile nobis est ac salubre, cum contra lasciuientis cordis nostri motus indignantes infremimus et ea, quae agere confundimur coram hominibus uel proloqui, in latebras ascendisse nostri pectoris indignamur...*“

⁸⁰² *Ibid.*, VIII, 17 (SC 109, s. 358; *Zvyky s léky.../b/*, s. 89). „*Itaque ut non irascamur, non debet ex alterius perfectione, sed ex nostra uirtute descendere, quae non aliena patientia, sed propria longanimitate conquiratur.*“

tolerovat jejich svobodná rozhodnutí. Společnost lidí také nastavuje člověku zrcadlo, jak podotýká Kasián: „Člověk se zdá sám sobě trpělivý a pokorný tak dlouho, dokud není ve společnosti žádného jiného člověka, a až ho rozruší libovolná příležitost, hned se vrátí k dřívější přirozenosti.“⁸⁰³

Nejde však pouze o vnější projev hněvu. Kasián pamatuje také na mlčení v nitru duše. Důraz na vnitřní mlčení zde není náhodný. Ukázali jsme při popisu této vášně, že hněvivý postoj může být niterně velmi živý a intenzivní. Tento vnitřní postoj je ale destruktivní, aniž by si toho lidé byli vědomi. O to více je nebezpečný vnitřní hněvivý postoj, neboť na první pohled může vše vypadat v pořádku. Uvnitř člověka přitom může být hotové peklo, které rozvrací jeho duchovní stav. Kasián tak hovoří, že „... neřest hněvu je zapotřebí nejenom odstranit z našeho jednání, ale také vykořenit z nitra duše.“⁸⁰⁴ A jako příklad uvádí vztah hněvu a vraždy: aby nedošlo k vraždě, je třeba potírat hněv a nenávisť.

Dostáváme se tedy k vlastní terapeutické práci duchovního otce: práci s myšlenkami (*discretio*). Při rozhovorech s otcem se člověk učí rozlišovat a ovládat své myšlenky. Ovládnutí myšlenek předpokládá v zásadě zapomenutí na zranění, což likviduje hněv. Dále terapie vášnivého hněvu vede ke smíření se s bližními. Tento moment je velmi důležitý už proto, že člověk je posléze schopen přijít v modlitbách k Bohu.⁸⁰⁵

5.5.2.5 Smutek

Potřeba terapie smutku (λύπη) vzniká už proto, že tato vášně brání přirozenému prožívání radosti a potěšení. V neposlední řadě je nutné si uvědomit, že smutek zamezuje vztahu člověka s Bohem. Jan Kasián v tomto směru píše:

Pokud mu [smutku] dovolíme, aby se jednotlivými útoky a nestálými proměnlivými okolnostmi postupně zmocnil naší duše, bude nás v každém okamžiku zcela vzdalovat od vhledu božské kontemplace. Mysl samotnou, která tím úplně ztrácí svůj čistý stav čistoty, do základu rozvrátí a uvrhne do tísně. Smutek jí nedovoluje pronášet modlitby s obvyklou radostí srdce, ani věnovat se lékům svatých čtení.⁸⁰⁶

⁸⁰³ *Ibid.*, VIII, 18.2 (SC 109, s. 358; *Zvyky a léky... /b/*, s. 89). „*Tamdiuque sibi patiens quis uidetur et humilis, donec nullius hominum commisceatur consortio, ad naturam pristinam mox reuersurus, cum interpellauerit cuiuslibet commotionis occasio.*“

⁸⁰⁴ *Ibid.*, VIII, 20.1 (SC 109, s. 362; *Zvyky a léky... /b/*, s. 90n). „... non solum haec e nostris actibus haec amputanda est, sed etiam de internis animae radicibus extirpanda.“

⁸⁰⁵ A není to jen hněv proti bližnímu, co brání v modlitbě. Překážkou je i fakt, že i bližní může mít něco proti mně. Velmi příhodná jsou v tomto smyslu Ježíšova slova: „*Přinášíš-li tedy svůj dar k oltáři a tam si vzpomeneš, že tvůj bratr něco proti Tobě má, nech tam svůj dar před oltářem a jdi se napřed smířit se svým bratrem, teprve potom přijď a oběťuj svůj dar.*“ (Mt 5, 23n).

⁸⁰⁶ CASSIANUS, *Inst.* IX, 1 (SC 109, s. 370; *Zvyky a léky... /b/*, s. 95n). „*Quinto nobis certamine edacis tristitiae stimuli retundendi sunt. Quae si passim per singulos incursus et incertos ac uarios casus obtinendi animam nostram habuerit facultatem, ab omni nos per momenta singula separat diuinae contemplationis intuitu ipsamque mentem ab uniuerso puritatis statu deiectam funditus labefactat ac deprimit: non orationes eam explere cum solita cordis alacritate permittit, non sacrarum lectionum sinit remediis incubare.*“

Vidíme, že působení smutku je nebezpečné a rozkladné. Znemožňuje tak přirozenou realizaci člověka, coby obrazu Boha. Je to jako pomalu působící a na první pohled nepostřehnutelný jed či kyselina rozleptávající vnitřní integritu člověka. Předpokladem terapie smutku tedy je, aby si nemocný uvědomil svůj stav a nechal se dobrovolně léčit, jak o tom píše Larchet: „*Terapie smutku [...] předpokládá vědomí nemoci a vůli léčit se.*“⁸⁰⁷ Zde je však důležitá role duchovního otce a metoda rozlišování (*discretio*). Duchovní otec napomáhá k tomu, aby si člověk uvědomil svůj stav a začal s ním pracovat.

Je-li příčinou vzniku smutku frustrace ze ztráty smyslového potěšení, pak je zapotřebí, jak jsme již viděli, zaujmout základní postoj: neulpívat na světských potěšeních.⁸⁰⁸ Evagriovými slovy: „*ten kdo miluje svět, zakusí mnoho zármutku, avšak ten, kdo světskými věcmi pohrdá, se bude radovat ze všeho.*“⁸⁰⁹

Druhou příčinou smutku je hněv, o jehož podstatě jsme již hovořili. V tomto případě se nejlepší léčbou jeví (nejenom pro hněv, ale i pro smutek) právě přítomnost bližních. Jan Kasián vnímá tuto terapii jako velmi účinnou, až šokovou, neboť člověk je nucen vyrovnávat se s jednáním a chováním druhých lidí, chce-li s nimi být ve společenství. Hněvá-li se kdo na někoho, trpí zejména on sám. Je třeba zdůraznit, že hněv v mezilidských vztazích obecně lidi odcizuje a izoluje, což může vést ke smutku.

Třetí příčinu vzniku smutku jsme popsali jako působení démonů. Pro tuto příčinu nelze s určitostí nalézt konkrétní lék, avšak Larchet uvažuje o obecné terapii. Snahou by měla být eliminace smutku, aby nedocházelo k recidivě. Otcové velmi často hovoří o utěšujících lécích, které jsou útěchou zarmoucenému: o četbě Bible, o meditaci a zejména o modlitbě. Modlitba srdce, jež je praktikována s bdělostí a pozorností, se jeví jako lék *par excellence* této terapie.⁸¹⁰

Významným lékem nejenom proti smutku, ale dle mého názoru také proti všem vášním, je již zmíněný smutek od Boha (πένθος). Rovněž pomáhají také výčitky svědomí (κατάνυξις).⁸¹¹ Jde o stavy, které jsou zapříčiněny pádem do hříchu (resp. vzpourou vůči Bohu). Jan Kasián píše, že: „*smutek je nám užitečný v jednom jediném směru – když se mu oddáme buď v pokání nad svými prohřešky, nebo roznícení touhou po dokonalosti, nebo konečně při kontemplaci*

⁸⁰⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 609.

⁸⁰⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 19 (SC 171, s. 546n).

⁸⁰⁹ EUAGRIOS, *Spirit. mal.* V, 16 (PG 79, 1157B; GAC, s. 82n). „Ὁράγων τὸν κόσμον, λυπηθήσεται πολλὰ καταφρονῶν δὲ τῷ ἐν αὐτῷ εὐφρανθήσεται διὰ παντός.“

⁸¹⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 615.

⁸¹¹ *Ibid.*

*budoucí blaženosti.*⁸¹² Tato forma smutku vede člověka ke společenství s Bohem, očišťuje člověka od jeho hříchů. Smutek (πένθος) je výsledkem synergie Boží milosti a lidské vůle. V této formě smutku svou roli hrají výčitky, které pramení z neustálé vzpomínky na vlastní hříšný stav. Důležité jsou také slzy.⁸¹³ Tato forma smutku provázený výčitkami je dle Otců vyvolán myšlenkami na smrt, na přicházející soud, nejistotou spásy a obavami z trestu.

5.5.2.6 Akédie

Vzhledem k tomu, že tato vášeň má nejasné příčiny, nelze ji lehce porozumět a její důsledky nejsou ostře rozlišitelné (ba jsou mnohdy i nevědomé), pro zahájení terapie je nezbytné si ji nejprve uvědomit a rozpoznat (což je velmi obtížné).

Léčba především spočívá zejména v odporu vůči této vášni:

Proti tomuto ničemnému duchu akédie [je třeba bojovat] na dvě strany: aby [ten, kdo je postižený akédií] neklesl zasažen střelou spánku, ani nevyklízel pole klášterní klauzury jako zběh, ani kdyby ho to hnalo ven pod zdánlivě zbožnou záminkou.⁸¹⁴

V době pokušení nemá člověk opouštět celu, i kdyby si vymýšlel přesvědčivé důvody pro opak, nýbrž má sedět uvnitř, vytrvávat a statečně přijímat všechny protivníky, zejména pak démona akédie, který, jsa ze všech nejobtížnější, i tu nejznamenitější duši nejvíce prověřuje. Vyhýbání se takovým zápasům činí rozum neschopným a učí ho zbabělosti a utíkání.⁸¹⁵

Pokud Kasián hovoří o klášterní klauzuru, poznamenejme, že jde o realizaci toho, co jsme zde uvedli: jedná se o sebeovládání, zachování vnitřní čistoty, meditaci nad biblickým textem, namáhavou práci atd. A vůbec nejde o způsob života, který je veden pouze za zdmi kláštera. Také v běžném životě je možné uplatnit ono Evdokimovo mnišství srdce, neboť i dnes se akédie projevuje v mnoha situacích, které na první pohled nemusí být zřetelné (neustálá změna zaměstnání, bydliště, partnerů, prokrastinace, nebývalý zájem o druhé atd).

Konkrétní terapie spočívá v odporu vůči podnětům, které na nás doléhají a podněcují nás k určitému jednání. Je třeba spíše činit opak toho, k čemu tato vášeň podněcuje. Otcové klauzuru důraz zejména na to, aby člověk setrval na místě, kde se zrovna nachází a zůstal při čin-

⁸¹² CASSIANUS, *Inst.* IX, 10 (SC 109, s. 376; *Zvyky a léky...* /b/, s. 98). „Ideoque utilis nobis una re tantum tristitia iudicanda est, cum hanc uel paenitentiae delictorum uel desiderio perfectionis accensi uel futurae beatitudinis contemplatione concipimus.“

⁸¹³ EUAGRIOS, *Or.* 5-8 (PG 79, 1168D-1169A; GAC 193). Slzy lze dle Otců považovat za symbol očištění a uzdravení. Mnohdy je Otcové srovnávají se křtem. (Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 624n). Smutek, doprovázený slzami a výčitkami svědomí, napomáhá člověku ke stavu apatheie (EUAGRIOS, *Prakt.* 57 /SC 171, s. 634/). Smutek také vede k očištění poznávacích schopností člověka od logismoi.

⁸¹⁴ CASSIANUS, *Inst.* X, 5 (SC 109, s. 390; *Zvyky a léky...* /b/, s., 106). „...contra hunc quoque nequissimum acediae spiritum utrobique contendat, ut neque somni telo elisus concidat neque de monasterii claustris expulsus quamuis sub praetextu coloris pii fugitiuus abscedat.“

⁸¹⁵ EUAGRIOS, *Prakt.* 28 (SC 171, s. 564). „Οὐ δεῖ κατὰ τὸν καιρὸν τῶν πειρασμῶν καταλιμπάνειν τὴν κέλλαν προφάσεις εὐλόγους δῆθεν πλαττόμενον, ἀλλ' ἔνδον καθῆσθαι καὶ ὑπομένειν καὶ δέχεσθαι γενναίως τοὺς ἐπερχομένους ἀπαντας μὲν, ἐξαιρέτως δὲ τὸν τῆς ἀκαθαρτίας δαίμονα, ὅστις ὑπὲρ πάντας βαρύτερος ὢν δοκιμωτάτην μάλιστα τὴν ψυχὴν ἀπεργάζεται. Τὸ γὰρ φεύγειν τοὺς τοιούτους ἀγῶνας καὶ περιίστασθαι ἄτεχνον τὸν νοῦν καὶ δειλὸν καὶ δραπέτην διδάσκει.“

nosti, kterou právě vykonává. V okamžiku útěku totiž člověk akédii podléhá a vyvolává, resp. prohlubuje duchovní nestabilitu a může si vytvořit hlubší duševní problémy.

Jan Kasián v tomto smyslu popisuje svou vlastní zkušenost, jak byl Otcem Mojžíšem poučen o akédii na vlastní kůži. Uvádí, že sice rozpoznal, že jde o akédii, avšak rozběhl se za Otcem Pavlem. Otec Mojžíš mu na to odpověděl:

Ty ses od ní neosvobodil – spíš ses jí vydal všanc a jsi v jejím vleku. Nepřítel Tě totiž znova a hůř napadne jako dezertéra na útěku, když viděl, že jsi v zápase podlehl a hned se dal na útěk. Ledaže v příštím střetnutí nebudeš chtít hned se zbavit jeho náporu útekem [...] ale naučíš se dosáhnout triumfu spíš trpělivostí a bojem.⁸¹⁶

Pokud člověk utíká sám před sebou nebo před samotou, zabývá se věcmi, neboť chce utlumit svůj vnitřní hlas, kterého se může bát. Ve skutečnosti ale ještě více propadá danému problému. Řešení tedy spočívá v rezistentním postoji vůči této vášni. Je třeba si také uvědomit, že aktivní terapeutický boj s akédií je náročný a dlouhý.

Dobrymi léky jsou tedy trpělivost, pevnost, naděje, lítost nad vlastním hříšným stavem a v neposlední řadě také modlitba,⁸¹⁷ která neustále zve člověka, aby pomatoval na Boha. Zejména u této vášně je pamatování na Boha a dodržování Božích přikázání zvláště důležité, neboť bez těchto aspektů může dojít až k duchovní smrti. Je to ale problematické. Evagrius hovoří o tom, že akédie rozrušuje modlitbu,⁸¹⁸ ale na druhou stranu také píše, že Bůh se zajímá o to, co se děje s člověkem ve stavu akédie (Ž 24, 18).⁸¹⁹ Evagriova slova tak skutečně vedou člověka k tomu, aby i ve stavu akédie byl ve spojení s Bohem a vedl s Ním dialog ohledně svého aktuálního stavu.

Navzdory tomu, že Evagriův spis *Antirrhetikos* je vnímán jako složitá příručka určená k zapamatování biblických výroků, domnívám se, že v případě akédie může jít o velmi důležitou pomůcku. Člověk je utvrzován v tom, že Bůh má o něho zájem v každé situaci. Nezapomeňme také na Ježíšovu modlitbu pěstovanou v hésychastické tradici. A je třeba říci, že hésychasmus u terapie této nemoci hraje nezastupitelnou roli.

Jako velmi vhodný se jeví pohovor s někým, kdo zná (nejlépe na sobě zakusil) vášň akédie.⁸²⁰ Znovu se tak objevuje důležitost role duchovního otce, jenž má praktické zkušenosti také s touto vášní. Avšak platí důležité pravidlo: v okamžiku ataku je dobré neopouštět své

⁸¹⁶ CASSIANUS, *Inst.* X, 25 (SC 109, s. 424; *Zvyky a léky...* /b/, s., 120). „...non te, ait, ab ea liberasti, sed magis ei te dediticum ac subditum praebuisti. Gravius enim ut desertorem te ac fugitium deinceps aduersarius impugnet, quem de conflictu superatum protinus aufugisse conspexit, nisi de caetero commissa congressione non desertione [...], sed tolerantia potius et conflictu didiceris triumphare.“

⁸¹⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., 637.

⁸¹⁸ EUAGRIOS, *Antirrhet.* VI, 16 (DYSINGER).

⁸¹⁹ *Ibid.* VI, 11 (DYSINGER).

⁸²⁰ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 635.

místo, ale setrvat tam, kde se zrovna nacházím. Jde totiž o terapeutický moment, v němž dochází ke zcelování a upevňování duše.⁸²¹

Je-li charakteristickým znakem akédie neschopnost prožívat radost a došli jsme k možné příčině tohoto stavu, ukazuje se také, že vhodným léčebným postupem je léčba nestřídmosti, lakomství a marné slávy, stejně jako hněvu a smutku. Jedná se totiž o léčbu vášnivě části duše. Cílem takové léčby je usměrnit uspokojování přirozených potřeb. A to do takové míry, aby nedocházelo k vyhledávání a upřednostňování potěšení, které plyne z uspokojování přirozených potřeb. Důraz má být položen na rozvoj vlastního bytí ve vztahu k Bohu. Uspokojíme-li své potřeby natolik, abychom byli schopni realizovat obraz Boží, který v sobě nosíme, jsme schopni prožívat radost, která není limitovaná smyslovým potěšením.

Snad v souvislosti s hermeneutickým propojením se současností můžeme hovořit o *akédii* jako o patologické tendenci neustále měnit činnosti nebo místa v naději na lepší životní podmínky. Je ale pravdou, že v dnešním světě, vlivem mnoha těkavých podnětů, se příznaky akédie těžce hledají. Avšak jsou znatelné zejména v partnerských vztazích, kdy člověk má tendenci měnit neustále partnera, nebo také utíkat neustále do vztahů, aniž by řešil vlastní problémy. Je to patrné také na časté změně zaměstnání. Dokonce se s tímto problémem můžeme setkat v jednotlivých církevních společenstvích, kdy jednotliví členové vyhledávají argumenty, aby si obhájili důvod změny náboženské obce nebo dokonce konfese. Mohli bychom také hovořit o patologické lenosti, o tzv. prokrastinaci či patologicky negativní náladě apod.

5.5.2.7 Marná sláva

S terapií marné slávy je to poněkud složitější, neboť její eliminace podněcuje vyvolání nové marné slávy, a to mnohem silnější, než byla ta původní. Kasián trefně poznamenává, že marná sláva „...je jako cibule a podobné rostliny – je-li cibule zbavena jedné slupky, hned je vidět jiný obal, a kolikrát ji člověk oloupe, tolikrát ji najde zakrytou.“⁸²² U Evagria jsme již viděli, že je těžké uniknout od myšlenky na marnou slávu, protože likvidace této myšlenky se může stát podnětem k novým myšlenkám na marnou slávu.⁸²³ Každé vítězství nad jakoukoli vášní dává podnět ke vzniku marné slávy, tedy myšlení, kdy si člověk zakládá na tom, že zvládl určitou svou neřest. Tímto postojem však opět propadl této neřesti.

⁸²¹ EUAGRIOS, *Prakt.* 28 (SC 171, 564).

⁸²² CASSIANUS, *Inst.* XI, 5 (SC 109, s. 432; *Zvyky a léky... /b/, s. 125).* „*Pulchre seniores naturam morbi huius in modum caepae bulborumque describunt, quae uno decoriata tegmine alio rursum inueniuntur induta totiensque reperiuntur obtecta, quotiens fuerint spoliata.*“

⁸²³ EUAGRIOS, *Prakt.* 30 (SC 171, s. 570).

V tomto směru Larchet poukazuje na nutnost duchovního rozlišování a na bdělost. Dle jeho slov se jedná o základní léky k překonání této vášně.⁸²⁴ Tuto vášně je těžké rozeznat, neboť má mnoho podob a je schopna se proměnit v jinou, byť na první pohled, ctnou vlastnost. Je proto velmi dobré znát její vlastnosti. To napomáhá k jejímu rozpoznání a umožňuje s ní pracovat. Bdělost vůči chování a jednání, včetně rozklíčování jednotlivých myšlenek, je proto na místě. Usnadňuje identifikaci určitého algoritmu, podle kterého se marná sláva řídí.

Důraz je zde tedy kladen na to, aby si člověk nelichotil za své ctnosti, nevyvyšoval se za své úspěchy.⁸²⁵ Evagrius radí, aby člověk nezaprodal námahu za lidskou slávu, tedy nic nečinil kvůli lidským slávám ani neočekával dobrou pověst, neboť lidská sláva se usazuje v prachu a pověst sama na zemi uhasíná, zatímco ctnosti zůstávají na věky.⁸²⁶ Člověk má tedy usilovat o to, co je trvalé, co je věčné. Nikoli o to, co je dočasné - a pozemská sláva je dočasná. Člověk by neměl vynakládat energii na něco, co pomíjí. Spíše by se měl orientovat na získávání ctností, které jsou trvalé.

Především jde o uvědomění si toho, na čem člověk vůbec zakládá svou moc, svou slávu, která pochází z lidského obdivu. Totiž to, na čem zakládá svou moc, je časné. Statky, které vlastní, tělesné či duševní vlastnosti, na kterých zakládá člověk vlastní hodnotu, to vše je pomíjivé. A sám obdiv, ona popularita, od níž odvíjí svou hodnotu, je sama o sobě vrtkavá. Pokud ale člověk má tendenci podléhat marné slávě, je třeba vzdát se především sám sebe. Toto jednání spočívá především o tom, že si člověk nezakládá na těchto počtech, dokonce je také odmítá, neztotožňuje se s nimi, neboť si je vědom, že tyto dary (schopnosti, znalosti, dovednosti atd.), jimiž jej obdarovává Bůh, mají sloužit lidem.

Jestliže jsme poukázali na slávu, která má zdroj ve světských, hmotných a pozemských věcech, pak můžeme rovněž hovořit o slávě, která pramení z duchovních kvalit člověka. Marná sláva stejně tak útočí i na mnicha pokročilého v askezi, kterého lidé obdivují za to, co dokázal. Larchet si v tomto kontextu všímá duchovních a mnichů. Radí jim, aby skrývali svůj duchovní život či askezi, aby zbytečně neodkrývali a nedávali lidem všanc to, čeho dosáhli, jaké mají kvality, nebo jakým životem žijí.⁸²⁷ V opačném případě se mniši dostávají do velkého nebezpečí, že podlehnou obdivu, který jim lid může dopřát.

Může se to zdát příliš tvrdým požadavkem, abychom se vzdali obdivu za to, jací jsme, abychom zapřeli sami sebe. Ale je třeba si uvědomit, že zde nejde o sebezapření, nýbrž o po-

⁸²⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 678.

⁸²⁵ CASSIANUS, *Inst.* XI, 4 (SC 109, s. 431; *Zvyky a léky... /b/*, s. 125).

⁸²⁶ Cf. EUAGRIOS, *Spirit. mal.* VII, 21 (PG 79, s. 1161B; GAC, 86). Původní text: Μὴ πολήσῃς τοὺς πόνους δόξαις ἀνθρωπίναις, μηδὲ τὴν μέλλουσαν δόξαν προδύξῃ δι' εὐφημίαν. Δόξα γὰρ ἀνθρωπίνη εἰς χοῦν κατασκευοῖ, καὶ κλέος αὐτῆς σβέννυται ἐπὶ γῆς, ἄρετῆς δὲ δόξα μένει εἰς τὸν αἰῶνα.

⁸²⁷ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 680.

koru. Pokora neznamená myslet si o sobě méně, než jsme. Pokora znamená správné vnímání sebe sama ve vztahu k Bohu. Ano, člověk má mít zdravé sebevědomí o sobě, ale neměl by své sebevědomí odvozovat od lidské slávy za schopnosti či dovednosti, které dostal od Boha. Tím vším má sloužit druhým. Nemá na sebe hledět narcisticky. Spíše by se měl člověk ptát, jak je na tom ve vztahu k Bohu, zda dodržuje Boží přikázání a přebývat neustále na modlitbách.⁸²⁸

Na závěr můžeme říci, že Kasián nabízí při léčbě této neřesti praktické terapeutické hledisko:

... [ne]dělat cokoliv kvůli marnosti a pro prázdnou slávu. [...]. A také se co nejušilovněji jako od podnětu k chlubení odklon[it] ode všeho, co není v životním způsobu bratří obecně přijímáno a praktikováno, a vyhn[out] se všemu, co z nás může udělat něco významného, jako bychom si měli zasloužit chválu u lidí za to, že jsme jediní, kdo to dělají. Těmito známkami se totiž nejvíce ukáže, že na nás ulpěla smrtonosná nákaza kenodoxie.⁸²⁹

Cílem by neměla být chvála a obdiv od lidí. Na druhou stranu každý člověk je jedinečný a má jedinečné dary. Tento výrok neznamená, aby člověk nedělal to, k čemu je povoláný, nýbrž aby si nezakládal na své jedinečnosti a výlučnosti.

5.5.2.8 Pýcha

Oproti marné slávě je pýcha přímočařejší, avšak její identifikace vyžaduje detailní znalost patogeneze a projevů této vášně.

Nejúčinnějším a nejzákladnějším, ale také jediným lékem na pýchu je pokora. Kasián píše, že „*to, co se hroutí kvůli pýše, znovu povstalo díky pokoře.*“⁸³⁰ Ví, že jedinou možnou cestou ke zdolání pýchy je absolutní spolehnutí se na Boha. Již jsme poukázali na to, že jakékoli spoléhání se na sebe samého vede k riziku podlehnutí pyšnému smýšlení. Což způsobuje opětovný pád a odklon od Boha.

Nepomohou zde žádné racionální úvahy či poučky, nýbrž prožitá zkušenost, která spočívá v odvaze člověka vzdát se vlastních ambicí na řešení situace a vrhnutí se opět do Boží náruče. V tomto smyslu jde o existencionální postoj, kdy se cele odevzdáváme Bohu bez možnosti jít zpět. Vlastní vůlí nelze pýchu překonat:

Vůle žádného člověka nebo běh života, jakkoliv horlivého a toužícího, totiž nemohou být dostatečné, aby mohl dosáhnout odměny za dokonalost a vítězné palmy integrity a čistoty,

⁸²⁸ *Ibid.*, s. 682.

⁸²⁹ CASSIANUS, *Inst.*, XI, 19.1,2 (SC 109, s. 446; *Zvyky a léky... /b/*, s. 131n). „..., primitus nihil proposito uanitatis et inanis gloriae capiendae gratia nosmet ipsos facere permittamus. [...] Quidquid etiam in conuersatione fratrum minime communis usus recipit, uel exercet, omni studio ut iactantiae deditum declinemus, et ea, quae nos possunt inter caeteros notabiles reddere, ac ueluti solis facientibus laus apud homines sit conquirenda, uitemus. His enim uel maxime indiciis cenodoxiae letale contagium nobis inhaerere monstrabitur.“

⁸³⁰ *Ibid.*, XII, 8.1 (SC 109, s. 460; *Zvyky a léky... /b/*, s. 140). „..., ea scilicet, quae per superbiam corruerant, per humilitatem resurgerent.“

protože je v těle a odporuje duchu, ledaže ho bude chránit božská slitovnost, aby si zasloužil dospět k tomu, po čem velice touží a k čemu běží.⁸³¹

Jakékoli spoléhání se na sebe samého, a to i v askezi samotné, vede k marnému úsilí. Vylučuje-li člověk ze svého života Boha a dochází k závěru, že ke konečnému úsilí došel sám svými silami. Pýcha je nutný důsledek toho, že člověk vlivem vášní a svou nedbalostí ztratil Boha ze svého zřetele. Pýcha je tak symptomem pocitu, že člověk Boha ani ke svému životu nepotřebuje. Avšak v tomto bodě se ocitá na tenkém ledě, neboť spoléhá pouze na to, co je pomíjivé, co je nestabilní, co je prchavé.⁸³²

Tím člověk sám sebe dehonestuje. Spoléhá-li při snaze o dosažení bezvášnivého stavu pouze na tělesnou přirozenost, nikdy jej dosáhnout nemůže, neboť zde chybí duchovní prvek, dle něhož by se orientoval. Nemá ze svého bludného kruhu východisko. Jediné řešení spočívá skutečně v tom, že se člověk vzdá sám sebe, ba zcela popře ty hodnoty, které podporují pýšné smýšlení.

Znovu, jako v případě marné slávy, jde o návrat do přirozeného stavu, tzn. do situace, kdy člověk sám sebe vnímá ve vztahu k Bohu. Je nutné se naučit sebeovládání, aby vášnivé uspokojování potřeb nebránilo duchovnímu centru člověka znovu navázat vztah s Bohem. To je cesta uzdravení, která musí začít uvnitř. Její podstatou je uvědomění si stavu vnitřní zotročnosti sebou samým. Pak je potřebné znovu začít duchovně růst od nestřídmosti tím, že člověk bude pamatovat na to, že pýcha je všudypřítomná a sílí s postupným očišťováním od vášní.

Praktickým projevem pokory je přiznání si vlastní slabosti a nemohoucnosti v chování a jednání. To nás vede k Bohu, který je nám ve své milosti nápomocen.⁸³³ Teprve s jeho pomocí jsme schopni konat dobro. Je to také uznání toho, že vše záleží výlučně na Bohu, že my ve své moci nemáme svoji spásu. Toto vědomí z nás činí vítěze nad neřestmi. Naše maximální spoluúčast na celistvém uzdravení je minimální ve srovnání s tím, co za nás činí Bůh. Bez Boží pomoci nemá asketický život vůbec žádný význam.⁸³⁴ Samotný asketický život bez vztahu k živému Bohu je vskutku pouze lidská záležitost, která ale nedojde ke svému cíli (nabytí čistého srdce); takový člověk se bude neustále v jednom kruhu trýznivě lopotit a obsesivně usilovat o svojí dokonalost, aby v pýše opět padl na začátek onoho asketického, trýznivého života. Takové úsilí nemá s křesťanským pojetím askeze nic společného.

⁸³¹ *Ibid.*, XII, 10 (SC 109, s. 462n; *Zvyky a léky... /b/*, s. 141n). „Nullius namque quamvis feruentis et cupientis tam idonea potest uoluntas esse uel cursus, ut carne spiritui repugnante circumdatus ualeat tantum perfectionis praemium et palmam integritatis ac puritatis adtingere, nisi fuerit diuina miseratione protectus, ut ad illud, quod magnopere uult et quo currit, peruenire mereatur.“

⁸³² LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 686.

⁸³³ CASSIANUS, *Inst.* XII, 9 (SC 109, s. 462; *Zvyky a léky... /b/*, s. 141).

⁸³⁴ *Ibid.*, XII, 11.2-3 (SC 109, s. 464-6; *Zvyky a léky... /b/*, s. 142).

Cesta k osvobození od pyšného smýšlení vede také skrze dobrou volbu duchovního otce, který sám prošel očistěním od vášní, dosáhl *apatheie*, a je tím zkušenostně uschopněn k tomu, aby nás bezpečně mohl vést:

Jestliže tedy chceme účinně a skutkem dosáhnout opravdového završení ctností, nesmíme se spokojit s takovými učiteli a vůdci, kteří o tom jen sní při prázdném tlachání, ale s takovými, kteří se ho zmocnili skutkem, mají vlastní zkušenost a jsou schopni poučit o něm i nás, vést nás k němu podobně a ukázat nám nejbezpečnější cestu, jak se k němu dostat, takové, kteří dosvědčovali, že k němu došli spíše vírou než zásluhou svých námah. Čistota srdce, kterou získali, jim přinesla i tu zvláštní věc, že stále víc a více poznávají, jak je tíží hříchy – jak totiž rostla jejich duše, tak v nich sílila zkroušenost nad proviněními.⁸³⁵

Můžeme znovu vidět význam duchovního otce, který si i přesto, že dosáhl čistého srdce, je stále vědom reality života a toho, že stále může padnout stejně jako Lucifer z nebes. V tomto smyslu je duchovnímu otci příběh z Genesis 3 velkým poučením o tom, co se stane s člověkem, chce-li být jako Bůh.

Na praktické rovině při terapii pýchy poukazuje Kasián na bdění, posty, modlitby a zejména smutek dle Boha (*πένθος*). Avšak tím nejdůležitým předpokladem je, aby si lidé nemysleli, že čistého srdce mohou dosáhnout ryze vlastním úsilím.⁸³⁶ Léčba pýchy nespočívá v aplikaci dílčího léku či terapie, nýbrž všech doposud zmíněných léků dohromady. Tedy jde o to ovládat své tělesné pudy a uspokojování tělesných potřeb, zachovat si sexuální čistotu, netoužit po majetku, neprahnout po lidské slávě. Jde tedy o prevenci jakékoli možnosti, která by zavedla pocit k pyšnému jednání.

Kasián vyzývá k vděčnosti Bohu za to, co nám poskytuje. Nejedná se pouze o obživu, šatstvo atd., ale také za to, že nás Bůh zbavuje nástrah našich protivníků, chrání nás před nebezpečími či také upadnutí do hříchu, napomáhá nám, osvěcuje nás.⁸³⁷ V tomto směru je nutné podotknout, že důležitým aspektem je pamatování na Boha, což se projevuje především v modlitbě a dodržování Božích přikázání. Takové jednání totiž předchází vybočení z naší přirozenosti. Je to především neustálá reflexe toho, v jakém vztahu vůči Bohu jsme.

⁸³⁵ *Ibid.*, XII, 15.1 (SC 109, s. 470; *Zvyky a léky... /b/*, s. 144). „Ideoque si ad ueram consummationem uirtutum uolumus effectum et opere peruenire, illis debemus adquiescere magistris ac ducibus, qui hanc non uaniloqua disputatione somniantes, sed re atque experimentis apprehendentes nos quoque docere atque ad eam dirigere similiter possunt et uiam, quemadmodum perueniamus ad eam, certissimo tramite demonstrare, quique ad hanc fide se potius peruenisse quam laborum merito testabantur. Quibus etiam hoc praecipuum sui cordis acquisita puritas conferebat, ut magis magisque se deprimi peccatis agnoscerent...”

⁸³⁶ *Ibid.*, XII, 16 (SC 109, s. 472; *Zvyky a léky... /b/*, s. 145).

⁸³⁷ *Ibid.*, XII, 18 (SC 109, s. 478; *Zvyky a léky... /b/*, s. 147).

5.5.3 Shrnutí

Evagrius hovoří o tom, že „*vášně jsou přirozeně podněcovány prostřednictvím smyslového vnímání, a budou-li láska a sebeovládání přítomny, pak [vášně] nebudou rozrušeny.*“⁸³⁸ Láska a sebeovládání jsou totiž základními léky na vášnivou část duše (touživé a vznětlivé hnutí duše). Sebeovládání (ἐγκράτεια) napomáhá k ovládnutí touhy po uspokojení potřeb člověka a láska (ἀγάπη) orientuje člověka na potřeby bližních a vede jej k soucitu. Těmito léky se tak eliminuje vyhrocené (vášnivé) uspokojování přirozených lidských potřeb.

Pojetí Evagria i Jana Kasiána plně odpovídá koncepci, kterou jsme naznačili v předchozích kapitolách. Důraz je kladen na ovládnutí své tělesné přirozenosti. To je základní předpoklad prevence vzniku vášnivého stavu a působení sil, které jaksi člověka ovládají a nutí ho k vyhledávání smyslového potěšení na úkor přirozené potřeby. Člověk pod diktátem těchto vnitřních, mnohdy nevědomých sil (nebo pod démonským působením), je jaksi vnitřně nesvobodný. Tento stav vnímá jako překážku vnitřní svobody.

Avšak terapie nemá vést k zamezování projevům tělesné přirozenosti, nýbrž k hledání správného a vyrovnaného postoje. Toto hledání není samoučelné. Viděli jsme, že cílem tohoto hledání, této terapie je nejen vlastní svobodné prožívání, nýbrž adekvátní postoj vůči bližním, světu a v neposlední řadě i Bohu. Cílem terapie není omezení, nýbrž láska (ἀγάπη). A již v povaze této lásky je především zájem o své bližní. Tato láska nestrpí žádný egoismus.

Závažnou otázkou však je, kdo v dnešní době je vůbec oprávněn vést duchovní terapii. V patristické době to byli ti, kteří sami prošli očištěním od vášní, tedy duchovní Otcové. Skutečně se ukazuje, že to může být pouze člověk, který je očištěn od vášní a je schopen vidět skutečnost bez subjektivních preferencí.

Nesmíme zapomínat na to, že v této terapii má hlavní a poslední slovo Bůh. Cesta očištění od vášní je možná jedině tehdy, pokud se člověk vzdá tendence spoléhat na sebe samého. Mnohokrát jsme poukázali na to, že spoléhání se na sebe samého v této oblasti nemá východisko. Pokud se člověk spoléhá pouze na vlastní úsilí, automaticky propadá bludnému kruhu vlastní přirozenosti a její žádostivosti, která si žádá své uspokojení.

Dle Kasiána je jediným řešením zcela se vydat do rukou Boha, který je hlavním terapeutem našeho duchovního života. Toto vydání se Bohu také vede ke sjednocení se s Ním. Přirozeným důsledkem je, že člověk je očišťován, osvobozen ze zotročujících pout své vlastní přirozenosti a žádostivosti. V procesu očišťování od vášní nalzáme k sobě samým přirozený vztah. Toho lze dosáhnout jedině tehdy, jsme-li orientováni na Boha.

⁸³⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 38 (SC 171, s. 586). „Υπο τῶν αἰσθήσεων πέφυκε κινεῖσθαι τὰ πάθη. Καὶ παρουσίας μὲν ἀγάπης καὶ ἐγκρατείας οὐ κινήθησεται...“

6. KAPITOLA: OBNOVENÝ STAV

Skrze terapii (πρακτική, *actualis disciplina*) dle námi sledovaných autorů člověk nabývá bezvášnivého stavu duše (ἀπάθεια ψυχῆς). Rovněž můžeme spolu s Kasiánem říci, že člověk získává čisté srdce (*puritas cordis*). S konceptem *apatheie*⁸³⁹ jsme se již setkali u Klementa Alexandrijského a zejména ve stoické filosofii hraje tento pojem, resp. stav ústřední roli. Avšak v pojetí Otců nelze vnímat *apatheiu* ve smyslu umrtvení vášnivé části duše, ale spíše o její proměnu, jak podotýká Hierotheos: „Když Otcové hovoří o bezvášnivosti [dispassion], nemyslí tím umrtvení vášnivé části duše, ale proměnu (transformation).“⁸⁴⁰ V tomto smyslu v *praktiké* jde o proměnu vášnivých schopností a dispozic člověka, aby jimi nebyl ovládaný.

Navzdory tomu, že v kontextu Evagriova i Kasiánova učení se ukazuje, že je zapotřebí dospět do stavu *apatheie* (čistoty srdce), který posléze umožňuje sjednocení s Bohem (θέωσις), skutečným cílem je ono sjednocení s Bohem. Proto je ve skutečnosti zapotřebí sledovat hlavní cíl, jímž je právě *theósis*. *Apatheia* je ovocem tohoto konečného výstupu, které však umožňuje být sjednocený s Bohem, jak podotýká zmíněný Hierotheos: „Ten, kdo dosáhl bezvášnivosti, se přiblížil k Bohu a sjednotil se s ním.“⁸⁴¹ Hierotheos tak poukazuje na to, že dosáhnout *apatheie* je totéž, co *theóse*.

6.1 Apatheia psyché (Evagrius)

Evagrius *apatheiu* uvádí takto: „...říkáme, že *apatheia* je zdraví duše...“⁸⁴² Je ale třeba zdůraznit, že Evagrius i Kasián pojímali zdravý duševní stav ontologicky. To znamená, že chápali harmonický duševní stav jako důsledek určité bytostné proměny člověka. Tedy toho, jak člověk reaguje na svět, ve kterém žije a jaký má postoj k uspokojování vlastních potřeb.⁸⁴³ Problém nastává tehdy, pokud člověk podlehne těmto věcem natolik, že není schopen realizovat obraz Boží v sobě. Duchovní terapie dle těchto autorů napomáhá k očištění se od vášní a k obnovení schopnosti realizovat obraz Boží.

Termín ἀπάθεια přejímá Evagrius ze stoické filosofie skrze Makaria (jak již bylo uvedeno). Již jsme hovořili o podstatě *apatheie* ve stoickém myšlení. Je to stav, v němž člověk zůstává trvale nerozrušen navzdory rušivým podmínkám, které na něho doléhají. Ani u Evagria

⁸³⁹ Tento pojem lze vnímat dvojnásobem. Jedna se jedná o stav bez citu, necitlivost, nevšímavost. Nicméně v kontextu myšlení Otců, včetně Evagria a křesťanského myšlení se tímto termínem označuje stav bez vášní, resp. svoboda od nich, ovládnutí vášní a z toho pramenící duševní klid (PANCZOVÁ, s. 184; heslo: ἀπάθεια).

⁸⁴⁰ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy*, op. cit., s. 296.

⁸⁴¹ *Ibid.*, s. 295.

⁸⁴² EUAGRIOS, *Prakt.* 56 (SC 171, s. 630). „...και την μὲν ἀπάθειαν ὑγείαν ἐροῦμεν εἶναι ψυχῆς...“

⁸⁴³ Duševní stav v jejich pojetí je ovlivněn duchovním stavem, zatímco současné psychologické interpretace jsou spíše psychologizacemi duchovního stavu.

stav *apatheia psyché* neznamená, že duše nebude hnuta věcmi, vnějšími okolnostmi a vzpomínkami, které na ní působí, ale že nebude vnitřně rozrušena už jen vzpomínkami na ně, neboť Evagrius k tomuto hovoří: „*Duše má apatheiu* [je v bezvášnivém stavu], *ne když netrpí vášněmi vůči věcem* [není hnuta jakoukoliv vášní vůči věci], *ale i tehdy, když zůstává nerozrušena vzpomínkami na ně.*“⁸⁴⁴

Apatheia znamená bezvášnivost, tj. stav duše, v němž není přítomna žádná vášeň. Tento stav nelze zaměnit s pojmem *εὐπάθεια*. Tento termín totiž označuje přítomnost kladných emocionálních stavů (Zenón).⁸⁴⁵ Tento moment jsme již také viděli u Evagria který hovoří o tom, že i pozitivní věci (např. zpěv žalmů) mohou také ovlivnit (a určitým způsobem rozrušit) stav člověka. O tomto aspektu je zvláště důležité vědět, předstupuje-li člověk před Boha.⁸⁴⁶

Křesťanům se může jevit podivné, že zbožný úkon, např. zpěv žalmů, je vnímán jako zdroj rozrušení. Evagrius dle mého názoru však zastává zcela reálné stanovisko. Jeho důraz na nerozrušený stav před Bohem se stává aktuálním v momentě, když si uvědomíme některé praktiky současných sekt a pochybných křesťanských společenství.

6.1.1 Apatheia v křesťanském prostředí před Evagriem

Apatheiu můžeme pojímat dvojím způsobem, ačkoli se vlastně jedná o totéž. Můžeme na ní pohlížet jako na přirozený stav, pomocí něhož se člověk podobá Bohu, anebo je možné ji vnímat jako cíl, ke kterému je třeba dospět skrze *praxis*.

Když jsme se již zabývali pojetím obrazu Božího, vzali jsme v potaz také myšlenky Řehoře z Nyssy. Řehořovo pojetí obrazu Božího velmi úzce souvisí s konceptem *apatheie*. Obraz Boží se na základě Řehořova textu vyznačuje dvěma základními charakteristikami: ctnostmi a *apatheiou*. Řehoř konkrétněji píše, že: „*Boží krásu [...] lze nahlížet v nevyřslované blaženosti, která spočívá ve ctnosti [...]. Je zde čistota, stav bez vášní, blaženost, odmítnutí veškerého zla a všechny ostatní ctnosti, pomocí nichž je utvářena podobnost vůči Bohu.*“⁸⁴⁷ Jestliže podle Evagria léčba duše vede k obnovení obrazu Božího v člověku, pak z praktického hlediska dochází k tomu, že lidská duše po svém uzdravení vykazuje stav *apatheie*, který se vyznačuje přítomností ctností.

Druhé pojetí je rozšířené v asketické literatuře. Zde je *apatheia* považována jako přirozený důsledek *praktiké*. Začteme-li se do Evagriova textu *Praktikos*, vskutku narazíme na to, že

⁸⁴⁴ EUAGRIOS, *Prakt.* 67 (SC 171, s. 652). „*Ἀπάθειαν ἔχει ψυχὴ, οὐχ ἢ μὴ πάσχωσα πρὸς τὰ πράγματα, καὶ πρὸς τὰς μνήμας αὐτῶν ἀτάραχος διαμένουσα.*“

⁸⁴⁵ RIST, John. M. *Stoická filosofie*. Vyd. 1. Překlad Karel Thein. Praha : OIKOYMENH, 1998, s. 40.

⁸⁴⁶ EUAGRIOS, *Or.* 4 (PG 79, 1168D; GAC, s. 193).

⁸⁴⁷ GREGORIOS NYSS., *Hom. opif.* V (PG 44, 137AB, KRKT 14, s. 72n). „*Τὸ δὲ θεῖον κάλλος [...] ἀλλ' ἐν ἀφράστῳ μακαριότητι κατ' ἄρετῃν θεωρεῖται [...]. ἀλλ' ἀντὶ τούτων καθαρότης, ἀπάθεια, μακαριότης, κακοῦ παντὸς ἀλλοτρίωσις, καὶ ὅσα τοῦ τοιούτου γένους ἐστὶ, δι' ὧν μορφοῦνται τοῖς ἀνθρώποις ἢ πρὸς τὸ θεῖον ὁμοίωσις.*“

cílem *praktiké* je dojít k tomuto stavu, neboť „*apatheia* je květina praktického života.“⁸⁴⁸ Avšak *apatheia* není sama o sobě cílem. Evagrius říká: „*dceroi apatheie* je láska.“⁸⁴⁹ To znamená, že *apatheia* nalézá své vyjádření teprve ve vztazích člověka ke svým bližním skrze lásku.

Křesťanskou empirickou definici pojmu *apatheia* můžeme převzít z Athanasiova spisu *Vita Antonii* (Život sv. Antonína Poustevníka). Následující popis jeho vzhledu vychází ze zkušenosti těch, kteří Antonína Velikého opět viděli téměř po dvaceti letech:

...oni jakmile ho uviděli, divili se, že si jeho tělo uchovalo dřívější vzhled, že neztloustlo nedostatkem pohybu ani nevyschlo od postů a v důsledku bojů s démony. Byl stále takový, jakého jej znali před tím, než se stal poustevníkem. Ve své duši byl stále tak čistý. Neoddával se smutku, neupadl v bujaré nadšení, nesmál se, nebyl zarmoucen, ani nebyl neklidný, když uviděl zástup lidí, a neradoval se, když ho začali všichni vítat. Naopak, zůstal netečný, protože se řídil rozumem a nic jej nemohlo vyvést z obvyklého přirozeného stavu.⁸⁵⁰

V křesťanství byla nejprve obsahová podstata *apatheie* přisuzována pouze Bohu, jako vlastnost neporušitelnosti a nesmrtelnosti. Křesťanští autoři se zdráhali připsat vlastní obsah pojmu *apatheia* člověku.⁸⁵¹ Naopak Klement Alexandrijský tento termín vnímá jako ideál, dosažitelný skrze asketické jednání člověka. Dosažený stav označený výrazem *apatheia* je pro Klementa jednak přirozeností a jednak cvikem (ona výše zmíněná *paideia*).⁸⁵² Klement pojem *apatheia* úzce propojuje s pojmem *gnósis* (poznání/znalost) Boha. Podle tohoto autora je možné Boha poznat pouze ve stavu úplné svobody od vášní. Klement totiž v tomto smyslu konkrétněji píše, že „*dojít poznání Boha je pro ty, kteří se ještě nechají ovládat vášněmi, nemožné....*“⁸⁵³ Toto pojetí tvoří základ Evagriovy nauky, v níž byl tento pojem plně rozvinut. Zatímco u předchozích křesťanských autorů byla *apatheia* čistě Boží záležitostí, božská vlastnost, Evagrius propojuje koncept *apatheie*, jak jsme si již mohli povšimnout, s duševním zdravím člověka.⁸⁵⁴

⁸⁴⁸ EUAGRIOS, *Prakt.* 81 (SC 171, s. 670). „*ἀπάθεια δὲ ἐστὶν ἄνθος τῆς πρακτικῆς*“

⁸⁴⁹ *Ibid.* „*Ἀπαθείας ἔγγονον ἀγάπη*“

⁸⁵⁰ ATHANASIOS, *v. Anton.* 14.3 (SC 400, s. 172; čes. překl. Ventura et al. In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.*, s. 31). „*Ἐεῖνοι μὲν οὖν, ὡς εἶδον, ἐθαύμαζον ὄρωτες αὐτοῦ τὸ τε σῶμα τὴν αὐτὴν ἔξιν ἔχον, καὶ μὴτε πιανθῆν, ὡς ἀνύμναστον, μὴτε ἰσχνωθῆν ὡς ἀπὸ νηστειῶν καὶ μάχης δαιμόνων· τοιοῦτος γὰρ ἦν, οἷον καὶ πρὸ τῆς ἀναχωρήσεως ἤδεισαν αὐτόν· τῆς δὲ ψυχῆς πάλιν καθαρὸν τὸ ἦθος· οὔτε γὰρ ὡς ὑπὸ ἀνίας συνεσταλμένον ἦν, οὔτε ὡς ὑπὸ ἡδονῆς διακεχυμένον, οὔτε ὑπὸ γέλωτος ἢ κατηφείας συνεχόμενον· οὔτε γὰρ ἐωρακίως τὸν ὄχλον ἐταράχθη, οὔτε ὡς ὑπὸ τοσοῦτον κατασπαζόμενος ἐγεγῆθει· ἀλλ' ὄλος ἦν ἴσος, ὡς ὑπὸ τοῦ λόγου κυβερνώμενος, καὶ ἐν τῶ κατὰ φύσιν ἔστώς.*“

⁸⁵¹ GUILLAUMONT, *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction, op. cit.*, s. 100.

⁸⁵² KLĚMENS, (ho) Alex., *Strom.* IV, 138 (KRKT 9, s. 348n).

⁸⁵³ KLĚMENS, (ho) Alex. *Strom.* I, 43 1 (KRKT, 7, s. 402). „*θεοῦ δὲ γνώσιν λαβεῖν τοῖς ἔτι ὑπὸ τῶν παθῶν ἀγομένοις ἀδύνατον*“ V pojetí Klementova musíme připomenout, že se jedná o stav, který je dosažitelný pro každého křesťana, nikoli pouze pro mnichy.

⁸⁵⁴ Zbývá doplnit, že koncept *apatheie* v Evagriově pojetí se v patristické době ujal a v závěru tohoto období je pojem *apatheia* propagován významnými učiteli duchovního života: Hésychius, Diadoch z Fotiky, Izák Syrský, Jan Klimak, Maximus Vyznavač, Nicetas Sthetatos.

6.1.2 Znaký a stupně apatheie

Podle Evagria je možné vysledovat přicházející stav *apatheie*.⁸⁵⁵ Její projevy jsou závislé na růstu a trpělivosti v *praktiké*. Typickým projevem *apatheie* je to, že člověk zůstává nerozrušený svými sny⁸⁵⁶ a podněty, které na něj působí během dne. *Apatheiu* skutečnou můžeme rozlišit od *apatheie* falešné. Přirozený stav *apatheie* se projevuje uvědoměním si vlastního stavu. Stav, který vede k pokoře, výčitkám svědomí, pláči a bezměrné touze po Bohu. Falešná *apatheia* se projevuje marnou slávou a pýchou jakožto reakcemi na odchod démonů.

Evagrius v této souvislosti hovoří o dvou duševních stavech, které mohou připomínat stav *apatheie*:

Jeden je ten, který vzniká z přirozených zdrojů, druhý je ten, který nastává po odchodu démonů. A po tom prvním následuje pokora s výčitkami svědomí a slzy a nekonečná touha po Bohu a nesmírné úsilí o skutek, po tom druhém prázdna sláva s pýchou, jímající mnicha při odchodu ostatních démonů.⁸⁵⁷

Druhým znakem *apatheie* je stav, v němž mysl (*νοῦς/mens*) není při modlitbě rozptylována mnoha rozličnými podněty.⁸⁵⁸ Tento stav je možný tehdy, je-li vášnivá část duše klidná, a to navzdory neustálému atakování rozptylujících podnětů a životním situacím, v nichž se člověk nachází. Je to stav, v němž je člověk prost jakéhokoli vášnivého hnutí, je vytrvalý a již není zranitelný a znepokojovaný. Tento klid je spojen s moudrostí a opatrností, jenž byl vydobyt bojem, oním očištěním od vášní. Můžeme hovořit také o tom, že člověk v tomto stavu je ctnostmi prodchnutý, avšak Evagrius podotýká, že „*ctnosti [sice] nedrážejí útoky démonů, ale chrání nás před zraněním.*“⁸⁵⁹ Ukazuje se, že stav *apatheie* neznamená, že člověk nebude atakován vnitřními impulsy či vnějšími podněty. Žijeme-li v tomto světě, není možné se jim vyhnout.

Apatheia je také stavem, který umožňuje člověku reflektovat a analyzovat boj s démony, neboť člověk uplatňuje *gnósis* a zná princip a smysl (*λόγος*) boje s démony. Toho rozrušená mysl (*νοῦς/mens*) v důsledku přítomnosti vášní a zahlceností negativními myšlenkami (*sg. λογισμοί*) není schopna. Evagrius totiž píše, že: „*Nous bojující vášnivý boj neuváží duchovní smysl boje; podobá se tomu, kdo bojuje v noci. Nabude-li apatheie, snadno rozpozná prohna-*

⁸⁵⁵ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 54 – 70 (SC 171, s. 624 - 656).

⁸⁵⁶ *Ibid.*, 53 – 56 (SC 171, s. 620 - 630).

⁸⁵⁷ Cf. *Ibid.*, 57 (SC 171, s. 634). „*Μία μὲν ἡ ἀπὸ τῶν φυσικῶν σπερμάτων ἀναδιδόμενη, ἑτέρα δὲ ἡ ἐξ ὑποχωρήσεως τῶν δαιμόνων ἐπιγινόμενη· καὶ τῇ μὲν προτέρᾳ ἀκολουθεῖ ταπεινοφροσύνη μετὰ κατανύξεως, καὶ δάκρυον καὶ πόθος πρὸς τὸ θεῖον ἄπειρος, καὶ σπουδὴ περὶ τὸ ἔργον ἀμέτρητος· τῇ δὲ δευτέρᾳ κενοδοξία μετὰ ὑπερηφανίας ἐν ἀναιρέσει τῶν λοιπῶν δαιμόνων τὸν μοναχὸν ὑποσύρουσα.*“

⁸⁵⁸ Cf. *Ibid.*, 63 (SC 171, s. 646). Původní text: „*Ἐὰν ὁ νοῦς ἀπερισπάστως ὀφῆται ποιεῖσθαι τὰς προσευχάς.*“

⁸⁵⁹ *Ibid.*, 77 (SC 171, s. 664). „*Αἱ ὀρεταὶ οὐ τὰς τῶν δαιμόνων ὁρμὰς ἀνακόπτουσιν, ἀλλ' ἡμᾶς ἀθύφους διαφυλάττουσιν.*“

*nost nepřátel.*⁸⁶⁰ Člověk, který je schopen rozpoznat duchovní smysl (λόγος) války s démony, je nazýván gnostikem, tj. člověkem, který prošel první fází duchovního života (πρακτική), tj. očištěním od vášní dosáhl *apatheie*.

Evagriovo pojetí bezvášnivé duše (ἀπάθεια ψυχής) souvisí také s Ježíšovým konceptem nebeského (Božího) království. Evagrius tak poukazuje na aktuálnost Ježíšových slov: „*Boží království je mezi vámi.*“ (Lk 17, 21). Někteří také překládají: „*Boží království jest ve vás,*“⁸⁶¹ což by více korespondovalo s Evagriovým pojetím. Na základě Evagriovy myšlenky se ukazuje, že prožívat stavy bezvášnivosti znamená prožívat Boží království již zde na zemi, v tomto světě.

Je tedy zřejmé, že není určitý čas nebo prostor za horizontem, či v jiném eónu, nýbrž stav, kterého lze docílit již zde na zemi, což by odpovídalo také myšlence vlamování království Božího. Toto vlamování se dělo mimo jiné i vyháněním démonů. V Evagriově konceptu se setkáváme zejména s působením démonů, včetně jejich eliminace, zejména v prvním kroku duchovní cesty (πρακτική).⁸⁶²

6.1.3 Rezervovanost západního křesťanského myšlení

V rámci dialogu Východu se Západem je nutné se zmínit, že západní myšlení bylo vůči pojmu *apatheia* zdrženlivé,⁸⁶³ ba kritické. Největší polemiku můžeme zaznamenat u Jeronýma v jednom ze svých dopisů.⁸⁶⁴

Jeroným naráží na pelagiánské myšlenky o možnosti dojít spasení vlastním přičiněním. Ve svém postoji poukazuje na to, že nelze být zcela bez hříchu. Ve své argumentaci odkazuje na stoicismus, který vychází z předpokladu, že je možné zbavit se vášnivých pocitů a být zcela prost jakýchkoli citů, neřestí a vášní. Jeroným usazuje, že to nelze (a dokládá to biblickým texty, např. Ř 7, 24). Přitom zmiňuje Evagriovu nauku, v níž *apatheia* hraje centrální roli: „*Evagrius [...] publikoval knihu o apatheii, nebo, jak bychom mohli říci, apatičnosti, lhostejnosti, chladnokrevnosti; o stavu myslí, v němž mysl přestává být znepokojována a stává se kamenem...*“⁸⁶⁵

⁸⁶⁰ Cf. *Ibid.*, *Prakt.* 83 (SC 171, s. 672). Původní text: Ὁνοῦς τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον πολεμῶν οὐ θεωρήσει τοὺς λόγους τοῦ πολέμου· τῷ γὰρ ἐν νυκτὶ μαχομένῳ ἔοικεν· ἀπάθειαν δὲ κτησάμενος, ῥῥθίως ἐπιγνώσεται τὰς μεθοδείας τῶν πολεμίων.

⁸⁶¹ COL, Rudolf, ed. *Nový zákon*. 2. vyd. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1961. Spisy Římskokat. Cyrilometodějské bohosl. fak. v Praze – Litoměřicích.

⁸⁶² V rámci eschatologického vnímání křesťanství lze říci, že budoucí život začíná již nyní, zde na zemi. Již zde na zemi jsme schopni se stávat Bohu podobni, resp. směřovat k podobnosti Boha. Pokud ovšem dodržujeme Boží přikázání.

⁸⁶³ Cf. ŠPIDLÍK. *SKV - syst. přír.*, *op. cit.*, s. 353n.

⁸⁶⁴ HIERONYMUS, *Epistola CXXXII: Ad Ctesiphontem* (PL 22, 1147 – 1161; NPNF II, 6, s. 272 - 280).

⁸⁶⁵ *Ibid.* (PL 22, 1151; NPNF II, 6, s. 274).

Jeroným ale vnímal stav *apatheie* (v pohanském pojetí) jako ideál, k němuž stoik má směřovat a stát se zcela svobodným vůči čtyřem (pro stoicismus) kardinálním vášním (strach, touha, smutek, potěšení). Avšak z analýzy Evagriova pojetí *apatheie* lehce postřehneme to, že Evagrius uvažuje realisticky. Člověk žijící zde na zemi se nemůže vymanit z působení tohoto světa, že nelze být zcela prost citů, to by bylo pro lidskou bytost nepřírozené. To, co lze, a Evagrius k tomu ve své nauce nabádá, je nenechat se zvíkat (zotročit) podněty, které člověka podněcují k hříšnému životu.⁸⁶⁶

6.2 Čistota srdce (Jan Kasián)

Proto snad náš druhý autor, Jan Kasián, mluví o čistotě srdce – *puritas cordis*.⁸⁶⁷ Pojem *apatheia* je totiž náchylný k častým dezinterpretacím. Kasiánův tah ale míří do černého: srdce je půdou, z níž klíčí zlo (Mt 15, 19) a ten, kdo má čisté srdce, uvidí Boha (Mt 5,8). A již jsme také viděli, že v patristickém pojetí hraje srdce centrální roli v duchovním životě člověka.

Koncept čistoty srdce byl v Kasiánově době rozšířený. C. Stewart hovoří o tom, že: „*čistota srdce se stala stěžejním termínem křesťanských a mnišských spisů k popisu morální a duchovní integrity [člověka]*.“⁸⁶⁸ Již ve Starém zákoně byl kladen důraz na rituální čistotu srdce, kterou křesťanství vnímá jako vyvarování se zlých myšlenek.

Avšak čistotu srdce nelze považovat za naprostý stav nerozrušenosti. Stewart konstatuje, že „*Kasián i jiní předchůdci viděli čistotu ne jako naprostý stav být chráněn před rozrušením, ale jako znak lidského bytí plného síly navzdory – a kvůli – nevyhnutelným šrámům, s nimiž se setkáváme v tomto životě*.“⁸⁶⁹ V tomto pojetí je zřetelný podobný motiv jako v případě Evagriova pojmu *apatheie*. Domnívám se však, že užitím výrazu srdce Kasián jde do větší hloubky jádra bytosti než Evagrius. Srdce jakožto centrální bod lidské bytosti hrálo stěžejní roli ve starověku a v prvních stoletích našeho letopočtu.

Čisté srdce lze v kontextu Kasiánova pojmu *vitium* vnímat jako bezelstnost, čirost. Argumentem pro toto konstatování nalézáme v pojmu *vitium*. Koncept čistého srdce tak ukazuje na nezbytnost absence těchto aspektů, aby člověk mohl uvidět Boha.

⁸⁶⁶ Na druhé straně se objevovali lidé tzv. blázni pro Krista. Ti prohlašovali, že zvaným stavu zvaném *apatheia* - tedy stavu Adama před hříchem; a z toho důvodu chodili nazí. Tyto projevy přirozeně vedly ke střízlivému a rezervovanému postoji západních myslitelů. Proto snad v západním prostředí nalezneme tyto ekvivalenty k pojmu *apatheia*: mír duše, indiferentnost a jim podobné výrazy. (ŠPIDLIK, . SKV - syst. přír. op. cit., s. 354).

⁸⁶⁷ Pokud jsme výše uvedli souvislost Kasiánova konceptu *puritas cordis* s veršem z Mt 5, 8, kde je řeč o čistém srdci, je třeba říci, že Kasián nepoužívá latinský pojem *mundus*, který na tomto místě (Mt 5, 8) používá Vulgáta, nýbrž adjektivum *puritas*, který spíše odpovídá řeckému pojmu *katharos*, užitý v řeckém překladu. Benediktýnský mnich Stewart poukazuje na to, že takto adjektivum *puritas* lépe označuje popis fyzické, morální a duchovní čistoty; (STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 43).

⁸⁶⁸ STEWART, *Cassian the Monk*, op. cit., s. 42.

⁸⁶⁹ *Ibid.*

6.2.1 Tranquillitas

V souvislosti s tématem čistého srdce pracuje Kasián také s pojmem *tranquillitas*. Tento pojem můžeme přeložit jako klid, pokoj, tichost, klidný život.⁸⁷⁰ Stewart věnující se Kasiánově asketické teologii hovoří o *tranquillitas* jako o metonymii čistého srdce. Konkrétněji píše, že „*tranquillitas je základní projev čistého srdce*.“⁸⁷¹

V souvislosti s pojmem *tranquillitas* je dobré si povšimnout konstitutivních prvků stavu *tranquillitas*, o nichž Kasián také hovoří, často záměrně. Prvním pojmem, který takřka dominuje v sedmé Konferenci, je pojem *stabilitas*. Tento pojem označuje stálost, vytrvalost, trvalost, pevnost.⁸⁷² Druhým pojmem v této skupině je výraz *immobilitas*, což bychom mohli přeložit jako nepohnutelnost, nezviklatelnost, nehybnost.⁸⁷³ Za třetí termín bychom mohli považovat pojem *constantia*, který značí stálost, pevnost, trvalost, vytrvalost, důslednost.⁸⁷⁴ Jiným pojmem může být *firmitas*, tedy pevnost, síla, stálost.⁸⁷⁵

Přidržíme-li se těchto atributů, pak můžeme říci, že člověk prožívající stav, který Kasián popisuje výrazem *tranquillitas*, je vnitřně pevný, stálý, nerozrušený, trpělivý, nezviklatelný. Všechna tato adjektiva jsou vyjádřením duševního stavu, který dosáhl určitého stupně. Ačkoli Kasián hovoří o dosažení prvního cíle (*destinatio*), lze rovněž hovořit o dosažení určitého stupně duchovního růstu. Můžeme tak mluvit o duchovní vyzrálosti člověka, kterou dle Kasiánovy asketické teologie můžeme vnímat jako předpoklad k dosažení Božího království.

Na praktické rovině tak můžeme hovořit o člověku, který zůstává navzdory rozptylujícím podnětům vnějšího i vnitřního světa vnitřně nerozviklaný. Navzdory těmto atakům zůstává pevný jako skála a zůstává klidný a nerozrušený, je neustále zaměřen na svůj vytyčený cíl. Už z tohoto důvodu lze, dle mého názoru, skutečně hovořit o tom, že zaměření člověka v duchovním růstu je má být vždy orientováno především na hlavní cíl (*finis*). Skutečně se totiž zdá, že onen dílčí cíl (*destinatio*, tj. čisté srdce) je pouze důsledkem zaměření na hlavní cíl. Dílčí cíl přirozeně vyplývá z nezbytné koncentrace, kterou člověk musí vynaložit, aby dosáhl hlavního cíle.⁸⁷⁶

⁸⁷⁰ KÁBRT, s. 442; heslo: *tranquillitas*.

⁸⁷¹ STEWART, *Cassian the Monk, op. cit.*, s. 46. Tento pojem užil Kasián dvacetkrát v různých spojeních: *tranquillitas*; (= *t.*) *t. mentis* (*Inst.* V, 32; *Coll.* I, 7, ...), *t. cordis* (*Coll.* XI, 9; XII, 11, ..., *t. animae* (*Coll.* IXX, 6). (pozn. autora: všechny příklady jsou pouze příkladné, orientované pouze na podporu našeho tématu).

⁸⁷² KÁBRT, s. 408; heslo: *stabilitas*; (= *s.*). Kasián tohoto pojmu užívá ve spojení: *s. mentis* (*Coll.* VI, 3, IXX, 6), *s. cordis* (*Coll.* X, 10), *s. puritas* (*Coll.* VII, 7, 3 a VII, 23, ...).

⁸⁷³ KÁBRT, s. 217; heslo: *immobilis*. Viz *Coll.* I, 8; VI, 14; 18, 31.

⁸⁷⁴ KÁBRT, s. 106; heslo: *cōstantia*. Tento používá Kasián pro vyjádření ctnosti: *Inst.* IV, 3; IV, 27; *Coll.* IV, 6; VI, 9.

⁸⁷⁵ KÁBRT, s. 186; heslo: *firmitas*; (= *f.*). Kasián tohoto pojmu užívá ve spojení: *f. puritatis* (*Coll.* VII, 31), *f. animae* (IXX, 9).

⁸⁷⁶ Dodejme, že pod pojmem *tranquillitas* lze pozorovat tytéž projevy jako v případě *hésychie*.

6.2.2 Kasiánovo pojetí Božího království

Mnohokrát jsme již poukázali na to, že Kasián zaměňuje Boží království s královstvím nebeským.⁸⁷⁷ U Kasiána je explicitně zjevné, že ve svých úvahách vychází z Nového zákona. Cituje text z Lk 17, 20 -21, kde jsou zaznamenána Ježíšova slova o tom, že „*Boží království je mezi vámi.*“⁸⁷⁸ Kasián jde ale hlouběji a dále: „*Dej si pozor, abys nepamatoval na svou rodinu a své dřívější sklony; nejsi vyzýván zpět ke starostem a úzkostem tohoto světa dle Spasitelovy myšlenky: 'když kladeš svou ruku na pluh a díváš se zpět, nemůžeš být způsobilý pro království Boží'*“ (Lk 9, 62).⁸⁷⁹

Vedle toho také mluví o podstatě království: vychází z Ř 14, 17, kde je psáno, že: „... *království Boží není v tom, co jíte a pijete, nýbrž ve spravedlnosti, pokoji a radosti Ducha svatého*“ a dodává: „*A tak jestliže Boží království je v nás, a přítomnost Božího království je spravedlnost a pokoj a radost, pak člověk, který setrvává v tomto, je jistě v Božím království...*“⁸⁸⁰ Přítomnost Božího království v nás je tedy skutečně pozorovatelná zejména na vnitřním nastavení člověka. Můžeme tak říci, že království Boží (nebeské) je určitý stav, který lze prožívat již zde na zemi.

Autoritativní Ježíšova slova to potvrzují. Čili náš vnitřní stav (duchovní či duševní) se projevuje navenek tam, kde jsme a působíme. A to je výchozí teze práce. Tato práce se primárně soustředí na způsob dosažení zdravého přirozeného stavu duše, resp. čistého srdce. Sleduje nabytí duchovního i duševního zdraví člověka. Takto zdravý člověk je schopen se pohybovat ve světě, aniž by byl jeho vlivy (kterým se nelze vyhnout) vnitřně rozrušován.

6.2.3 Shrnutí: hermeneutické hledisko

Evagrius a Kasián ve své nauce o bezvášnivosti duše, resp. čistém srdci vycházeli z několika zdrojů. Jde především o stoickou filosofii, starověké pojetí srdce a Ježíšův koncept Božího království. *Apatheia* – čisté srdce tak představuje stav, kdy člověk, navzdory podmínkám, které nemůže ovlivnit (organické, genetické, psychosociální atd.), a různým podnětům, které na něj působí, zůstává vnitřně nerozrušen. A pokud hovoříme o čistotě srdce, můžeme dodat, že takový člověk je vnitřně čistý, bezelstný, bez vášnivých či neřestných hnutí. A ten, kdo je vnitřně vyrovnaný, nerozrušený, stabilní, bezelstný, je schopen zažívat Boží království již zde na zemi.

⁸⁷⁷ CASSIANUS, *Coll.* I, 4 (SC 42, s. 81).

⁸⁷⁸ *Ibid.*, I, 13 (SC 42, s. 91).

⁸⁷⁹ CASSIANUS, *Inst.* IV, 36 (SC 109, s. 176). „*Caue ne parentum, ne affectionis prostinae recorderis et ad curas saeculi huius sollicitudinesque reuocatus secundum Saluatoris sentantiam 'ponens manum tuam super antrum ac respicient retro' regno cealorum aptus esse non possis.*“

⁸⁸⁰ CASSIANUS, *Coll.* I, 13 (SC 42, s. 91; NPNF II, 11, s. 300). „*Itaque si regnum dei intra nos est et ipsum regnum dei iustitia et pax et gaudium est, ergo qui in istis commoratur sine dubio in regno dei est, ...*“

Tento princip je platný také v dnešní době. I dnes chce člověk nalézt duševní rovnováhu mezi svým vnitřním stavem a vnější realitou. Mohli bychom říci, že lidé chtějí nalézt a žít v Božím království již nyní. Sám Ježíš hovořil o tom, že Boží království je mezi námi. Avšak jeho realizace nespočívá v útěku nebo v pasivním přístupu ke světu, nýbrž jeho aktivní proměnou světa. Jde o aktivní postoj člověka ke světu, ke svým bližním, Bohu, k sobě samému.

6.3 Gnósis

Gnósis (γνῶσις, /gnósis/) je druhým (vedle *praxis*) hlavním ohniskem Evagriovy nauky o duchovním růstu. Tento stav je v podstatě umožněn a závislý na *praxis*. Člověk je schopný skutečně vidět jsoucno pravdivě, takové, jaké skutečně je do té míry, do jaké není ovládán vášněmi.

Nejprve však křesťanské pojetí *gnósis* musíme odlišit od dosažené *gnósis*, jak ji pojímá filosofický směr gnóze. Gnóze je filosoficko-náboženský synkretický směr skládající se z nejrůznějších náboženských a kulturních proudů. Jde o produkt helénského synkretismu především orientálních a řeckých tradic. Tato synkreze není umělým a nahodilým složením, nýbrž takto uspořádané myšlenky mají za cíl vyjádřit existenciální postoj vůči světu. Ústředním termínem tohoto synkretického směru je řecký pojem *gnósis*. Stoupenci tohoto směru se nazývají gnostici – vědoucí, vlastníci poznání. Gnostikové pojem *gnósis* vnímají s potenciálem spásy či osvobození. Ten, kdo nabyl poznání a zná podstatu člověka, světa a Boha, je gnostikem, je spasen, je osvobozen. *Gnósis* tito stoupenci vnímají jako zjevené vědění, jež je dáno vyvoleným a vnímavým. Naproti tomu nevědomý zůstává v otroctví.⁸⁸¹ Za centrální myšlenku gnóze můžeme dle Rudolfa Kurta označit: „*představ[u] o přítomnosti božské jiskry v člověku [...], jež pochází z božského světla, upadla do tohoto světa osudu, zrození a smrti a svým božským protějškem musí být opět probuzena, aby byla s konečnou platností obnovena.*“⁸⁸²

Gnóze silně útočila na křesťanskou nauku a oslabovala ji. Dehonestovala základní smysl křesťanství. Proto není divu, že nejvíce o gnózi víme od církevních apologetů 2. a 3. st. n.⁸⁸³ Jejich apologie křesťanství byla v mnoha ohledech velmi vyostřená. V těchto apologetických textech je vidět také určitý emocionální náboj. Sofistikovanější obrana křesťanství přišla z pera Klementa Alexandrijského, ve své době nejvzdělanějšího křesťanského myslitele. Ve

⁸⁸¹ Sledují: KURT, Rudolf. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2010. s. 60 – 63.

⁸⁸² *Ibid.* s., 63. Je to představa založena na sestupném vývoji božství, jehož spodní okraj vytvořil tento svět a řešením je opětovné vyvedení božské jiskry zpět do původního stavu (*ibid.*).

⁸⁸³ Můžeme tak mluvit o Justinovi, Eirenaui z Lyonu, Hyppolitu Římském či Tertulianovi.

svých třech dílech (*Pobídka Řekům, Vychovatel, Strómata*) vykládá křesťanskou nauku na obranu před pohanskými filosofickými vlivy.

Klement ale dává pojmům *gnósis* či *gnostikos* křesťanské konotace. Na Klementa následně navazuje Órigenés, který se snaží jednotlivé gnostické aspekty demytologizovat a uvést na pravou míru v souladu s oficiální naukou tehdejší církve. Přes Órigena se Klementovo gnostické schéma dostává na egyptskou poušť mezi mnichy.

6.3.1 Gnósis v křesťanském pojetí

Křesťanské pojetí *gnósis* vychází ze stoického ideálu člověka (mudrce), jenž navzdory vnějším okolnostem zůstává vnitřně klidný, a z nauky o zárodečném smyslu (λόγος σπερματικός) stvořených věcí. Nauka o zárodečném smyslu stvořených věcí odkazuje k duchovnímu principu všech věcí. Cílem *gnósis* či kontemplace je u Otců zachycení právě těchto *logoi* (duchovní smysl, princip či účel) věcí.⁸⁸⁴

V křesťanském pojetí v otázce duchovního principu či účelu všech věcí (λόγος) musíme jít mnohem hlouběji. Dle Špidlíka Otcové a potažmo všichni „*křesťané usilují o to, aby viděli věci v jejich vztahu k Bohu, ve funkci, kterou mají v Boží prozřetelnosti.*“⁸⁸⁵ Jádrem jakékoli věci, ale i situace či události, je skrytý duchovní smysl, který odkazuje k Bohu – *logos theoteles*, Boží úmysl. Úkolem člověka je tedy spatřit ve věcech poslední smysl: tedy smysl, který odkazuje k Bohu. Jestliže člověk usiluje veškeré věci vidět ve vztahu k Bohu, pak ve všech věcech je možné vidět skutečný význam a smysl jejich existence.⁸⁸⁶ Tento smysl, tato podstata či duchovní princip věci samotné poukazuje na význam a odůvodněnost stvoření této věci Bohem. Poznávání těchto věcí je tak rošifrovávání smyslu a odkrývání tajemství viditelného světa, rozšifrovávání jejich odůvodněnosti existence zde na zemi. A jestliže daná věc existuje, pak má Bohem daný účel. Vidíme, že vše ve své (duchovní) podstatě odkazuje k Bohu. Člověk tedy za vším, co jest, má hledat Boha.

6.3.1.1 Pojetí Evagria

Evagrius v podstatě hovoří o dvou stupních *gnósis*: Zopakujme si jeho slova: „*království nebeské je bezvášnivost duše spolu se skutečnou znalostí [stvořených] věcí. Království Boží je znalost svaté Trojice dle schopnosti a neporušitelnosti nous.*“⁸⁸⁷ Zatímco první znalost je zprostředkovaná smysly (tedy exaktní poznání), vyšší stupeň znalosti se týká samotného Boha, resp. sv. Trojice.

⁸⁸⁴ Nejsou to ale ideje v platónském pojetí.

⁸⁸⁵ ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 417.

⁸⁸⁶ *Ibid.*

⁸⁸⁷ EUAGRIOS, *Prakt. 2 - 3* (SC 171, s. 498).

Znalost (γνώσις) stvořeného světa je výsledkem tzv. II. stupně kontempace,⁸⁸⁸ tzn. procesu, kdy *nous* kontempluje stvořený svět. Jedná se o poznávání hmotného světa skrze tělesné smysly. Díky smyslovému vnímání (αἴσθησις) získáváme poznatky o tělesné (hmotné) přirozenosti, jejichž prostřednictvím máme kontakt se světem. To je dané a je to nutností, aby mohl člověk ve světě přebývat. Vjemy, které získáváme smyslovým vnímáním, tvoří základ mentálních představ (νόηματα) o světě. Jsou to jakési otisky, které ovlivňují mysl (νοῦς/*mens*).

Čili v duchovním a posléze v duševním životě člověka jde o práci s těmito mentálními obrazy (νοήματα). Ty tvoří podklad znalostí, které máme o viditelném a neviditelném světě. Evagrius je považuje za dar od Boha, který nám má pomoci orientovat se ve světě. Je třeba je chránit před démonským působením: „*Duševní vyobrazení tohoto věku předal Pán člověku jako ovce dobrému pastýři [...]; přidělil mu vznětlivé hnutí a hnutí touživé ku pomoci, aby mohl skrze vznětlivost zahnat noémata vlků, a skrze touživé hnutí něžně milovat ovce, které jsou často napadány dešti a větry.*“⁸⁸⁹ V souvislosti s pojmem *apatheia* zde stojí za povšimnutí, že to, s čím bojuje, nejsou vnější podmínky (onen vítr a déšť), nýbrž útoky vlků (tj. démonů), s nimiž člověk bojuje. S vnějšími podmínkami se člověk bude muset vyrovnávat stále, i v případě, že vlci nebudou útočit.

6.3.2 Charakteristika gnostika

Evagrius nazývá toho, kdo má vhléd do příčiny, smyslu (λόγος) stvořených věcí, gnostikem. Pojem γνωστικός představuje člověka, který má duchovní znalosti a je schopen duchovního výkladu Bible.⁸⁹⁰ Popisuje jej takto: „*Gnostik [je] ten, kdo poskytuje slovo soli nečistým, [slovo] světla čistým.*“⁸⁹¹ Gnostik je solí a světlem především svým životem. Jde tedy o existenciální důsledek proměny, k níž dochází v prvním kroku duchovního růstu (πρακτική). Svým vlastním životem (a samozřejmě i skrze rozhovory) je tak i mimoděk solí těm, kteří jsou na scestí, ale světlem těm, kteří chtějí duchovně růst.

⁸⁸⁸ THEOPHANES, *PB – Doctr. of Pers.* [online], *op. cit.* [2012-09-09]. Dostupný z: <http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/chapter-i-6.html>.

⁸⁸⁹ EUAGRIOS, *Les pens.* 17 (SC 438, s. 208n). „*Τὰ νοήματα τοῦ αἵ ὄντος τούτου ὁ Κύριος καθάπερ πρόβατά τινα τῶ ἀγαθῶ ποιμένι τῶ ἀνθρώπῳ παρέδωκε [...] συζεύζας αὐτῶ ὄνομα, καὶ ἐπιθυμίαν πρὸς βοήθειαν, ἴνα, διὰ μὲν τοῦ θυμοῦ, φρυγαδεύῃ τὰ τῶν λύκων νοήματα, διὰ δὲ τῆς ἐπιθυμίας στέργῃ τὰ πρόβατα, καὶ ὑπὸ τῶν ἑκτῶν, καὶ ἀνέμων πολλακίς βαλλόμενος.*“

⁸⁹⁰ PGL, s. 320; heslo: γνωστικός.

⁸⁹¹ *Cf.* EUAGRIOS, *Gnost.* 3 (SC 356, s. 90). „*Γνωστικὸς δὲ ὁ ἄλλος μὲν λόγον ἐπέχων τοῖς ἀκαθάρτοις, φωτὸς δὲ τοῖς καθαροῖς.*“ Motiv soli také nalezneme u Athanasia, který píše, že „*jeho [Antonínovo] slovo bylo okořeněné Boží solí.*“ (ATHANASIOS, v. *Anton.* 73 /SC 400, s. 322; čes. překl. Ventura et al. In VENTURA, *Život sv. Ant., op. cit.*, s. 74/). V Evagriově textu nalezneme ozvěnu Ježíšových slov „*Vy jste sůl země; Jestliže však sůl pozbuďte chuti, čím bude osolena? K ničemu již není, než aby se vyhodila ven a lidé po ní šlapali. Vy jste světlo světa. Nemůže zůstat skryto město ležící na hoře,*“ (Mt 5, 13 – 14). V tomto kontextu dle mého názoru nelze vnímat gnostika jako toho, kdo zná pouze teoretické poučky.

6.3.2.1 Úloha gnostika

Sledujeme-li text Evagriova spisu *Gnostikos*, nalezneme zde několik úkolů (resp. rolí), které gnostik zastává. *Gnostik* má dva základní úkoly: učit a vykládat Bibli.⁸⁹² Učit má především ty, kteří usilují o duchovní růst (nejen mnichy, ale i lidi ze světa), zvláště vykládat kroky týkající se *fyziké* a *teologiké*, bez nichž není možné uzříti Boha.⁸⁹³ Sám se má učit znát duchovní principy, onen smysl a účel (λόγος) a zákony okolností, způsobu života a zaměstnání, aby mohl snadno říci, co je prospěšné.⁸⁹⁴ Již jsme směli postřehnout, že gnostikos zná duchovní podstatu, smysl duchovní války člověka s démony.⁸⁹⁵ Proto lze porozumět výše zmíněnému apelu, aby poznával také smysl životní cesty konkrétního člověka, aby mu mohl porozumět a adekvátně pomoci. Už tím, že Evagrius klade gnostikovi za povinnost, aby mluvil o růstu v duchovním životě i o své zkušenosti, je tento terapeutický proces také osobní a vychází z vlastní prožité zkušenosti.

Aby mohl vykonávat tyto úkoly, je dle Evagria potřebné, ba nezbytné, aby gnostik nebyl zasmušilý ani nepůsobil zastrašujícím dojmem. Neboť první stav znamená, že si není vědom (nebo ignoruje) principů věcí, které existují. Druhý stav poukazuje na to, že gnostik netouží po tom, aby druzí nabyli poznání pravdy.⁸⁹⁶ Výklad Bible pak spíše provádí duchovně-alegoricky, což je pochopitelné, vezmeme-li v úvahu Evagriova filosoficko-teologická východiska.⁸⁹⁷

Závěrem k charakteristice gnostika můžeme říci, že se vyznačuje ctnostmi obezřetnosti, odvahy, trpělivosti a spravedlnosti.⁸⁹⁸ Jsou to ony čtyři ctnosti, jimiž Evagrius v 89. kapitole spisu *Praktikos* charakterizuje duši člověka ve stavu *apatheie*.

6.3.2.2 Prameny Evagriovy nauky o Gnostikovi

Antoine Guillaumont uvádí čtyři prameny, odkud se v pojetí gnostika mohl Evagrius inspirovat: (a) Filón Alexandrijský ve svých dílech hovoří o tzv. *terapeutech*, kteří se věnovali terapeutické činnosti, a kteří také žili specifickým způsobem života; (b) Klement Alexandrijský poukázal na *paidagóga*, který vedl svého učně k tomu, aby skrze poznání nabyl schopnosti sebeovládání. Dalšími dvěma prameny jsou (c) Órigenés a (d) biblické texty.⁸⁹⁹ V rámci

⁸⁹² Guillaumont gnostika považuje za mistra, jehož úkolem je učit mladé, resp. začátečníky v duchovním životě. (GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert, op. cit.*, s. 307).

⁸⁹³ EUAGRIOS, *Gnost.* 13 (SC 356, s. 106).

⁸⁹⁴ *Ibid.*, 15 (SC 356, s. 112).

⁸⁹⁵ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 83 (SC 171, s. 672). Původní text: Ὁνοῦς τὸν ἐμπαθῆ πόλεμον πολεμῶν οὐ θεωρήσει τοὺς λόγους τοῦ πολέμου· τῶνδ' ἐν νυκτὶ μαχομένων ἔοικεν ἀπάθειαν δὲ κτησάμενος, ῥᾶδίως ἐπιγνώσεται τὰς μεθοδείας τῶν πολεμίων.

⁸⁹⁶ EUAGRIOS, *Gnost.* 22 (SC 356, s. 122).

⁸⁹⁷ Cf. GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert, op. cit.*, s. 308.

⁸⁹⁸ EUAGRIOS, *Gnost.* 44 (SC 356, s. 174n).

⁸⁹⁹ GUILLAUMONT, *Un philosophe au desert, op. cit.*, s. 308.

biblických textů je možné uvažovat zejména o mudroslovné literatuře, kde je na mnoha místech znát vztah otce a syna. Velmi často v těchto textech nacházíme uvození naučné řeči či pouhé oslovení „*Můj synu...*“⁹⁰⁰

Mimo tyto prameny lze vzít v potaz také koncept starce, člověka, který dosáhl *apatheie* ve smyslu stoické filosofie. Ve stoickém pojetí se jedná o toho, kdo žije v harmonii se světovou duší (viz výše). Tento koncept je obdobou konceptu Evagriova. Evagriův gnostik je člověk, který také dosáhl *apatheie*. Je to někdo, kdo vstoupil do prvního stupně kontempace, kontempace *logoi* stvořených věcí, a ujal se učení druhých.⁹⁰¹

6.4 Gnostik jako duchovní otec⁹⁰²

Vlastní proces terapie člověka se realizuje především v dialogu. V dialogu s duchovním terapeutem, jenž je v asketické literatuře nazýván duchovní otec, či starce (ř. γέρων; lat. *abba*; rus. старец). Pojetí starce posléze velmi silně zakořenilo v ruském a vůbec v celém pravoslavném prostředí. Jeho role spočívá ve vedení, poučování, popř. ve výkladu Písma (vzpomněme na rozbor Evagriova textu *Gnostikos*).

Pro toho, kdo chce dosáhnout celistvého zdraví a cíle duchovního života, je pomoc duchovního otce (matky) nezbytná. Larchet se domnívá, že ten, „*kdo chce obejít duchovního otce, oklamává sebe sama. Ten, kdo chce dosáhnout uzdravení a dojít konce duchovního života, jeho pomoc je absolutní nutností.*“⁹⁰³ Vedení v duchovním boji je důležité především proto, že duchovní otec napomáhá uvědomit si skryté (tj. nevědomé) obsahy duševního života.⁹⁰⁴ Je to celkem pochopitelné. Na začátku duchovního života je člověk, dle Otců, nezpůsobilý vidět svět reálně. Jeho vnímání světa je ovlivněno vášněmi. Dokonce i tito duchovní otcové mají a jsou v neustálé duchovní péči jiného otce. Ten jim napomáhá reflektovat vlastní duševní i duchovní stav.

Duchovní otec ukazuje cestu, po níž se má duchovní syn/dcera ubírat, aby se mohl/a stát opět Božími dítětem a plnit jeho vůli. Doprovodné aspekty vedení duchovním otcem předsta-

⁹⁰⁰ Např. Př 1,8; 2,1; 3,1; 3, 14.

⁹⁰¹ THEOPHANES, *PB – Doctr. of Pers.* [online], *op. cit.* [2012-09-09]. Dostupný z: <http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/chapter-i-6.html>. Otázka je, jaká je tu závislost na Klementu Alexandrijském, který sám ovlivnil stoiky, a Řehoři Teologovi, který byl ovlivněn stoiky.

⁹⁰² Ačkoli by tato a následující kapitola přirozeně zapadaly do konceptu předešlé kapitoly této práce, rozhodl jsem se je zařadit až po té, co jsme probrali bezvášnivý stav a charakterizovali člověka, který nabyl stavu *apatheie*, resp. čistého srdce. Důvodem je skutečnost, že duchovní terapie, jakož i duchovní vedení, vyžaduje průvodce, který si již sám prošel vlastní *praxis* (bojem za vnitřní svobodu od vášní a démonského působení). A teprve tehdy je schopen sám být průvodcem člověka, který prochází *praxis*, průvodcem člověka, který potřebuje uzdravit.

⁹⁰³ LARCHET, *Maladies mentales*, *op. cit.*, s. 470.

⁹⁰⁴ ANCILLA, *Ve škole Otců pouště*, *op. cit.*, s. 29.

vuje dodržování Božích přikázání a modlitba.⁹⁰⁵ Rady a pokyny duchovního otce nejsou teoretické a abstraktní, nýbrž veskrze praktické, konkrétní a vázané na konkrétní situaci.⁹⁰⁶

O vztahu duchovního otce a toho, kdo za ním přichází s prosbou o duchovní vedení, lze snad nejlépe hovořit jako o vztahu duchovního otce a duchovního syna. Toto pojetí vztahu vystihuje aspekt zodpovědnosti, osobního rozměru a vzájemného sdílení. Larchet o povaze těchto vztahů píše: „*Tyto vztahy mají svůj archetyp ve vztahu nebeského Otce a lidí, kteří jsou jeho dětmi.*“⁹⁰⁷ V tomto vztahu je otec osobně účasten. Vnímá svého syna celistvě a bere jeho břímě na svá ramena. Je mu tak nápomocen v překonávání duchovních překážek, které zdolává spolu s ním a provádí ho tímto duchovním bojem. Archimandrita John Chrysostomos tento vztah popisuje jako „*živoucí vztah mezi dvěma žijícími dušemi, z nichž je jedna zkušenější než druhá, schopna ukázat cestu, neboť se vydala na cestu dříve. Ostatní ji jsou ochotné věřit jí a následovat.*“⁹⁰⁸

Vezmeme-li v úvahu zmíněný Chrysostomův výrok, můžeme vidět, že tento terapeutický vztah je něco jiného než klasické psychoterapeutické sezení. Tyto dva způsoby léčby nelze porovnávat. Účastníci tohoto vztahu jsou na jedné cestě, oba zápasí. Rozdíl je pouze v tom, že jeden je o něco dále než druhý, a proto může být nápomocný tomu, jenž je na počátku své cesty.

A z toho mohou pramenit i jiné aspekty. Na počátku duchovního života (a boje) se žák může vzpírat svému duchovnímu otci a mnohdy zamlčuje své myšlenky. Musí zde být vzájemný důvěrný vztah.⁹⁰⁹ Jedná se však o důvěru dvou přátel, nikoli o důvěru, která se jaksi předpokládá mezi klientem a psychoterapeutem.

6.4.1 Duchovní otec

Skutková podstata role starce spočívá ve funkci terapeuta. Larchet píše, že: „*...asketická tradice, jednomyslně [považuje strace] jako terapeuta, schopného léčit a uzdravit toho, kdo spoléhá na jeho péči.*“⁹¹⁰

Za duchovního otce může být považovaný z hlediska Otců jenom ten, kdo je očištěn od vášní a skrze *praktiky* nabyt stavu *apatheie* (oné čistoty srdce) a také daru rozlišování. Bude se tomuto aspektu věnovat později. Řekněme pouze to, že jde o schopnost rozpoznávání

⁹⁰⁵ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit. s. 470.

⁹⁰⁶ *Ibid.*, s. 475.

⁹⁰⁷ *Ibid.*

⁹⁰⁸ JOHN, Chrysost. (archbishop). *Themes in Orthodox patristic psychology: Humility, Obedience, Repentance, Love*. Etna, CA : Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2010, s. 165.

⁹⁰⁹ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 475.

⁹¹⁰ *Ibid.*

myšlenek, rozplétání a uvědomování si dříve nevědomého obsahu, který ovlivňoval jednání a chování člověka.

Jan Kasián hovoří o tom, že stárcetví není měřeno šedivými vlasy, nýbrž usilovnou pílí starců za doby jejich mládí.⁹¹¹ Daru rozlišování je možné dle Kasiána dosáhnout nikoli teoreticky, nýbrž prakticky, tj. specifickým způsobem života, tvrdou dřinou na sobě a sebezpytováním. Jde tedy o ovoce důkladného poznání sebe samého a své přirozenosti. Především je ale zapotřebí, aby duchovní otec byl duchovně vyzrálý, aby skrze *praxis* neustále udržoval stav *apatheie* a skrze pokoru neustále podporoval dar rozlišování.

Předpokládá se, že sám duchovní otec byl kdysi žákem (duchovním synem), který se nechal vést zkušeným duchovním otcem. Překonáním nástrah, které musel v *praktiké* zdolat, došlo k proměně jeho duševního a duchovního života. K tomu J.-C. Larchet totiž hovoří: „*Záleží na tom, aby duchovní otec nevedl pouze život, kterému učí, nýbrž aby byl zkušený.*“⁹¹² Připomeňme zde Evagria, podle jehož názoru je otec, který prošel *praxis* a dosáhl stavu *apatheie*, objektivně schopen vidět cestu svého žáka a být mu na této cestě průvodcem.⁹¹³

Na druhé straně je velmi nebezpečné, pokud se stanou duchovními otci ti, kteří nedosáhli bezvášnivého stavu, nedošli tedy duševního vyléčení. Mohou totiž svými vášněmi infikovat své žáky a přivodit jim značné duchovní, resp. duševní potíže.⁹¹⁴ V takovém případě jde o nekompetentní a neodborný (mnohdy manipulativní) zásah, který je zapříčiněn tím, že samozvaný duchovní otec sám potřebuje léčbu.

Můžeme sem zahrnout i ty, kteří by již k duchovnímu průvodcovství měli odpovídající kompetence, nicméně propadli opět vášním. Zde vidíme nutnost toho, aby i duchovní otcové měli své duchovní otce. Není pak divu, že mnozí z mnichů byli zdrženliví k vyjevování svých myšlenek, pokud se setkali s duchovním otcem, který nebyl způsobilý k duchovnímu vedení.⁹¹⁵

Řeční Otcové stanovili určité kritérium pro duchovního otce. J. -C. Larchet shrnuje jejich myšlenky takto: „*Je nutné, aby duchovní terapeut a průvodce byl autentický, měl správnou nauku, jiní říkají, aby byl zcela ortodoxní a byl věrný v terapeutické praxi dle učení Otců.*“⁹¹⁶ Pohled Otců je realistický. Duchovní terapie je velmi jemná a precizní záležitost. Je tedy za-

⁹¹¹ Cf. CASSIANUS, *Coll.* II, 13 (SC 42, s. 124; NPNF II, 11, s. 313). Původní text: *Diuitiae enim senum non sunt canitie capitis, sed industria juventutis ac praeteritorum laborum stipendiis metiendae.*

⁹¹² Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 479n.

⁹¹³ Na okraj je dobré zmínit, že i současný psychoterapeut musí sám projít psychoterapeutickým výcvikem, aby mohl duševně léčit člověka. Nicméně to, čím prochází budoucí psychoterapeut, nelze srovnávat s tím, čím prochází budoucí duchovní otec. Cíle a metodika, včetně výchozích předpokladů, jsou zcela jiné.

⁹¹⁴ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 479n.

⁹¹⁵ CASSIANUS, *Coll.* II, 12 (SC 42, s. 124; NPNF II, 11, s. 313). Germanus se totiž v této kapitole zmiňuje o mnichu, který se se svými myšlenkami svěřil starci. Avšak otec tím byl tak pobouřený, že mnicha za to přísně pokáral.

⁹¹⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 478.

potřebí, aby duchovní terapeut byl jaksi ukotven ve své činnosti. Tato ukotvenost vychází z vlastního cíle jeho práce: jímž je uzdravení lidské duše a z toho vyplývající možnost zbožštění člověka s Bohem (θέωσις).

Výchozí základnou je biblické učení a tradice (řeckých) Otců. Larchet pokračuje dále a poukazuje na podmínku osvícení Duchem svatým, což duchovního otce uschopňuje k adekvátnímu duchovnímu vedení a tzv. *kardiognozi* - čtení v srdci.⁹¹⁷ Skrze odhalování myšlenek se totiž duchovní otec dostává do nitra člověka. Je tak schopen pozorovat i nevědomé obsahy a může danému člověku pomáhat prostřednictvím postupných otázek k tomu, aby si je uvědomil. A jestliže jsme již poukázali na skutečnost, že duševní stavy člověka jsou odrazem stavu duchovního, pak je pochopitelné, že duchovní otec musí mít také znalosti zejména v oblasti teologie a psychologie.

6.4.2 Zjišťování anamnézy

V rámci získání anamnézy a porozumění duševní nemoci si otcové všímají její duchovní podstaty. Zajímá je podstata, příčina a duchovní smysl duševní nemoci. To, co je zajímavé, je celková nálada člověka, jeho jednání, chování, výraz, a vůbec celkový životní styl. Teprve tehdy jsou schopni nabídnout odpovídající terapii.

To, že se medicína všímá tělesného stavu, tedy smyslových proporcí, neodporuje tezi démonické etiologie. Ono hnutí, které otcové nazývají démonickým, stejně jako vše duchovní, se projevují skrze duševní hnutí, smysly a tělesnost. Problémem je, že medicína na základě vyšetření učiní závěr. Nicméně její závěry nemusí odhalit pravou příčinu potíží.⁹¹⁸ Z hlediska kompetencí nelze medicíně nic vyčítat. Je ale žádoucí, aby medicína sama zpokorněla a vzala na vědomí, že její diagnostický nález nemusí být definitivní a vyčerpávající.⁹¹⁹

Démoni ke svým útokům na člověka využívají jak tělesné tak i duševní slabosti, které jsou diagnostikovatelné. To, že medicína diagnostikovala určitý jev, může znamenat, že diagnostikovala pouze symptomy nikoli příčinu. Skutečnost tohoto tvrzení se ukáže tehdy, pokud se daný problém léčí. Lékařská terapie může do určitého bodu probíhat pozitivně, neboť skutečně řeší organický nebo psychický problém. Ovšem vyléčení daného problému nemusí odpovídat skutečné příčině: problému duchovnímu nebo problému způsobenému démonickým působením.⁹²⁰

⁹¹⁷ *Ibid.*, s. 483n.

⁹¹⁸ Sledují: LARCHET, *Maladies mentales*, op. cit., s. 55n.

⁹¹⁹ Mnohdy je zapotřebí, aby zasáhl klinický psycholog, který je schopen napomoci v léčbě, pokud se postupy medicíny 'ocitly na slepém bodě' a nejsou schopny svými dostupnými prostředky člověka vyléčit.

⁹²⁰ LARCHET, *Maladies mentales*, op. cit., s. 56.

Příčina duševní nemoci je těžko vystopovatelná. Můžeme se však opřít o to, že pramení v dobrovolném a volním jednání člověka, které umožňuje démonické působení v lidské bytosti už tím, že člověk sám svým jednáním oslabuje tělo i duši. Čtenář však může namítnout, že sice může dělat maximum pro to, aby byl uchráněn od démonského působení, ale pokud trpí nemocí organického původu, pak není schopen se ubránit těmto útokům. Ano, je zde nebezpečí určitého útoku. Je zapotřebí si uvědomit, že démonské působení, respektive duchovní příčina problému tkví ve volním jednání. To znamená, že člověk sice může trpět nemocí organického původu, ale i tak se může volně rozhodovat. Je schopen vůči svému okolí zaujímat určitý postoj. Pro odpovídající a relevantní diagnostiku je nezbytné mít dar rozpoznávání duchů. Podle Otců jej lze nabýt modlitbou, bdělostí a asketickým způsobem života (πρακτική).⁹²¹ Tato schopnost umožní přesně rozeznat duchovní příčinu potíží.

6.5 Práce s myšlenkami

Vlastní jádro duchovního vedení tkví ve vyjevování myšlenek. Vyjevování myšlenek je důležité především u začátečníků. Ukázali jsme také, že je zde důležitá přítomnost duchovního otce, který napomáhá nejenom k ventilaci myšlenek, nýbrž také k jejich rozpoznávání. Pro Evagria a Kasiána je přítomnost duchovního otce velmi důležitá už kvůli možnosti a nutnosti svěřovat se se svými myšlenkami (λογισμοί).⁹²² Předpokladem úspěšné terapie je to, aby člověk přijal existenci svého duševního i duchovního stavu. Přijetí negativního obsahu srdce umožňuje přijmout za tento obsah zodpovědnost. Přijetí zodpovědnosti předpokládá možnost uzdravení. V opačném případě, tj. nepřijetí nebo odmítání tohoto obsahu může vést k hlubším problémům.⁹²³

6.5.1 Povaha duchovní terapie⁹²⁴

Vzhledem k tomu, že při vyjevování myšlenek jde o obdobný proces jako v případě zpovědi či psychoterapeutického zásahu, je třeba odlišit od těchto od těchto dvou podobných praktik. Je také nutné si uvědomit, že přítomnost negativních myšlenek (λογισμοί), resp. zotročujícího způsobu myšlení, je řešitelný duchovně-existenciální problém.⁹²⁵ Rozhovor s duchovním otcem není zpověď ani psychoterapeutický rozhovor. Ačkoli všechny tři typy rozhovorů mají společného jmenovatele, každý sleduje jiné cíle.

⁹²¹ ATHANASIOS, v. *Anton*. 36n (SC 400, s. 194n; čes. překl. Ventura et al. In VENTURA, *Život sv. Ant.*, op. cit., s. 39).

⁹²² EUAGRIOS, *Les Pens*. 6 (SC 438, s. 170).

⁹²³ ANCILLA, *Ve škole Otců pouště*. op. cit., s. 31.

⁹²⁴ Chci upozornit čtenáře, že v této práci se orientuji primárně na pastorální péči, nikoli na pastorální poradenství jako takové. Tato volba je daná již povahou duchovní péče poustních Otců.

⁹²⁵ ANCILLA, *Ve škole Otců pouště*, op. cit., s. 31.

6.5.1.1 Duchovní terapie vs. zpověď

Zpověď je tradičními církvemi považována za svátost, zatímco vyjevování myšlenek nikoli. Svátost zpovědi vykonává kněz, kdežto duchovní otec být knězem nemusí. Duchovní otec má k praxi vyjevování myšlenek odpovídající kompetence, které kněz mít nemusí. Jedná se tedy o dvě rozdílné role. Tyto role se mohou, ale nemusí překrývat. Zpověď je zaměřena na vyznání hříchů a přijetí absoluce (rozhřešení). Při vyjevování myšlenek dochází k jejich ventilaci a ke vzájemnému sdílení účastníků rozhovoru. Vyjevování myšlenek je prostředek k poznání sebe samého a získání vhodné rady pro duchovní růst, resp. uzdravení. V tomto smyslu vyjevování myšlenek duchovní terapie směřuje k uzdravení se, resp. ke spáse.⁹²⁶

Základem je, aby se člověk otevřel, nikoli aby se uzavíral. Když osoba ví a má možnost se v důvěrném vztahu otevřít, může se vyhnout mnoha psychickým nemocem. Neventilovaná existenciální dilemata, situace či dokonce traumata totiž mohou přerůst v závažnější problémy. Na druhé straně je přirozené cítit zahanbení při doznání. Je ale nutné toto zahanbení překonat, neboť dle Hierothea „doznání extrahuje všechny odporosti naší duše, a to musí námi hnout, na jedné straně slitování pro nás samé a na straně druhé vděčnost duchovnímu lékaři.“⁹²⁷

6.5.1.2 Duchovní terapie vs. psychoterapeutický rozhovor

Oproti psychoterapeutickému rozhovoru je vyjevování myšlenek zaměřeno na přítomné myšlenky. Pro duchovního otce není důležité znát minulost člověka, se kterou pracuje zejména psychoanalýza. Otcové tuto psychoanalytickou metodu zavrhnou. Důvodem je riziko vyvolání negativních pocitů, myšlenek či problémů, které způsobují rozrušení v přítomnosti. V souvislosti s potřebou sebepoznání, o které psychoanalýza usiluje, píše Hierotheos o sebepoznání následující:

Mnoho lidí má za to, že k poznání sebe samého může přijít skrz sebeanalýzu a psychoanalýzu. Ale to je klam, který může vést ke katastrofálním výsledkům. Když někdo analyzuje sebe samého, s největší pravděpodobností skončí se schizofrenií. Asketická metoda je jednoduchá [...] střežení *nous*, očišťování a navrácení jej do srdce skrze lítost a noetickou modlitbu. [...] Znalost sebe samého přichází skrze práci Ducha svatého. Je to pouze milost Boží, která [...] osvěcuje naši duši v každém detailu našeho bytí.⁹²⁸

Je třeba říci, že sebepoznání by nemělo vést k sebestřednému zájmu o sebe. Sebeoznání by mělo spíše odkrývat ohniska duchovního rozkladu, která brání opětovnému uzdravení člověka. Takové sebepoznání vede k pokoře a likvidaci těchto ložisek. Tímto procesem se člověk znovu otevírá svým bližním, světu a Bohu. Duchovní terapie je zaměřena na práci

⁹²⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 497.

⁹²⁷ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy*, op. cit., s. 278.

⁹²⁸ *Ibid.*, s. 148.

s myšlenkami, s nimiž člověk pracuje v přítomnosti. Duševní rány utrpěné v minulosti konečků ovlivňují současné myšlení.

Záhy uvidíme, že toto vášnivé myšlení je zapotřebí rozložit na duševní vyobrazení smyslového objektu, které samo o sobě není špatné a na vášnivé hnutí, které mohlo být k tomuto duševnímu hnutí přidruženo a může stále (i nevědomě) působit.

6.5.2 Evagriovy metody práce s *logismoi*

V Evagriově nauce se setkáme s několika metodami práce s myšlenkami, které napomáhají tomu, aby se člověk osvobodil od myšlení, které jej zotročuje. Tyto metody přispívají k rozkladu duchovní patologie a obnově harmonického duševního stavu člověka. Nicméně mějme na paměti, že tyto metody jsou samy o sobě bezvýznamné, resp. nedostačují celistvému uzdravení. Tyto metody je zapotřebí podporovat výše zmíněnými aspekty: modlitbou, prací, střídmostí, poslušností a sebeovládáním. Celistvé uzdravení je možné pouze tehdy, pokud člověk pracuje sám se sebou nejen v rovině duchovní, resp. duševní, nýbrž i v rovině tělesné.

6.5.2.1 Metoda rozkladu myšlenky

První Evagriova metoda je založena na rozkladu myšlenky na jednotlivé části a jejich posouzení. Obecně můžeme říci toto: napadla-li člověka hříšná myšlenka (λογισμός), pak je třeba: (a) zjistit, o co přesně jde; (b) zjistit, z jakých věcí se sestává a (c) prozkoumat, který z těchto komponentů sužuje mysl (νοῦς/*mens*).⁹²⁹

Evagrius daný vzorec vykládá na vášni lakomství ve vztahu ke zlatu. Nabádá člověka, aby rozlišil mezi svou polapenou myslí (νοῦν), duševním vyobrazením zlata (νοήμα τοῦ χρυσοῦ), zlato samo o sobě a onu vášně lakomství (φιλαργία),⁹³⁰ které se ke zlatu váže.

Následně je třeba se zeptat (vyšetřit), kde se může ukrývat hříšné jednání. Na otázku, zda to může být mysl sama, Evagrius odpovídá, že nikoli, poněvadž mysl je obrazem Boha. Duševní vyobrazení ani zlato samo o sobě nemohou být podněty hříšného jednání. Zbývá tedy říci, že jde o čtvrtou možnost, která je příčinou hříchu: radost (ἡδονή) nenávidějících lidí (μισάνθρωπος), kterou zrodili ze své vlastní vůle a donucují *nous*, aby špatně užíval Boží stvoření. Je to potěšení, které zákon Boží vylučuje.⁹³¹

⁹²⁹ EUAGRIOS, *Les Pens.* 19 (SC 438, s. 216n).

⁹³⁰ Cf. *Ibid.*, (SC 438, s. 218). Parafraze původního textu: Ὅδὲ λέγω, τοιοῦτον ἔστιν ἕτω πεμφθεὶς ὁ τῆς φιλαργίας ὑπ' αὐτοῦ λογισμός, τοῦτον διέλε εἰς τε τὸν ὑποδεξάμενον αὐτὸν νοῦν, καὶ εἰς τὸ νόημα τοῦ χρυσοῦ, καὶ εἰς αὐτὸν τὸν χρυσὸν, καὶ εἰς τὸ φιλάργυρον πάθος.

⁹³¹ Cf. *Ibid.*, (SC 438, s. 218n) Původní text: λοιπὸν ἐρώτα τί τούτων ἐστὶν ἁμαρτία, πότερον ὁ νοῦς; καὶ πῶς; ἔστιν εἰ κὼν Θεοῦ. Ἀλλὰ τὸ νόημα τοῦ χρυσοῦ; καὶ τοῦτο τίς ἂν εἴποι νοῦν ἔχων ποτέ; ἀλλ' αὐτὸς ὁ χρυσὸς ἐστὶν ἁμαρτία; καὶ τίνας χάριν γεγένηται; ἔπεται τοίνυν, τῆς ἁμαρτίας ἄτον τὸ τέταρτον (...) ἡδονή τις μισάνθρωπος,

Nemusí to být konkrétně zlato a touha po něm, které si člověk musí nutně vybavit. Pro lepší porozumění této problematiky je vhodné, aby si každý sám vybavil předmět či situaci, ke které buď touživě vzhlíží, usiluje o to ji mít, či prožít, anebo naopak: na co vzpomíná ve hněvu. Všechny tyto aspekty lze vztáhnout na metodu rozkládání. Jde o to, aby si jedinec uvědomil, že je to vlastní smyslové hnutí, které v něm může vyvolat vášeň.

V tomto smyslu jde o rozklad jakéhokoli typu myšlení či myšlenky. Jde o jakési povznesení se nad své myšlení a uvědomění si jednotlivých aspektů, z nichž je myšlení tvořeno. Člověk si má uvědomit, jaký je duchovní princip (λόγος) daného objektu a vnitřního hnutí, které se váže k tomuto objektu. Evagrius tak ukazuje, že problém nemůže být v žádném případě v samotném objektu a *nous* jako takovém, neboť jde o kontemplativní orgán, který je vztažen k Bohu již ze své přirozenosti. Je tedy zapotřebí se zaměřit na ono duševní vyobrazení, které může být propojeno s vášnivým hnutím, které se vztahuje k vnímanému objektu.

Setkáváme se zde spíše s meditativní či reflexivní technikou, která pracuje nejenom s myšlenkami, ale i se vzpomínkami. V rámci terapeutického procesu jde o to, aby si člověk uvědomil své vášnivé hnutí, které se váže k určitému vnitřnímu obsahu. Vášnivé hnutí pak odlišil od samotného vnímaného předmětu. Teprve tehdy je možné s těmito aspekty pracovat a nalézt přiměřený vztah k vnímanému předmětu, který již nebude ovlivněn vášnivým hnutím.⁹³²

6.5.2.2 Vzájemná neslučitelnost myšlenek

Druhá metoda je umožněna vzájemnou neslučitelností jednotlivých myšlenek. Evagrius tuto metodu vykládá na příkladu vztahu marné slávy a smilstva. U těchto vášní je, z pohledu Evagria, nemyslitelné, aby mohly současně atakovat duši. Evagrius předkládá praktický princip, kdy si má člověk vytvořit protikladnou myšlenku vůči té, která přišla člověku na mysl. Tímto se zabrání uskutečnění skutkové podstaty (nebo rozvoji daného smýšlení či fantazií) původní vnuknuté myšlenky. Je to dle Evagria metoda, kterou lze užít proti všem démonským vnuknutím.⁹³³

ἐκ τοῦ αὐτεξουσίου τικτομένη, καὶ κακῶς κεχρησθαι, τοῖς τοῦ Θεοῦ κτίσμασι τὸν νοῦν ἀναγκάζουσα, ἣν καὶ περιτέμνειν ὁ τοῦ Θεοῦ νόμος πεπίστευται.

⁹³² Tuto metodu lze také vztáhnout na zbavování se vzniklých traumat, závisti, žárlivosti atd. Velmi vhodná se jeví přítomnost druhé osoby (pastorační psycholog, duchovní otec), která napomáhá při vyjevování myšlenek a zprostředkovává duchovní horizont problematiky.

⁹³³ Cf. EUAGRIOS, *Prakt.* 58 (SC 171, s. 632n). Původní text: Ὅτις κενοδοξίας δαίμων ἀντίκειται τῷ δαίμονι τῆς πορνείας, καὶ τούτους ἅμα προσβαλεῖν ψυχῇ τῶν οὐκ ἐνδεχομένων ἐστίν· εἴπερ ὁ μὲν τιμᾶς ἐπαγγέλλεται, ὁ δὲ ἀτιμίας πρόξενος γίνεται· ὁπότερος τοίνυν τούτων ἐὰν προσεγγίσας πιέζη σε, τοὺς τοῦ ἀντικειμένου δαίμονος πλάττε δῆθεν ἐν σεαυτῷ λογισμοῦς· [...] Ἴσχυσε γάρ σου ὁ νοῦς λογισμοῖς ἀνθρωπίνους λογισμοῦς ἀφανίσει δαιμόνων. Καὶ τοῦτο ἐπὶ πάντων τῶν ἀντικειμένων ἀλλήλοις δαιμόνων πράττειν πειράθητι· ἅμα γὰρ καὶ γνώση ποιῶπάθει μᾶλλον πεποιῶσαι. Πλήν ὅση δύναμις αἴτει παρὰ Θεοῦ τῷ δευτέρω τρόπῳ τοὺς πολεμίους ἀμύνασθαι.

Také z jiného textu víme, že nelze vyhnat andělské a typicky lidské myšlenky, kdežto ty démonské ano.⁹³⁴ Evagrius nicméně uvádí, že člověk samotný není schopen toto (démonské) myšlení eliminovat, vymýtit. Je třeba prosit Boha o pomoc a být veden duchovním otcem. Ostatně v tomto smyslu Jan Kasián zdůrazňuje, že člověk svou silou ničeho nedosáhne. Pokud by takto uvažoval, je stále v nebezpečí, že propadne vášnivému jednání, zejména pýše. Již jsme poukázali na to, že pýcha je především typ myšlení, které vede člověka k vědomí, že Boha ke svému uzdravení nepotřebuje. Avšak spoléhání se pouze na sebe samého právě vášnivé jednání podporuje.

6.5.2.3 Klam nepřítomnosti negativních myšlenek

Tento princip bychom měli spíše vnímat jako varující upozornění, v němž Evagrius vybízí k obezřetnosti. Skutečnost, že určité smýšlení člověka není realizováno, nebo že rychle mizí, ještě neznamená, že v jeho duševní oblasti není určitá predispozice k takovému chování.

Evagrius konkrétně hovoří o tom, že kdykoli byly myšlenky či impulsy vyloučeny rychle, měli bychom se pokusit vyšetřit příčinu toho, proč se tak stalo. Například, jestliže mnich si sám o sobě myslí, že je pověřen k duchovní péči o město, nemůže lpět na této myšlence dlouho, poněvadž je jasné, že nemůže být realizována v praxi. Ale jestliže se někdo stává duchovním vůdcem města a doposud nepropadl myšlence marné slávy, znamená to, že je požehnan bezvášnivostí (*ἀπάθεια*). To samé kritérium může být aplikováno i na jiné myšlenky.⁹³⁵

Evagrius ukazuje na tři možnosti, proč tomu tak může být: (a) nelze realizovat určitý typ myšlení, neboť takové jednání by bylo za dané situace nereálné. Jde o výše vzpomenutý příklad vztahu mezi marnou slávou a smilstvem; (b) myšlenka nemohla být realizována, protože k tomu nebyly vhodné podmínky; (c) mnich má již určitou úroveň *apatheie* a myšlenka (*λογισμός*) nemá takovou sílu, aby jí mnich podlehl.

Přesto však Evagrius pokračuje v analýze a zabývá se prvními dvěma případy, kdy je přeci jen možné, aby došlo k realizaci vášnivého hnutí. Pokud by došlo např. (jak Evagrius uvádí) k tomu, že by se mnich stal duchovním vůdcem města a nezažíval by pokušení marné slávy,

⁹³⁴ *Ibid.*, 80 (SC 171, s. 668).

⁹³⁵ Cf. EUAGRIOS, *Les Pens.* 20 (SC 438, s. 222n). Původní text: Ὅταν τινὲς τῶν ἀκαθάρτων λογισμῶν ταχέως φυγαδευθῶσιν, ζητήσωμεν τὴν αἰτίαν πόθεν τοῦτο συμβέβηκε· πότερον διὰ τὴν σπάνιν τοῦ πράγματος, τοῦ δυσπόριστον εἶναι τὴν ὕλην, ἢ διὰ τὴν προσοῦσαν ἡμῖν ἀπάθειαν οὐκ ἴσχυσαν καθ' ἡμῶν οἱ ἐχθροί; Οἷον, εἴ τις τῶν ἀναχωρούντων ἐνθυμηθεῖ ὑπὸ δαίμονος, τῆς πρώτης πόλεως πνευματικὴν κυβέρνησιν πιστευθῆναι, οὗτος δὴλον, ὅτι οὐ χρονίσει τὸν λογισμὸν τοῦτον φανταζόμενος, καὶ ἡαί τία ἐκ τῶν λεγομένων γίνεται γνῶριμος· εἰ δέ τις πόλεως, καὶ τῆς τυχεύσης γίνεται, καὶ ὁμοίως λογίζεται, οὗτος μακάριος τῆς ἀπαθείας ἐστίν. Φιοίως δὲ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων λογισμῶν εὐρεθήσεται ὁ τοιοῦτος τρόπος ἐξεταζόμενος. Ταῦτα δὲ ἀναγκαῖον εἶ δέναι πρὸς τὴν ἡμετέραν προθυμίαν, καὶ δύναμιν, ἵνα εἴδωμεν, πότερον ἢ τὸν Ἰορδάνην παρήλθομεν, καὶ ἐγγύς ἐσμεν τῆς πόλεως τῶν Φοινίκων, ἢ ἔτι ἐν τῇ ἐρήμῳ διαγόμεν, καὶ ὑπὸ τῶν ἄλοφύλων τυπτόμεθα.

nemusí to nutně znamenat, že zažívá *apatheiu*, ale že člověk může být lhostejný, apatický vůči popularitě.

6.5.3 Praxe manifestace myšlenek

Je důležité také vědět, jaké myšlenky, resp. co vše se má vyjevit a říci duchovnímu otci. J.-C. Larchet píše, že jde o vše, co „*může poskytnout duchovnímu otci smysluplná vodítka o stavu [duchovního syna]: tenze, impulsy, dispozice a vnitřní tendence, sugesce, kterým je podřízen, a to buď z vlastní žádostivosti, nebo působením démonů.*“⁹³⁶

Otcové poukazují na to, že jde předně o myšlenky, které se opakují, myšlenky, které se neustále vrací a mají obsedantní charakter. Z těchto myšlenek jsou duchovní otcové schopni jasně poznat současný duchovní stav a jednotlivé tenze, které jedinec prožívá. Vyjevení těchto myšlenek tak napomáhá k odhalení démonského působení. Vyjevení přispívá k odhalení a uvědomění si jistých detailů svého života či životního stylu. Jde o vše, co není na první pohled postřehnutelné, ale hraje důležitou roli v duševním a duchovním životě člověka.⁹³⁷

Tato praxe také napomáhá k odhalení určitého algoritmu (neuvědomovaného) smýšlení, které může zodpovědět otázku, proč se člověk chová tím či oním způsobem. Mnohdy si člověk ve vědomé reflexi klade otázku po určitém chování, ale nedokáže ji zodpovědět. Právě metoda vyjevování myšlenek může být tomuto projevu nápomocná. Je nutné uvědomit si, čím se člověk neustále ve svých myšlenkách zabývá a jaký má hodnotový žebříček. Vyjevování myšlenek tak slouží k uvědomění si pohnutek k danému chování či jednání člověka. V této souvislosti můžeme říci, že se jedná o rozšifrování toho, co Otcové nazývají démonským působením.

Nebezpečí určitého negativního typu smýšlení tkví totiž v tom, že napomáhá devastaci duševního a duchovního života. Nevědomá přítomnost tohoto typu smýšlení také znemožňuje osobnostní rozvoj. Avšak odhalení tohoto typu smýšlení vede k postupnému likvidování negativních obsahů v duševním životě člověka. Kasiánovými slovy lze říci, že špatná myšlenka slábne v okamžiku jejího objevení a ještě dříve než dojde k jejímu rozlišení. Zlé myšlenky v nás totiž budou působit do té doby, dokud zůstanou skryty v srdci.⁹³⁸ V tomto smyslu skutečně duchovní otec vyvádí syna na svobodu z pout nevědomosti a otroctví, skrze uvědomění si svého myšlení.

⁹³⁶ LARCHET, *Maladies spirituelles*, op. cit., s. 498.

⁹³⁷ *Ibid.*, s. 499.

⁹³⁸ Cf. CASSIANUS, *Coll.* II, 10 (SC 42, s. 121n; NPNF II, 11, s. 312). Původní text: *Illico namque ut petafecta fuerit cogitatio maligna marcescit, et antequam discretionis iudicium proferatur, (...). Tamdiu enim suggestiones qius noxiae dominantur in nobis, quamdiu celantur in corde.* Pokud se duchovní problémy neřeší ihned v zárodku, může to vést až k duševním patologiím, mnohdy nevědomě. Myšlenky (zejména ty skryté - nevědomé) pracují a rozvíjí se. Čím déle je tento problém neřešen (nezpozorován), jeho řešení je pak obtížnější..

6.5.3.1 Nástrahy

Vyjevování myšlenek s sebou přináší velmi bohatý duševní materiál, který je zapotřebí zpracovat a vyznat se v něm. K efektivní terapii duchovního života je zapotřebí nic neskrývat, nic nevynechat, nevyhýbat se nepříjemným otázkám, nic nezatajovat. Principiálně by měl být rozhovor s duchovním otcem stejný jako rozhovor s Bohem, to znamená, že by v něm mělo dojít k odhalení celého nitra.⁹³⁹

Duševní materiál určený k vyjevení může v sobě skrývat mnoho obsahů se silnou rezistencí, které jsou odolné vůči svému vyjevení a rozlišení. Na druhé straně může jít o negativní zkušenost s duchovním otcem, který se mohl na mnicha obořit.⁹⁴⁰ Ten tak má obavy ze své dehonestace, k níž by mohlo dojít, kdyby vyzradil myšlenky, za něž se sám stydí.

Druhé nebezpečí tkví v tendenci zanedbávat vyjevování myšlenek a považovat tuto činnost za marný a ztracený čas.⁹⁴¹ Také se mohou objevit myšlenky na změnu duchovního otce. Otcové před takovým skutkem varují. Téměř ve všech případech je odmítání konkrétního duchovního otce vnímáno jako démonský impuls, který svou realizací může způsobit více škody než užítu.⁹⁴² K efektivnosti terapie je kontinuita tohoto vztahu velice důležitá. Změna otce je často podnícena určitým blokem, který mohl vzniknout v průběhu terapie. Pokud by vlastní terapie pokračovala, mohlo by se na cestě k uzdravení dosáhnout průlomového bodu. Vlastní problém může být natolik rezistentní, že vede k myšlence změny duchovního Otce, čímž by mohlo dojít k oddálení či likvidaci hrozby zničení démonského působení.

6.5.3.2 Dar rozlišování (*discretio*)

Jedním z hlavních a nejdůležitějších nástrojů v pro práci s myšlenkami (λογισμοί) je dar rozlišování (lat. *discretio*), o němž mluví zejména Jan Kasián ve 2. Konferenci. Nicméně také u Evagria nacházíme apel na důkladnou znalost a rozlišování atakujících démonů.⁹⁴³

Rozlišování není schopnost, které by se šlo pouze naučit nebo ji nabýt čistě vlastním úsilím. Kasián píše: „*Vidíte tedy, že dar rozlišování není ani nepatrný ani nepozemský, ale je velikou odměnou Boží milosti.*“⁹⁴⁴ Lze ho ale nabýt teprve po dlouhé době asketického úsilí a vytrvalých modliteb. Je to skutečně duchovní dar od Boha. Tento dar je nutno střežit prostřednictvím pokory. Jedná se o střežení toho, co nám napomáhá zůstat vnitřně stabilními navzdory rušivým podnětům. Z toho vyplývá, že o tento dar lze přijít.

⁹³⁹ Cf. LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 499.

⁹⁴⁰ Cf. CASSIEN, *Coll.*, II, 12 (SC 42, s. 124; NPNF II, 11, s. 313).

⁹⁴¹ LARCHET, *Maladies spirituelles, op. cit.*, s. 500.

⁹⁴² *Ibid.*, s. 508.

⁹⁴³ EUAGRIOS, *Prakt.* 43 – 44 (SC 171, s. 598 – 600). K tomuto tématu také napsal spis *Peri Logismoí*, který má duchovnímu otci napomoci k porozumění zákonitostem démonského boje proti člověku.

⁹⁴⁴ CASSIANUS, *Coll.* II, 1 (SC 42, s. 111; NPNF II, 11, s. 308). „*Uidetis ergo non terrenum nec paruum esse discretionis munus, sed diuinae gratiae maximum praemium.*“

Základní podmínkou k získání daru rozlišování je pokora, říká abba Mojžíš. Konstatuje (Kasiánovými slovy), že „*pravé rozlišování je zabezpečeno skutečnou pokorou.*“⁹⁴⁵ To ale předpokládá, aby se člověk vzdal svého úsudku a podřídil se duchovní žité duchovní tradici zkušených otců, s jejichž pomocí lze nabýt tohoto daru. Dále je zapotřebí, aby člověk následoval jejich žitého příkladu.⁹⁴⁶ Tento apel působí jako prevence proti zraněním, která mohou být důsledkem při útoku démonů. Pokora při provádění rozlišovacích technik zde má své nezastupitelné místo. Pokora je také důležitá proto, že velmi snadno se člověk v diagnostice duchovního stavu může zmýlit.

⁹⁴⁵ *Ibid.*, II, 10 (SC 42, s. 120; NPNF, s. 311n). „*Vera discretio non nisi uera humilitate conquiritur.*“

⁹⁴⁶ Kasián paradoxně orientuje čtenářovu pozornost k nevydařeným případům rozlišování. Chce totiž poukázat na ně jako na odstrašující případ, kdy technice rozlišování nebyla věnována náležitá pozornost a důslednost. (CASSIANUS, *Coll.* II, 1 (SC 42, s. 111; NPNF, s. 307n).) Čtenář tak má v rukou nikoli teoretickou příručku, která vyžaduje abstraktní myšlení, nýbrž ryze konkrétní žité a praktické zkušenosti, z nichž lze jednotlivé případy převést i do dnešní doby.

7. KAPITOLA: PRAXE POUŠTNÍCH OTCŮ A DNEŠNÍ DOBA

Jakou roli hraje zvěst pouštních Otců, resp. nauka Evagria a Jana Kasiána dnes, v době 21. století? Čím je nám tato nauka blízká, v čem je inspirativní a jaké otázky nám jsou schopni Evagrius s Kasiánem zodpovědět?

Navzdory tomu, že se naše zkušenost a slovník od jejich zkušenosti a slovníku diametrálně liší, přeci jenom tu zůstává něco společného; něco, co je nám až intimně blízké. Otcové se na poušti sami v sobě stavěli na odpor děsivým šelmám, démonům a zlým mocnostem, aby proměnili nejenom sami sebe, ale i skrze sebe svět, ve kterém žili. Proto vnímali za potřebné vést zcela jiný způsob života, který není z tohoto světa. Dnes nebojujeme na poušti s děsivými šelmami a s démony. Dnes proti nám, ve společnosti a světě, kde se nacházíme, stojí zcela jiné šelmy a zcela jiní démoni. Jde především o politické, ekonomické, ekologické, popř. sociální a vztahové problémy, kterými dnešní svět trpí. V tomto smyslu nesmíme zapomenout na neuvědomované obsahy v nás samých, jejichž prostřednictvím mohou působit skutečné člověku nepřátelské síly.

Dennodenně jsme bombardováni mnoha podněty, nabídkami na bezstarostný život. Dennodenně je nám vsugerován recept na snadný život a agresivními reklamami jsme podněcováni, abychom vlastnili to, co ke spokojenému životu ve skutečnosti ani nepotřebujeme. Na druhé straně se bojíme, abychom byli schopni splácet hypotéku, bojíme se, abychom nepřišli o zaměstnání, bojíme se ekonomické krize. Podíváme-li se do zpráv, můžeme se dozvědět o teroristických atentátech, ozbrojených konfliktech, pracovním otroctví atd.

To vše mohou být naše šelmy a démoni, jimž čelíme. Evagrius a Kasián poukázali na jádro problému: člověk přitakal možnosti mít, a tak člověk touží po tom, aby měl. A pokud nemá to, po čem touží, je agresivní nebo se stahuje do sebe a izoluje se. To však nejen mění jeho duševní život, ale má také vliv na jeho okolí. Proto nauka těchto autorů míří do černého. Jde především o praktickou proměnu vlastního myšlení: odolat pobídkám tohoto světa, které nás vážou ke světským hodnotám a vnitřně nás zotročují.

Naši autoři poukazují na nutnost vnímat ony nehmatatelné aspekty světa, které ale nejsou z tohoto světa. Jde o elementární prvky utvářející nejen duševní zdraví lidské osoby, ale i vzájemné vztahy. Nejenže je má člověk vnímat, má je také zvnitřnit, žít je, a tím bojovat proti šelmám a démonům 21. století.

7.1 Životní styl (reflexe)

7.1.1 Všeobecné povolání k mnišství

Domnívám se, že není nutné hovořit o specificky mnišském životním stylu. Zrovna tak můžeme hovořit již o vzpomenutém *mnišství srdce* v Evdokimově pojetí.⁹⁴⁷ Jde o všeobecné povolání k mnišství, jež má, dle Evdokimova, svou transformující roli v moderním světě: „*Svědectví křesťanské víry v rámci moderního světa potřebuje všeobecné povolání mnišství srdce.*“⁹⁴⁸ Askeze není pěstována pouze na poušti či v kláštorech, nýbrž může být pěstována ve městě, byť ve městě je poněkud složitější. Tento alternativní způsob života tedy není vyhrazen pouze pro určitou skupinu lidí, nýbrž se může stát všudypřítomnou svědeckou výpovědí o vnitřně vyrovnaném duševní stavu člověka navzdory... Důležitý je onen vnitřní stav srdce, kdy člověk neutíká od společnosti, nýbrž naopak: jde do společnosti a je prospěšný svým bližním. Prostřednictvím tohoto stavu člověk uplatňuje půst očí a sluchu, čímž usiluje o zachování své vnitřní integrity v tomto hlučném světě. Zajímavé je pak srovnání tohoto pojetí se současným stavem společnosti, kdy je člověk doslova nucen zabývat se mnoha podněty, které jej odvádějí od sebe samého.

7.1.2 Odchod ze světa nebo útěk?

Je možné předložit také negativní argumenty, které znevažují odchod křesťanů ze světa. Můžeme zaslechnout hlasy, které tento odchod hodnotí jako projev slabosti, zbabělosti, neschopnosti zvládnout nároky světa. Z hlediska náboženského pak lze zaslechnout obvinění, že prý jde o sobecký projev vlastního náboženství, pěstování si vlastního vztahu s Bohem bez společenství ostatních lidí. Podle těchto názorů není tento postoj biblický, neboť sám Ježíš byl a působil mezi lidmi. Lidé, kteří odešli na poušť, jsou prý odtrženi od reality a sotva mohou pomoci druhým lidem.

Mohli bychom pokračovat dále v tomto tónu. Je pravdou, že nezainteresovaný člověk může vnímat tyto věci tímto způsobem. Je pravdou to, že mnich žijící na poušti je izolován od každodenního života ve společnosti. Je také pravdou to, že mezi mnichy se mohli objevit lidé, kteří šli na poušť z jiných pohnutek než křesťané.

Nelze ale tvrdit to, že takový způsob života je vzdálen od reality života samotného. Možná je tomu naopak. Je blíže životu jako takovému, než by tomu bylo ve městě. Proč? Na poušti není člověk rozptylován mnoha rušivým podněty. Na poušti je člověk oproštěn od těchto podnětů, což jej vede k sobě samému, k setkání se sebou samým a k tomu, aby se zabýval tím, co

⁹⁴⁷ Cf. EVDOKIMOV, *Epochy duchovního života*, op. cit., s. 133 – 155.

⁹⁴⁸ *Ibid.*, s. 135.

vyvěrá z jeho samého. Tyto obsahy není možné, vlivem mnoha podnětů, jimiž je rozrušován ve městě, zaslechnout, či si jich povšimnout. V rušném světě je člověk oddalován od sebe samého, svých bližních a Boha. Mnich se naopak v tichu setkává se sebou samým, dostává se k jádru bytí jako takovému. Je to práce a především setkání se sebou samým, kdy probíhá očista od těkavých a negativních myšlenek. Práce, kdy dochází k očištění vášnivé duše (k jejímu uzdravení), což umožňuje konečné a skutečné setkání s Bohem. A jestliže se mnich dotkl sám sebe, porozuměl podstatě lidství a byl uzdraven, je schopen pomoci také druhému. V tomto smyslu nejde o egoistické hledění na sebe samého. Jde o likvidaci negativních obsahů, jimiž se člověk zabývá, jde o to být s Boží pomocí osvobozován a hledat cestu, jak se stát Bohu podobným. Ve skutečnosti můžeme hovořit o tom, že prostřednictvím sebepoznávání se mnich setkává s Bohem.

Jistě je možné namítnout, že lze žít mnišský způsob života i ve společnosti. Nabízí se nám zde cenobitské mnišství, o němž jsme se zmínili výše v případě Pachómia, zakladatele tohoto typu mnišství v Egyptě. Podobně můžeme uvažovat o mnišském společenství Basileia Velikého, které se nacházelo v obci a vyznačovalo se sociálními aktivitami. Vzpomeňme také na Órigena, který poukázal na to, že problém duchovní orientace (a tím i duševního zdraví) tkví spíše v duchovním stavu člověka, nikoli v tom, kde žije.

7.1.3 Hésychasmus a dnešní doba

Hésychastické terapeutické techniky (o nichž jsme se již zmínili) jsou použitelné také pro člověka, který žije ve světě a není mnichem. Význam *hésychie* i pro laika spočívá ve vnitřním tichu, klidu (*ἀμείμνία*). To znamená být vnitřně klidný i v hlučném světě, být vnitřně svobodný ode všech starostí, které svět přináší, tzn. (v kontextu této práce) být ve stavu *apatheie*. Znovu se tak ukazuje (proti Evagriovu apelu na odchod na poušť), že „pravý útěk ze světa není prostorový, ale duchovní, a pravá poušť je vždycky pouští srdce.“⁹⁴⁹ Především jde o vnitřní zklidnění a pokoj, nikoliv o vnější projevy. Není to útěk od povinností, které svět člověku ukládá, nýbrž vnitřní povznesenost natolik, aby nároky světa člověka vnitřně nerozrušovaly.

Nicméně je zde zcela reálná námitka. Jak tuto praktiku uplatnit v hlučném a uspěchaném světě? Tak se totiž ptá profesor Constantine Cavarinos na hoře Athos starce Josefa. Gorazd Vopatrný shrnuje starcova slova takto: „*Starec Josef mu poradil, aby si vyhradil každý den hodinu, nejlépe večer, než odejde ke spánku, a ustavičně se jí [hésychastické modlitbě] v té době věnoval.*“⁹⁵⁰

⁹⁴⁹ VOPATRNÝ, *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita*, op. cit., s. 122.

⁹⁵⁰ *Ibid.*, s. 116.

Vzhledem k objemu svých každodenních povinností a úkolů člověk mnohdy ani nemá možnost se zastavit, aby vykonal nezbytné potřeby, které vyžaduje tělesná přirozenost člověka: aby se najedl, vyspal, odpočinul si, udělal si čas na sebe, na bližní, natož pak se hodinu věnovat hésychastické modlitbě.

Domnívám se, že úspěchanost světa a jeho nadměrné a nepřirozené zaúkolování člověka lze z pohledu Otců vnímat jako démonské. Člověk mnohdy přichází s požadavky, které jdou již nad rámec přirozené správy světa. Je tak po druhém člověku požadováno, aby zajišťoval potřeby jiných, čímž je nucen podrobit se úspěchanosti a nátlaku světa. Je to jev, který nahlo-dává a rozleptává lidskou celistvost. Avšak nejen tělesně či duševně, ale i duchovně. Jestliže si člověk najde každý den čas na to, aby obnovil duchovní stabilitu, pak je schopen se koncentrovat a orientovat na Boha.

7.2 Celistvé zdraví s ohledem na tělesnost

Hovoříme-li o celistvosti člověka, je zapotřebí také v závěru zdůraznit, že do této celistvosti také zahrnujeme tělesnost člověka. Povaha askeze se totiž může jevit jako nepřátelská vůči tělesné přirozenosti člověka. Texty, s nimiž jsme pracovali, mohou být čteny v tomto duchu a mnohdy je tento aspekt zřetelný navzdory tomu, že v nich nalezneme důraz na propojení těla a duše. V této práci čtení asketických textů sleduje pozitivní hledisko askeze. Čtení a interpretace námi sledovaných autorů zohledňuje tělesnost člověka a staví se k ní veskrze pozitivně. V opačném případě bychom nemohli hovořit o celistvosti člověka! Implicitně jsou tyto motivy naznačeny, avšak na tomto místě je chceme ještě zdůraznit.

Rezervovaný postoj asketické literatury (i u Otců) vůči tělesnosti je ovlivněn antickou filosofií.⁹⁵¹ Její postoj k tělu je snad nejvýstižněji vyjádřen stoickým myslitelem Epiktétem, který říká: „*Pokud jde o potřeby těla, nepřekroč nikdy hranice užitečnosti.*“⁹⁵² Podobné motivy jsme mohli postřehnout v námi sledovaných textech. Vzpomeňme například, že vášnivé jednání, resp. démonské působení vzniká v momentě, kdy člověk při uspokojování potřeb přesáhne hranice střídmosti.

Celistvost bez tělesnosti (ba mnohem jemněji: bez kladného vztahu k tělesnosti člověka) není možná. Tato argumentace vyplývá již z textu zaznamenaného v Gen 2, 7, kde je psáno: „*I vytvořil Hospodin Bůh člověka, prach ze země a vdechl mu v chřípí dech života. Tak se stal člověk živým tvorem.*“ Měli bychom pečovat nejenom o duši, ale také i o tělo, a to stejnou měrou.

⁹⁵¹ Cf. ŠPIDLIK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 150.

⁹⁵² EPICETUS, *Manuale*, 33, 7. (Cituje ŠPIDLÍK, SKV – syst. přír., op. cit., s. 150).

Pokud má asketický způsob života vést k celistvému obnovení osobnosti, které spočívá v neporušenosti lidské přirozenosti,⁹⁵³ pak je nezbytné zaujmout k tělesnosti člověka pozitivní postoj a naučit se o něj pečovat stejnou měrou jako o duši a ducha. V lidské přirozenosti není žádná realita charakterizována jako zlá. Pavel Florenskij cituje sv. Metoděje, který říká: „*nic není svou povahou zlé, ale zlým se stává podle toho, jak je to použito.*“⁹⁵⁴ Zlo, dle Florenského, je ‚duševní mrzáctví‘, které je způsobeno hříchem.⁹⁵⁵ Je tedy zapotřebí jakési duchovní terapie k obnovení přirozeného řádu, tj. asketismu. Ale smyslem asketického způsobu života není sebeomezování se nebo potlačení sebe samého, aby se dosáhlo mravní dokonalosti. Jde o „*potlačování vlastního navyklého hříšného životního obsahu,*“⁹⁵⁶ nikoli tělesnosti a tělesných potřeb jako takových.⁹⁵⁷

7.3 Léčba dle Otců a současné humanitní vědy

V kontextu problematiky duchovní terapie se rodí otázka po kompetenci toho kterého ‚terapeuta‘. Setkáváme se zde totiž s několika profesemi či rolemi, které se zabývají lidskou duší: s psychoterapeutem, s psychiatrem, s pastorálním teologem či pastorálním psychologem, s duchovním otcem, popř. s knězem. Navzdory tomu, že předmětem každé z těchto profesí je lidská duše, každá z nich k ní přistupuje odlišně.

Každý z těchto terapeutů má specifické vzdělání a specifický záběr svého působení. Lze také vzít v úvahu antropologická východiska a cíle těchto profesí. Mohli bychom tyto profese zredukovat na dva základní typy: orientované na léčbu duše a orientované na péči o duši. Takto přemýšlí například V. E. Frankl. Poukazuje totiž na skutečnost, že psychoterapie nemá oprávnění vstupovat do duchovní oblasti člověka, a tak Frankl požaduje také, aby někdo pečoval o duši, což je specificky kněžská záležitost. Všimá si totiž toho (a svůj názor podkládá citacemi mnoha autorů), že psychiatrie musí velmi často řešit spíše životní tísně člověka a záležitosti, které jsou spíše v kompetenci kněze než psychoterapeuta. Poukazuje na to, že „*přesídlení západního lidstva od duchovního pastýře k lékaři nervových chorob je fakt, jemuž se duchovní pastýř nemůže uzavírat, a požadavek, jehož se neurolog nemůže zříkat.*“⁹⁵⁸ Frankl

⁹⁵³ Cf. FLORENSKIJ, *Sloup a opora pravdy, op. cit.*, 2003, s. 235.

⁹⁵⁴ METHODIOS Olymp., *De libero arbitrio* (PG 18, 264A). (Cituje FLORENSKIJ, *Opora a sloup pravdy, op. cit.*, s. 235).

⁹⁵⁵ FLORENSKIJ, *Sloup a opora pravdy, op. cit.*, s. 235.

⁹⁵⁶ *Ibid.*

⁹⁵⁷ Florenskij totiž poukazuje na to, že člověka také vnímáme především jako tělo. V zápětí zmiňuje skutečnost, že toto lidské tělo nelze vnímat jako ve fyzickém pojetí hmoty, nýbrž jako formu, „*jenž vytváří celou jeho strukturu jako celek.*“ (*ibid.*) Lze tedy říci, že tělo – tělesné vyjádření člověka je jakási jednotka, v níž je strukturalizován soubor jednotlivých orgánů a jiných složek, které vzájemně vytvářejí symbiózu a celek; tj. samostatné individuum. K bližšímu prostudování otázky vztahu asketického jednání a tělesnosti odkazují čtenáře k již zmíněné knize O. Clémenta *Tělo pro smrt a pro slávu*, 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004.

⁹⁵⁸ FRANKL, *Lékařská péče o duši, op. cit.*, s. 196.

vnímá potřebu takového přístupu, pro který je náboženství stanoviskem, nikoli předmětem. Je přesvědčen, že „...náboženství [...] je *per effectum* [...] *psychohygienicky účinné tím, že umožňuje člověku bezpečí a zakotvení v transcendentnu, v absolutnu.*“⁹⁵⁹ Vidíme ale, že Frankl duchovně orientovanou péčí o duši vnímá z pozice psychoterapeuta.

Pokud u mnohých odborníků (psychologů či psychiatrů) zaznívá otázka po kompetencích duchovního terapeuta, je to způsobeno paradigmatem doby, které duchovní oblast spíše vytlačuje. Stejně tak ale můžeme tázavě uvažovat nad kompetencemi psychoterapeuta či psychiatra. Úlohou duchovního otce je napomoci člověku uschopnit jej ke sjednocení s Bohem. Jde o nalezení sebe samého, o očistění obrazu Božího, což má člověku dopomoci, aby se podobal Bohu. Na druhé straně je faktem, že se duchovní stav manifestuje skrze duševní projevy. Otázky duševní problematiky řeší psychoterapeut. Jeho snahou je dopomoci člověku, aby žil vyrovnaný život, aby byl duševně zdravý. O to také usiluje Evagrius, pokud mluvíme o bezvášnivě duši (ἀπάθεια ψυχῆς).

Nicméně, bezvášnivý stav duše podle Evagria není sám o sobě cílem, nýbrž vedlejším produktem, ovocem hlavního cíle, jímž je sjednocení s Bohem. *Apatheia psyché* ale umožňuje ono konečné sjednocení s Bohem. Čili práce duchovního otce je především úsilím o to, aby člověk dospěl ke sjednocení s Bohem, přičemž duševní zdraví je důsledkem tohoto úsilí. Proto nejsou metody duchovního otce psychoterapeutické, nýbrž vycházejí z biblických a křesťanských předpokladů, které sledují spásu lidské duše.

Klíč k rozřešení naší otázky zřejmě podává athoský mnich Theophanes. Hovoří-li Theophanes o démonském působení člověka (tedy duchovním problému) ve vztahu k duševní nemoci, poukazuje na to, že:

geneticky založené biochemické anomálie v lidském mozku nebo v centrální nervové soustavě či jiných organických problémech nejsou démonického původu. Psychiatrické obtíže s jasně přirozeným základem nejsou démonické v původu. Jsou to obtíže vzniklé v adaptaci v dětství. Způsobené prostředím [...], které mohlo být nepřirozené nebo omezení v některých základních aspektech jako je láska nebo disciplína. [...] Je zde ale skupina duchovních podmínek, které mají své kořeny v pokušení. [...] Tyto podmínky nemají vnitřní geneticky založené biochemické nepravidelnosti nebo jiné organické poškození, ani příčinu v adaptaci. Jsou to problémy pokušení a hříchu. Svůj původ mají v lidské vůli...⁹⁶⁰

Duchovní stav člověka je otázkou svobodného volního rozhodnutí člověka. Jistě společným jmenovatelem a polem terapeutického působení nejen duchovního otce, ale i psychoterapeuta, resp. psychiatra je lidská duše. Problémy a veškeré diskuze nad kompetencemi konkrétního terapeuta patrně vyvěrají ze skutečnosti, že všechny tyto tři aspekty (duchovní, duševní, tělesný) jsou přítomny v každém člověku jako lano utkané z několika vláken.

⁹⁵⁹ *Ibid.*, s. 197.

⁹⁶⁰ Sledují: THEOPHANES, Fr. (Constantine). *PB - Evagrian Asc. Syst.* [online], *op. cit.*, [2012-09-09]. Dostupný z: WWW: <<http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/ott-commentary-4.html>>.

Aby došlo ke kompetentnímu a kvalifikovanému (tedy ke skutečně efektivnímu) zásahu a uzdravení, je nutno velmi zodpovědně rozpoznat, o jaký problém ve skutečnosti jde. Jediné, o co se lze opřít při diagnostice, jsou symptomy.

Theophanes poukazuje na to, že dar rozlišování na základě symptomů má pouze člověk, jenž je vyzrálý a v duchovním životě značně pokročilý. Zejména mnišská literatura klade na tento aspekt velký důraz. Je to velmi důležité už kvůli kompetentní a vhodné terapii duševně nemocného jedince. Kněz či duchovní otec je kompetentní pouze tam, kde hrají svou roli pokušení a volní jednání. Naopak, tam kde se jedná o genetické či organické anomálie, není kompetentní do té míry, do jaké míry je to problém somatogenního, resp. psychogenního původu.⁹⁶¹ To předznamenává, že účast duchovního je vždy aktuální i v případě psychologického či psychiatrického případu. Avšak pouze do té míry, do jaké je schopný člověk volního jednání.

Jestliže uvážíme také to, že stav bezvášnivě duše znamená vnitřní a duševní rovnováhu navzdory vnějším či vnitřním podmínkám, pak můžeme také uvažovat o tom, že i když je člověk nemocný (tělesně či duševně), je schopen i v tomto stavu duchovně zaujmout určitý postoj. Podle Otců tak můžeme hovořit o tom, že i když je člověk nemocný (duševně nebo tělesně), může být duchovně zdravý. Duchovní zdraví spočívá v čistotě srdce (*puritas cordis*), v bezvášnivě duši (*ἀπάθεια ψυχῆς*). Jde o to, jaký postoj nemocný člověk zaujme ke svému stavu, je-li nemocen.

Poodhlédneme-li od této otázky a povznese-li se nad touto diskuzi, pak jsme vskutku nuceni poukázat na jedinečnost pozice duchovního už jen kvůli jeho funkci. Hierotheos se domnívá, že pozice duchovního, přesněji kněze, je výlučná ve srovnání s ostatními profesemi. Shrnuje tak myšlenky Otců, kteří poukazují na to, že: „[zatímco] *ostatní profese pomáhají člověku vyřešit světské problémy, kněžství vede člověka ke zbožštění.*“⁹⁶²

7.3.1 Role duchovního otce a pastoračního terapeuta

Stěžejní otázkou je, zda i dnes se lze setkat s otcí, o nichž jsme výše hovořili. A zda současní duchovní či pastorační pracovníci, resp. pastorační terapeuti se mohou těmito aspekty, potřebnými pro duchovní vedení, vykázat. Rovněž také se můžeme zeptat na kompetence současných duchovních a pastoračních terapeutů, tedy těch, kteří duchovně pečují o druhé.

Navzdory tomu, že si duchovní a psychiatr Max Kašparů všímá toho, že v posledních několika letech dochází k rozkvětu a obrodě duchovních otců, kteří jsou známi ze 4. stol. n. l.,⁹⁶³

⁹⁶¹ *Ibid.*

⁹⁶² HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, *Orthodox Psychotherapy*, *op. cit.*, s. 63.

⁹⁶³ KAŠPARŮ, Jaroslav Max. *Základy pastorační psychiatrie pro zpovědníky*. Brno: Cesta, 2002, s. 19.

je třeba, abychom byli vůči těmto podobným povzbudivým postřehům zdrženliví. Můžeme skutečně sledovat, že v posledních několika letech narůstá fenomén duchovních otců, ke kterým lidé chodí pro duchovní povzbuzení a vedení. Ale je třeba se zeptat, o jaký typ duchovních otců jde. Vůbec nemusí jít o duchovní otce, o jejichž průpravě jsme v této práci hovořili.

John Chrysostomos hovoří o tom, že duchovní otcovství může v současné době zavánět spíše pochybným duchovním šarlatánstvím a nikoli skutečným duchovním vedením, tak jak jej známe z egyptské pouště. John Chrysostomos poukazuje na to, že skutečný duchovní otec je proměněn ve své přirozenosti a zcela poslušen Bohu. Všimá si toho, že mnozí, kteří se dnes pokládají za duchovní otce, mají minimum duchovní zkušenosti.⁹⁶⁴ V souvislosti se skutečnostmi uvedenými v této práci se také lze ptát po tom, zda takoví lidé vůbec prošli onou *praxis*, která je potřebná k očištění od vášně a tvoří předpoklad duchovního otcovství. John Chrysostomos totiž o dnešních duchovních otcích, tedy oněch duchovních šarlatánech, mluví jako o nezkušených, naivních a nekompetentních lidech, kteří se domnívají, že jsou na duchovní výši, zatímco jejich skutečný duchovní život vypovídá o přesném opaku.⁹⁶⁵

Gorazd Vopatrný si z obecného hlediska všimá jedné nebezpečné věci: „*Velikým problémem ale je, že zvláště v dobách duchovního úpadku je značný nedostatek duchovních otců, kteří obdrželi dar duchovní soudnosti (rozlišování) – diakrisis a dosáhli stavu osvícení nús nebo theóse.*“⁹⁶⁶ V duchovním klimatu dnešní doby je dnes jen minimum lidí ochotno přistoupit na životní styl, který by vykazoval ony asketické znaky, které jsme zde uvedli. Snad lze takové otce ještě nalézt na hoře Athos. Ale jsme schopni hovořit o těchto duchovních otcích se specifickými duchovními kvalitami v současné době v dnešní společnosti?

Na tuto otázku Vopatrný odpovídá, že patrně stěží.⁹⁶⁷ Tento stav je ale znepokojující. Vzniká tak nedostatek duchovních otců, kteří by se takového člověka ujali a byli mu svým životem a radami nápomocni. Nelze každého člověka s kněžským svěcením či pastoračního terapeuta považovat za duchovního otce.⁹⁶⁸ Toto charisma není jeho samozřejmou součástí. Kněz či pastor toto charisma mít vůbec nemusí, byť v kontextu kněžského svěcení lze do jisté míry hovořit o možnosti, resp. uschopnění nabytí tohoto daru přímo od Boha.

⁹⁶⁴ Cf. JOHN Chrysost. *Themes in Orthodox Patristic Psychology*, op. cit., s. 295.

⁹⁶⁵ Cf. *Ibid.*

⁹⁶⁶ VOPATRŇÝ, *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita*, op. cit., s. 57.

⁹⁶⁷ *Ibid.*

⁹⁶⁸ Mnohdy tito lidé, zejména kněží ani nemají potřebný psychotherapeutický výcvik, který by je opravňoval k terapeutické práci. Je pravdou, že pro kněžskou práci se takový výcvik nevyžaduje, nicméně můžeme se setkat s těmi kněžími, kteří již takovýto výcvik mají. Vzniká otázka, zda by kněží měli mít tento výcvik. Ukazuje se ale, že by bylo žádoucí, aby kněží jej měli. I vlastní zkušenost Otců lze nazvat takovým výcvikem, který je opravňuje k duchovnímu vedení druhých. Tento výcvik však nelze kvalitativně ani kvantitativně srovnávat s pětiletým terapeutickým výcvikem, který je dnes podmínkou pro psychotherapeutickou praxi. Výcvik Otců jde hlouběji a zahrnuje hlubinně všechny aspekty lidského života.

Jde ale především o realizaci vlastních principů asketického životního stylu (πρακτική) a způsobu myšlení, které na první pohled nemusí být zřetelné. Duchovní, pastorální teolog či psycholog může být s těmito věcmi seznámen teoreticky, ale pokud sám neprošel *praktiké* a nežije dle principů určitého životního stylu, jakoby prakticky vůbec nevěděl, o co se jedná a co takový život obnáší. Proto je z hlediska patristické tradice nekompetentní (ba nezpůsobilý) adekvátně duchovně vést druhé lidi. Může se stát, že při pokusu někoho duchovně vést způsobí více duchovního a duševního zmatku, což může mít neblahé následky. Ukazuje se tak, že nestačí pouze teoretická průprava, nýbrž že důležitá je především praktická zkušenost.

Není sporu o tom, že i v dnešní době je potřeba, aby církve měla duchovní otce, kteří by se mohli stát průvodci členů církve v duchovní oblasti. Není ale jednoduché takto vyzrálé osobnosti nalézt. Nicméně je tu cesta, kterou je možné napomoci člověku s duchovními či duševními obtížemi vidět jeho životní situaci a problémy v duchovním horizontu. V tomto případě může jít o onoho pastoračního terapeuta. Jde o člověka, který je vzdělán v oblasti jak psychologie, ale především v oblasti teologie, která napomáhá vidět situaci, kterou člověk prožívá, z duchovního hlediska. Není ale schopen vést člověka ke sjednocení s Bohem, k *theósi*. To přísluší jedině a pouze duchovním otcům, kteří nabyli stavu *apatheie*.

Ale co to konkrétně znamená v praxi? Poukázali jsme na skutečnost, že Otcové se snaží na vše pohlížet z hlediska vztahu k Bohu. Profesor Nového zákona a spirituality Theodore Stylianosopoulos z Massachusettské Biblické společnosti píše k našemu tématu toto: „*Teologická soudnost a diagnostika [...] znamená hodnotit a interpretovat všechny lidské snahy z hlediska Stvořitele, jeho pravdy, jeho úmyslu a jeho vůle s lidstvím a stvořením.*“⁹⁶⁹ Jde tedy o to, aby člověk viděl vše, co se děje v jeho životě a veškeré své snahy ve světle Boží vůle a jeho záměru. Taktéž profesor psychologie John Chirban pojímá duchovní rozlišování jako „*proces rozpoznání toho, co si Bůh přeje pro nás dělat v konkrétních situacích.*“⁹⁷⁰ Roli duchovního otce nelze nahradit. Snaha Otců hledat za vším Boží účel věci (resp. Boží záměr v konkrétní situaci, hledat Boží vůli v životě člověka) je výzvou pro kněze či pastorační terapeuty, aby vedli člověka před tvář Boží. Aby tento člověk hledal zejména u něho odpovědi na životní otázky, aby jej vedli k odpovědnosti za svá vlastní rozhodnutí se, z nichž se bude člověk zodpovídat. V neposlední řadě by jej měli také ujistit, že Bůh zná jeho situaci, že je s ním, dává mu potřebnou sílu k překonání životních překážek, a tímto mu napomáhá, aby zůstal duševně nerozrušený.

⁹⁶⁹ STYLIANOPOULOS, G. Theodore. Discernment and Diagnostic in Human Development: An Orthodox Theological Perspective. In CHIRBAN, John T. *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*. Westport, Conn. : Bergin & Carvey, 1996, s. 19.

⁹⁷⁰ CHIRBAN, T. John. Spiritual Discernment and Differential Diagnosis: Interdisciplinary Approaches. In CHIRBAN, *Personhood, op. cit.*, s. 36.

7.3.2 Riziko sekularizace pastorační péče

Na základě výše uvedeného, si je třeba uvědomit a znovu zdůraznit, že pastorační péče má jiné důrazy než psychoterapie. Samozřejmě, že společným jmenovatelem je zde duševní oblast člověka, nicméně je nutné si být vědom toho, na co daná duševní nemoc ukazuje.

V dnešní době vládne velké riziko sekularizace pastorální péče, zejména ze strany psychologie a psychiatrie. Jistě, jejich poznatky o duševním životě jsou přínosné a pomáhají pastorálnímu teologovi rozklíčovat jednotlivé skutečnosti duševního života jedince. Pastorální teolog ale musí mít na paměti, že závěry humanitních věd jsou spíše popisem určitých duševních stavů a nemusí se jednat o příčiny duševních obtíží. Výsledky těchto oborů tedy nelze považovat za vyčerpané a nelze z nich vyvozovat hledané odpovědi: „*odborníci by neměli podléhat dojmu, že sledují jen účinky přírodních mechanismů, a ne lidskou existenci ve všech jejích výtvorech.*“⁹⁷¹ Pavel Evdokimov popisuje vztah ducha k duši a tělu takto: „*Duševno i tělesno existují jedno v druhém, ale každé se řídí vlastními zákony. Přičemž duchovnost není třetím patrem lidské přirozenosti, ale principem, který se projevuje skrze psychično i tělesno a činí je duchovními.*“⁹⁷²

Slovinský teolog Marko. I. Rupnik hovoří o tom, že tyto výsledky je třeba číst spirituálně:

Pastorální teologie vyžaduje spirituální četbu výsledků analýzy. [...] Jestliže nedojdeme až ke spirituální četbě informací, riskujeme, že budeme reagovat na existující výzvy toliko na rovině fenomenologické, povrchně, aniž by nám bylo jasné, jestliže se vůbec jedná o spirituální výzvy nebo ne.⁹⁷³

Nebezpečí pastorální péče spočívá v tom, že na jedné straně si je sice vědoma cíle pastorální teologie, avšak na druhé straně nadšeně a nekriticky přijímá poznatky sekulárních humanitních oborů. Zde spatřuje pravoslavný teolog otec Hierotheos velké nebezpečí sekularizace.⁹⁷⁴ Hierotheos poukazuje na skutečnost, že pastorální péče neobsahuje vnější aktivity (jakoukoli psychotherapeutickou techniku), nýbrž usiluje o očistění srdce a mysli (*voûç/mens*). Neodmítá psychotherapeutické metody, avšak věří, že: „*ten kdo zná sebe samého a sleduje s Boží milostí svůj vnitřní stav a je veden duchovním otcem, může dosáhnout skutečné znalosti o lidech, neboť podstata lidí je stejná.*“⁹⁷⁵

⁹⁷¹ KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2006, s. 8.

⁹⁷² EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2011, s. 50.

⁹⁷³ RUPNIK, Marko. I. Spirituální četba skutečnosti. In ŠPIDLÍK, Tomáš - RUPNIK, Marko I., *Nové cesty pastorální teologie, op. cit.*, s. 74.

⁹⁷⁴ HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, Secularization in Churh, Theology and Pastoral Care. *Publications Birth of the Theotokos Monastery* [online]. Levidia, Greece [cit. 2011-10-10]. Dostupný z: http://www.pelagia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=25&lang=en#english. (s. 9-12).

⁹⁷⁵ *Ibid.*

Pokud v souvislosti s pastorální péčí hovoříme o potřebě pastorální psychologie jako takové, je zapotřebí vnímat psychologii jako vědní disciplínu ve správném poměru k duchovní péči. Poznatky psychologie, jakož i jiných duševně vědních disciplín, jistě výrazně napomáhají pastorační péči. Max Kašparů poukazuje na to, že psychologii lze vnímat jako služku teologie: „*Psychologia est ancilla theologiae.*“⁹⁷⁶ Tím, že psychologii vnímáme jako pomocnou disciplínu pastorační (duchovní) péče, zmenšujeme riziko psychologizace duchovních aspektů lidské bytosti a samotné ontologie lidské osobnosti.

Navíc se v kontextu této práce ukazuje, že podstata duševního zdraví není sama o sobě autonomní jednotkou, nýbrž že je zasazena do duchovního kontextu.⁹⁷⁷ Práce pastorálního terapeuta či psychologa tak spočívá především v tom, aby vedl člověka k tomu, aby svou situaci nahlížel z perspektivy vztahu člověk – Bůh. Nebezpečí nekritického postoje vůči metodologii pastorální psychologie spočívá v tom, že vlastní duchovní péče a teologické předpoklady jsou upozaděny. To znamená, že se hlavní cíl duchovní práce s člověkem (θεωσις) se stává druhořadou záležitostí.

7.4 Pravoslavná ortodoxní psychoterapie

V pravoslavném prostředí se můžeme setkat s pojetím duševního života člověka, které se liší od soudobého vnímání současné psychologie. Stejně tak se potkáme s odlišným pojetím duševních obtíží člověka. Je-li stěžejním cílem ortodoxního křesťanství uzdravit lidskou duši,⁹⁷⁸ setkáváme se v ortodoxním prostředí s vlastním konceptem psychoterapie. S tímto konceptem přichází zřejmě jako první Hierotheos Vlachos z Nefpaktu.⁹⁷⁹

Avšak tato koncepce není nová, nýbrž jde o reflexi učení řeckých Otců, kteří čerpali zejména z tradice poustních Otců, jejímiž prvními systematizátory byli zejména zmínění autoři Evagrius z Pontu a Jan Kasián. Hierotheovy myšlenky jsou utvářeny především hésychas-

⁹⁷⁶ KAŠPARŮ, *Základy pastorální psychologie pro zpovědníky, op. cit., s. 7.*

⁹⁷⁷ Vzniká tak otázka, co přesně znamená duševní zdraví. Dle konceptu *apatheie psyché* to není stav, kdy člověk nemá duševní poruchy plynoucí z genetických, organických či sociogenních a environmentálních faktorů. Stav duševního zdraví je z pohledu patristické psychologie vnímáno jako nepodlehnutí žádostivosti po požitcích, navzdory této věčně přítomné možnosti, která plyne z uspokojování přirozených potřeb. Je to zdraví, které i navzdory těmto faktorům a možnostem umožní lidem být vnitřně svobodnými a schopnými vnímat svou situaci a vše okolo bez vášně. Jestliže člověk nebude primárně dychtit po nepřirozeném uspokojování svých potřeb primárně kvůli požitkům, pak (z duchovního hlediska) nezadá příčinu k patologickému, obsesivnímu chování, které může vyvolat závislosti, tělesné nemoci a duševní obtíže, s nimiž pracují psychiatři a psychoterapeuti.

⁹⁷⁸ ROMANIDES, *Patristic Theology, op. cit., s. 19.*

⁹⁷⁹ HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Foundations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA) : John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: <http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html>.

tickou tradicí, která navazuje na řeckou patristickou tradici.⁹⁸⁰ Čili koncept ortodoxní psychoterapie není ničím novým, je spíše aktualizací staré tradice, jejíž nositelkou je především pravoslavné křesťanství.⁹⁸¹

Tím je také dán předmět a zájem pravoslavné ortodoxní psychoterapie, její výchozí předpoklady a cíle. Ortodoxní psychoterapie má zcela jiné postavení než soudobé psychoterapeutické směry. Zatímco moderní psychologie se zabývá vědomými či nevědomými psychodynamickými procesy, které ovlivňují jednání a chování člověka, ortodoxní psychoterapie vnímá duševní život jako vyjádření duchovního aspektu lidské osobnosti.

Antropologickým východiskem této koncepce je především vztah člověka k Bohu. Tento koncept vychází z biblického paradigmatu, zaznamenaného v Gen 1 – 3, resp. z onoho zlomu, v němž se člověk odcizil Bohu. Tento zlom je ale vždy aktuální. I dnes se dochází k odcizení člověka od Boha. Ortodoxní psychoterapie se ptá na příčiny tohoto odcizení, jakož i na způsob obnovení tohoto vztahu. Tento koncept psychoterapie nesleduje v první řadě psychologické, emocionální či intelektuální aspekty, které vnímá spíše jako projev duchovního stavu člověka. Její zájem je spíše orientován na vztah člověka k Bohu.

Tím ale nemá být řečeno, že ortodoxní psychoterapie nebere v úvahu soudobé vědecké poznatky z oborů medicíny, psychiatrie, neurologie, neurobiologie, psychologie, psychoanalýzy, resp. dalších humanitních oborů. Spíše bychom měli říci, že tyto aspekty bere v úvahu, pracuje s nimi a doplňuje je z jiné perspektivy. Je si ale vědoma odlišností, kterými se odlišuje od sekulárních věd (přístupy, metody, cíle).⁹⁸²

Navzdory tomu, že z klinického hlediska vykazuje ortodoxní psychoterapie analogické terapeutické metody jako sekulární psychoterapie, má odlišné zacílení. Předmětem ortodoxní terapie nejsou patologické anomálie, s nimiž se setkávají psychiatři či psychoterapeuti, nýbrž jejím předmětem je hledání cesty k řešení existenciálních problémů lidského života. Jejím cílem je obnova duchovní stability člověka.⁹⁸³ Její terapeutické metody jsou tak orientovány na očištění obrazu Božího, jenž je v člověku, který je zatemněn vlastním dobrovolným odvráče-

⁹⁸⁰ S myšlenkami Evagria či Jana Kasiána se ale příliš v jeho knihách nesetkáme jako spíše s myšlenkami Maxima Vyznavače, Jana Damašského, Izáka Syrského, Jana Klimaka, Marka Askety, Řehoře Palamy, Nicety Stetathose, Symeona Nového Teologa, kteří ale rozvíjejí zejména Evagriovy myšlenky. To, že Hierotheos nedopřává sluchu Evagriovi, může být způsobeno jeho odsouzením na V. ekumenickém sněmu v r. 533 za jeho origenovskými laděnými spisy (resp. myšlenky).

⁹⁸¹ Zmiňme na okraj, že tímto konceptem terapie se zabývá John Chrystomos zejména ve své knize *The Guide to Orthodox Psychotherapy*, nebo také psychiatr a psycholog Dmitry Avdeev (viz Official web site of dr. Dmitry Avdeev. AVDEEV, Dmitry. *Official web site of dr. Dmitry Avdeev* [online]. 2007. [cit. 2015-04-09]. Dostupný z: <http://www.daavdeev.ru>).

⁹⁸² Vycházím z: HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Foundations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA) : John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: <http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html>.

⁹⁸³ Cf. JOHN Chrystost, *The Guide to Orthodox Psychotherapy*, op. cit, s. 90.

ním se od Boha. Cílem je tedy obnova vlastního existencionálního jádra člověka, aby mohl být znovu uschopněn podobat se Bohu, a dojít *theóse*. Hierotheos tak podotýká, že ortodoxní psychoterapie je zaměřena na celistvé uzdravení člověka.⁹⁸⁴

Léčba duchovního aspektu jedince je tedy definována antropologií a soteriologií řeckých Otců. Primárním zájmem ortodoxní psychoterapie je obnovení lidského bytí do potenciálního stavu dokonalosti, tj. opětovné vyjádření lidství, jako bylo před vzpourou vůči Bohu. Jestliže v nás sekulární psychoterapie dokáže obnovit smysl toho, co jsme, nebo dokonce zachovat toto vědomí, pak pravoslavná ortodoxní psychoterapie ukazuje člověku jeho theocentrickou podstatu lidství. Tuto podstatu lidství tvoří obraz Boží, který je ponořen a zapomenut hluboko v duši. Tuto podstatu lidství je zapotřebí znovu objevit a obnovit.

Nyní se dostáváme k vlastnímu jádru vztahu mezi konceptem ortodoxní psychoterapie a naukou Evagria a Jana Kasiána. Na pozadí konceptu zvaného *ortodoxní psychoterapie* můžeme postřehnout nauku těchto autorů. Vlastní jádro ortodoxní psychoterapie vychází z nauky Evagria a Jana Kasiána. Sám Hierotheos vychází z tradice, která navazuje na Evagria.

Na druhou stranu musíme mít na zřeteli, že využití ortodoxní psychoterapie v klinickém prostředí je komplikované, neboť její výsledky nelze v tomto prostředí analyzovat. Navíc, jakkoli mohou být hesychastické praktiky efektivní, je zde nebezpečí jejich zneužití. Nepochopení záměru hésychasmu či přehnaná horlivost terapeutů mohou vést k domněnce, že ortodoxní psychoterapie může být náhradou za tradiční a prokázané terapeutické formy nebo psychofarmakologické intervence, které jsou velmi často efektivní v první fázi léčby psychických obtíží.⁹⁸⁵

Snaží-li se současná psychoterapie o duševní rovnováhu a úspěšnou socializaci člověka, ortodoxní psychoterapie vychází z předpokladu odvrácení se člověka od Boha, čímž se člověk stává duševně nemocným a zaměřuje se na uzdravení člověka, tj. na proměnu přirozenosti, v níž by člověk byl schopen podobat se Bohu. Tím je dáno také postavení ortodoxní psychoterapie: ačkoli zohledňuje poznatky sekulárních vědních disciplín, přeci jenom jejich záběr přesahuje tím, že se zabývá duchovním aspektem člověka.⁹⁸⁶

Význam pravoslavné ortodoxní psychoterapie předně spočívá v nalezení orientace k Bohu. Tato terapie zohledňuje psychosomatické uspořádání lidské bytosti. Oproti současné psychologii také klade důraz na životní styl člověka, jakožto podporu psychoterapeutické práce

⁹⁸⁴ *Ibid.*, s. 90.

⁹⁸⁵ *Ibid.*

⁹⁸⁶ Vychází z: HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Foundations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA): John Sanidopoulos, [2013] [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: <http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html>.

s myšlenkami. Stejně tak si je vědoma, že jakékoli excesy v duševní či tělesné přirozenosti vedou k destabilizaci lidské osobnosti. Proto je jejím cílem je vést člověka k přirozenému projevu a přirozenému životu. Je především zaměřena na přirozené fungování noetické energie. Tato terapie se vyznačuje především důrazem na trpělivost, odvahu, půst a zdrženlivost. Také je zaměřena na vedení k dodržování Božích přikázání, komunikaci s Bohem (modlitba), četbu. V neposlední řadě vede člověka k účasti na svátostech.

ZÁVĚR

Předložená práce si kladla za úkol zmapovat, resp. poukázat na úzké propojení mezi duchovní a duševní dimenzí člověka. Práce se zabývala vznikem duchovní nestability a jejího vlivu na duševní stav. Adekvátně k tomu jsme také poukázali na cestu, která dle pouštních Otců vede k obnovení duchovní stability člověka, tj. k obnovení jeho vnitřní svobody a nabytí celistvého zdraví. Také jsme nastolili otázku, zda praxe pouštních Otců je uplatnitelná i v dnešní době.

Za tímto účelem jsme vycházeli z praktické zkušenosti pouštních Otců, zesystematizované Evagriem a Janem Kasiánem. Tito autoři byli ovlivněni tehdejšími myšlenkovými klimatem. Shrňme tedy hlavní dosažené poznatky, které osvětlují pojetí duchovních příčin duševního stavu člověka podle těchto autorů.

Zprvu je zapotřebí podotknout, že pouštní Otcové se nechali inspirovat nábožensko-filosofickým myšlením své doby. Tehdy byla velmi populární askeze. Nicméně Otcové motiv askeze přeznačují v kontextu křesťanského myšlení. Taktéž se zejména v Evagriových spisech setkáme nejenom s pojmy, nýbrž i s tématy, které užívala helénská filosofie.⁹⁸⁷

Evagrius s Kasiánem spatřují základní problém člověka v tom, že člověk má tendenci podléhat zejména smyslovému uspokojování svých tělesných (a duševních) potřeb na základě potěšení, které je s uspokojováním potřeb spojeno. Sama o sobě tato potěšení nejsou problematická, jsou přirozeným důsledkem uspokojování přirozených potřeb. Problém vzniká tehdy, pokud člověk začne upřednostňovat tato potěšení na úkor přirozeného uspokojování konkrétních potřeb. Podlehnutí onomu smyslovému potěšení je způsobeno volným rozhodnutím člověka.

Výsledkem tohoto podlehnutí či přitakání smyslovému potěšení je vášnivé hnutí, tj. patologický stav, který způsobuje duchovní nebo, lépe řečeno, duševní nestabilitu člověka. Na jedné straně (Evagrius) mluvíme o vášních (sg. πάθος), které destruuji vnitřní duchovní i duševní stabilitu člověka. V případě Kasiánova pojmu *vitium* můžeme hovořit o chybě, neřesti, vadě, která brání člověku v čistotě srdce. Byť autoři používají pro vnitřní popis příčin duchovní nestability jiné pojmy, mají na mysli totéž. Jde tak především o nestřídmost, lakomství a marnou slávu, po nichž, jako reakce na uspokojení či neuspokojení, následují vášnivé projevy: smilstvo, smutek, hněv, akédie, pýcha.

⁹⁸⁷ Tato práce tedy vychází především z pojmové i obsahové analýzy těchto pojmů, s nimiž pracovali námi sledovaní autoři.

V důsledku vášnivého hnutí vzniká duchovní nestabilita, která má vliv na duševní stav člověka. Zkušenost Otců ukazuje, že vášnivá touha vzbuzuje motivované jednání k obstarání toho, po čem člověk touží. Klíčovým symptomem vášnivého duševního stavu je myšlenka s negativní kontakcí (λογισμός), produkt rozumového hnutí duše, které je ovlivněno vášnivou částí duše a které zotročuje (omezuje) volní jednání člověka. Ten tak má pocit, že je čímsi ovládán. Není to on, nýbrž určitá síla, co ovládá jeho jednání a chování. Otcové v tomto případě hovoří jako o démonském působení.

Výrazným nebezpečím vášnivého stavu (duchovní nestability) je to, že člověk je odcizován od Boha, coby základu svého bytí. Vášnivá touha totiž vylučuje Boha ze zorného pole člověka. Místo Boha samotného je zde sledován zájem smyslového potěšení. Vášnivý duševní stav má tedy výrazné existenciální dopady na lidskou bytost. Základním antropologickým předpokladem u Evagria i Jana Kasiána (jakož i u dalších Otců) je stvořenost člověka k obrazu Božímu, jemuž se má podobat. Je to existenciální úděl člověka. Jakmile je v duševním životě přítomno vášnivé hnutí, obraz Boží je jaksi zastřen a člověk ztrácí vektor svého života. Evagrius i Kasián tak skutečně poukazují na to, že duševní obtíže mají pramen v duchovní nestabilitě.

Uzdravení pak tkví v očištění přirozených dispozic člověka od vášnivého hnutí. Žitá praxe a zkušenost pouštních Otců poukazují na terapii, která je zaměřena především na proměnu myšlení člověka pod vedením duchovního otce. Důraz je primárně kladen na práci s myšlenkami, které nemocnému osvětlují jeho mnohdy nevědomá hnutí. Postupně si je uvědomuje a může o nich hovořit jako o cizích silách, které jej ovládají.

Duchovní otec je ten, který sám prošel prvním krokem duchovního uzdravení (πρακτική). Je tedy očištěn od vášni a je tedy schopen vnímat stvořený svět v jeho opravdovosti a objektivitě. Potřeba očištění od vášni tkví v tom, že přítomnost vášni ovlivňuje lidský úsudek. V tomto prvním kroku, pak nejde o teoretickou záležitost, nýbrž závěry vyvozené z vlastní zkušenosti duchovních otců, kteří je mohou předat svým duchovním dětem.

Hlavním úkolem duchovního otce je přivést a uschopnit své duchovní dítě k tomu, aby svou existenci, své myšlení a užívání svého těla znovu produchovníl. Tím jej duchovní otec vede ke sjednocení s Bohem. Nicméně je důležité si uvědomit, že duchovní otec je v procesu sjednocování člověka s Bohem toliko nástrojem Ducha Svatého. Vlastní činnost realizuje Bůh sám.

Nedílnou součástí této terapie je práce s tělesnou přirozeností člověka. Ta spočívá v krocení přebujelého uspokojování přirozených potřeb na přirozenou míru. V tomto smyslu můžeme hovořit o cestě k sebekázní a ovládnutí tělesné přirozenosti tak, aby svými přebuje-

lými touhami nezotročovala duševní a duchovní stav člověka. Tento typ léčby (proměna lidské přirozenosti) vede k duševní rovnováze a stabilitě – bezvášnivosti duše (ἀπάθεια ψυχῆς), resp. čistotě srdce (*puritas cordis*).

Avšak konečným cílem duchovního vedení je uschopnit člověka ke sjednocení se s Bohem - θέωσις. Je-li člověk primárně vztažen (orientován) k Bohu, je považován za celistvě zdravého navzdory situacím a okolnostem, v nichž se nachází. Za základní nástroje terapie duchovních (a potažmo duševních) obtíží člověka jsou: půst, bdění, namáhavá práce, samota, sebeovládání, čtení Bible, meditace, dodržování Božích přikázání, praxe vyjevování myšlenek.

Principy představené v této práci, byť jsou psány pro mnichy, jsou použitelné i pro člověka žijícího ve společnosti, v rodinném životě, v manželství.⁹⁸⁸ Jde spíše o takovou proměnu myšlení, aby člověk ovládal svou tělesnost, což je znakem sebeovládání a sebekázně, na jejichž důležitost poukazuje také současná psychologie. V tomto kontextu jsme hovořili o tzv. *mníšství srdce*, které lze uplatnit i ve společnosti, ve městech či rodině. Jde o vnitřní půst, střídmost, kdy člověk není rozptylován vnějšími smyslově vnímatelnými podněty, které na něj neustále působí a mohou jej činit vnitřně roztěkaným. Jedná se spíše o vnitřní zaměření se na určitý cíl a o snahu nedovolit ničemu, co by mohlo člověka svést z cesty k cíli. Jde o projev vnitřní stability, intencionality, vnitřní soustředěnosti, který je možný pouze za určitých podmínek.

Při rekapitulaci celé práce shrňme, že pro porozumění zkušenosti pouštních Otců a taktéž i autorům, z nichž jsme vycházeli, je třeba řádně porozumět myšlenkovému a dějinnému charakteru 4. stol. n. l., včetně filosofických myšlenkových vlivů pocházejících z dob dřívějších. Poukázali jsme na to, že Evagrius a Jan Kasián nebyli pouhými teoretiky, nýbrž že praxi pouštních Otců sami následovali. Proto za jejich texty stojí jejich vlastní zkušenost, která těmto myšlenkám dodává autenticitu.

Významnou kapitolu tvoří antropologie, z níž vychází teologicko-asketická témata a koncepce asketické terapie. Z antropologického hlediska jde především o stabilitu duchovního centra člověka, v němž dochází ke společenství s Bohem. Evagrius představuje detailní analýzu duševní oblasti člověka. Nedílnou součástí této kapitoly také tvoří vztah duše, resp. vztah ducha a těla.

V následující kapitole je pozornost upřena na podstatu vášnivého stavu, jeho vznik a důsledky. Je zde zohledněno základní pojetí vášnivého stavu. Nejprve filosoficko-křesťanské

⁹⁸⁸ Již Klement Alexandrijský, když koncipoval pojetí *paideie*, měl na mysli křesťana, který žije ve společnosti. Teprve lidé, kteří odcházeli na poušť, převzali jeho motivy.

pojetí vášní a vášnivého stavu. Posléze je zde představeno pojmání tohoto stavu u Evagria a Kasiána. V této kapitole se také zabýváme důsledky vášnivého stavu, kterými jsou myšlenka, démonské působení a také ovlivnění duchovního centra člověka, resp. jeho vlastní podstaty.

Stěžejní kapitolu tvoří samotná charakteristika ohnisek duchovní nestability (vášní). Je zde rozpracována charakteristika jednotlivých vášní, které plynou z volního jednání člověka, a které mají vliv na duševní stav.

Proto se následující kapitole věnuji terapii těchto ohnisek duchovní nestability člověka z pohledu Evagria a Jana Kasiána. Tento přístup je reflektován na pozadí praxe pouštních Otců a pravoslavné tradice. Avšak tomuto popisu předchází analýza povahy této terapie, která je inspirována také filosoficko-křesťanskými motivy tehdejší doby.

V další části práce popisují charakteristiku stavu, k němuž má vést tento druh terapie. Je zde podán popis stavu, který tito Otcové považují za zdravý duševní stav, který je ale předpokladem konečného sjednocení s Bohem. Stejně tak je v této kapitole uvedeno, že tento stav, vlivem očistění se od vášní, umožňuje také duchovně vést druhé.

Poslední kapitolu této práce můžeme vnímat jako vyvrcholení této práce. Jde v podstatě o shrnující reflexi. V této kapitole jsou načrtnuty možnosti a způsob aktualizace praxe pouštních Otců pro dnešní dobu, dobu 21. století. Všímám si tak mnišského způsobu života, pobytu na poušti, hésychastické techniky a ptám se po jejich oprávněnosti a možnosti uplatnění v dnešní době. Ve druhé části této kapitoly se pokouším o jakési srovnání praxe pouštních Otců a současných humanitních věd v rámci pastorační péče. Táhá se po podstatě a náplni praxe jak pouštních Otců, tak i pastorační péče (popř. pastorální psychologie). Kladu také otázku po tom, co by měla ve skutečnosti pastorační péče obsahovat (předpoklady, cíle a metodiku) a jaké předpoklady by měl mít ten, kdo duchovně vede druhé.

Tato práce má potenciál (a v tom tkví přínos této práce) otevřít horizonty nejenom v oblasti psychologie a psychoterapie, nýbrž také, a především, v oboru pastorální teologie. Podstatou křesťanství je snaha o sjednocení člověka s Bohem. Sekulární metody a vědy o to neusilují, jejich zaměření je jiné. Otcové poukazují na vlastní jádro práce s člověkem, v níž jde primárně o sjednocení člověka s Bohem. Domnívám se, že zejména v tomto směru je předložená práce schopna vést k reflexi současné praxe pastorální péče v současné době a znovu poukázat v tomto kontextu na její nejvlastnější jádro práce (nejenom) se členy církve.

Mohou se také otevřít diskuze ohledně kompetencí pastorálního teologa či psychologa, kněze, pastoračního poradce a duchovního otce. Kdo má jaká oprávnění. Oprávnění nikoli na základě teoretického poznání, nýbrž základě prožité zkušenosti. Stejně tak může vyvstat diskuze ohledně použitých metod, s nimiž má pracovat pastorální teologie. Otázka je vznesena

také nad tím, k čemu a k jakým úkonům je pastorální teolog v oblasti pastorační péče uschopněn.

Na poli interdisciplinárním přínos této práce spočívá ve zpřístupnění odlišné perspektivy ve vnímání duševního hnutí člověka, které je odrazem jeho duchovního rozpoložení. Toto rozpoložení ovlivňuje duševní hnutí a může posléze způsobit určité duševní poruchy. Tento přístup zohledňuje duševní poruchy způsobené tělesnými, psychogenními či sociogenními vlivy, nicméně poukazuje také na duchovní oblast, která také rovněž ovlivňuje duševní hnutí a může být konstitutivní činitelem duševní poruchy.

Dalším důležitým a přínosem je předložená otázka vztahu duchovní a duševní oblasti. Přínos zkušenosti pouštních Otců spočívá především v tom, že v pastorální péči se lze povznést nad duševní poruchu a pracovat s člověkem z duchovního hlediska všude tam, kde to duševní nemoc či tělesný stav člověka umožňují.

Zrovna tak přínos této práce spočívá v řešení duševního problému, které je zacíleno na práci s myšlenkami, při níž dochází k postupnému odhalování nevědomých motivů, které mohou způsobovat nesvobodné jednání člověka. Tato terapie, jak se ukázalo, je doprovázena sebeovládáním, tj. aktivním volným jednáním, kdy se člověk učí ovládat uspokojování svých přirozených potřeb. Jestliže duševní problém vzniká tím, že člověk popustil uzdu uspokojování svých potřeb mimo hranice přirozenosti, pak terapie spočívá v tom, že člověk začne znovu ovládat toto uspokojování přirozených potřeb v přirozené míře.

Přínosem tato práce je také, že poukazuje za horizont soudobých humanitních a antropologických přístupů v oblasti práci s člověkem. Má potenciál napomoci k porozumění a odhalení nových souvislostí duševního života z duchovní perspektivy. Je pak na odbornících z oblasti teologie (patristiky, pastorální psychologie), psychologie, psychoterapie, antropologie popř. filosofie, aby zahájili společný dialog v hledání odpovědí na otázky, které klade existenciální problém člověka, a na něž doposud nebyly nalezeny odpovědi.

Pokud se práce soustředila výhradně na jedince bez vztahu ke společnosti, pak vezme, že správa světa, k níž jsme pověřeni Bohem, je závislá na duchovním stavu člověka (tedy nás samotných). To je však již jiná kapitola, jejíž rozpracování v dílčích oblastech lidské činnosti bude jenom potvrzením přínosnosti této práce.

REJSTŘÍK

Rejstřík nezahrnuje jména či pomy méně relevantní pro předmět této práce. Pojmy v rejstříku odkazují zejména na hlavní statě, které pojem vysvětlují. Neobsahuje též jména Evagria a Jana Kasiána, vzhledem k jejich častému výskytu.

A	
akédia	134
terapie	187
Alexandrie.....	243
ANCILLA, Marie	173
antická filozofie	31
Antonín Veliký	10, 22, 92, 93, 197, 243, 244, 248
apatheia.....	32, 37, 42, 56, 79, 157
archetyp.....	50, 70
Aristoteles.....	68, 73
askeze	24, 57, 92, 226
asketický život	21
křesťanská.....	15, 25
pojem	24
stoicismus	26
životní styl	28
Athanasius Alexandrijský	22, 197
AVDEEV, Dmitry.....	230
B	
BAKON, David.....	96
Basileios Veliký.....	36n, 169, 172
BULTMANN, Rudolf	98
C	
CASIDAY, Augustine.....	37, 47, 245
Castor (biskup)	41, 45
CAVARNOS, Constantine.....	221
Ch	
CHADWICK, John	39
CHIRBAN, John	227
Chrysostómos, Johannes.....	40, 42, 125
CHRYSOSTOMOS, John.....	226
Č	
čisté srdce (puritas cordis).....	42, 78,89, 93, 200
ctnost.....	33, 68, 69, 70, 72, 78, 154, 190, 196
D	
Decius	21
DELUMEAU, Jean	148
démon.....	49, 60, 64, 88, 90, 94, 106
démonské působení.....	85
Dionýsios Areopagita	52
DROBNER, Hubertus	22, 37
DRONOV, Michail.....	98
duchovní Otec	207, 208, 216
duchovní poruchy typologie	111
duše	56, 62, 67, 69, 72, 115, 150, 243, 246, 247
rozumové hnutí (logistikon)	
patologie	107
popis	72
terapie	176
touživé hnutí (epithymétikon)	
patologie	104
popis	69
terapie	175
vznětlivé hnutí (thymikon)	
patologie	106
popis	70
terapie	176
DYSINGER, Luke	36
E	
Egypt.....	42, 47
EVDOKIMOV, Pavel.....	151, 220

F	K
fantazie..... 72, 84, 108	KAŠPARŮ, Max..... 225
Filón Alexandrijský.....28, 153	Klement Alexandrijský..... 31, 87, 197, 204
filosofie..... 23, 196, 237, 248, 249	Konstantin Veliký..... 22
platonismus..... 25	kontemplace..... 28, 110, 118
stoicismus 26, 42, 73, 104	KOUPIL, Ondřej..... 40
FLAVIUS, Josephus..... 28	křesťanské (egyptské) mnišství..... 96, 152, 246, 248
FLORENSKIJ, Pavel 149, 151, 223	KURT, Robert..... 203
FRANKL, Viktor Emanuel 15, 62, 80, 150, 223	
FREUD, Sigmund..... 15, 150, 151	L
G	
Germanus 38, 39, 40, 41, 42, 47	lakomství..... 122
gnósis..... 32, 44, 56, 65, 110, 153, 154, 236	terapie 182
Gnósis 153, 203, 204	LARCHET Jean Cloude 14, 70, 71, 99, 102n, 105, 110,
gnóze 31	128, 132, 135, 140, 141, 186, 207, 208, 209, 210, 216
Gnóze (filosoficko-náboženský směr) 203	láska (agapé) 30, 153, 154, 164, 194
GUILLAUMONT, Antoine 94, 168, 206, 242, 245	Lev Veliký (papež) 41
H	lidské pudy 151
HARNACK, Adolf 23	logismos 25, 37n, 44, 64n, 72, 94, 99, 100, 101, 159
helenizovaný judaismus..... 27	logos stvořených věcí..... 72, 83
Hésychasmus..... 169	LOHSE, Bernard 29
hésychia..... 43, 168	
HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos14, 58, 169, 212,	M
225, 228n	
hněv..... 127	MAGUIRE, Anne..... 137
terapie 184	Makarius Alexandrijský 37
I	Makarius Veliký 37, 40
Innocent I. (papež)..... 41	MANTZARIDIS, Georgios 50
J	Marek Asketa 61
Jan Damašský 99	marná sláva 138
Jan Klimak 99	terapie 189
Jeroným 199	MASLOW, Abraham 69
Ježíš Krustus 151	Maximos Vyznavač 62, 69, 133
JUNG, Carl Gustav..... 15, 97, 98, 151	Melanie 36
JURKEVIČ, Pamfil D. 66	mnich..... 47, 94
	mnišství
	mnišství srdce..... 152
	egyptské..... 20
	modlitba..... 43, 59, 65, 71, 92, 186, 208, 248
	Mojžíš (abba)..... 40
	MOSS, Vladimír..... 151, 152

N

Nektarius (konstantinopolský biskup).....	37
nemoc	
duševní	62, 237, 247
Nestorius.....	41
nestřídmost.....	114
terapie	177
nevědomí.....	151, 247
Nicefor Hesychasta	169
noéma (duševní vyobrazení)	84, 99
noetická energie.....	101
noetická funkce.....	71
noetické energie.....	233
nous.....	45, 55, 58, 60, 62, 66, 71, 72, 76
novoplatonismus.....	42, 57

O

obraz Boží	32, 58, 78, 151
archetyp.....	50
Órigenés.....	34, 37, 41, 60, 63, 100, 153, 204, 221, 247
orthodoxní psychoterapie.....	229

P

Pachomius.....	22
Pafnutius (abba)	40
paideia	33
Palladius, Helepolitanus.....	37
paměť	72, 84, 108
pastorální psychologie	237
Pavel (apoštol).....	19, 30, 34, 52, 59, 60, 76, 81, 148, 246, 247, 249
Pelagianismus.....	160
PELAGIUS	161
Petr (apoštol)	52, 247
Piamún (abba).....	40
PICHERY, Eugène	38, 243, 248
Platón	24, 25, 55, 68, 73, 82, 153
platonismus.....	24, 57
Podoba Boží	151
pouštní Otcové. 15, 42, 47, 65, 70, 79, 151, 234, 236, 246	
praxis	43, 44, 152, 154, 170

psychoanalýza	151
půst.....	152, 177
pýcha	141
terapie	191

Q

QUASTEN, Johannes	22
-------------------------	----

Ř

Řehoř Naziánský	36, 154, 248
Řehoř Veliký	99, 116
Řehoř z Nyssy	50, 69, 88
ŘÍČAN, Rudolf	96
ROMANIDES, John	59, 248
rozlišování myšlenek.....	72, 118
rozumové bytosti.....	47, 117, 237, 247
Rufinus.....	37, 42
RUPNIK, Marko Ivan.....	228

S

SCHAFF, Philip	244
scopos	157
SINKEWICZ, Rudolf.....	11, 242, 245
Skétis	47
smilstvo.....	119
terapie	179
smutek	130
penthos.....	107, 197
terapie	185
smyslové vnímání (aisthésis)	69
Sokratés Scholastikos.....	42
ŠPIDLÍK, Tomáš	19, 56, 58, 67, 135, 168
srdce	42, 43, 65, 66, 77, 78, 79, 93, 101, 159, 160, 180
mnišství srdce.....	187, 220
STĀNILOAE, Dumitru.....	98
STEWART, Columba	41, 46, 47, 200, 201
STYLIANOPOULOS, Theodore	227

T

tělo, tělesnost.....	25, 75, 77
teologie.....	236, 249

Teophan Zatvornik.....	88
teoria	153
terapie	237
Theofanes Fr. (Constantine).....	224, 251
theoria	153
theósis	57
tranquillitas.....	201

V

vášeň	25, 33, 45, 64, 81, 159
-------------	-------------------------

VENTURA, Václav.....	19, 30, 41, 57, 96, 243, 249
volní jednání člověka	80
VOPATRNÝ, Gorazd.....	221, 226

Z

zbožštění (theósis)	51
Zöckler	23

SEZNAM POUŽITÝCH PRAMENŮ, LITERATURY A DALŠÍCH ODBORNÝCH ZDROJŮ

Biblický text

1. *Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona: český ekumenický překlad*. 11. vyd. (9. přeprac. v České biblické společnosti). Praha : Česká biblická společnost, 1998, c1985, 863, 287 s. ISBN 80-85810-19-0.
2. KITTEL, Rudolf, Karl ELLIGER, Wilhelm RUDOLPH, Gérard et al. *Biblia Hebraica Stuttgartensia: Tora nevi'im u-chetuvim*. Ed. funditus renovata, ed. 5. emendata, verkleinerte Ausg. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997, LXIX, 1574 s. ISBN 978-3-438-05219-3.
3. NEWMAN, Barclay M, Barbara ALAND a Kurt ALAND. *The Greek New Testament: Fourth revised edition; Dictionary*. 5. revised edition. Stuttgart : Deutsche Bibelgesellschaft, 1994, xiii, 918 s., 203 s. ISBN 3-438-05113-3.
4. *Nový zákon*. 3. vyd. Způvodního řeckého znění přeložil, rozčlenil, úbody a poznámkami opatřil Rudolf Col. Praha: Ústřední církevní nakladatelství, 1970, 693 s.
5. HANHART, Robert. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2014, 430 s. ISBN 978-3-525-53449-6

Evagrius Pontský

6. Antirrhethikos. In DISINGER, Luke. Evagrius: Gnostikos and Kephalaia Gnostika. Dysinger Luke. *Monastic Spirituality Self-Study*. Valyermo (CA) : Saint Andrew's Abbey, c1990, last ed. 23. 7. 2010 [cit. 2015-01-25]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/07_Antirrheth/00a_start.htm.
7. *De Oratione*. In PG 79, 1165A – 1200C. (angl. překl. SINKEWICZ, Rudolf. *Evagrius of Pontus: the Greek Ascetic Corpus*. 1. publ. in paperback. Oxford : Oxford University Press, 2006. s. 183 - 209. ISBN 978-019-9297-085).
8. *Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*. Trad. et notes Guillaumont Ant. et Guillaumont Claire. Sources Chretiennes, SC 356. Paris : Cerf, 1989, 208 s.. ISBN 2-204-03190-9.
9. *Les six centuries des „Kephalaia gnostica“ d'Évagre le Pontique*. Ed. Guillaumont Antoine. Patrologia Orientalis, PO 28,1. Paris: Firmin-Didot, 1958. (angl. překl.: DISINGER, Luke. Evagrius: Gnostikos and Kephalaia Gnostika. Dysinger Luke. *Monastic Spirituality Self-Study*. Valyermo (CA) : Saint Andrew's Abbey, c1990, last ed. 23. 7. 2010 [cit. 2014-03-25]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/02_Gno-Keph/00a_start.htm).
10. *Logos pros Eulogion monachon*. In PG 79, 1093D – 1140A. (angl. překl. SINKEWICZ, *Evagrius of Pontus: the Greek Ascetic Corpus, op. cit.*, s. 29 – 59).
11. *Rerum monachorum rationes*. In PG 40, 1252D – 1264C. (angl. překl. SINKEWICZ, *Evagrius of Pontus: the Greek Ascetic Corpus, op. cit.*, s. 4 – 11).
12. *Sur les Pensées*. Trad. et notes Paul Gehin. Sources Chretiennes, SC 438. Paris : Cerf, 1998. 348 s. ISBN 2-204-06081-X.
13. *Traité pratique ou Le Moine II*. Trad. et notes. Guillaumont, Antoine et al. Sources Chretiennes, SC 171. Paris : Cerf, 1971, 771 s.

Jan Kasian

14. *Conférences I* (livre I - VII). Trad. et notes. E. Pichery. Sources chretiennes, SC 42. Paris : Cerf, 1955. (angl. překl. The Conferences of John Cassian, transl. A. Gibson. In Sulpitius Severus; Vincent of Lérins; John Cassian. In *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, Series II*, vol. 11. [Repr.]. Edinburgh : T&T Clark, 1991. ISBN 08-028-8125-4. s. 291 - 545).
15. *Conférences II* (livre VIII – XVII). Introd., trad. et notes Michael PETSCHENIG et E. PICHÉRY. Sources Chretiennes, SC 54bis. Paris : Cerf, 2008 - 2009. ISBN 978-2-204-091114-2.
16. *Conférences III* (livre XVIII – XXIV). Introd., trad. et notes E. PICHÉRY. Sources Chretiennes, SC 64, Paris : Cerf, 2006. 256 s. ISBN 2-204-03417-7.
17. *Institutions cénobitiques*. Introd., trad. et notes J. – C. Guy. Sources chretiennes, SC 109. Paris : Cerf, 2001. ISBN 2-204-06892-6. (čes. překl.: CASSIANUS, Jan. *Zvyky cénobitů a léky na osm základních neřestí*. 1. vyd. Praha: Benediktinské arcidiocésní ústředí sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007-2008, 2 sv. ISBN 978-80-86882-06-2).
18. *De Incarnatione Christi*. In PL 50, 9A – 272A. (angl. překl. The Seven Books of John Cassian. transl. A. Gibson. In *Sulpitius Severus; Vincent of Lérins; John Cassian. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of Christian Church, Series II*, vol. 11. (s. 547 – 621). [Repr.]. Edinburgh : T&T Clark, 1991. ISBN 08-028-8125-4).

Ostatní prameny

19. CLÉMENT d'ALEXANDRIE. *Le Pédagogue I*. Introd. et notes H. I. Marrou. Sources chretiennes, SC 70. Paris : Cerf, 1960.
20. CLÉMENT d'ALEXANDRIE. *Le pédagogue I*. Introd. et notes H. I. Marrou. Sources chretiennes, SC 70. Paris : Cerf, c1960, 295 s. ISBN 2-204-02021-4. KLÉMÉNS z Alexandrie. *Stromata (I)*, řecko-české vydání. Přel. Jana Plátová. 1. vyd. Praha : Oikoy-men, 2004, 539 s. Knihovna raně křesťanské tradice, KRKT 3. ISBN 80-729-8103-X.
21. KLÉMÉNS Z ALEXANDRIE. *Stromata (II – III)*, řecko-české vydání. Přel. Veronika Černušková, Jana Plátová. 1. vyd. Praha : Oikoy-men, 2006, 519 s. Knihovna raně křesťanské tradice, KRKT 7. ISBN 80-729-8149-8.
22. KLÉMÉNS Z ALEXANDRIE. *Stromata (IV)*, řecko-české vydání. Přel. Veronika Černušková. 1. vyd. Praha : Oikoy-men, 2008, 427 s. Knihovna raně křesťanské tradice, KRKT 9. ISBN 978-807-2983-094.
23. *Apothegmata: výroky a příběhy pouštních otců*. Přel. Jiří Pavlík. 1. vyd. Praha: Benediktinské arcidiocésní ústředí sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000, 153 s. Pietas benedictina. ISBN 80-902682-2-6.
24. ARISTOTELÉS. *O duši*. Přel. Antonín Kříž. 2. nezm. vyd. Praha : Rezek, 1995, 297 s. ISBN 80-901-7964-9.
25. ARISTOTELÉS. *Metafysika*. 2. vyd. Přel. Antonín Kříž. Praha : Rezek, 2003, 579 s. ISBN 80-860-2719-8.
26. ATHANASE d'ALEXANDRIE. *Vie d'Antoine*. Trad. et notes G. J. M. Bartelink. Sources Chretiennes, SC 400. Paris : Cerf, 2004, 450 s. ISBN 2-204-07676-7. (český překlad: *Život sv. Antonína Poustevníka: život a působení našeho svatého otce Antonína*. Přel. Václav Ventura. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 1996, 90 s. ISBN 80-901-957-5-X.)
27. BASILEIOS, *Epistolé II*. In PG 32, 224C – 225B. (angl. překl. BASIL. *The Treatise de Spiritu Sancto: the Nine Homilies of the Hexaemeron and the Letters*. Transl. B. Jack-

- son. A select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church. Series II, vol. 9. Repr. Edinburgh : T&T Clark, 1978. ISBN 08-028-8122-X. /s. 110 – 112/).
28. EUSÉBE de CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique II* (Livres V – VII). Trad. et. notes G. Bardy. Sources chretiennes, SC 41. Paris: Cerf, 1955. 238 s. 1
 29. JOSEPHUS FLAVIUS. *Válka židovská*. Překl. J. Havelka, J. Šonka. 1. vyd. Praha : SNKLU, 1965, s. 486.
 30. GENADIOS. De viris Illustibus. In *Jeroným, Gennadius z Marseille, Isidor ze Sevilly, a Ildefons, Hieronymus, Gennadius, Isidorus: dějiny křesťanského písemnictví: (De viris illustribus)*. Přel. Jan Heller, Martin C. Putna. V Praze : Herrmann, 2010. 254 s. ISBN 978-808-7054-222.
 31. GRÉGOIRE le GRAND. *Moralia sur Job*. Trad. Les Moniales de Wisques, introd et notes A. de Vogüé. Sources chretiennes, SC 525. Paris : Cerf, 2009, s., 506. ISBN 978-2-204-09114-5.
 32. GREGORIOS NYSSÉS. *De hominis opificio*. In PG 44, 124D – 256C. (český překlad: *O stvoření člověka: řecko-české vydání*). Přel. Magdalena Bláhová. 1. vyd. Praha : Oikoymenth, 2013, 273 s. Knihovna raně křesťanské tradice, KRKT 14. ISBN 978-80-7298-484-8).
 33. PALLADIOS HELENOPOLITANUS, *Historia lausiaca*. PG 34, 991 – 1278B. (český překlad: *Poučné příběhy pro komořího Lausa*. Přel. Jiří Pavlík. Praha : Benediktínské arcibiskupství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2002. 127 s. ISBN 80-90-2682-6-9).
 34. HIERONYMUS, *Epistola CXXXII (Ad Ctesiphontem)*. In PL 22, 1147 – 1161. (angl. překl. *The Principal Works of St. Jerome*. ed. Philip SCHAFF, Transl. W. H. Fremantle. a select library of Nicene and post-Nicene fathers of the Christian Church. Series II, vol. 6. Repr. Edinburgh : T&T Clark, 1979. ISBN 08-028-8120-3. /s. 272 – 280/).
 35. JEAN DAMASCÈNE. *La Foi orthodoxe* 1 - 44. Texte critique B. Kotter, Introd., et notes par P. Ledrux Kontouma-Coticello et al. Paris : Cerf, 2010. Sources chrétiennes, SC 535, 540, s. 373, 360. ISBN 978-2-204-09151-0.
 36. JEAN DAMASCÈNE. *La foi orthodoxe* 45 - 100. Texte critique B. Kotter, Introd., et notes par P. Ledrux Kontouma-Coticello et al. Paris : Cerf, 2011, Sources chrétiennes, SC 540, s. 360. ISBN 978-2-204-09545-7.
 37. DIOGENÉS LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. Přel. Antonín Kolář. 2. Vyd. Pelhřimov : Nová tiskárna, 1995, s. 473. ISBN 80-901-9163-0.
 38. MARC le MOINE. La Justification par les oeuvres. In *Traité I*, Intr., texte critique, trad. G.- M. de Durand. Sources chretiennes, SC 445. Paris : Cerf, 1999, 418 s. ISBN 2-204-06316-9. (angl. překl. On the Those Who Think that They are Made Righteous by Works. In *The Philokalia: The Complete Text, vol. I*. Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from Greek by G. E. H. Palmer, et al. 1st. vyd. London : Faber and Faber, 1979. ISBN 0-571-13013-5. s. 125 – 146.).
 39. MAXIME le CONFESSEUR. *Centuries sur la charité*. Introd. et Trad. Joseph Pegon. Sources chretiennes, SC 9. Paris : Cerf. 2006, 174 s. ISBN 2-204-08157-4. (angl. překl. On the Those Who Think that They are Made Righteous by Works. In *The Philokalia: The Complete Text, vol. II*. Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from Greek by G. E. H. Palmer, et al. 1st. vyd. London : Faber and Faber, 1979. ISBN 0-571-15466-2. /s. 48 – 100/).
 40. MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae cursus completus: Series Graeca*, Paris, 1857 – 1866.
 41. MIGNE, Jacques Paul. *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, Paris, 1844 – 1864.

42. ORIGÈNE. *Traité des principes* II. Intr., texte critique, trad. Henry Crouzel et Manlia Simonetti. Sources chretiennes, SC 252. Paris : Cerf, 1978, 254 s. ISBN 2-204-01326-9
43. ORIGÈNE. *Traité des principes* III. Intr., texte critique, trad. Henry Crouzel et Manlia Simonetti. Sources chretiennes, SC 268. Paris : Cerf, 1980, 429 s. ISBN 2-204-01538-5.
44. PLATÓN. *Kleitofón: Ústava; Timaios; Kritias*. Vyd. 1. Překlad František Novotný. Praha : Oikoymenh, ed. Platónovy spisy, sv. IV, 2003, 524 s. ISBN 80-729-8067-X.
45. SEGERT, Stanislav. *Rukopisy od Mrtvého moře: hebrejsko-česky*. 1. vyd. Překlad Stanislav Segert, Robert Řehák, Šárka Bažantová. Praha : Oikoymenh, 2007, 963 s. Knihovna antické tradice, sv. 4. ISBN 978-807-2981-083.
46. SOCRATE de CONSTANTINOPE, *Histoire ecclésiastique* (Livres IV-VI). Sources Chretiennes, SC 505. Paris : Cerf, 2006. ISBN 9782204081701.
47. THALASSIOS, On Love, Self-ontrol in Accordance with the Intellect. In *The Philokalia: The Complete Text* vol. I. Compiled by St Nikodimos of the Holy Mountain and St Makarios of Corinth. Transl. from Greek by G.E.H. Palmer, et al. 1st. vyd. London : Faber and Faber, 1979. ISBN 0-571-13013-5. (s. 125 – 146).

Primární literatura

48. CASIDAY, Augustine. *Evagrius Ponticus*. New York : Routledge, 2006, 250 p. ISBN 04-153-2447-5.
49. CASIDAY, Augustine. *Tradition and Theology in St John Cassian*. New York : Oxford University Press, 2007, xiv, 303 p. ISBN 978-019-9297-184.
50. GUILLAUMONT, Antoine. *Un philosophe au désert: Évagre le Pontique*. Paris : J. Vrin, 2004, 430 s. ISBN 27-116-1683-5.
51. GUILLAUMONT, Antoine. *Traité pratique ou Le Moine I: Introduction*. Trad. et notes. Guillaumont, Antoine et al. Sources Chretiennes, SC 170 Paris : Cerf, 1971. s. 470.
52. HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nafpaktos. *Orthodox Psychotherapy: The Science of the Fathers*. Levadia [Levadhia, Greece] : Birth of the Theotokos Monastery, 1994. 369 s. ISBN 96-070-7027-5.
53. CHADWICK, Owen. *John Cassian*. 2nd ed. London : Gambridge University Press, 1968. 170 s. SBN 521-24607-6.
54. LARCHET, Jean Claude. *Thérapeutique des maladies mentales: l'expérience de l'Orient chrétien des premiers siècles*. Paris : Editions du Cerf, 1992, 180 s. ISBN 22-040-4518-7.
55. LARCHET, Jean Claude. *Thérapeutique des maladies spirituelles: une introduction à la tradition ascétique de l'Eglise orthodoxe*. 7. éd. Paris : Les Editions du Cerf, 2013, 848 s. ISBN 978-220-4055-307.
56. SINKEWICZ, Rudolf. *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*. 1st. publ. in paperback. Oxford : Oxford University Press, 2006, 416 s. ISBN 978-019-9297-085.
57. STEWART, Columba. *Cassian the Monk*. New York : Oxford University Press, 1998, 286 s. ISBN 01-951-1366-7.
58. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002, 614 s. ISBN 80-860-4584-6.
59. VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství. 1, Od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého*, 1. vyd. Praha : Benediktinské arcipopatství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, 2006, 348 s. Pietas benedictina; 11. ISBN 80-86882-03-9.

Sekundární literatura

60. ANCILA, Marie. *Ve škole Otců pouště*. Přel. Terezie Brichtová. 1. vyd. v KN 1. Kostelní Vydří : Karmelitánské nakladatelství, 1999, 189 s. ISBN 80-719-2426-1.
61. BROWN, Peter. *Tělo a společnost: muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*. Přel. Eva Lajkepová. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2000, 435 s. ISBN 80-85959-72-0.
62. BULTMAN, Rudolf. *Dějiny a eschatologie*. Přel. Břetislav Holyna. 1. vyd. Praha : ISE, 1994, 129 s. ISBN 80-85241-66-8.
63. CLÉMENT, Olivier. *Tělo pro smrt a pro slávu: malé uvedení do teopoetiky těla*. 1. vyd. 1. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004, 157 s. Současné otázky. ISBN 80-86715-17-5.
64. ČEŠKOVÁ, Eva - KUČEROVÁ, Hana. *Psychopatologie a psychiatrie: pro psychology a speciální pedagogy*. 2. vyd. Editor Mojmir Svoboda. Praha: Portál, 2012. 317 s. ISBN 978-80-262-0216-5.
65. DELUMEAU, Jean. *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*. Přel. Ivana Černá. 1. vyd. Praha : Volvox Globator, 1998. 722 s. Garuda; sv. 20. ISBN 80-7207-180-7.
66. DROBNER, Hubertus R. *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*. Přel. Monika Recinová. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 2011, 807 s. Mathésis; sv. 4. ISBN 978-80-7298-466-4.
67. EVDOKIMOV, Pavel Nikolajevič. *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*. Přel. Václav Ventura. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2002, 257 s. ISBN 80-86045-94-3.
68. EVDOKIMOV, Pavel. *Žena a spása světa*. Překl. Josef Čuněk. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2011, 334 s. Studie. ISBN 978-80-7412-066-4.
69. FLORENSKIJ, Pavel Aleksandrovič. *Ikonostas*. Přel. Hanuš Nykl. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2000. 134 s. Pontes pragenses; sv. 13. ISBN 80-86263-13-4.
70. FLORENSKIJ, Pavel. *Sloup a opora pravdy*. 1. vyd. Překl. Alan Černošous. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2003, 709 s. Studie; 15. ISBN 80-867-1510-8.
71. FRANK, Karl Suso. *Dějiny křesťanského mnišství*. Přel. Zdeněk Lochovský. 1. vyd. Praha : Benediktinské arcipopatství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2003. 195 s. ISBN 80-902682-8-5.
72. FRANKL, Viktor E. *Lékařská péče o duši: základy logoterapie a existenciální analýzy*. Přel. Vladimír Jochmann. Brno : Cesta, 2006. 237 s. ISBN 80-7295-085-1.
73. FRANKL, Viktor E. *Psychoterapie a náboženství: hledání nejvyššího smyslu*. Přel. Stanislav Koubek a Jiří Vander. Brno : Cesta, 2007. 87 s. ISBN 978-80-7295-088-1.
74. FRANKL, Viktor E. *Vůle ke smyslu: vybrané přednášky o logoterapii*. Přel. Vladimír Jochmann. Brno : Cesta, ©2006. 212 s. ISBN 80-7295-084-3.
75. FREUD, Sigmund. *Vybrané spisy I*. Přel. Miloš Kopal. 2. vyd. Praha: Avicenum, 1991. 464 s. ISBN 80-201-0225-6.
76. IVÁNKA, Endre von. *Plato christianus*. Přel. Václav Němec. 1. vyd. Praha : Oikoy-menh, 2003, 543 s. Oikúmené, sv. 95. ISBN 80-729-8075-0.
77. JOHN, CHRYSOSTOMOS (archbishop). *Themes in Orthodox Patristic Psychology: Humility, Obedience, Repentance, Love*. Etna (CA): Center for Traditionalist Orthodox Studies, 2010, 365 s. ISBN 978-091-1165-906.

78. JOHN, CHRYSOSTOMOS (archbishop). *The guide to Orthodox Psychotherapy. The Science, Theology, and Spiritual Practice Behind It and Its Clinical Applications*. 1st ed. Lanham (MD) : University Press of America. 2007, 111 s. ISBN 978-0761836025.
79. JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla I. Základní otázky analytické psychologie a psychotherapie v praxi*. Přel. Alena Bernášková. 2. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 1997, 436 s. ISBN 80-858-8014-8.
80. JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*. Přel. Eva Bosáková, Kristina Černá, Jan Černý. 1. vyd. Brno : Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, 437 s. ISBN 80-858-8011-3.
81. JUNG, Carl Gustav. *Výbor z díla III: Osobnost a přenos*. Přel. Alena Bernášková et al. 1. vyd. Brno : Nakl. Tomáše Janečka, 2000, 404 s. ISBN 80-85880-18-0
82. KAŠPARŮ, Jaroslav Max. *Základy pastorální psychiatrie pro zpovědníky*. 1. vyd. Brno : Cesta, 2002, 153 s. ISBN 80-729-5031-2.
83. KOUBA, Petr. *Fenomén duševní poruchy: perspektivy Heideggerova myšlení v oblasti psychopatologie*. 1. vyd. Praha : Oikoymenh, 2006, 263 s. Oikúmené, sv. 127. ISBN 80-729-8188-9.
84. KURT, Rudolf. *Gnóze: podstata a dějiny náboženského směru pozdní antiky*. Přel. Jiří Gebelt. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 2010. 450 s. Světová náboženství. ISBN 978-80-7021-947-8.
85. LOHSE, Bernhard. *Epochy dějin dogmatu*. Přel. Petr Gallus. 1. vyd. Editor Jan Štefan. Jihlava : Mlýn, 2003, 246 s. Oikúmené, sv. 95. ISBN 80-864-9804-2.
86. LOSSKY, Vladimír. *The Mystical Theology of the Eastern Church*. Crestwood, N.Y. : St. Vladimir's Seminary Press, 1976, 252 p. ISBN 09-138-3631-1.
87. MAGUIR, Anne. *Stíny duše: temné stránky lidské psychiky z pohledu hlubinné psychologie a spirituálních tradic*. Přel. Pavel Klepáč. 1. vyd. Praha : Portál, 1999. 219 s. ISBN 80-7178-341-2.
88. MANTZARIDĚS, Geōrgios I. *The Deification of Man: St. Gregory Palamas and the Orthodox Tradition*. Crestwood, New York : St. Vladimir's Seminary Press, 1984, 137 s. ISBN 978-0881410273.
89. MILKO, Pavel. *Órigenés učitel*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2008, 205 s. Práce Slovanského ústavu AV ČR: dědictví křesťanského Východu, sv. 24. ISBN 978-808-6420-301.
90. MILKO, Pavel. *Úvod do byzantské filosofie: se studií Michala Řoutila Na východ od Antiochie - řecké myšlení za hranicemi Byzance, 2.-8. století - syrská tradice*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2009, 265 s. Pro Oriente (Pavel Mervart). ISBN 978-80-87378-13-7.
91. MEYENDORFF, John. *Byzantine Theology: Historical Trends and Doctrinal Themes*. 2nd ed. New York : Fordham University Press, 1979, 243 p. ISBN 978-082-3209-675.
92. NAKONEČNÝ, Milan. *Základy psychologie*. 1. vyd. Praha: Academia, 1998, 590 s. ISBN 80-200-0689-3.
93. QUASTEN, Johannes. *Patrology: The Golden Age of Greek Patristic Literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Vol. III. 5. print. Utrecht-Antwerp : Spectrum Publishers, 1962. s. 605. ISBN 08-706-1086-4.
94. QUASTEN, Johannes. *Patrology: The Golden Age of Latin Patristic Literature*. Westminster, Md. : Christian Classics, 1986, 668 s. ISBN 08-706-11267-4.
95. RIST, John M. *Stoická filosofie*. Přel. Karel Thein. 1. vyd. Praha : OIKOYMENH, 1998, 343 s. Oikúmené. ISBN 80-860-0573-9.

96. ROMANIDES, John S., *Patristic Theology: The University Lectures of Fr. John Romanides*. 1st ed. Thessaloniki, Greece : Uncut Mountain Press, 2008, 265 s.. Preface by George METALLINOS, Text and comments prepared by Damaskinos Agioretis and translated by Hieromonk Alexios (TRADER). ISBN 978-960-8677-883.
97. RUSSELL, Norman. *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*. New York : Oxford University Press, 2004, xiv, 418 p. ISBN 01-992-6521-6.
98. ŘÍČAN, Rudolf - MOLNÁR, Amedeo. *Dvanáct století církevních dějin*. 1. vyd., Praha : Kalich, 1973, 501 s.
99. SMOLÍK, Josef. *Pastýřská péče*. Praha : Kalich, 1991, 264 s. ISBN 80-7017-276-2.
100. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Řehoř Naziánský: úvod ke studiu jeho duchovní nauky*. Přel. Martina Vavřinková. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2010, 326 s. ISBN 978-807-4120-510.
101. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*. 1. vyd. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 2004, 396 s. ISBN 80-86715-16-7.
102. ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: modlitba*. 1. vyd. Překlad Juvenál Antonín Valíček. Velehrad : Refugium Velehrad-Roma, 1999, 557 s. ISBN 80-860-4533-1.
103. STÖRIG, H. J. *Malé dějiny filozofie*. Přel. Miroslav Petříček et al., 1. vyd., Praha : Vyšehrad, 1999, s. 559. ISBN 80-7021-318-3.
104. TILLICH, Paul. *Odvaha být*. Přel. Daniel Mikšík. 1. vyd. Brno : Centrum pro studium demokracie a kultury, 2004, 138 s. ISBN 80-732-5016-0.
105. VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. 1. vyd. Brno : L. Marek, 2003, 156 s. Pontes Pragenses, sv. 33. ISBN 80-862-6341-X.
106. ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha : Academia, 1992. 529 s., ISBN 80-200-0454-8.

Kapitoly v knihách

107. Závěti patriarchů, přel. Jan Heller. In SOUŠEK, Zdeněk. *Knihy tajemství a moudrosti*. 1. vyd. Editor Zdeněk Soušek. Praha : Vyšehrad, 1998, 381 s. ISBN 80-702-1257-8. Kapitola Závěti patriarchů, s. 202 – 285.
108. HUŠEK, Vít. Milost stvoření, zjevení a odpuštění podle Pelagia. In KARFÍKOVÁ, Lenka, ed. et al. *Milost v patristice*. 1. vyd. Jihlava : Mlýn, 2011. ISBN 978-80-86498-41-6. Kapitola 6, s. 137 – 174.
109. CHADWICK, H. Filón a počátky křesťanského myšlení. In ARMSTRONG A. H. et al. *Filozofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. 1. vyd. Praha : Oikumené, 2002. Dějiny filosofie, sv. 5. ISBN 80-7298-53-X. Kapitola 3, s. 159 – 226.
110. KOUPIL, Ondřej. Jan Cassianus a jeho Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí. In CASSIANUS, Jan: *Zvyky cenobitů a léky na osm základních neřestí (a)*. Praha : Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2007. ISBN 978-8086882-07-9. Předmluva, s. ix –xliv.
111. PICHÉRY, Eugène. Introduction. In CASSIEN, Jean. *Conférences I-VII*. Sources chretiennes, SC 42. Paris : Cerf, 1955. Introduction, s. 7 – 72.
112. RUPNIK, Marko I. Spirituální četba skutečnosti. In ŠPIDLÍK, Tomáš a Marko Ivan RUPNIK. *Nové cesty pastorální teologie: krása jako východisko*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2008, 656 s. Současné otázky, 24. ISBN 978-808-6715-971. Kapitola 1, s. 71 – 190.

113. SHELDON-WILLIAMS, I. P. Tradice řeckého křesťanského platonismu od kappadockých Otců po Maxima Eriguenu. In ARMSTRONG A. H. et al. *Filozofie pozdní antiky: Od staré Akademie po Jana Eriugenu*. 1. vyd. Praha : Oikumené, 2002. Dějiny filosofie, sv. 5. ISBN 80-72918-53-X. Kapitola 5, s. 471 – 602.
114. STYLIANOPOULOS, G. Theodore. Discernment and Diagnostic in Human Development: At Orthodox Theological Perspective. In CHIRBAN, John T. *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*. Ed. CHIRBAN, John T. Westport (Conn.) : Bergin & Carvey, 1996, xvi, 196 p. ISBN 08-978-9463-4. Kapitola 2, s. 17 – 25.
115. ŠPIDLÍK, Tomáš. Člověk, agapická láska. In ŠPIDLÍK, Tomáš a Marko Ivan RUPNIK. *Nové cesty pastorální teologie: krása jako východisko*. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 2008, 656 s. Současné otázky, 24. ISBN 978-808-6715-971. Kapitola 2, s. 191 – 352
116. VENTURA, Václav. Úvod. In *Život sv. Antonína Poustevníka: život a působení našeho svatého otce Antonína*. Přel. Václav Ventura. 1. vyd. Olomouc : Refugium Velehrad-Roma, 1996, 90 s. ISBN 80-901-957-5-X. Úvod, s. 5 – 15.

Články, příspěvky ve sbornících a časopisech

117. GILL, Christopher. The School in the Roman Imperial Period. In INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York : Cambridge University Press, 2003, ix, 438 p. ISBN 05-217-7985-5. s. 33 – 58.
118. HANKINSON, R. J. Stoic Epistemology. In INWOOD, Brad. *The Cambridge Companion to the Stoics*. New York : Cambridge University Press, 2003, ix, 438 p.. ISBN 05-217-7985-5. s. 295 – 309.
119. CHIRBAN, T. John. Spiritual Discernment and Differential Diagnosis: Interdisciplinary Approaches. In CHIRBAN, John T. *Personhood: Orthodox Christianity and the Connection Between Body, Mind, and Soul*. Westport (Conn): Bergin & Carvey, 1996, xvi, s. 196 p. ISBN 08-978-9463-4. s. 35 – 43.
120. DRONOV, Michail. Православная аскетика психоанализ. In *Альфа и омега*. No. 2 (16). Москва, 1998. s. 248 – 275.
121. NOBLE, Ivana. Doctrine of Creation within the Theological Project of Dumitru Stăniloae. In *Communio Viatorum*. Praha : ETF UK, 2007, XLIX, Nr. 2. s. 185 – 209.
122. VENTURA, Václav. Osm zdrojů duchovní nestability podle mnišské tradice: (akédia v pojetí Evagria a Jana Kasiána). In PAYNE, Jan. *Kvalita života a zdraví*. 1. vyd. Praha : Triton, 2005, 629 s. ISBN 80-7254-657-0. s. 118 – 136.

Slovníky a lexikony

123. BRUGGER, Walter. *Filosofický slovník*. 1. vyd. Praha : Naše vojsko, 1994, 639 s. ISBN 80-206-0409-X.
124. CARR, Wesley. *The New Dictionary of Pastoral Studies*. Grand Rapids (Mich.) : William B. Eerdmans, 2002, xviii, 414 p. ISBN 08-028-2318-1.
125. GOFFI, Tullo a DE FIORES, Stefano. *Slovník spirituality*. Praha: Karmelitánské nakladatelství, 1999, 1295 s. ISBN 80-7192-338-9.
126. HARRIS, Laird R., GLEASON, Archer J., WALTKE, Bruce. *The Theological Wordbook of the Old Testament*, by R. Laird Harris et al., originally published by Moody

- Press of Chicago, Illinois. Copyright © 1980. In *BibleWorks for Windows*. BibleWorks, LLC. [CD-ROM]. s. l., Version 7.0.012g. © 2006.
127. HARTL, Pavel a Helena HARTLOVÁ. *Psychologický slovník*. 1. vyd. Praha : Portál, 2000, 774 s. ISBN 80-717-8303-X.
 128. HUNTER, Rodney J. *Dictionary of Pastoral Care and Counseling*. Nashville : Abingdon Press, c1990, xxvii, 1346 p. ISBN 06-871-0761-X.
 129. KÁBRT, Jan. *Latinsko-český slovník*. 3. vyd. Praha : SPN, 1991, 483 s. ISBN 80-042-6000-4.
 130. LAMPE, G a Henry George LIDDELL. *A Patristic Greek Lexicon*. New York : Clarendon, 1961, xlvi, 1568 p. ISBN 01-986-4213-X.
 131. LEPAŘ, František. *Slovník řeckočeský: nehomérovský slovník řeckočeský*. Praha : Rezek, 2008. 1181 s. ISBN 978-80-86027-26-5.
 132. LIIDDEL – SCOTT - JONES, Greek Lexikon In *BibleWorks for Windows*. BibleWorks, LLC. [CD-ROM]. s. l., Version 7.0.012g. © 2006.
 133. MCGUCKIN, John Anthony. *The Westminster Handbook to Patristic Theology*. 1st ed. Louisville, Ky.: Westminster John Knox Press, c2004, xxiii, 367 p. ISBN 06-642-2396-6.
 134. PANCZOVÁ, Helena. *Grécko-slovenský slovník: od Homéra po kresťanských autorov*. 1. vyd. Bratislava : Lingea, 2012, 1327 s. ISBN 978-80-8145-021-1.
 135. PRACH, Václav. *Řecko-český slovník: Attické tvary slovesné podle nápisů a rukopisů*. 1. vyd. Praha : Vyšehrad, 1998, 578 s. ISBN 80-702-1285-3.
 136. PRAŽÁK, Josef Miroslav, František NOVOTNÝ a Josef SEDLÁČEK. *Latinsko-český slovník*. 20. vyd. (v KLP v této podobě 1.). Praha: KLP-Koniasch Latin Press, 1999, ix, 1425 s. ISBN 80-85917-51-3.

Elektronické dokumenty

137. HARMLESS, Viliam – FITZGERALD, R. Raymond. The Sapphire Light of the Mind: The Skemnata of Evagrius Ponticus. In *Theological Studies* [online]. 2001, no. 62, [cit. 2015-05-04]. Milwaukee (WI) : Marquette University. Dostupný z: <http://cdn.theologicalstudies.net/62/62.3/62.3.3.pdf>. (s. 498 - 529).
138. HIEROTHEOS (Vlachos) of Nefpaktos, Secularization in Churh, Theology and Pastoral Care. In *Publications Birth of the Theotokos Monastery* [online]. Levadia, Greece [cit. 2011-10-10]. Dostupný z: http://www.pelagia.org/index.php?option=com_content&view=article&id=22&Itemid=25&lang=en#english.
139. HIEROTHEOS, (Vlachos) of Nefpaktos. The Founations of Orthodox Psychotherapy. In SANIDOPOULOS, John. *Mystagogy. The Weblog of John Sanidopoulos* [online]. West Roxbury (MA): John Sanidopoulos, [cit. 2015-02-05]. Dostupný z: <http://www.johnsanidopoulos.com/2013/03/the-foundations-of-orthodox.html>.
140. GAVRILYUK, Paul. The Retrieval of Deification: How a Once-Despised Archaism Became an Ecumenical Desideratium. In *Modern theology* [online]. 2009, roč. 25, č. 4, [cit. 2015-04-7] Dostupný z: <http://personal.stthomas.edu/plgavrilyuk/Articles/Theosis%20Modern%20Theology%2002009.pdf>. s. 647 – 658.
141. MOSS, Vladimir. *What is Man?: Twelve Lectures on the Nature of Man from Scientific and Relegious Veiwpoints*. [online], s.l, s. n, 2009. MOSS, Vladimir. Orthodox Christianity autor. [cit. 2012-11-10]. Dostupný z: <http://www.orthodoxchristianbooks.com/books/>. Popis: elektronická kniha.

142. PAPANIKOLAOU, Aristotle. Eastern Orthodox Theology. In *Academia.edu* [online]. s. l. : s. n. , 2015 [cit. 2015-04-07]. Dostupný z: http://www.academia.edu/4862359/Eastern_Orthodox_Theology.
143. ROMANIDES, John. Jesus Christ - the Life of the Word. In *The Romans* [Online]. [cit. 2011-10-10]. s.l., s.n., Dostupný z: http://www.romanity.org/htm/rom.19.en.jesus_christ_the_life_of_the_world.01.htm. (více údajů neuvedeno).
144. THEOPHANES, Fr. (Constantine). *The Psychological Basis of Mental Prayer in the Hearth: The Orthodox Doctrine of the Person* [online]. Daphne (GR): Timios Prodromos Hieron Kellion Archangelon Kavsokalyvia, 2006. [2012-09-09] ISBN 960-88933-0-5. Dostupný z: <http://timiosprodromos.blogspot.cz/2006/01/volume-i-table-of-contents.html>.
145. THEOPHANES, Fr. (Constantine). *The Psychological Basis of Mental Prayer in the Hearth: The Evagrian Ascetical System* [online]. Daphne (GR): Timios Prodromos Hieron Kellion Archangelon Kavsokalyvia, 2006. [2012-09-09] ISBN 960-88933-2-1. Dostupný z: <http://timiosprodromos2.blogspot.cz/2006/01/volume-ii-table-of-contents.html>.
146. WORLD HEALTH ORGANIZATION. Preamble to the Constitution of the World Health Organization as adopted by the International Health Conference. In *Official Records of the World Health Organization*, no. 2, [cit. 2015-02-10]. New York, 19-22 June, 1946, Dostupný z: http://whqlibdoc.who.int/hist/official_records/2e.pdf.

Elektronické stránky

147. DYSINGER, Luke. Evagrius: Introduction to his Life and Writings DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self - study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/00_Introd/00a_start.htm.
148. DYSINGER, Luke. Evagrius: Antirrhethikos (Selections). DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 17-02-2014]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/Evagrius/07_Antirrheth/00a_start.htm.
149. DYSINGER, Luke. Introduction to Asceticism. DYSINGER, Luke. *Monastic Spirituality Self-Study* [online]. Saint Andrew's Abbey, California, 1990 [cit. 2012-09-09]. Dostupný z: http://www.ldysinger.com/CH_599z_Asceticism/01_intro-ascet/00a_start.htm.

SUMMARY

Cesta k vnitřní svobodě člověka dle Evagria a Jana Kasiána

(Cesta k celistvému uzdravení člověka)

The Way to Intrinsic Freedom of Man According to Evagrius and John Cassian

(The Way to Holistic Health of Man)

Jiří Hempl

The aim of this dissertation is to highlight the fact that mental disorders can also have a spiritual cause. This thesis is based on an assumption that the spiritual condition of a person is expressed by mental manifestations of man. The research focuses mainly on the spiritual condition of man, that influences the holistic health of man. If we speak of a physical treatment or mental disorders treatment we can also speak about spiritual healing. It focuses on the treatment of a spiritual pathology of man. The research in this dissertation was inspired by a living praxis of desert Fathers of 4th century AD. This dissertation aims to present this concept to a man of the 21st century.

This topic is based on the texts of the first theorists of the Christian ascetic life - Euagrios and John Cassian. Their doctrine has psychoanalytical and depth psychological insights into the spiritual dimension of man. They point out that the main cause of mental disorders of a man is based on the temptation for him to succumb to sensual pleasure arising from satisfying the natural needs of man. This leads to a gradual alienation from God. The temptation to succumb to sensual pleasure is a consequence of a voluntary decision of a man to agree with the pleasure. As a consequence a man gets into an impassioned state. This state enslaves him inwardly and forces him compulsively to search mainly for sensual pleasure. It transforms the mental state of man and it can also lead to a growth of mental problems. The basic symptoms of this state are called passions or vices (πάθος or *vitium*). Here is their typology: gluttony, fornication, avarice, sadness, anger, acedia, vain glory, and pride.

The treatment (or therapy) of the spiritual condition of man consists of purifying (πρακτική or *actualis disciplina*) from the impassioned state of man, and of a negative thinking that enslaves him as well. It is about both learning self-control and reflection of one's thinking under the guidance of the spiritual father. The purpose of this treatment is the transformation of natural corporal and mental dispositions of man. This transformation leads to a balanced state of

the soul (called as ἀπάθεια ψυχῆς or *puritas cordis*). This state is a precondition for deification of man (θέωσις), which means to be in communion with God.

This research is based mainly on the understanding of a historical and ideological context of the birth of Christian monasticism. Despite the fact that the texts of these authors are primarily written for monks, the aim of this dissertation is to read these texts the way that could be beneficial to people who live in a society, marriage or a family life in the 21st century.

The dissertation consists of seven chapters. The first chapter is devoted to the historical contexts of Christian monasticism and its intellectual resources. The second chapter analyzes the anthropological assumptions of Euagrio's and John Cassian's doctrine. The next three chapters deal with the spiritual pathology of man. They describe a growth of impassioned state, the typology and the way of spiritual therapy.. The sixth chapter is devoted to a description of a transformed mental state (ἀπάθεια ψυχῆς or *puritas cordis*). In the seventh chapter there is a discussion on the practice of the desert Fathers, the contemporary humanities and a pastoral care.

The conclusion of this research shows the principles of the authentic experience of the desert Fathers. These principles can also be applied to people who live in the 21st century. The inner core of both the spiritual and the mental health lies primarily in a self-control and work with own thoughts. A man who lives in a state ἀπάθεια ψυχῆς or *puritas cordis* is not enslaved by conditions that can distract him. Finally, it is important to be oriented to God despite of the circumstances of life.

This dissertation has at least two contributions. The first nowadays, there is a danger of secularization of pastoral care by the humanistic sciences. In spite of the fact their knowledge about mental life is important and useful. They help to understand the basic principles of the mental life of man, the results or descriptions of these disciplines cannot be considered as exhaustive. The researched issue has to open another other views about mental disorders to humanistic sciences. The second potential is to open a discussion about the proper subject of pastoral care. This leads to the use of a different methodology in the pastoral care. People practicing pastoral care must be aware of this fact.