

OSOBA INTERPRETA V PROCESE DUCHOVNÉHO VÝKLADU U JÁNA CASSIANA

Zdenko Š. Širka

THE INTERPRETER IN THE PROCESS OF SPIRITUAL INTERPRETATION BY JOHN CASSIAN In this article the author deals with the exegetical principles of John Cassian, especially with the relationship between the person of the interpreter and the interpretation of the Scripture. The author does not define the person of an interpreter psychologically or sociologically, but according to monk's theology, as the spiritual growing of the soul. Furthermore, his intention is to prove the relevancy of the life of interpreter and his/her spiritual maturity for the understanding of the Scripture. For this purpose the author follows the journey of the soul from its beginnings till the end, through active phase, where he speaks about the study of Scripture and contemplative phase, where he talks about the interpretation of Scripture. In this article the author comes to a conclusion that without taking notice of the person and the life of the one who reads the Bible, it is impossible to talk about the understanding of Cassian's exegetical principles at all.

*Písmo vyjavuje telesným ľuďom pozemské veci,
duchovným ale veci božské.* Cassianus: *Collationes Patrum* XIV,11

1. Úvod

Na nasledovných stránkach sa budem zaoberať exegetickými princípmi mnícha a teológa Jána Cassiana (360–435). Zameriam sa pritom na špecifickú problematiku – na rolu, ktorú má osoba vykladača Písma pri výklade Písma a ako život resp. duchovná úroveň konkrétneho interpreta vplývajú na vznik rôznych výkladov, od jednotlivca do jednotlivca. Nie je pritom dôležitá osobnosť interpreta ako taká, jej psychologické alebo sociologické charakteristiky, ale je dôležitý jeho/jej duchovný vývoj, úroveň či pokrok. Som presvedčený, že život interpreta (v mníšskom kontexte hovoríme o duchovnej úrovni *mnícha*) je veľmi dôležitý faktor, ktorý určuje akým smerom sa bude výklad uberať.

Ihneď na začiatku sa venujem pozadiu Cassianových téz, ich genealógií z Alexandrijskej a Antiochejskej školy a následne výsledku vykonanej integrácii, ktorý Cassianus formuloval v podobe štvoritého zmyslu textu. Týmto si pripravím pôdu pre ďalšie argumentovanie. Následne rozdelím život vykladača (interpreta/čitateľa/mnícha) do dvoch úrovní, ako to bolo bežné v mníšskej teológii egyptskej púšte, a budem analyzovať povahu

vzťahu života interpreta a Písma na základe troch kritérií: (i) o aký druh poznania sa jedná, (ii) k akému cieľu smerujeme a (iii) akú rolu hrá Písmo v duchovnom živote (prostriedok alebo cieľ). V prvej časti (aktívna úroveň) budem preto hovoriť zásadne o štúdiu Písma a až v druhej (kontemplatívnej) o výklade Písma.

Cieľ, ktorý budem sledovať, je jednoduchý: dokázať, že bez povšimnutia si osoby a života interpreta nemožno vôbec hovoriť o pochopení Cassianových exegetických metód. Bližšie sa pozriem na život interpreta a to tak, že budem sledovať duchovný vývoj duše od začiatku až po koniec. Na tejto ceste budem pravidelne zastavovať, aby som vysvetlil konkrétne aspekty vzťahu medzi interpretom a Písmom.

2. Cassianus medzi gréckym Východom a latinským Západom

Skôr než sa venujem jednotlivým aspektom Cassianovho učenia, je nutné všimnúť si rôznorodosť myšlienkových prúdov, ktoré priamo či nepriamo vplývali na vznik a rozvoj jeho myšlienok. Ján Cassianus je jedinečný v tom, že integruje myšlienky dvoch antických škôl, Alexandrijskej a Antiochejskej, a umožňuje ich tolerantnú koexistenciu (i tých, čo majú radi alegóriu i tých, čo radi skúmajú text). Tieto dve školy predstavovali dva nepriateľské tábory, stojace na dvoch stranách biblickej exegézy. V Cassianovom myslení našli spoločné slovo: Alexandrijská škola kladením dôrazu na toho, kto vykladá text a Antiochejská škola chránením samotného textu a jeho doslovného znenia. Cassianus zdôrazňoval obe stránky: zachránil doslovný zmysel textu a zároveň kládol dôraz na vykladača a interpreta Písma. Sám Cassianus bol osobou integrujúcou a harmonizujúcou protichodné myšlienky: vyrástol bilingválne, ovládal latinsky i grécky jazyk, žil v Palestíne, Egypte a umrel v Marseilli.¹ Za svojho učiteľa považoval veľikána východnej cirkvi Jána Zlatoústeho a nepopierateľný vplyv na neho mal i otec egyptskej púšte, origenista Evagrius Pontský.

Svoj výklad začnem s *Evagriom Pontským* (345–399), ktorý ovplyvnil radu aspektov Cassianovho myslenia a na mnohých miestach vidieť jeho vplyv: chápanie vzťahu medzi praxou a teóriou a medzi aktívnym a kontemplatívnym životom, vzostup duše, vnímanie exegézy, kontemplácii, modlitby, v učení o démonoch alebo katalógu ôsmych nerestí. Verejne platí téza, že „*Evagrius mal najdôležitejší vplyv na Cassianovu mnišku*

¹ Dve z troch Cassianových diel sú napísané v latinskom jazyku, to tretie v gréčtine. Bol jediným latinským spisovateľom, ktorý bol zahrnutý do vplyvného ruského vydania *Philokalia*, zhromaždeným od roku 1877 biskupom Theophanom.

teológii“.² Ťažko je ale odhadnúť rozsah jeho „pôžičky“ od Evagria, lebo ho Cassianus nikdy explicitne necitoval ani nemenoval, ba možno povedať, že verejne zaprel svojho učiteľa.³ Evagrius v tradícii Alexandrijskej školy hľadal za doslovným znením textu duchovný význam, ktorý bol prístupný iba gnostikom.⁴ Avšak oveľa dôležitejší pre Cassiana bol Evagriov dôraz na interakciu medzi čítaním a praktickou aplikáciou princípov do života čitateľa/vykladača. Od čitateľa textu sa vyžadujú dve veci: (i) aby pokračoval v čítaní textu až keď ovládol predchádzajúcu látku a (ii) aby napredoval vo vlastnom duchovnom živote, tak ako napreduje v čítaní o duchovnom živote.⁵ Obaja verili, že sa duchovný zmysel textu netýka len toho napísaného, ale i spôsobu čítania, ba týka sa i toho, kto číta (čitateľ/interpret).

Evagrius Pontský ako popredný teológ mnišského života bol stúpencom *Origena* (185–254) a práve Origenove tézy o exegetických princípoch mali najpriamejší vplyv na Cassiana. Origenes bol predstaviteľom Alexandrijskej školy, ktorá používala alegóriu⁶ na výklad Písma; Origenes túto neskoro antickú metódu výkladu prebral a preniesol na výklad biblických textov. Na základe platonického, ba i biblického delenia človeka na telo, dušu a ducha vytvoril Origenes učenie o trojakom zmysle biblického textu. Na Cassiana mal vplyv v dvoch aspektoch: (i) poskytol mu myšlienkové prostriedky na tézy o porozumení Písma a (ii) v spôsobe, ako výklad Písma korešponduje s duchovnou úrovňou vykladača. Origenovo učenie o troch vrstvách zmyslu textu pripravilo pôdu pre Cassianovu neskoršiu náuku o štyroch zmysloch významu textu. Obsahová (prekonanie literárneho aspektu a hľadanie duchovného) a terminologická blízkosť dvoch mysliteľov je nielen zrejmá, ale i napriek nedostatku Cassianovho odkazu na Origena je priamo dokázateľná, a to ďakujúc ich spo-

² C. STEWART, *Cassian the Monk*. Oxford University Press, New York/Oxford, 1998. s. 11.

³ Dôvodom tohoto zapretia mohla byť prebiehajúca origenistická kontroverzia v Egypte a i Jeronýmov útok proti Evagriovi; preto bol Cassianus ostražitý a verejne sa neopovážal prihlásiť k vyhláseným heretikom. Evagriovo učenie bolo dokonca odsúdené, spolu s Origenovým, na 5. ekumenickom koncile v Konštantínopole (rok 533).

⁴ Gnostické poznanie = poznanie Boha. (pozri A. GUILLAUMONT, „*Evagrius Ponticus*“, in *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Krause & G. Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 1982, zv. 10, s. 568.)

⁵ Pozri S. D. DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1994, s. 81–93.

⁶ Alegória (gr. *alla agúrei* – hovorí na verejnosti): prenáša čitateľa z roviny doslovného zmyslu na hlbšiu rovinu. Vedľa doslovného významu je prístupný i iný zmysel, hlbší.

ločnému používaniu veršu Príslovia 22,20.⁷ Origenes tento verš používa v kľúčovej stati štvrtej knihy *Peri archón*, kde z neho vyvodzuje návod na trojaké rozdelenie duchovného poznania (telesné, duševné a duchovné) – človek musí napísať Písmo trikrát, aby mohol podať svedectvo o pravde. Cassianus rovnaký verš uvádza⁸ taktiež v kľúčovej kapitole, keď vedľa historického zmyslu biblického veršu rozdeľuje duchovný výklad do trojici: alegorický, tropologický a anagogický.⁹ Tri významové vrstvy biblického textu u Origena zodpovedajú trom skupinám ľudí a vyhovujú rôznym štádiám na stúpajúcej ceste za dokonalosťou. *Telesný* (historický) zmysel je určený pre jednoduchých a prostých ľudí; *duševný* zmysel je adresovaný ľuďom pokročilejším vo viere a vzťahuje sa na situácie ľudskej duše; *duchovný* zmysel sa otvára iba dokonalým, „ukazuje nebeské veci a budúce dobrá, ktoré plynú z Božieho spásneho jednania s človekom“.¹⁰ Podobne je to aj u Cassiana, keď hovorí, že iba tí dokonalí môžu prísť k tomu najhlbšiemu významu textu. Hlavná odlišnosť medzi Cassianom a Origenom je v otázke literárneho zmyslu. Cassianus totiž reprezentuje strednú pozíciu medzi Origenom, ktorý bol dômyselný v hľadaní viacerých významov, a medzi Evagriom, ktorý sa usiloval pripísať textu iba jeden význam.¹¹ Kým u Origena niektoré texty ani nemajú doslovný či historický význam,¹² a všetky texty možno vykladať spirituálne (*pneumatikos*), u Cassiana je to presne obrátene: telesný význam majú všetky texty, ba niektoré texty iba tento.

Koncom štvrtého storočia nastal v Egypte spor medzi domorodými, kopticky hovoriacimi mníchmi a medzi vzdelenými, grécky hovoriacimi mníchmi zaoberajúcimi sa Origenovými spismi. Následok tohto sporu¹³

⁷ „Či som ti nenapísal tridsať výpovedí ako rady a poznanie“. Aj Origenes aj Cassianus sa riadili ešte starším spôsobom čítania toho veršu, a číslo „tridsať“ čítali ako číslo „tri“.

⁸ Bez zmienky o Origenovi.

⁹ Pozri Origenes, *Peri archón* IV,2,4 a CASSIANUS, *Collationes Patrum* XIV,8.

¹⁰ I. NOBLE, *Po Božích stopách – Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. CDK, Brno, 2004, s. 75.

¹¹ Pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 94.

¹² Pozri L. KARFÍKOVÁ, „Celé pole plné rozmanitých bylin“, in *Studie z patristiky a scholastiky*, Oikúmené, Praha, 1997, s. 26–27, sú to tzv. škandálne či zarážajúce miesta.

¹³ V roku 399 (niekoľko mesiacov po smrti mnícha Evagria) vydal biskup Theophilus pastiersky list, v ktorom odsúdil antropomorfistické tendencie a zdôraznil učenie, že Boh nie je ako človek a nemožno mať prístup k Nemu. Tento list sa dostal medzi púštne komunity a narazil u opozícií na odpor. Egypťskí mnísi neprijali anatómu priaznivo, a následne obvinili biskupa, že on je heretikom a nie oni. Vybrali sa do Alexandrie a spôsobili nepokoje. Ich odpor bol úspešný. Theophilus otočil stranu a zaslal list, v ktorom nariadil vyhnanie origenistických mníchov.

bol odchod origenistickej frakcie a ich exil do Konštantínopola, kde ich prijal Ján Zlatoústý (350–407). Ján Zlatoústý bol predstaviteľom Antiochejskej školy, ktorá sa už nevyvíja z alexandrijského platonizmu, ale sa odvoláva na filologickú školu, ktorá pramenila z Aristotelovej *Rétoriky*. Oni zachovávajú typologickú¹⁴ interpretáciu, venujú sa historicko-gramatickej exegézi, odmietajú alegorický výklad a na čítanie používajú dejinné súvislosti, gramatiku a logiku. Dôraz kládli na text, zvlášť na jeho doslovný význam.

Kým sa v Egypte Cassianus naučil hodnotiť osobu interpreta pri výklade Písma, na východe sa naučil nezanedbávať doslovný zmysel Písma. I keď Cassianus strávil v Konštantínopole iba niekoľko rokov,¹⁵ predsa je vidieť u neho určité prvky východného myslenia, ba dokonca sa Cassianus označuje za žiaka Jána Zlatoústeho.¹⁶ Nemožno poprieť tieto prvky v Cassianovom myslení, ktoré veľmi pravdepodobne prijal počas pobytu v Konštantínopoli: (i) zachovanie (tj. neopúšťanie) doslovného textu a (ii) sklbenie mníšskeho života a verejnej činnosti. Zlatoústý venuje veľkú pozornosť doslovnému zneniu textu. Písmo chápe ako Božie poslanstvo „ktoré ľuďom umožňuje prístup k Božej predstave“¹⁷ a pri zachádzaní s Písmom nepovoľuje žiadnu ľubovoľnosť. Zostal teda v tradícii svojej školy, a samým tým s pochybnosťou hodnotil alegorické výklady Písma; pri štúdiu Písma sa viacej orientoval na príčinu, čas a miesto (*etos, kairos, topos*) v texte a to má za následok jeho záľubu v typológii. Pri svojich výkla-

¹⁴ Typologický význam: ponúkal výklad Starej zmluvy vzťahnutý na Ježiša a hľadal v Starej zmluve rysy Kristovej osoby, ktoré boli pred Jeho zjavením skryté a nerozoznané. Typológia nebola používaná len kristologicky, vykladá i iné starozmluvné postavy a udalosti ako predobrazy (*typoi*) novozmluvných postáv a udalostí. Pojem typológia pochádza až z 19. storočia. (pozri J. GRONDIN, *Úvod do hermeneutiky*. Oikúmené, Praha, 1997, s. 47.)

¹⁵ Cassianus pracoval v Konštantínopoli ako správca pokladu v katedrále a bol ordinovaný na prezbýtera.

¹⁶ CASSIANUS, *De Incarnatione Domini contra Nestorium* VII, 30. Viď i kontext v P. ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Oxford University Press, London, 1978, s. 171. Sú to posledné zachované Cassianove slová, kde nielen označuje Zlatoústeho za svojho učiteľa, ale vyjadruje i úzke spojenie so zborom v Konštantínopoli. Vzťah týchto dvoch mysliteľov je nejasný. Cassianus pravdepodobne opustil Egypt lebo bol pritiahnutý Chrysostomovou reputáciou. Všeobecne prevažuje názor, že „jeho závislosť na Zlatoústom bol skôr osobného rázu než literárneho.“ (O. CHADWICK, *John Cassian*. Cambridge University Press, Cambridge GB, 1968, s. 31). Podobne i ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, s. 170: „Možno je to pravda, že Zlatoústý skutočne nemal priamy literárny vplyv na Cassianove diela.“

¹⁷ J.-M. LEROUN, „Johannes Chrysostomus“, in *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Müller, Walter de Gruyter, Berlin, 1988, zv. 17, s. 121.

doch/homíliach najprv analyzuje text verš-za-veršom, ale vždy sa vracia späť k svojej téme, o ktorej hovorí – znenie textu je vždy podriadené potrebe za poučením. Preto je i známy ako moralista, lebo sú jeho komentáre viacej parenézou a napomínaním než skutočným výkladom. Ďalej možno predpokladať, že Ján Zlatoústý zapôsobil na Cassiana aj spôsobom prepojenia prísneho mníšskeho života s verejnou činnosťou. Ukazuje na to skutočnosť, že Cassianus neskôr viacej hodnotil život v spoločnosti ako osamelý život a že sa zapájal do verejných debát (proti Augustínovi a Nestóriovi). Cassianus tak zostal Zlatoústeho žiakom ďalších tridsať rokov.¹⁸

3. Cassianove exegetické princípy

Výsledok procesov opísaných v predošlej kapitole je Cassianovo učenie o štvoritom spôsobe výkladu biblického textu, ktorým si zároveň pripravím podklad pre vstup osoby interpreta do interpretačného procesu. U Cassiana bolo zvlášť nutné zmapovať korene jeho formulácie biblického výkladu, lebo to ovplyvnilo podobu jeho exegetických princíпов.

Vo svojich dielach Cassianus hojne využíva citácie z Písma¹⁹ a považuje ich za pravdivé, lebo je Písmo inšpirované Duchom Svätým.²⁰ Dosvedčuje to nepopierateľnú autoritu Písma Svätého a jeho závislosť na nej a preto môžeme hovoriť o „výraznej biblickosti jeho myslenia“.²¹ Cassianov názor, že duchovné poznanie je nahliadnutím do Biblie, je v súlade s alexandrijskou tradíciou, ktorá považuje Bibliu za prameň teologického poznania.²² Neprekvapuje preto, že formuloval exegetické princípy, ktoré boli používané celým stredovekom a i dnes ich možno zaznamenať v rímskokatolíckych a niektorých konzervatívnych protestantských teologic-

¹⁸ Pozri ROUSSEAU, *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*, s. 170–172. Toto je ale predpoklad, známe fakty (ktorých nie je veľa) nám otvárajú i iné možnosti.

¹⁹ Najčastejšie používa Žalmy, Matúšovo evanjelium a Pavlove listy. Veľmi ľahko z tohto môžeme vyvodit' ťažiskové body Cassianovej teológie: dôraz na modlitbu (žalmy) a na Ježišom doporučovaná dokonalosť (kázeň na vrchu).

²⁰ CASSIANUS, *De Institutis coenobiorum et de octo principalium vitiorum remediis* III,3

²¹ V. VENTURA, *Spiritualita křesťanského mnišství*. Benediktinské arcipápatství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, Praha, 2006, s. 178.

²² Cassianus podľa vzoru egyptských otcov napomína svojich čitateľov, aby sa pri pokúšeniach neprestajne vracali k Písmu a tam hľadali ochranu (pozri *De Institutis* VI,1; *Collationes* I,18; *Collationes* VII,5; *Collationes* XXII,10) a predpokladá, že by mnisi mali neprestajne meditovať nad Písmom.

kých prúdoch. V dejinách hermeneutiky sa Cassianove úvahy často vyjadrujú slovným zvratom:²³ *litera gesta docet; quid credas allegoria; moralis quid agas; quo tendas anagogia*.²⁴

Cassianus rozlišuje medzi duchom a slovom textu a naznačuje tým, že niektoré texty môžu byť čítané alebo literárne alebo alegoricky a niektoré možno čítať obojako.²⁵ Existujú texty, ktoré sú jasné, neproblematické a pochopiteľné už literárnym výkladom,²⁶ kým iné sú literárne nepochopiteľné a skrývajú hlbší zmysel. Cassianus preto rozlišuje medzi tým, čo v Biblii jasne a zreteľne stojí a medzi tým, čo je tam skryté; považuje za potrebné zdôrazniť nielen *significatio litterae* textu, ale i *explanatio allegorica*.²⁷ Boh to zariadil tak preto, aby neboli sväté tajomstvá prístupné komukoľvek, ale iba tým najvytrvalejším a najúprimnejším. Písmo prirovnáva bohatému a úrodnému poľu, ktoré prináša všelijakú úrodu: takú, ktorá je človeku užitočná, i takú, ktorá je človeku neužitočná a treba ju spracovať. Podobne je to aj s Písmom Svätým. Niektoré veci sú jasné priamo z literárneho zmyslu, bez potreby vyššej interpretácie a bez potreby ďalšieho spracovania; ale iné priamo vyžadujú spracovanie „ohňom Duča“ v alegorickej interpretácii, aby boli ľahko stráviteľné (čítaj pochopiteľné).²⁸ Ďalej v knihe Cassianus uvádza štvornásobný výklad, kde je kontemplatívne (*theoria*) poznanie rozdelené do historického výkladu (*interpretatio historica*) a duchovného zmyslu (*intellegentia spiritualis*) a ten je následne rozdelený do trojici výkladov: *tropologický* (o morálke a asketickom živote), *alegorický* (naznačuje duchovné tajomstvá predznamenané alebo naznačené v literárnom význame) a *anagogický* obsah (najsvätejšie tajomstvá Božie, ktoré sú neviditeľné a budúce).²⁹ Cassianus chce svojím štvornásobným výkladom vyjadriť bohatstvo Biblie a nie

²³ Jedná sa o *dvojitý chiazmus*: križenie analogických častí vety, to čo stojí v prvej na začiatku, v druhej stojí na konci a opačne – v druhom a štvrtom riadku stojí spôsob výkladu na konci, v prvom a treťom na začiatku vety.

²⁴ „Doslovný zmysel učí, čo sa stalo; čo máš veriť alegorický; morálny, čo máš činiť; k čomu speješ, anagogický.“ Aj keď štvoraký výklad pochádza od Cassiana, tento mnemotechnický verš nepochádza od neho. V takomto znení sa nachádzajú tieto verše v postile Mikuláša z Lyry, ktorej autorom bol ale Augustínus z Dákie. On ich okolo roku 1260 použil vo svojom teologickom kompéndiu *Rotulus pugillaris* ako zhrnutie prvej kapitoly, ale s trochu iným ukončením: *quid speres, anagogia*. (uvádza BRINKMANN, *Hermeneutik*, s. 244).

²⁵ *Collationes* VIII,3.

²⁶ „(...) aj literárny zmysel musí byť zachovaný.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 163).

²⁷ *Collationes* VIII,3.

²⁸ *Ibid*.

systematicky ju obmedziť. Netvrdí, že všetky štyri výklady sú prítomné v každom verši.

Na znázornenie používa Cassianus biblický text Galatským 4,22–27 (Agar a Sára), kde nachádza všetky štyri druhy duchovného poznania.³⁰ Sám apoštol Pavel v texte už vymenoval dva aspekty a tak Cassianus pridal k nim ešte len tropologický a anagogický zmysel. O *historickom* aspekte platí, že „*zahŕňa poznanie minulých a viditeľných vecí*“, v našom príbehu je to konštatovanie, že mal Abrahám dvoch synov. *Alegória* ide krok ďalej, to čo sa stalo predznamenáva „*podobu nejakého tajomstva*“, ako čo sú v našom príbehu Agar a Sára prirovnané dvom zmluvám: vrch Sinaj a vrchný Jeruzalem. Tretí druh výkladu je *anagogický*, ktorý „*stúpa z duchovných tajomstiev k ešte vznešenejším a posvätenším tajomstvám nebies*“. Posledný zmysel, *tropologický*, je „*morálnym vysvetlením, ktoré má do činenia so zlepšením života a s praktickým učením*“. Splyvanie týchto štyroch zmyslov si možno zobrazíť na pojme Jeruzalemu. Historicky je to židovské mesto v Palestíne, alegoricky sa vykladá ako cirkev Kristova, anagogicky predstavuje nebeské Božie mesto a tropologicky zase označuje dušu človeka.³¹

Prekonanie literárneho aspektu a vyzdvihnutie duchovného výkladu je zrejme na Cassianovom používaní biblických textov, ktoré väčšinou vykladá duchovne, ale málokedy určuje konkrétnu podobu duchovného výkladu. Pridanie literárneho aspektu ku duchovnému výkladu je možné ozrejmiť na výklade biblického zákazu smilstva, ktorý Cassianus uvádza neskôr v texte, keď už opustil štvoritý výklad a hovorí voľnejšie. Vychádza z literárneho zmyslu smilstva (*fornificatio*)³² ako jednom z nerestí, vzdáva sa od telesného zmyslu a dáva mu vyšší, duchovný anagogický zmysel. Zákaz smilstva nezakazuje iba nedovolené sexuálne akty, ale sa Cassianus prepracúva aj ku duchovným smilstvám: idolatrii, judaizmu a heréze.³³ Nutnosť hlbšieho výkladu možno spozorovať tiež v situácii, keď sa Cassianus rozčuluje nad mníchmi, ktorí Kristov príkaz niest' svoj

²⁹ Operuje v podstate s dvomi zmyslami: priamym a spirituálnym, z ktorých ten druhý mal zase tri horizonty. (pozri T. AKVINSKÝ, *Theologická summa*, q.1, art. 10).

³⁰ pozri *Collationes* XIV,8.

³¹ *Collationes* XIV,8: „(...) *secundum historiam civitas Judaeorum, secundum allegoriam Ecclesia Christi, secundum anagogam civitas Dei illa coelestis quae est mater omnium nostrum; secundum tropologiam anima hominis.*“

³² Hovoril o ňom prvý krát v *Collationes* I,13.

³³ Pozri *Collationes* XIV,11. Človek, ktorý sa ešte neoslobodil od negatívnej náklonnosti tela, číta tento text literárne, avšak ten od nich oslobodený má vnímať text duchovne.

kríž pochopili doslovne a urobili si vlastné drevené kríže, ťahajúce ich za sebou, a tak „*boli výsmechom všetkým, ktorí ich videli.*“³⁴ Namiesto toho podporuje Cassianus výklad, ktorý zdôrazňuje prenesený význam Kristových slov: „*Náš kríž je bázeň pred Bohom.*“³⁵

4. Predpoklady duchovného výkladu s dôrazom na osobu vykladača

Život toho, kto číta a jeho duchovná úroveň je priamym činiteľom, ktorý ovplyvňuje výklad Písma. Interpret teda predstavuje nezanedbateľný faktor, na ktorý nielenže nesmieme zabudnúť, ale je podľa môjho názoru tým najdôležitejším článkom v celom procese porozumenia. Prehlbené porozumenie Písma pramení z vnútorného obnovenia ľudí (*innovatio mentis*).³⁶ Na druhej strane, problémy s výkladom nespočívajú v texte, ale vo vykladačovi.³⁷ Z toho dôvodu budem najprv hovoriť o mníšskom živote a rôznych úrovniach dokonalosti. Pozícia čitateľa/interpreta na rebríku dokonalosti priamo ovplyvňuje spôsob výkladu biblického textu.

V nasledovnej časti vymenujem predpoklady na výklad Písma, ale zohľadním pritom osobu interpreta a rôzne fázy jeho vývoja. Schématicky rozlíšim medzi dvomi druhmi poznania, dvomi spôsobmi života, ako o nich píše Cassianus; zaraďím tu i rozlišovanie medzi cieľom a koncom života a nakoniec i rozlišovanie medzi výkladom ako prostriedkom a ako cieľom mníšskeho života. V rámci predstavenia dvoch úrovní dokonalosti vykladača a podľa toho či je Písmo prostriedok na zlepšenie života vykladača, vymenujem po niekoľko aspektov povahy vzťahu Písma a interpreta.

4.1. Duchovné úrovne mníšskeho života: aktívna a kontemplatívna

Mnísi chápali svoj život ako výstup na horu, ako rebrík k dokonalosti. Už v gréckej filozofii bol život vnímaný ako vývoj, progres. Vývoj bol namierený k čistote mysle, kým sa nestala tak čistá, aby mohla uchopiť bytie.³⁸

³⁴ *Collationes* VIII,3.

³⁵ *De Institutis* IV,35.

³⁶ *Collationes* XIV,11.

³⁷ Ibid. Pozri tiež „*Lebo je nemožné pre dušu, ktorá sa hoci i v malej miere zaoberá pozemskými starosťami, aby získala dar poznania alebo sa stala autorom duchovného výkladu a bola usilovná v čítaní svätých vecí.*“ (*Collationes* XIV,9).

³⁸ Počas tretieho storočia aplikovali alexandrijskí myslitelia túto filozofiu na morálny vývoj kresťanskej duše. *Klement Alexandrijský* bol prvý, ktorý použil tento slovník a hovoril o *gnosis* ako o poznaní Boha, o *apatheia* ako potláčaní svojej vôle a umŕtvovaní zla, a o *ataraxia* ako slobode a dokonalom pokoji duše. Jeho žiak *Origenes* alegorizoval cestu pútnika ako cestu Izraelitov cez púšť. (pozri CHADWICK, *John Cassian*, s.82-85.)

Cesta pútnika je rozdelená do aktívneho a kontemplatívneho života, ale ony nie sú úplne rozdelené – potrebné sú oba elementy.³⁹ Morálny rast je u Cassiana označený ako praktický život (*vita actualis*) alebo *praktiké*. Spočíva v prekonávaní katalógu ôsmich hriechov a jeho cieľ je čistota srdca (*puritas cordis*). To je len prvá fáza. Pre ďalšie stúpanie nahor, čím ďalej od nižších foriem *vita actualis*, je nutné ovládať svoje myšlienky. Túto fázu nazýva Cassianus kontemplácia, *vita spiritalis* alebo *theorétiké*. V aktívnej časti života čitateľa hrá Písmo inú úlohu, než v kontemplatívnej časti. A preto považujem za veľmi dôležité sledovať osobu interpreta štádiami jeho duchovného rozvoja a týmto spôsobom vysvetliť závažnosť života interpreta v procese duchovného výkladu. Predtým však uvediem tri kritériá, podľa ktorých rozlíšim a priradím duchovným štádiám konkrétne exegetické momenty.

4.1.1 Praktické a teoretické poznanie

Cassianus predpokladá dvojité, na seba nadväzujúce poznanie: *praktiké* a *theorétiké*. *Praktiké* je orientované na praktický, asketický život, vzťahuje sa na rast v činnom živote a zamerané je na poznávanie a prekonávanie nerestí, ako i na osvojovanie cností. Nazýva ho i *scientia actualis*,⁴⁰ „ktoré je stanovené na základe zlepšenia morálky a očistenia od chýb.“⁴¹ Boj proti nerestiam je v podstate bojom „proti“ a nie bojom „za“⁴² ale predsa Cassianus uvádza i cnosti, ktoré si treba osvojiť: spravodlivosť (*iustitia*), rozumnosť (*prudentia*), udatnosť (*fortitudo*) a striedmosť (*tem-*

³⁹ Cassianovo rozlíšenie medzi aktívnym a kontemplatívnym životom a poznaním je založené na platónskom a aristotelovskom modele, ktorý rozlišoval medzi aktívnym (*praktikos bios*) a kontemplatívnym životom (*gnōstikos* alebo *theōrētikos bios*). Stoická verzia rozlišovala medzi morálnym (*ethikos*), prirodzeným (gr. *physikos*, lat. *naturalis*) a logickým (gr. *logikos*, lat. *rationalis*). Origenes sledoval stoické trojité rozdelenie elementov života. (tak STEWART, *Cassian the Monk*, s. 50.) Cassianovo chápanie vzťahu je však veľmi závislé na Evagriovom modeli, ktorý používal i dvojité i trojité schému. V Evagriovej dvojitej schéme bola dvojica: *praktikos* – *theōrētikos* (resp. *gnōstikos*) a v jeho trojitej schéme je kontemplatívne poznanie rozdelené: *praktikos* – *physikos* – *theologikos*. Cassianus prevzal od Evagria jeho dvojité schému, aj keď ho nikde nemenuje. (O vzťahu Evagria a Cassiana pozri DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 242 alebo STEWART, *Cassian the Monk* s. 92.)

⁴⁰ Latinský adjektív *actualis* nemá nominálnu formu a preto ho Cassianus spája so substantívami, ako napr. *scientia actualis* alebo *actualis disciplina* (*Collationes* XI,34).

⁴¹ „*quae emendatione morum et uitiorum purgatione perficitur*“ (*Collationes* XIV,1). gr. *praktiké* = lat. *scientia actualis* = lat. *vita actualis*. Terminológia je často rôzna, ale obsah zostáva rovnaký.

⁴² „Útočiace hriechy sú oveľa početnejšie než obraňujúce cnosti.“ (*De Institutis* VII,15)

peramentia). *Theorétiké* je zase zamerané na kontemplatívnu stránku života a hovorí o ňom ako o duchovnom poznaní (*scientia spiritalis*), „*ktoré spočíva v kontemplácii božských vecí a poznávaní najsvätejších významov*.“⁴³ A tak je tu predložený (nielen) mníšsky život: askéza je síce dôležitá, je však iba východiskovým bodom,⁴⁴ musí byť skrze meditáciu (*meditatio diuina*) a *studia spiritalia* doplnená a prehĺbená.⁴⁵ Rovnaké nám hovorí aj vzťah *praktiké* – *theorétiké*: iba ten osvedčený v *actualis scientia*, v činnom živote, môže prísť ku *spiritalis scientia*.

Na rozlíšenie medzi aktívnou a kontemplatívnou ľudskou existenciou a na určenie vzťahu medzi činom a teóriou, využíva Cassianus príbeh o Márii a Marte,⁴⁶ ktorý číta ako alegóriu na aktívny a kontemplatívny život. Mária je predstaviteľom kontemplatívneho učeníka, ktorý si vybral to najdôležitejšie, *theoria sola*, Marta zase zostala pri praktickej stránke života. Cassianus ale nedáva tieto dva spôsoby do vzájomnej opozície; mníšsky život je vždy aj praktický aj kontemplatívny, nie je potrebné vybrať si medzi Máriou a Martou – potrebujeme oboje.⁴⁷ Kým praktický druh poznania môže byť získaný bez jeho teoretického naprotivku, kontemplácia nemôže existovať bez adekvátnej prípravy.⁴⁸ Ale predsa je rozdiel, a to eschatologický. To, čo Mária získala, jej nebude nikdy odobraté,

⁴³ „*quae in contemplatione diuinarum rerum et sacratissimorum sensuum cognitione*“. (*Collationes* XIV,1) Cassianus tu síce použil grécky termín, obľúbenejší mu je predsa jeho latinský ekvivalent *contemplatio* alebo *scientia spiritalis*. *Theoria* = kontemplácia = *theorétiké* = *spiritalis scientia*. Grécke slovo *theoria* a latinský ekvivalent *contemplari* vyjadrujú to isté.

⁴⁴ Tak H. HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1992, s. 185. Ten kto vníma iba fyzickú stranu mníšskeho asketizmu úplne minul podstatu mníšskeho úsilia, ktorá je „*vziať ľudský potenciál až do krajnosti, s cieľom odovzdania týchto hraníc Bohu, ktorý ich jediný môže prekonať*.“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s. 72.)

⁴⁵ Pozri *De Institutis* VI,2.

⁴⁶ Využíva ho v *Collationes* I,8 a *Collationes* XXIII,3. Cassianus pravdepodobne svoju úvahu o Márii a Marte založil na niektorom z gréckych rukopisov a nie na známych prekladoch. Podľa tradície, ktorú on poznal, Ježiš odpovedal Marte: „*Marta, Marta, starostlivá si a znepokojuješ sa pre veľa vecí; ale niekoľko vecí sú potrebné alebo len jedno. Mária si vybrala lepší podiel, ktorý jej nikto nevezme*.“ (*Collationes* I,8 – Lukáš 10,41n) Ako je vidieť, praktický život je označený ako „veľa vecí“, kým kontemplatívny ako „niekoľko vecí, čiže Jedno“. „Niekoľko“ a „jedno“ znázorňujú vývoj. Za Cassianovým čítaním o jednom a mnohom cítiť kresťanskú verziu platónskeho pohybu od menlivého (veľa) k nemenlivému (jedno). (pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 49.)

⁴⁷ Preto napr. príkaz pohostinnosti platí i pre tých najdokonalejších mníchov. (*Collationes* XXIV,19)

⁴⁸ *Collationes* XIV,2.

ani po smrti, kým Martina pohostinnosť sa nevyhnutne ukončí jej smrťou.⁴⁹ Príbeh o Márii a Marte pomohol Cassianovi nielen rozlíšiť dva aspekty ľudskej existencie, ale tiež vypracovať vzťah medzi terajšou akciou, činom, a terajšou a zároveň budúcou kontempláciou.

4.1.2 Dva druhy cieľov

Cassianus vedie čitateľov neprestajným striedaním medzi požiadavkami tohto sveta a budúcim ideálom, a vyhľadávaním ciest, ktoré ich spájajú. Začnúc od prvej kapitoly knihy *Collationes*, rozlišuje Cassianus medzi najbližším cieľom mnišského života, ktorý je možno dosiahnuť z vlastných síl (→ *puritas cordis*⁵⁰) a eschatologickým cieľom (→ Božie kráľovstvo). Pomáha si pritom stoickým rozdelením medzi *skopos* (cieľ) a *telos* (koniec), resp. používa ich latinské ekvivalenty *destinatio a finis*, ale vždy pritom rozlišuje medzi najbližším cieľom a ultimátnym koncom, ako sám píše: „*Konečný cieľ nášho povolania (...) je Božie panovanie alebo nebeské kráľovstvo, predsa však je našim blízkym cieľom čistota srdca, bez ktorej nikto nedosiahne onen konečný cieľ*“.⁵¹ Ten najbližší cieľ teda nazýva čistotou srdca (*puritas cordis*) a ten konečný kontempláciou. *Puritas cordis* je centrálny pojem Cassianovej mnišskej spirituality a odvodnil ho z biblického textu „*Blahoslavení čistí srdcom, lebo oni budú vidieť Boha*.“ (Mt 5,8) Čistota srdca je cieľom pre tento život a orientovaná je smerom ku kontemplácii, ktorá zase pripravuje a anticipuje plnosť Božieho kráľovstva – mnišsky „koniec“, ktorý Cassianus nazýva *beautitudo* (gr. *makariotes*). Praktická náplň aktívneho života ako je pôst, modlitby, štúdium Písma, oddelenie od rodiny, umŕtvovanie, sú prostriedkom na dosiahnutie najbližšieho cieľa – čistoty srdca. Dokonalosť môže byť iba v aktívom živote, kým dokonalosť v kontemplácii môže byť iba v nebi. *Puritas cordis* obsahuje v sebe trojaký význam: (i) stanovuje najbližší cieľ života, (ii) obracia sa smerom k dokonalosti a (iii) zjavuje sa i ako anticipácia božského. Tieto tri črty čistoty srdca tvoria u Cassiana hlavnú štruktúru mnišskej spirituality.⁵²

⁴⁹ *Collationes* I,8.

⁵⁰ Nepoužil pojem *apatheia* z alexandrijskej filozofii, kvôli kontroverzným súvislostiam a i kvôli tomu, že ten pojem už bol príliš zafažený filozofickým dedičstvom. Evagrius používal pojem *apatheia*, na ktorý zaútočil Jeroným a obvinil Evagria z učenia o bezhriešnom stave. Evagrius bol ale nepochopený, pod stavom *apatheia* nemal na mysli bezhriešny stav.

⁵¹ *Collationes* I,4.

⁵² Pozri G. SUMMA, *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Echter, Würzburg, 1992, s. 15–18.

Čistota srdca nie je koncom, je len najbližším cieľom, poznanie Boha je možné až v kontemplácii. Kontemplácia je územím medzi prítomným cieľom a nebeským koncom. Cassianus vyjadruje svoju hlavnú tézu: „*kontemplácia je presahovanie smrteľných, pozemských obmedzení a predzvest' nebies*“.⁵³ Praktické skutky sú potrebné, ale ich potreba končí smrťou. Kontemplácia je súčasťou ako terajšieho života, tak i života po smrti.

4.1.3 Rola Písma: prostriedok alebo cieľ

Čistota srdca sa prejavuje ako paradox. Na jednej strane predkladá najbližší cieľ na ceste k Bohu, a to je dokonalosť cností a modlitby; na druhej strane je čistota srdca i cesta dozrievania, je predjimaním konečného cieľu cesty. Cassianus ju považoval i za cieľ i za prostriedok k niečomu väčšiemu. Niekedy ju považuje za cieľ samú osebe, inokedy o nej hovorí ako umožňujúcej iné skúsenosti (lásku, kontempláciu, duchovné poznanie, neprestajnú modlitbu).⁵⁴ V každom prípade je i cieľom, ktorý sa usilujeme dosiahnuť a operuje aj ako prostriedok, ktorý nám dáva silu a umožňuje ďalší postup na zlepšenie duchovného života.

Na základe troch predchádzajúcich kritérií budem v pokračovaní sledovať duchovný život mnícha/kresťana rozdelený do dvoch úrovní: aktívnej a kontemplatívnej.

4.2. Povaha vzťahu interpreta a Písma v aktívnej úrovni duchovného života

Písmo a jeho exegéza tu figurujú ako prostriedok a pomôcka na zlepšenie života vykladača a dosiahnutie dokonalosti; sú zamerané na najbližší cieľ a dosahujú tak praktické poznanie. Štúdium Písma tu funguje ako jedno z cvičení, ako umŕtviť zlé túžby. *Vita actualis* alebo praktická stránka má za cieľ očistiť život od nerestí a pripraviť si dušu v cnostiach. Ak sú túžby pokorené, duša dosahuje stavu čistoty srdca, a túžby jú viacej neovplyvňujú. Dokonalosť v praktickom živote je podmienkou na videnie Boha. Človek má za úlohu pripraviť a očistiť sa. Cesta ďalej už nie je nim ovplyvniteľná, dokonalosť môže dosiahnuť iba v praktickom živote, dosiahnutím stavu čistoty srdca.

⁵³ *De Institutis* V,14. Pozri tiež: „*Kontemplácia je čistota srdca v čine, prítomný stav predstavuje Boha zasľúbený čistým srdcom*.“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s.47.) Cieľom mnišského života je „*byť vždy spojený s božskými vecami a s Bohom*“ (*Collationes* I,8) a ako také je najvyšším stupňom kontemplácie „*rast v kráse a poznaní Boha*“ (*Collationes* I,8).

⁵⁴ Pozri STEWART, *Cassian the Monk*, s. 43.

Skôr než sa pozriem na povahu vzťahu vykladača a štúdia Písma v dosahovaní dokonalosti, ilustrujem na jednom prípade možné konzekvencie stagnácii na jednej úrovni mníšskeho života. Túto ilustráciu (otec Serapion) prepojam s ďalšou ilustráciou (otec Theodor) v nasledovnej kapitole. Obe ilustrácie vychádzajú z porovnania, na ktorej spočíva *Collatio* XIV; na jednej strane je tam uvedené pseudopoznanie tých, ktorí ovládajú obsah Biblie, ale nemôžu prísť ku duchovnému poznaniu; a na druhej strane sú tí, ktorí sú nevzdelaní, ale majú duchovné poznanie.⁵⁵ Otec Serapion bol starý askéta, prísny a presvedčený vo svojom antropomorfstickom názore.⁵⁶ Photinus z Kappadocie bol pozvaný, aby prišiel a uistil mnícha Serapiona o jeho chybných názoroch. Otec Serapion je presvedčený a uznáva svoju chybu, že *imago dei* netreba chápať doslovne ale duchovne. Až keď sa starý mních pokúšal modliť, zistil, že bez obrazu Boha, ktorý mu vytrelí zo srdca, nie je schopný modliť sa a upadol do zúfalstva. „Bohužiaľ! Aký úbohý človek som! Vzali mi môjho Boha odo mňa a nemám sa o koho oprieť; nemám koho uctievať ani kam sa obrátiť“⁵⁷ zvolal Serapion. Otec Serapion si totiž vždy pri modlení predstavoval Boha v ľudskej podobe. Príbeh končí obrazom veľkého mnícha zlomeného v duchu. Bola to podivuhodná scéna, ktorá silne zapôsobila na Cassiana. V čom bol problém? I keď bol mních dokonalý v *actualis disciplina*, v asketickom živote, predsa nepokročil ďalej, do kontemplatívnej fázy – stagnoval. Zavrhnutie antropomorfstickej predstavy Boha bolo kritickým bodom, ktorý mnícha udržoval iba na základnej úrovni. Otca Serapiona som

⁵⁵ Je to presné kontextuálne vysvetlenie. *Collatio* XIV nadväzuje na predchádzajúce XII a XIII, kde bolo hlavnou témou, že mnícha ku dokonalej zdržanlivosti privádza Božská milosť a nie jeho úsilie. Trinásta *Collatio* začína porovnaním údajnej zdržanlivosti filozofov a zdržanlivosťou, tých ktorí majú milosť od Boha. (*Collationes* XIII,4–5)

⁵⁶ Cassianus v *Collatio* X a *Collationes* XVIII,11 reaguje na kontroverzný spor v Egypte medzi antropomorfstami a origenistami o Božom obraze. Podstata sporu bola exegetická – rozličný výklad veršů Genesis 1,26: „Potom riekol Boh: Učínme človeka na svoj obraz, podľa našej podoby, aby panoval nad morskými rybami, nad nebeským vtáctvom, nad dobytkom, nad všetkou poľnou zverou a nad všetkými plazmi, čo sa plazia po zemi.“ Podľa Cassiana si Boha netreba predstavovať v ľudskej podobe – Boh má netelesnú podstatu, ktorú ľudskými poznávacími schopnosťami nemožno uchopiť ani posudzovať. (pozri *Collationes* X,3 a *Collationes* VII, 10). Antropomorfné výroky Biblie si vyžadujú alegorickú interpretáciu. Ak je napísané napr., že Boh sa prechádza a vidí, treba to chápať v prenesenom význame ako prejav jeho „nekonečnej účinnosti“ (*De Institutis* VIII,3). Antropomorfné vlastnosti pripisované biblickému Bohu nemajú podľa Cassiana literárny zmysel a je nutné ich vykladať figuratívne (*figuraliter*). Má to i soteriologické konzekvencie. Ak ľudská myseľ vníma Boha v ľudskej forme, tým je Boh zredukovaný na ľudskú úroveň. Ježišova misia na zemi a jeho učenie nás majú predsa odkázať na vyššiu a ultimatívnejšiu realitu.

⁵⁷ *Collationes* X,3.

tu uviedol ako príklad niekoho, kto dokonale ovláda obsah Biblie a je pilný v askéze, dokonalý v praktickom živote. Jedná sa tu ale len o pseudo-poznanie, o schopnosť hovoriť a diskutovať, ale je „neschopný preniknúť do srdca Písma a do skrytých duchovných zmyslov“.⁵⁸ Na tomto mieste iba podotknem krátkozrakosť prísnej asketickej praxe a jej nedostatočnosť, a až na príklade otca Theodora (ktorého uvediem v nasledovnej kapitole) vysvetlím dôvody. V rámci aktívnej úrovne duchovného života považujem za dôležité dva momenty: memorovanie veršův a interakciu čitateľa a textu.

Nutné je ale sledovať život interpreta od začiatku a tak si povšimnem najprv povahu vzťahu vykladača a Písma v praktickej úrovni duchovného života. Zvlášť dva momenty považujem za dôležité.

4.2.1. Memorovanie veršův

Otec Nesteros pochválil Cassiana a jeho priateľa Germana za pokrok, ktorý už dosiahli v memorovaní Písma. Ak sa predpokladá, že sa aj čitateľ zúčastnil dialógu, tak i u neho sa predpokladá určitý pokrok, určitá duchovná zrelosť a úspech v učení Biblie naspamäť.⁵⁹ Texty sa memorujú zvlášť preto, aby sa vynorili v mysli práve vtedy, keď je potrebné, aby vyhnali a zamedzili prístup hriešnym myšlienkam. Je nutné si uvedomiť, že vtedy nemal každý mních vlastnú Bibliu a jediná Biblia, ktorú mal, bola tá, ktorú mal namemorovanú.⁶⁰ – Aby získal čistotu srdca, mních musí byť pokorný a v tej pokore musí odstrániť všetky pozemské a ustarostené myšlienky. Ustavičné čítanie a meditácia mu v tomto môžu pomôcť. Myseľ sa nemôže zbaviť všetkých myšlienok, ale môže získať kontrolu nad nimi.⁶¹ Práve meditácia⁶² nad biblickými textami má zaujať myseľ a pomôcť, aby nás nerušili iné myšlienky, „meditácia preto pomáha očistiť myseľ a priviesť ju ku jej skutočnému objektu poznania – Bohu samému“.⁶³ Z tohto vidno, že je štúdium Písma časťou praxi, ba je jej súčasťou – meditácia pomáha vyhnať neresti a výsledková čistota zase umožňuje hlbšie

⁵⁸ *Collationes* XIV,16.

⁵⁹ Na toto upozorňuje DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 228.

⁶⁰ Pozri „Recitovanie Písma spamäti bolo bežnou praxou“ (VENTURA, *Spiritualita kresťanského mníštví*, s. 179).

⁶¹ *Collationes* XIV,13. Už mních Evagrius vo svojom diele *Antirrheticus* taktiež považoval biblické citácie za zbraň v boji proti hriešnym myšlienkam.

⁶² Recitovanie Písma = meditácia.

peniknutie do Písma. Tak ako my rastieme v čistote i poznanie zmyslu Písma sa bude meniť. Cassianus píše: „*tak ako obnova našej duše rastie prostredníctvom štúdia Písma, tak i Písmo bude meniť svoj obličaj a krása svätejších významov [holier meanings] bude rásť s naším rastom*“.⁶⁴ Prax a štúdium Písma sa teda navzájom obživujú.

Meditácia nad Písmom a memorovanie veršov majú pomôcť naplniť si myseľ iba myšlienkami na Boha. Rôznorodosť myšlienok zanikne a nastane iba jedna neprestajná myšlienka na Boha, neprestajná meditácia. Cassianus to nazýva stavom neprestajnej modlitby, to je tá druhá fáza, teoretická (kontemplatívna). Myseľ vtedy nemyslí na nič iné, jedine na Boha. Morálny rast, *vita actualis*, je samozrejme nutný ako prvý krok. A čo je najdôležitejšie v tejto fázi, najdôležitejší predpoklad na ovládanie si vlastných myšlienok a pre stav neprestajnej modlitby, je premýšľanie nad Písmom a memorovanie veršov, iným slovom – štúdium Písma.

4.2.2. Interakcia medzi čitateľom a textom

Samotná úvaha o mníšskom ideále je márna, ak ideály nie sú aplikované do života.⁶⁵ Prílišné zdôrazňovanie asketických ideálov môže zapríčiniť strácanie skutočného cieľa.⁶⁶ Preto Cassianus vytvoril nový literárny model latinskej mníšskej literatúry (síce ovplyvnenej Evagriom), v ktorom nechcel len vymenovať princípy a zásady mníšstva, ale chcel čitateľovi priblížiť samotnú skúsenosť; jadro tohto modelu je silný vzťah „*medzi čítaním a praktickým uplatnením princíпов zahrnutých v textu*“.⁶⁷ Cassianus požadoval, aby pokrok, vývoj v čítaní bol zároveň i pokrokom v živote jednotlivca. Preto i mních musel najprv zvládnuť egyptské princípy

⁶³ DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s.231. Pozri tiež *Collationes* I,17: „*Preto časté čítanie a stála meditácia Písma nemá iný význam, než poskytnúť príležitosť našej pamäti zaoberať sa božskými myšlienkami, zrovna tak opakovaný spev žalmov má živiť stálu skrúsenosť, aby sa naša myseľ nepútala na pozemské, ale nebeské skutočnosti*.“

⁶⁴ *Collationes* XIV,11.

⁶⁵ Pozri napr. *Collationes* III,7; *Collationes* XII,16; *Collationes* XIII,18; *Collationes* XIV,2; *Collationes* XVIII,3

⁶⁶ Pozri *De Institutis* III,8; *Collationes* II,16-17.

⁶⁷ DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s.128. Pozri tiež „*Vyzývala k reciprocite medzi čítaním a praxou, ktorá presahovala bežnú požiadavku v tej dobe, praktizovať princípy obsiahnuté v Písme*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 132) alebo „*Spôsob ako čitateľ vnímal seba a svoje poslanie je transformovaný činom čítania*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 15).

a až potom sa mohol zúčastniť dialógov. Cassianus totiž predkladá kompletnejšie úvahy až keď si je istý, že ich je čitateľ schopný pochopiť. Tak napr. v *Institutio* VIII iba naznačil prekonanie literárneho aspektu, ale nezavrel dvere za sebou, úplný prehľad podáva až v *Collatio* VIII a XIV. Interakcia medzi čítaním a praxou umožnila Cassianovi vstúpiť do života čitateľa. Neočakával aplikáciu abstraktných princípov, ale konštantnú zmenu v živote čitateľa: zmenu zvykov, nápravu života a pod. Vyžaduje tak od čitateľa, aby sa stále viac zaoberal svojim vnútorným životom a nie vonkajšími okolnosťami. To, čo je najdôležitejšie, je práve tento vnútorný pohyb duše.

4.3. Povaha vzťahu interpreta a Písma

v kontemplatívnej úrovni duchovného života

Sledovanie duchovných úrovní v živote interpreta teraz postupuje do vyššieho stavu – kontemplatívneho. Písmo v kontemplatívnej úrovni duchovného života už nefiguruje ako prostriedok na získanie čistoty srdca. Už nejde len o čítanie a memorovanie Písma, tu už ide o výklad, o exegézu. Svoju náuku o štvorakom výklade zmyslu Písma zaraďuje Cassianus do kontemplatívnej úrovne, ba aj historické, doslovné znenie zaraďuje do tejto úrovne (na rozdiel od Origena). Cassianus v tejto súvislosti dokonca definuje teóriu (kontempláciu) ako biblickú exegézu.⁶⁸ Duchovné poznanie, videnie Boha, definované ako duchovný zmysel biblického textu, sa stáva cieľom – cieľom, ktorý sčasti anticipujeme ešte počas života, ale ktorý stále zostáva eschatologickým cieľom.

V stati o duchovnom poznaní (*Collatio* XIV) odpovedá otec Nesteros na otázku, ako prísť ku pravde Písma a vo svojej odpovedi vymenúva tri kroky: (i) usilovať sa získať pokoru srdca, ktorá nás bude viesť ku poznaniu, (ii) zbaviť sa všetkých znepokojivých a pozemských myšlienok a (iii) venovať sa čítaniu, kým neustála meditácia nenaplní naše srdcia.⁶⁹ Je tu v podstate vykreslená cesta k dokonalosti, cesta k *puritas cordi* a cesta od čistoty srdca ku kontemplatívne poznaniu. Pozornému čitateľovi iste neunikne, že je tu zase súhra praktického a teoretického života. Hnev, smútok a iné pokušenia znemožňujú úspešné štúdium Písma a cnosti ako pokora a čistota vytvárajú predpoklad na to. To je iba praktická stránka, nevyhnutná pre teoretické poznanie. A až ono teoretické (kontemplácia, neustála modlitba) je tým skutočným predpokladom pre pochopenie Písma;

⁶⁸ Jedine v *Collatio* XIV je *spiritalis scientia* technickým pojmom pre porozumenie Biblie.

⁶⁹ Pozri *Collationes* XIV,10.

je i cieľom i cestou. A preto sa budem venovať povahe vzťahu života interpretu a role Písma v kontemplatívnej úrovni duchovného života, ktorý je charakterizovaný odmietaním racionálnych exegetických metód a neustálou modlitbou.

4.3.1. Potreba mníšskej skúsenosti pre výklad

Ku skutočnému výkladu Písma mníchovi nemôžu pomôcť žiadne pozemské vedy,⁷⁰ i keď Cassianus nezamlčuje, že mnohí z egyptských otcov mali určité vedomosti pochádzajúce z ich predmníšskeho života.⁷¹ Vedou myslí Cassianus antické vzdelanie (rétorické a filozofické) a metodické racionálne teórie. Exegéza nie je akademickou disciplínou a sekulárne učenie nemôže pomôcť pri výklade Biblii.⁷² Zaujímavý je rozpor u samotného Cassiana, ktorý sám číta biblické komentáre, ba i cituje početných klasických básnikov.⁷³ Jeho názor je, že čítanie kníh nie je samé osebe nesprávne, ale nesmie sa stať skratkou alebo výmenou za poznanie získané mníšskou skúsenosťou. A preto zdôrazňujem potrebu mníšskej skúsenosti pre výklad a nie použitie metodických princípov. Na znázornenie si všimnem mnícha Theodora, ktorého i Cassianus použil ako ilustráciu.⁷⁴ Tento mních dokonca odrádza od čítania biblických komentárov. Cassianus podáva správu, že keď Theodor narazil na ťažký exegetický problém v Pisme, nevenoval sa štúdiu, ale sa zavrel do tichosti cely a modlil sa sedem dní a nocí, kým sa mu nezjavilo riešenie. Modlitba a pôst namiesto učenia. Theodor neporozumel Biblii skrze vzdelanie alebo vlastným úsilím, ale jedine „čistotou srdca“.

I keď predkladám *Collatio* XIV ako vzor na výklad Písma, v podstate to nie je pojednanie o biblickej interpretácii, je tam názorne vidieť klasic-

⁷⁰ *Collationes* XIV,13. Pozri: „Cassianus prezentuje patristickú tradíciu, pre ktorú bol výklad Biblie skôr spôsobom života, než akademickým cvičením založenom jedine na ľudskom učení.“ (STEWART, *Cassian the Monk*, s. 92.) Podobne aj VENTURA, *Spiritualita kresťanského mníštví*, s. 183: „Štúdium Biblie nie je záležitosť márneho intelektuálneho tárania (vana iactantia), ale je to záležitosť životnej konfrontácii, ak chcete, záležitosť existenciálna.“

⁷¹ Pozri napr. *De Institutis* IV,29.

⁷² Pozri Cassianovu zmienku z *Collationes* XIV,9: „(...) skryté tajomstvá, ktoré nemožno nadobudnúť učením ľudí alebo okolnosťami tohto sveta, jedine čistotou duše, prostredníctvom osvietenia Duchom Svätým.“

⁷³ Uvádza ich HOLZE, *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum* s. 78, pozn. 129. Cassianus prezentuje slušnú znalosť gréckej a latinskej literatúry, najviac je narážok na Cicera. Cassianus však tlmí svoje klasické pozadie a do popredia sa dostávajú biblické texty.

⁷⁴ Pozri *De Institutis* V,33.

ký príklad súhry medzi mníšskym životom a schopnosťou porozumieť Biblii, zdôrazňujúc duchovný rast a pokoru namiesto intelektuálnych schopností. Ak sa budem koncentrovať iba na štvornásobný výklad, miniem tak hlavnú myšlienku, lebo Cassianovým zámerom je pripomenúť, že kľúčom ku nazretiu do Písma je „rast v cnostiach“.⁷⁵ Podporujem tým tézu, že Cassianus nevytvoril a nechcel vytvoriť žiadne učenie o výklade Písma. Jediné o čo mu šlo pri jeho úvahách, bolo vyzdvihnúť význam Písma pre duchovné prehlbenie mníšskeho života. Hlbší význam Písma zostáva tým neskúseným (*inexpertus*) v mníšskom živote skrytý i napriek pilnému čítaniu.⁷⁶ Porozumenie duchovnému poznaniu si vyžaduje určitú duchovnú zrelosť a dospelosť.⁷⁷ Práve skúsenosť mníšskeho života je predpokladom, ako preniknúť k duchovnému obsahu slov písma.⁷⁸ Pre Cassiana je nepopierateľnou skutočnosťou, že je nemožné niekomu s nečistou dušou⁷⁹, aby získal duchovné poznanie, lebo „nikto nelieva vzácny olej, alebo skvelý med alebo inú drahú tekutinu do špinavej alebo zapáchajúcej nádoby.“⁸⁰ Zastrešuje to biblickou citáciou „Načo sú bohatstvá bláznovi? Veď omráčený človek nemôže obsiahnuť múdrosť“ (Pris. 17,16). Rozdielne výklady sú pre Cassiana preto vyjadrením stupne čistoty vykladáča. Slová Písma sa totiž zjavujú pozemsky telesným ľuďom, božsky ale duchovným,⁸¹ lebo práve vtedy sa nám „Sväté Písmo otvára vo väčšej zrozumiteľnosti, ako keby sa nám odkryli jeho samé žily a špičky“.⁸² S týmto tvrdením podčiarkuje Cassianus potrebu mníšskej skúsenosti pre poro-

⁷⁵ STEWART, *Cassian the Monk*, s.92.

⁷⁶ Otec Nesteros tvrdí, že neskúsený nemôže prísť ku poznaniu; nečistej duši nepostačí ani veľké úsilie. Je to paralela s Evagriom: „tí nečistí musia nadobudnúť výchovu, teória je len pri tých čistých.“ (paralelu uvádza H.-O. WEBER, *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1961, s. 57.)

⁷⁷ Pozri *Collationes* XIV,14.

⁷⁸ *Collationes* XIV,1.

⁷⁹ Je zaujímavé, že na jednom mieste do tejto skupine zaraďuje i novica v kláštore – *Collationes* XIV,14.

⁸⁰ *Collationes* XIV,14. Pozri tiež niekoľko zmienok z *Collationes* XIV,16: „Skutočné poznanie môžu získať jedine skutoční veriaci“; „nikto nemôže správne hľadať Božie svedectvá, pokým najprv v praktickom živote nekráča neposkrvennej cestou Kristovou.“; „Ak ste teda netrpezliví získať nikdy-nekončiacu vôňu [never-failing fragrance], musíte sa najprv usilovať zo všetkých síl nadobudnúť od Pána čistotu zdržanlivosti. Pretože nikto u koho ešte stále pretrvávajú láska voči telesným túžbam, zvlášť voči smilstvu, nemôže získať duchovné poznanie.“

⁸¹ *Collationes* XIV,11 (*uel terrena carnalibus uel diuina spiritalibus adparebit*).

⁸² *Collationes* X,11.

zumenie slov Písma. Namiesto racionálneho poznania kladie Cassianus na jeho miesto prax neustálej modlitby, skrze ktorú slovo Božie nanovo vzniká v duši človeka a stáva sa jeho vlastnou skúsenosťou.⁸³

4.3.2. Neustála modlitba

Vzťah modlitby a Písma (štúdium alebo výklad) je trojitý. Po prvé, poskytovala Biblia odôvodnenie pre neprestajnú modlitbu a zároveň ju zásobovala metódou a slovníkom.⁸⁴ Cassianus nepovažoval za modlitbu to, čo sa pod tým vníma.⁸⁵ Recitovanie žalmov alebo iných textov nie sú *oratio* v pravom slova zmysle. Recitované texty poskytujú iba jazyk a formu modlitby, ale skutočná modlitba nastáva v prestávkach medzi čítaniami textov, keď sa „*srdce vyjadruje z vlastného osvojenia textu*“.⁸⁶ Táto prestávka by nemala byť dlhá a malo by sa potom zase vrátiť k biblickým textom.⁸⁷ Po druhé, pre výklad Biblie a pre modlitbu platia rovnaké zásady: obe sú progresívne, približujúce sa Božej prítomnosti, majú istý cieľ, a to priviesť mnícha ku Kristovi a vyzývajú k hlbšiemu uvedomeniu si Božej prítomnosti v texte a každodennej skúsenosti. Tak ako treba v prípade Písma pátrať za písmenami a históriou, dostať sa pod povrch textu a prebývať tam, „*aby sa biblické slová stali našimi vlastnými kosťami, šlachami a telom*“,⁸⁸ podobné platí i pre modlitbu: pohybuje sa od slov ku stavu bez slov a bez obrazov, od komplexnej formy ku výslovnej jednoduchosti, od materiálneho zamerania až po ekstatickú transcenciu všetkých myšlienok. Čistú modlitbu nemôže získať začiatočník aktom vlastnej vôle. Po tretie, modlitba a Písmo nám poskytujú rôzne pojmové označenie na to isté. Kontemplatívna úroveň sa označuje ako neustála modlitba a aj ako duchovný výklad v rámci Cassianových exegetických princípov. Ich vzťah (podobnosť) vidno tým, že Cassianus opisuje kontempláciu vo svojich spisoch na dva spôsoby: najskôr ako vrcholný stupeň duchovného života označuje modlitbu ohňa (*ignita oratio*), „*keď srdce horí a je uchopené touto ohnivou modlitbou, ktorú nemôže ľudský jazyk*

⁸³ Pozri *Collationes* X,11

⁸⁴ Pozri *Collationes* IX,25

⁸⁵ Pozri state o modlitbe: *Collatio* IX a X.

⁸⁶ STEWART, *Cassian the Monk*, s.101.

⁸⁷ V Cassianovom odporúčaní nebol postoj a rytmus počas modlitieb formálny. Zaujímavé je pozerať sa na texty z obdoba ranného mníšstva propagujúce neformálnosť a podriadenosť príkazov, askézy a disciplíny zmenám v živote.

⁸⁸ STEWART, *Cassian the Monk*, s. 85.

pochopiť ani vyjadriť“,⁸⁹ kde mních stráca uvedomovanie si samého seba a zameriava sa úplne na Božie tajomstvá, a neskôr opisuje kontempláciu ako formu duchovného poznania zakoreneného v biblickej exegézy.⁹⁰

Rôzna terminológia na pomenovanie rovnakej úrovni duchovného pokroku neumožňuje Cassianovi len vyjadriť rôzne aspekty, ale i rozmanité prejavy života. Zvlášť pri sústredení na osobu vykladača je to nápo-mocné, lebo dopĺňa obraz osoby vykladača a bližšie špecifikuje jeho postoj ku výkladu Písma.

Záver

Mojím zámerom bolo dokázať závažnosť života vykladača a jeho duchovného stavu pre výklad Písma. Cassianus bol vďačný príklad, lebo z egyptskej púšti, kde strávil asi sedem rokov, si priniesol nedôveru voči vzdelaniu, ktoré nehrá žiadnu úlohu pri výklade Písma; a podčiarkol hodnotu duchovnej skúsenosti. Aby som sa dopracoval ku jadru, ozrejmil som pozadie vzniku Cassianových myšlienok a pokračoval som prezentáciou známej formuly štvoritého výkladu. Argumenty som zoradil tak, aby vyhovovali chronologickému postupu života duše až po výstup k Bohu. Začal som s aktívnou duchovnou úrovňou života vykladača, kde čitateľ ešte Písmo nevykladá, ale ho len študuje, učí sa ho naspamäť a usiluje sa tak očistiť svoju myseľ postupným aplikovaním biblických princípov. Až v kontemplácii je možné hovoriť o výklade Písma, lebo samotná aktívna úroveň nepostačuje. Kontemplatívne vnímaná mníšska skúsenosť je charakterizovaná neprestajnou modlitbou. Tieto dva fenomény sú dva najdôležitejšie aspekty a prejavy životnej úrovne interpreta a zároveň hermeneutické kritéria. Ak zlyhajú tieto kritériá, zlyhá i interpretácia Písma, či duchovná či doslovná.

Použitá literatúra

Chadwick, Owen. *John Cassian*. Cambridge, Great Britain: Cambridge University Press, 1968.

Driver, Steven David. *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*. A thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy in the University of Toronto, 1994.

Guillaumont, A. „Evagrius Ponticus“. In *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G.Krause & G. Müller. Berlin: Walter de Gruyter, 1982, zv. 10, s. 565–570.

⁸⁹ *Collationes* IX,15

⁹⁰ Pozri: „*Pre Cassiana nie je duchovné poznanie v exegéze odlišné od čistej modlitby*.“ (DRIVER, *The Reading of Egyptian Monastic Culture in John Cassian*, s. 216.). Skúsenosti modlitby a exegézy sú rovnaké, obe majú ako spoločné kontempláciu Boha.

- Holze, Heinrich. *Erfahrung und Theologie im frühen Mönchtum*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1992.
- Karfiková, Lenka. *Studie z patristiky a scholastiky*. Praha: Oikúmené, 1997.
- Leroun, J.-M. „Johannes Chrysostomus“. In *Theologische Realenzyklopädie*, (ed.) G. Müller. Berlin: Walter de Gruyter, 1988, zv. 17, s. 118–126.
- Noble, Ivana. *Po Božích stopách - Teologie jako interpretace náboženské zkušenosti*. Brno: CDK, 2004.
- Rousseau, Philip. *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. London: Oxford University Press, 1978.
- Stewart, Columbia. *Cassian the Monk*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Summa, Gerd. *Geistliche Unterscheidung bei Johannes Cassian*. Studien zur systematischen und spirituellen Theologie. Würzburg: Echter, 1992.
- Ventura, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arciepiškopství svatého Vojtěcha a svaté Markéty v Břevnově, 2006.
- Weber, Hans-Oskar. *Die Stellung des Johannes Cassianus zur ausserpachomianischen Mönchstradition*. Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1961.