
ANSELM GRÜN, OSB

**JAK ZACHÁZET
SE ZLÝM**

BOJ S DÉMONY VE STARÉM MNIŠTVÍ

© Ver-Turne-Verlag Minsterschwarzach 1980
© Karmelitánské nakladatelství Kostelní Vydří 1995

Nihil obstat: P. Vojtěch Kodet, OCarm.
Imprimi potest: P. Josef Jančář, OCarm.

ÚVOD

Zpráv o prvních mniších nám neustále zmiňují jejich zápas s démony. Stačí lemný pohled do Atanášova životopisu svatého Antonína a okamžitě vidíme, že byl Antonín na každém svém kroku obtěžován a napadán démony. A když se dokonce rozhodl odejít na poušť, považovanou přímo za říši démonů, ti se ho s veškerou mocí snažili od jeho úmyslu odradit a z pouště vyhnat: „Jdi pryč z naší říše! Co tu pohledáváš?“ (Ant 13). Antonín odešel na poušť, aby tu žil výlučně pro Boha a otevřel se Mu. Jenomže cesta do samoty ho nevede pouze do Boží blízkosti, nýbrž právě tak do blízkosti zlého. Zlo nyní k němu přistupuje otevřeně. A ze samoty se vyklube nepřijemné sousedství se zlým. Antonín pak musí přijmout zápas se zlým, aby se mu jeho cesta na poušť nestala osudnou, nýbrž vedla ho k Bohu.

Antonínova zkušenost je pro rané mnišství (3.-6. stol.) typická. Mniši zakoušeli, že je cesta k Bohu prováďi nejprve bojem s mocnostmi temnot. Prožívají rozervanost mezi Bohem na jedné a jinými mocnostmi na druhé straně - mocnostmi, jež je chtějí od Boha zdržet. Tyto síly, jejichž působení odhalují ve svých přáních, pudech, motivacích a emocích, nazývají démony. Popisují rovněž obštně různé druhy démonů, jejich techniky a metody, jak dostat člověka pod svou vládu. Otcové tu poskytují četné rady, jak proti démonům bojovat.

V následující stati vycházíme převážně z Evagriá Ponského († 399), zřejmě nejvýznačnějšího mnišského spisovatele východu. Ve svém traktátu Praktikos uděluje Evagrius pokyny, jak má mniš rozpoznat démony a jak s nimi má umět zacházet, aby dospěl k oproštění od vášní (apatheia).

Evagrius měl na rané mnišství velký vliv, především na Cassiana, který podstatnou měrou určoval západní mniš-

ství. To, co popisuje Evagrius a další otcové, které pro ilustraci uvádíme, je více než svědecký přžitého pohledu na minulost světa. Mníchům jde o zkušenosti. Ve světě jejich zkušeností budeme moci i naše vlastní zkušenosti nově chápat a vykládat. Především nám však mohou jejich zkušenosti darovat novou naději pro boj s mocnostmi, s nimiž jsme konfrontováni a které nám hrozí poškozováním našeho vnitřního zdraví.

Budeme-li na dalších stránkách hovořit o boji s démony, pak tu nejde o otázku, zda démoni existují nebo ne. Diskuse, která se rozpoutala v posledních letech ohledně exorcismu, se točí většinou pouze kolem otázky, zda démoni vůbec existují či nikoli. Kdo se však takto ptá, ten předpokládá, že by se již mělo přesně vědět, kdo démoni jsou a tudíž i definitivně říci, zda tyto konkrétní bytosti existují nebo ne. Pak lze ve slově démon vidět pevně vymezený pojem. Ve skutečnosti však jde o obraz, symbol pro skutečnost, kterou pouhým pojmem nedokážeme uchopit. Důležitější než pření se o slova a pojmy je proto popis působení démonů, jejich technik i způsobu vystupování. Jevy, které pozorovali a svým jazykem popsali staří mniši, nesmíme ani my dnes brát na lehkou váhu. Pouze svými psychologickými pojmy bychom je pojmenovali jinak. Zůstává však nadále otázkou, která z řecí nakonec tyto jevy popíše způsobem více odpovídajícím pravdě, zda to bude vyslovené vědecká řeč psychologie anebo ta, jež pracuje s mytologickými obrazy a tím neuznává skutečnost na to, co se dá přesně stanovit, nýbrž ponechává i jistý prostor pro neuchopitelné. Řeč, která se posluhuje neustálým „nic než“, nám skutečnosti spíše uzavře než odhalí. Tvrdit, že démoni nejsou „nic než“ myšlenky, „nic než“ volní sklony, zužuje skutečnost na pouze prokazatelné, již známé jevy a brání nám v dalším probádávání zájm nepoznaného. Jsme skutečně tak přesně obeznámeni s tajemstvím myšlenek a vášní? Víme, co jsou ve skutečnosti city, komplexy? Nakonec tedy nejde o víru či nevíru v démony, nýbrž o jevy, které mniši popisují jako démony a s nimiž se my dnes stejně jako oni dříve musíme vypořádat.

1. O POVAZE DĚMONŮ

Demonologie starých mnišů je naukou praxe, v žádném případě teorii. Správné zacházení s démony je důležitější než spekulace o jejich přirozenosti a podstatě. Nicméně existuje i několik výpovědí o jejich povaze a podstatě. Démoni byli původně anděly. Avšak odpadli od Boha a tak se stali zlými. Nyní se pokoušejí svádět ke zlému lidi. Evagrius rozeznává tři skupiny rozumných bytostí: anděly, démony a lidi. A těmto třem bytostem přiřazuje tři duševní mohutnosti: *nous* (ducha) andělům, *thymos* démonům a *epithymia* (vášeň-žádostivost) lidem. Thymos je emocionální součástí duše, částí vznětlivou, vznuřivou, v níž vznikají prudká hnutí jako hněv, nenávisť, žárlivost. Démon je charakterizován jako bytost, v níž převládá thymos - irascibilní část duše, jež působí vznuření a zmatek. Slepy hněv, který zuří a běsní proti druhým, je u Evagria obrazem podstaty démona. Jednou dokonce mistr ztotožňuje démona s člověkem, který je bez sebe hněvem:

Zádná neřest nepromění rozum v démona tolik jako hněv, protože hněv uvádí emoční oblast duše do varu... Nevěš, že by byl démon něco jiného než hněvem zmatený člověk. (1)

Staří mniši i démonům přisuzují tělo, ovšem mnohem lehčí, než je tělo člověka. Toto tělo se skládá především ze vzduchu. Vzduch je těž prosředím, v němž se démoni zdržují. Dovedou se pohybovat rychleji než lidé - létají. Jsou mraziví jako led. Za normálních okolností jsou lidem neviditelní, mohou však přijímat určitě zjevné podoby. Nemožnou se však tak jako andělé proměnit v tělo, nýbrž pouze

POZNÁMKA

1) Evagrius Ponticus, Dopis 56, vyd. W. Frankenbergem, Evagrius Ponticus, Berlin 1912, 604* cit. u Guillaumonta, Trakté 549

napodobit tělesné formy a barvy a tím předstírat lidské nebo jiné tělo. (2) Mohou se projevit i slyšitelné - hlasy. Styčným místem lidské poznávací schopnosti a démonů je fantazie. Démoni v nás vyvolávají přeludy, ve spaní pak sny. Protože mají tělo, jsou též vázání na hmotné předměty, jejichž prostřednictvím působí na fantazii. Vyvolávají v lidské duši představy viditelných věcí, a jak to odpovídá jejich podstatě (thymos), doprovázejí i prudké citové vzněty. Bezrou si často na pomoc i naše vzpomínky a probouzejí jejich obrazy emoce, kterými nás pak mohou hnát zamýšleným směrem. Obvyklým prostředkem jejich působení na nás jsou zlé myšlenky. Často jsou už ony ztotožňovány s demony, takže se ne vždy dá rozeznat, zda již samotné zlé myšlenky jsou demony anebo zda je démoni vyvolávají. Boj s demony se odehrává především jako boj s vlastními myšlenkami, přičemž jde vždy o myšlenky nabité afekty, nikdy tedy o myšlenky intelektuální. Neboť pouze emocemi zabarvené myšlenky Evagrius přisuzuje démonům. Rozlišuje andělské, démonické a čisté lidské myšlenky. Myšlenky, které nám vnukají andělé, zkoumají důvod, pro který byly věci stvořeny, k čemu slouží, co je jejich podstatou a co mohou symbolizovat. Čisté lidské myšlenky mohou v duchu zobrazit pouze podobu určitě věci. Myšlenky pocházející od démonů hledí na věc vždy z pozice naší a emoci. Např. přemýšlejí, jak se zmocnit té či oné věci, jaké potěšení z toho poplyne a jak se jí proslavit. (3)

Démoni jsou lstiví, prohnaní, lžou a předstírají. Oproti andělům jsou nevědoucí. Nemají vzhled lidské duše, nýbrž jsou odkázáni na viditelné způsoby chování, pouze z něj mohou poznat stav lidské duše: z držení těla, podle hlasu a způsobu pohybu. Přesto někdy ohromují lidi tím, že jim určité věci předpovírají. Antonín tuto schopnost vykládá jejich lehkým tělem. Když se bratři chystají nás navštívit, předhoni je a předem nám oznámí jejich příchod. Pro Antonína to neznamená nic zvláštního:

POZNÁMKA

- 2) Srv. A. a C. Guillaumont, *Démon: Dictionnaire de Spiritualité*, Paris 1957, 198
- 3) srv. Evagrius Ponticus, *De diversis malignis cogitationibus*, PG 79, 1209

Byl by toho schopen i ten, kdo by jel na koni, protože by byl rychlejší než pěší pouzík, proto je není ještě třeba obdivovat. Neboť o tom, co se ještě nestalo, ani oni předem nic nevědí. Jediný Bůh ví všechno dříve, než se to stane. Démoni však oznamují jako zloději to, co vidí, protože předbíhají. (Ant 31)*

Démoni dokážou člověka ovládnout až k posedlosti. Působí nemoci jako je schizofrenie, epilepsie, štiřensví a hysterie. Dějiny mnišství popisují nejrozličnější příznaky psychických chorob, připisovaných démonům. Mních pojídá své výkaly (koprofagie), jiný si nehy rozdrtá do kve vlasní tělo. Další je smykán z místa na místo a jiný opět dohnán až k sebevraždě.

Pří bližším pohledu na mnišské výpovědi lze rozeznat, že jsou to pokusy o vysvětlení jistých jevů. Nejde tedy o definici, která by si nárokovala přesnou znalost podstaty démonů. Mniši svým mytologickým slovníkem popisují psychické skutečnosti. Postavíme-li nyní proti jejich výročkám to, co píše o démonech C. G. Jung, neznamená to, že démoni nejsou nic víc než psychické faktory. Jung se jako empirik pokouší zabývat se týmiž jevy, které popisují mniši ve své demonologii. Oba pokusy přiblížit se dané skutečnosti mají být předloženy paralelně, bez posuzování, který z obou pokusů vysvětluje skutečnost lépe. Přesto však z daného vysvitá, že realitu, kterou se snažíme popsat vědeckou či mytologickou řečí, můžeme pouze vytušit, nikdy se jí však zmocnit.

Jung mluví o démonech v souvislosti se svou naukou o autonomních komplexech a projekci. Projekce je „nevědomé, tj. nevnímané a neúmyslné promítnutí subjektivní duševní skutkové podstaty do vnějšího předmětu“ (4)

POZNÁMKA

- 4) M.-L. von Franz, *Zrcadlení duše. Projekce a vnitřní soustředění v psychologii C. G. Junga* (Spiegelungen der Seele, Projektion und innere Sammlung in der Psychologie C. G. Jung's) Stuttgart 1978, 11.

Tím, že překládáme vlastní přání nebo emoce do druhého, nevidíme v něm skutečnost. Necháme se klamat a ovládat vlastními emocemi. Tuto skutečnost staří popisovali jako oklamání démonem. Podobně se jako démonické popírdruzi své projecke, uplatňují nad námi moc, které se sotva dokážeme vymknout. Projecke jsou jako určitý druh projektlu, který na nás vypálí zlý člověk a zraní nás. M. L. von Franz, žákyně C. G. Junga, o tomto negativním účinku cizích projekcí na nás píše:

„Jakmile někdo začne promítat část svého stínu na jiného člověka, má sklon o něm mluvit nenávisně. Slova pomín, jedovatosti) která jako projektily druhého zasahují, předčlověk zaměřti na druhého. Jsme-li sami terčem negativních projekcí, zakoušíme nenávisť projektujícího často téměř fyzicky - jako projektil. (5)

Naše vlastní projecke nás klamou a tak nás vtahují do své moci* jako zlí duchové na nás působí cizí projecke. Přičinou projekcí jsou u Junga komplexy. Jung definuje komplex jako obraz určité psychologické situace s živým emocionálním nábojem, který se navíc prokazuje jako neslučitelný s habituálním stavem nebo postojem vědomí. Tento obraz se vyznačuje silnou vnitřní sevřeností, má svou vlastní celistvost a navíc disponuje relativně vysokým stupněm autonomie. (6)

Na počátku komplexu je obsah s citovým nábojem, obsah, jehož letná zmínka v nás vyvolá prudké emoce, jež jsme však vytlačili ze svého vědomí. Komplex nás dostává „do stavu nesvobody, nuceného myšlení a jednání“. (7)

POZNÁMKA

5) Tamtéž 26

6) C. G. Jung, Sebrané spisy, 8. sv., Zürich 1967, 111

7) Tamtéž 111

Je relativně autonomní. Ve snu vystupují komplexy personifikované. Proto má Jung pochopení pro staré mitchy, kteří pohltželi na demony jakožto na samostatné bytosti. Dost často vůči nám vystupují jako samostatné bytosti. Pro Junga zde jde o odstěpky dílčí psychy, a nakořik jsou námi neuvědomovány, často se jim dařt získat nadvládu nad nášim já. Jung to označuje jako komplexovou totožnost a říká:

Tento veskrze moderní pojem měl ve středověku jiný název: tenkrát se jmenoval posedlost. Tento stav si zřejmě nepředstavujeme tak nevinně, ale v podstatě neexistuje mezi obvyklým komplexovým uřeknutím se a zuřivým rouháním žádný rozdíl. Rozdíl je pouze v odstupuňování. (8)

Jung je dokonce toho mínění, že staří mniši svým pojetím rušivé komplexy nepsychologizovali, nýbrž označovali je za samostatné bytosti, za demony, čímž lépe vystihli skutečnost než moderní pokusy o podcenění komplexů, jsme-li dnes zvyklí říkat: „Třpím komplexem“. Ve skutečnosti má spíše komplex nás. Snaha zbavit komplex jeho autonomie a brát jej jako vlastní činnost vzniká ze strachu před jeho zhoubnými účinky. Když staří dříve mluvili o posedlosti, popisovali tím přilehavěji působení komplexu. Tím uznávali, že posedlý vlastně není prokazatelně nemocný, nýbrž pouze trpí pod neviditelným duchovním vlivem, který nemůže žádným způsobem dostat pod vlastní nadvládu. Toto neviditelné cosi je tzv. autonomní komplex, tedy nevědomý obsah, vymykající se zásahu vědomé vůle. (9)

Jung rozeznává dva různé komplexy: duševní a duchovní. Duševní přřazuje osobnímu nevědomí - vzniká tedy potlačením obsahů vyloučených ze života z morálních či estetických důvodů. Duševní komplex by měl být člověkem

POZNÁMKA

8) Tamtéž 113

9) Tamtéž 420

integrován. Ztráta duševního komplexu je prožívána jako chorobný stav. Duchovní komplex vzniká tehdy, když do vědomí proniknou jisté obsahy z kolektivního nevědomí. Duchovní komplex prožívá člověk jako cizí, hrůzný a zástraní z vědomí, pocitů ulehčení. V duchovém komplexu k nám přistupuje cosi cizího, připadají nás cizí, neslychané myšlenky, svět se mění, člověk se cítí v ohrožení, napaden. Při duchovém komplexu nezbyvá člověku nic jiného, nežli jej vypudit z oblasti subjektu. Staří to vyjadřovali o vyhánění tak; že zlý duch musí být vyhnán. (11) Franzová učinila zkušenost, že mnohým pacientům nezbyvá nic jiného, než se útekem vyhnout konfrontaci s vnitřním děblem.

Pacientům lze pouze poradit, aby se vyhýbali oblastem a situacím, které by se mohly dotknout komplexu... Před jen prchnout anebo si je jinak držet od těla. (12)

Jung vidí úzký vztah mezi komplexem a afektem. Je toho názoru, že „má každý afekt sklon stát se autonomním komplexem, oddělit se od hierarchie vědomí a - nakoňk je možné - vzít do věku vlastní já“.¹³⁾ Jung upozorňuje na zkušenost, kterou člověk udělá, dá-li se strhnout k nepředložeznětelné řečeno, že se mu řeč vymkla z moci a stala se samostatnou entitou, jež ho strhla a utekla s ním... (14) Je proto přirozené, že v tom staří otcové viděli činnost ducha, démona. Démon je obrazem samostatného, personifikovaného afektu.

POZNÁMKA

10) Sv. tamtéž 352

11) Sv. Franz 94

12) Tamtéž 96

13) Jung, 8. sv., 375

14) Tamtéž 374n

Vrátíme-li se od Junga k demonologii starých mniců, nejprve je třeba jistého vymezení. Jung se zabývá především jevem posedlosti, tedy nemoci. I staří mniši uvádějí posedlost do souvislosti s démony. Přesto však sama o sobě není pro ně tím nejdůležitějším jevem. Jung je lékař a jako takový se snaží své pacienty léčit. Pro mnicchy je uzdravení posedlého teprve důsledkem správného zacházení s démony. V boji s démony jde mnicům o všední zápas se zlem, o správné chování při útocích a pokušení. Démoni jsou přitom obrazy nevědomých obsahů, jež na člověka útočí a snaží se ho dostat pod svou nadvládu. Tím, že mniši svou projekci přenáší na negativní obsahy nevědomí na démony, vytvářejí možnost, jak s nimi zacházet. Promítají nevědomí navenek, pojmenovávají je a tím se mohou proti němu bránit. Nakoňk je tedy boj s démony užitečným způsobem, jak zacházet s nevědomím, především pak s afekty a emocemi. Projekce vnitřních realit do démonů osvozuje věci i lidi od záteže projekcí. Ve své demonologii mniši prohlédli mechanismus, kterým promítáme vlastní přání i emoce do druhých. Naším hněvem není vinen náš blůzní, nybrž démon, který v nás chce prosřednictvím tohoto člověka a jeho rušivého chování zažehnout hněv, aby nás spoutal negativním afektem.

Rečí o demonech se mniši vyrovnávají s vážností našeho mnohovárného ohrožení zlem. Zlo nelze přemoci jen trochou dobré vůle. Zlo se s námi setkává spíše jako rafinovaný démon posluhující se vychytralými technikami. Otevře-li se člověk své vlastní skutečnosti, zakusí i své ohrožení a napatitelnost v propastnosti a neproniknutelnosti zla. Tuto zkušenost mniši vyjadřují tím, že své ohrožení zlem připisují démonům. Nerozhoduje při tom pojem, nybrž sám jev, který má být pojmem či spíše obrazem démona vyjádřen. Demonologii jde především o návod, jak správně zacházet se zlem v nás. Není tedy tolik důležitá znalost podstaty démonů jako spíše znalost jejich technik.

2. TECHNICKA DÉMONŮ

Démoni bojují s lidmi různým způsobem. Druh jejich boje závisí na stavu dotyčného člověka.

Se světskými lidmi démoni bojují spíše prostřednictvím věcí, s mnichy naopak ponejví skrze myšlenky, protože mniši žijí v samotě a věci postrádají. Avšak jako je mnohem snazší zhržeti myšlenkou než činem, je mnohem obtížnější bojovat proti myšlenkám než proti věcem, protože rozum je snadno pohyblivý a ohledně nedovolených obrazů představitivost těžko ovladatelný. (P 48)

Evagrius tu uvádí dvě zásadně odlišné techniky: boj prostřednictvím věcí a událostí vnějšího světa a boj prostřednictvím myšlenek a fantazijních obrazů. Atanáš popisuje boj prostřednictvím věcí následovně: Když se Antonín chystá odejít do pouště, démoni mu v tom chtějí zabránit a položí mu nejprve do cesty veliké množství střebra. Antonín ve střibře rozezná pokušení a lest zleho nepřitele. Vyslasy nad střibrem klebu a to ihned zmizí. Vzápětí uvidí na své cestě ležet zlato. A není to už jen pouhý přelud, jde o skutečný kov. Ani ted se však Antonín nedá od svého předsevzetí odvést. Zlato přebročí, „jako by to byl oheň“ a dá se do běhu, aby pokušení unikl (srv. Ant 11 a 12).

Vnější věci tedy mohou být člověku pokušením. Pomocí peněz pokouší démon lidskou chůtlost. Peníze samy o sobě nejsou špatné. Avšak pocity, které doveudou v člověku vyvolat, může působit démon hrabivostí. Podobně se děje i s jinými věcmi. Stane-li se člověku něco nepřijemného, například rozbije-li se pracovní nástroj, je to něco zcela normálního. Ovšem reakci na tuto skutečnost může způsobit démon. Reaguje-li někdo hněvem, pak je pro mnichy u díla démon hněvu, který zde člověka pokouší. Nebo snad

někdo na cestě klopýtne o nějakou překážku. Snad mi ji položil do cesty nějaký démon, aby ve mně nechal propadnout mrtzlostí anebo mě odvedl od mého původního úmyslu. Věci samy nejsou démonické, mohou však ve mně vyvolat reakci, která mě vyvede z rovnováhy a vnutí mi určitý směr myšlení a jednání. Následující apoftegma ukazuje, jak může démon ovlivnit prostřednictvím vnějších věcí:

Otec Niketa vyprávěl o dvou bratřích, kteří se setkali, aby nadále vedli společný život. První si předsevzal: „Budeli si můj bratr něco přát, udělám to.“ Přesně tak smýšlel i druhý: „Splním vůli svého bratra.“ - A žili po mnoho let ve veliké svornosti. Když to uviděl nepřítel, vytáhl proti nim, aby je rozdělil. Postavil se na zápraží a ukázal se jednomu v podobě holuba, druhému v podobě vrány. Tu první z bratří pravil: „Vidíš tam toho holuba?“ S druhý na to: „To je přece vrána!“ a pustili se do hádky, v něž si vzájemně odporovali, poté se zvedli a začali spolu až do krve zápasit - k velké radosti nepřitele - a rozdělili se. Po třech dnech přemyšlení se opět sešli, jeden druhému se vrhli k nohám a oba pak přiznali, že viděli ptáka. Rozpoznali diabolovo pokušení a až do konce pak již zůstali svorní. (APO 565)

Rozhoduje vždy lidská reakce na vnější události. Reagujeme-li vášnivě, vystavujeme se vlivu démona. Vidíme-li věci ve světle vlastních žádostí a emocí, promítáme-li tedy do nich své projekce, pak na nás zpětně skrze věci působí démoni. Klamou nás jimi a drží v šachu. Pokud naopak vidíme věci a vnější události v Božím světle (tedy jako skutečnosti přicházející od Boha, věci, jimiž nás Bůh obmyšlí a obdarovává), pak nám vše může sloužit ke spáse.

Kromě předmětů a událostí zneužívají démoni i lidi. Evagrius říká:

„Spouštěvniky bojují démoni nazí avšak proti těm, kteří se cvičí ve chnostech v klášteře či konventu, mobilizují liknavé bratry. Tento zápas je snazší než první zmíněný, pro-*

tože na světě není člověka, který by byl tak krutý, jako je démon.“ (P 5)

I zde záleží na našich reakcích, zda dovolíme démonu nás pokoušet ke hněvu a zlobě nebo zda přijmeme druhého takového, jaký je. V druhém případě zůstaneme v rovnováze a druhý člověk pro nás neznamená žádné ohrožení.

S mnicí démoni bojují především prostřednictvím myšlenek. Myšlenky jsou obrazy, které si rozum vytváří o předmětech vnějšího světa. Démoni sami tedy nemohou v člověku vytvářet myšlenky přímo, nýbrž pouze zpěnou vzbou na věci (nebo lidi) již jednou viděné či vnímané. Evagrius má pro to následující vysvětlení:

Všechny démonické myšlenky uvádějí do duše představy vnímatelných objektů. Rozum pak v sobě chová tvary těchto předmětů, jež se do něj vtiskly. A tak již předmětem samým rozezná démona, který se k němu blíží. Vynoří-li se mi např. v duchu tvář bratra, jenž mě urazil, pak je to znamení, že mě navštěvuje myšlenka zatrpklosti. Anebo myslím-li na bohatství či pocy, pak na tomto předmětu rozpoznáme toho, který nás ohrožuje. Podobně je tomu i u jiných myšlenek: podle předmětu můžeš vždy zjistit, který démon se zdržuje v tvé blízkosti a vuká ti obrazy. (15)

Démoni mohou ovlivnit, jaké věci nebo lidé se vynoří v našem nitru. Ptáme-li se, proč zrovna myslíme na tu či onu událost, často si neumíme odpovědět. Myšlenka se v nás zkrátka zčista jasná vynoří. Mnohé myšlenky se prokazují jako neuzitečné, plodí v nás hněv nebo mrzotost. To je pro Evagria vždy znamením, že nám myšlenku vukl démon. Evagrius je toho názoru, že ne všechny myšlenky pocházejí od démonů, mnohé vznikají v člověku samém. „Přesto však vzpomínky přinašející v nadměrné míře hněv nebo žádostivost“, (16) pocházejí od démonů.

POZNÁMKA

15) Evagrius, De diversis, PG 79, 1201

16) Tamtéž 1202

Evagrius zde podává obtížné vysvětlení otázky, kde se berou naše myšlenky: dobré a spasitelné od andělů, škodlivé od démonů. Myšlenky ovlivňují náladu člověka i celý jeho postoj. Proto je důležité, jaké myšlenky si připustíme a jaké potěme a utneme.

Jednou podobou myšlenek jsou vzpomínky. Právě vzpomínkou na dřívější život ve světě může přvést démon mnoho lidí k pádu. Probouzí v paměti i dřívější pocity a postoje. Citové zábrvená vzpomínka se zakládá v minulé silně citově zabávené zkušenosti:

Vzpomínáme-li na něco s vášní (citovým zabávením), s vášní jsme též tuto věc v minulosti prožili. A opačně: To, co prožijeme vášnivě, na to si i s velkou vášní (empatheis) vzpomene. (P34)

Zkušenosti probouzející v člověku prudké city na něho působí destruktivně, pokud nebyly dobře zpracovány. Démoni nedovolují ranám z minulosti zaceit se a opakovaně pak oživují vzpomínkou na danou věc škodlivé emoce, především zatrpklost, smutek a malomyslnost.

Démoni v boji proti člověku užívají fantazijních a snových obrazů, vizí a halucinací. Přijde na to, kterou část duše právě napadají. Napadnou-li oblast žádostivosti, předvádějí pak člověku ve snu bohaté hostiny nebo nahé ženy. Napadnou-li oblast citů, objeví se ve snu nebo i za bítého dne v podobě hadů, lvů či škorpiónů. Někdy topí pekelný rámus, aby vyplašili a zastrášili. Atanáš vypráví o Antonínovi:

Thady démoni způsobili v noci takový rámus, že se zdálo, jako by se celé místo otrásalo. Bylo to, jako by démoni užili proráželi všechny čtyři stěny domku a chtěli vniknout dovnitř, pak na sebe vzali podobu divokých zvířat a hadů: a hned se celé to místo hemžilo lvý, medvědy, leopardy, býky a zmijemi, škorpióny a vlky. (Ant 9)

Sen je pro démony oblíbenou vstupní branou. Obrazy ve snu vyvolané v člověku doznívají. Předvádějí-li ve snu démoni schůzky přátel, hostiny u příbuzných a zástupy žen, následujícího dne je člověk v žádostivé oblasti své duše nemocen a vašeň síli (srv. P 54). Obrazy šelem nahánějí duši strach, činí ji bážlivou. Způsobí mnohdy u člověka bledost a mdlou (srv. P 11). Zpráva o Antoninovi podává, že ho démoni zbili až do polomrtva, dokud nezástal bez pomnutí ležet (srv. Ant. 8). Z působení na tělo lze vysoudit, že démoni nevnukají žádné neškodné myšlenky, nýbrž že jsou naopak mocnou psychickou realitou. Jevy, které mniši podávají jakožto působení démonů, jsou dobře známé i v psychologii. Psychické komplexy mají tendenci stihnout do vášně i tělo.

Monastická literatura obsahuje i výčty jiných démonických technik:

Jsou-li démoni ve svém boji proti mnichům slabí, stáhnou se na čas zpátky a pozorují, která z čtností se toho času zanebdává. Pak se na ni vrhnou, aby nešťastnou duši roz-sápali na kusy. (P 44)

Démoni tedy slídí po slabých stránkách člověka, po jeho sklonech a náchylnostech a posilují je, aniž by to dotyčný pozoroval. Tak je jedinec téměř nezjistitelně vrahován do jejich osidel. Ukryvají se za myšlenky, sklony a potřeby. Zlo se maskuje jako malá a nevinná slabost nebo sklon. A přece právě tím může člověk přijít o zrak vůči skutečnosti, slepne i vůči vlastní pravdě.

Démoni pozorují mnichy. Do duše sice nahlížet nemohou, neboť to je dáno jedinému Bohu. Avšak ze slov, z držení těla, z vnějšího chování rozpoznávají, co se v člověku děje. Proto bedlivě pozorují výraz tváře, zda se v ní nedá vyčíst hněv, rozmrzelost či smutek. Vidí, kam člověka vedou jeho kroky, ke kterým lidem, k jakým podnikům. Sledují způsob, kterým sedíme, stojíme nebo chodíme (srv. P 47). Náš pohled jim může prozradit žádostivost, náš způsob chůze lhostejnost nebo změkčlost. Naše chování nebo dr-

žení těla tedy nejsou pro duchovní život bezpředmetné. Evagrius je pokládá za vstupní brány pro démony. Naše mluva, chování, tělesné postoje nás ženou určitým směrem. Pokud na to nebudeme dbát, zavlekou nás nepozorovaně do vnitřního zajetí. To, co tělo navenek vyjadřuje, se v nás upevňuje. Zanedbání našeho vnějšího chování působí skluz do stále větší vnitřní bezvůlnosti a prázdnoty. Nezkoumáme-li kriticky, ba pod lupou svá slova i chování, postupně vnitřně pustneme*, ještě stále jsme přesvědčení o ušlechlosti našeho úmyslu, přitom však si už vůbec nevšimneme, jak se v nás rozpíná negativní postoje.

Daší technika démonů spočívá v tom, že neznají míru. K přehánění askeze mnichy pobízejí jen proto, aby zmalo-myslněli. Vyzývají k přehnaně tvrdému postu, aby tělo zeslabili natolik, že už se vůbec nemůže posít. Nebo člověka uprosřed noci budí k modlitbě a nedají mu vyspat. Přepínáním tětiny chtějí svěťt mnichy úplně na jinou cestu. Po-námén to jasně vyjadřuje:

Vškerá nadměrnost pochází od démonů. (Apo 703)

Dále se neuměřenost démonů projevuje v tom, že nebe-rou ohled na okolnosti, za nichž se dá ten který způsob chování cvičit. Neznají discretio (správnou soudnost pozn-překl.) Nedokážou rozeznat, kdy je třeba přizpůsobit ob-vyklé pravidlo časovým okolnostem. Tak radí nemocným, aby se dále postili. Radí ke správné věci v nepatřičný čas a tím z ní učiní věc špatnou. Podrobují člověka zkosnatě-lému pravidlu bez ohledu na situaci. Nutí ho ke slibům ohledně askeze, které ho vážou k plnění bez ohledu na okol-nosti. Snaží se z mnichů udělat tupce, kteří bezduše „rajtují na zásadách“, slepé k rozeznání pravého okamžiku, ne-schopné přdat či ubrat, přibité ke zdřevěnělému pravidlu. Tak démoni zneužívají dobra, aby vlákali mnicha do slepé uličky, v níž ztratí jakýkoli smysl pro lidskou míru a stane se pouze bezduchým plnicem zákona. (Srv. P 40, Antí 1, 27)

Další technickou démonů je rozdmýchávání sporů mezi bratřími. Jednomu bratru vniknou zlý úsudek o druhém nebo prosit jen zvědavé plané řeči o druhých. (17) Mniši vědí, že kdo se vrtá ve špině druhého, bývá slepý k vlastní nečistotě. To zvyhodňuje působení démonů a mlichů pak podléhá jejich lsti, když se domnívá, že plným právem poukazuje na chyby druhých, zatímco do něho pouze promítá své vlastní nedokonalosti, které tak ovšem jeho zraku uniknou. To, co dnes nazýváme únikem do nemoci, však mniši rozeznávali jako dílo démonů. Ti se mlichů snaží odvést z jeho cesty pomocí malomyslnosti a slabosti:

Je dobré pěstovat pokoj srdce. Rozvážný člověk se totiž cvičí v pokoji srdce. Skutečně velikou je pro pamu i mlichů péče o pokoj srdce. Zcela zvláště pak pro ty mladší. Avšak věz: Jaktmile se svým předsevzetím zaměříš na pokoj srdce, okamžitě přichází zlý, aby obtěžoval duši rozmrzelostí, malomyslností a myšlenkami. I tělo zatíží slabostí, ztrátou pružnosti, ochablostí kolen i ostatních údů a láne sílu duše i těla a: „protože jsem nemocný, nemohu jít na bohoslužbu.“ Jsme-li však dostatečně bdělí, všechno se to rozplyne. Byl jeden mlich, kterého vždy před bohoslužbou přepadalo tu mrazení, jindy teplota, v hlavě vždy počítval divné nápěti. A tu si řekl: „He, jsem nemocný a snad i umřu. Dříve však, než umřu, vzhopím se a půjdu do shromažďení bratří.“ Touto myšlenkou zkrotil sám sebe a šel na bohoslužbu. Když byla u konce, náhle byla i horečka ta tam. A pak ještě jednou četl této myšlence, přišel do shromažďení a zvětlil nad nř. (Apo 311)*

Evagrius rozlišuje mezi technikou, kterou démoni nasazují vůči mladým a vůči starým. U mladých působí démoni pomocí tělesných vášní, puďů žádostivé části duše. U starých naopak napadají především emocionální část duše

pomocí duševních vášní, tedy citů jako je hněv, zloba, rozmrzelost, smutek a znechucení. (18)

Mladí tedy mají za úkol držet na uzdě své puďy a ovládat je. Od starých se naopak očekává řád ve vlastních emocích, aby se nenechali vláčet sem a tam vlastní náladovostí. Úloha starých je podle Evagria mnohem těžší. (srv. P 36) Jungovou terminologií řečeno by tu šlo zřejmě o to, že má člověk v první polovině svého života uvést do správných kolejí energii svých puďů. Regulace puďů bývá ohrožena negativními zkušenostmi z dětství. Proto je integrace puďů zároveň vždy i zpracováním vlastního nevědomí, zvládnutím dosavadního života. V druhé polovině života pak jde o začlenění kolektivního nevědomí, u muže je to především začlenění jeho anima, vyjadřující se právě v jeho náladách a rozmarech. I Jung sledává tuto úlohu podstatně obtížnější než zvládnutí puďů. (19)

Mlichy popisovaná technika démonů svědčí o jejich psychologické zkušenosti. Znají mechanismy lidské psychy i rafinované cesty, kterými se člověka snaží ovládnout myšlenky, náladu a vášně. Tajemné pochody v lidské psýše si nejlépe vysvětlují působením démonů. To u nich vyvolává dojem, že na ně myšlenky a city útočí a snaží se je ovládnout zvnějšku. Tuto zkušenost musí potvrdit i dnešní psychologie. Jung přitom poukazuje na běžný všední způsob hovoru, na obvyklá rčení typu: „Co to jen do něho vjelo?“ nebo: „Který ďábel to s ním zase orá?“ Zmíněná rčení nám dokazují, že působení nevědomého komplexu zakoušíme coby působení jakési samostatné bytosti, která do nás zvnějšku vkládá myšlenky i city.

Hovoří-li mniši o démonech, chtějí tak popsat jistou skutečnost tak, jak ji sami prožívají. Mají k dispozici jazykový aparát, který zatím ještě nebyl rozdělen na pojmovou a obraznou řeč, nýbrž v sobě zatím ještě spojuje pojem a obraz,

POZNÁMKA

17) Les sentences des pères du désert, nouveau recueil, vyd. L. Regnault, Solesmes 1977, 50, N 397

POZNÁMKA

18) Srv. Liber gnosticus 135, vyd. W. Frankenberg, Evagrius Ponticus, Berlín 1912, cit. u Guillaumont, Traité 387
19) Srv. C. G. Jung, Sebrané spisy, 7. sv., Zürich 1964, 207m. Dopisy III, Oltan 1973, 225

slovo a symbol. Bereme-li popis mniců jako obraz autentické zkušenosti, může nám to velice pomoci k porozumění vlastních zkušeností a k učení se způsobu, jak s nimi zacházet. Opustíme-li naopak zkušenosti oblast a pokoušíme se do podstaty démonů vniknout vědecky, všechno se zvrátí. V tom okamžiku totiž přestaneme vykládat své zkušenosti vlastními myšlenkami a pocity, ale vytvoříme pouze nové samostatné bytosti a způsobíme, že budou vyvolávat strach. Dojdeme přesvědčení, že budou vyvolávat potkávav všude kolem sebe právě tak jako i ostatní předměty vnějšího světa. Tak zkonstruujeme jakési suprabytosti - a čím odpornější, tím zajímavější. Ale tady jde o naprostou špatné pochopení toho, co chtěli říci mniši svou demonologií. Právě skutečnost, že mniši hovoří o démonech tak rozličným způsobem, že je někdy ztotožňují s myšlenkami a vášněmi a jindy je zase popisují jako otce myšlenek a vášní, to vše ukazuje na skutečnost, že tu vůbec nejde o podstatu démonů, nýbrž o jejich působení a tím vposledku o psychologické procesy. Monastická demonologie popisuje a vykládá, co se děje v lidské duši, pokud se vydá hledat Boha, kolika je ohrožena útoky, které se jí pokoušejí odvést od Boha a nakonec i od vlastního zdraví.

3. DRUHY DÉMONŮ

Mniši rozlišují různé druhy démonů. Hledisko jejich rozlišení podává tzv. nauka o osmi neřestech, jež je zajímavou kapitolou monastické psychologie. O její rozvinutí se zasloužili především Evagrius Pontský a Kasian, najdeme ji však i u Klimaka, Maxima Vyznavače a jiných. Nauka rozlišuje osm neřestí: obžerství, smilstvo, hrabivost, smutek, hněv, acedia, slavoman a pycha. Každé z těchto osmi neřestí přiřazuje Evagrius jednoho démona. Démoni jsou tedy určeni podle obsahu, nepůsobí všichni tytéž myšlenky, nýbrž jeden vyvolává myšlenky hrabivosti, jiný pychy. Zároveň se démoni liší i co do druhu, jedni jsou lehčí a přepadají člověka znenadání, např. démon smilstva, démon acedie je naopak těžký a tiskne duši stále níž a níž.

Rozčlenění do osmi neřestí odpovídá plátónské trihotomii neboli trojmu dělení duše. První tři neřesti jsou přiřazeny žádostivé části duše (epithymia), další tři vznětlivé neboli emocionální (thymos) a dvě poslední její duchové části (nous). První tři neřesti jsou základními pudy. Daly by se přiřadit k orální, anální a oidipální fázi raného vývoje dítěte. Tyto pudy náležejí k lidské přirozenosti a nedají se bez dalšího odstranit. Spíše jde o jejich integraci a užívání správnou měrou. Dalšími třemi neřestmi jsou negativní náklady, jejichž zvládnutí je obtížnější - nedají se ovládnout tak, jako pudy. Správné zacházení s nimi vyžaduje duševní rovnováhu a vnitřní zralost, jíž lze dosáhnout pouze pověným vyrovnáním s vlastními myšlenkami a náladami a zároveň bezvýhradným otevřením se vůči Bohu. Ještě obtížnější je zápas s posledními dvěma neřestmi, protože nejnežtrobnější je duch. Zde si mohou démoni z člověka nejvíce a nejsnáze utahovat.

Evagrius rozebírá osm neřestí rozličným způsobem. Může hovořit o pudech a náladách nebo o myšlenkách a hrabivosti či hněvu, jinde mluví o tomtéž jako o démonu hra-

bivosti či hněvu. Evagrius tedy neřet personifikuje. Stává se mu tak samostatným proléškem, démonem, který člověka pokouší a snaží se ho dohnat k pudu, citovému hnutí nebo duchovní zaslíbenosti. Každý z osmi démonů má vlastní techniku. Zlotožněním démonů s osmi neřesti znovu poukazuje na to, že Evagriovi nejde v jeho učení ani tak o mimoriádné jevy jako je posedlost, nýbrž o vyrovnání se s temným a zlým, jež každý z nás v sobě zakouší, a o zápas s vnitřními chybnými postoji, které by se v nás rády uhnízily a zabránily nám tak v našem sebuskutečňování a otevřenosti vůči Bohu. Evagrius popisuje každého z oněch osmi démonů, kryjících se za neřesti.

A) DÉMON OBŽERSTVÍ

mnichovi sugeruje rychlé ztroskotání jeho askeze. Staví mu před oči jeho žaludek, játra, slezinu, vodnatelnost, vlekou chorobu, nedostatek toho nejnmutnějšího, nepřítomnost lékaře. Často mu připomene i bratry, kteří takto trpěli. Někdy přiměje nemocné, aby se odebrali k asketům a vyhlédli jim svůj smutný osud, který jim - údajně - askeze způsobil. (P 7)

Démon obžerství v nejmenším neponouká k nadměrnému jídlu. Pouze uvádí dostatečně zjevné důvody, hovořící proti postu. Démon je příliš rafinovaný, než aby přímo vyžýval k tak primitivní neřesti, jakou je obžerství. Jeho metodou je racionalizace. Rozumnová zdůvodnění zakryjí přání a potřeby, které se za nimi skrývají. Tak se démon skrývá za rozumem, aby se mnichu nemusel představit otevřeně jako zničitelský a zlý. Evagrius zjevně prohlédl tento racionalizační mechanismus.

B) DÉMON SMILSTVA

se vnučuje se žádlostivostí po různých tělech. Krutě napadá zdůznenlivé, aby upustili od své zdůznenlivosti, neboť s ní stejné nic nepořídá. Tak pošpiňuje duši a svádí ji k mrzkému jednání. Nechá ji pronášet a opět vlninat určitá slova, jako by šlo o vítělný a přítomný objekt. (P 8)

Démon smilstva si bere za nástroj přede vším fantazií, kterou naplňuje nečistými obrázky a myšlenkami, kterými tak zatemňuje rozum. Přepadá mnicha náhle jakoby z čísteho nebe a vkrátku v něm probudí prudkou vášně (srv. P 51). Navštěvuje mnichy především v noci. Často hovoří Evagrius o tom, že démon smilstva vjede přímo do těla a rozntí v něm požár (srv. Anti II, 45).

C) DÉMON HRABIVOSTI

sugeruje vysoký věk, neschopnost vydělat si vlastníma rukama, nacházející hlad, bídu a nemoci, hořkost chudoby a zahánění z nutnosti přijímat věci od druhých. (P 9)

Ani zde nenapadá démon vašeň přímou, nýbrž podsouvá všemožné důvody hovořící proti chudobě a štědrosti. Nechtáží pud, nýbrž popírá důvody, které jej drží na uzde tím, že lící různá nebezpečí, která by mohla vzniknout. Démon hrabivosti vnuká myšlenky plodící strach a malomyslnost, olupující člověka o vnitřní pružnost, již krotí a zvládá ve správných proporcích svůj pud. Mnich pak nevidí žádnou motivaci, proč by měl vynakládat úsilí na nějaké omezení se a tím už nepozorovaně vjíždí do vod neřesti, slující hrabivosti. Člověk je ovládnán démonem hrabivosti, neboť v duchu sám pro sebe nechal nahodlat všechny důvody pro boj s pudem. Kdo udělal vlastní zkušenost s lidmi závislejšími na drogách a se způsobem jejich argumentace, rád dá Evag-

riovým pozorováním zapravdu. I tady je každý důvod pro omezení se zpochybněn zdánlivě rozumnými důvody. Ve skutečnosti však za nimi vězí infantilní potřeba „mít stále víc a více“. Protože se člověk v dětském věku nenaučil odříkání a tím ani přizpůsobení se skutečnosti, je nyní ovládnán vlastním pudem anebo - jak říká Evagrius - je držěn v šachu démonem hrabivosti. Podle Freuda je určité odříkání v pudovém životě pro přizpůsobení se skutečnosti nevyhnutelné.

D) DÉMON SMUTKU

Smutek vzniká často z frustrace našich přání, mnohdy bývá výsledkem hněvu. Pokud vzniká frustrací přání, probíhá následovně: Nejprve vzpomínky přinesou myšlenky na rodný dům, rodiče a dřívější způsob života. Když pak démon smutku vidí, že duše namísto odporu myšlenky sleduje a s vnitřním potěšením se jim oddává, chopí se duše a ponoří ji do smutku, že to co bylo, minulo a více už ani vzhlédem k stávajícímu způsobu života nemůže být. Čím více pak duši vzpomínka potěšila, tím více ji následující myšlenky obtíží malomyslností a skleslostí. (P 10)

Podle Evagria je konečnou příčinou smutku přílišné přilnutí ke světu:

Kdo miluje svět, zakusí mnoho smutku, kdo však pohrdá věcmi tohoto světa, ve všem se bude radovat. (PG 79, 115)

Kdo klade na život příliš vysoké požadavky, snadno bývá zklamaná a propadá smutku. Smutek člověku zužuje srdce, sešňorávává je, zatímco radost je rozšiřuje (diacheo a systello). Typické pro smutek je též lpení na minulosti. V ní bylo všechno lepší a krásnější. Pohled do minulosti člověka oslepuje vzhledem k přítomnosti. Člověk pak nečelí realitě, ale stahuje se do zdánlivého světa zidealizované minulosti.

Jakmile však je konfrontován s přítomností, zahrabe se do svého smutku. Z něho se pak již ničím nedá vylákat zpět.

Smutek oslabuje nazírající rozum. Žádný sluneční paprsek neprotrhne tu hlubokou vodní tůň a pohled na světlo nerozjasní ztemnělé srdce. Východ slunce je člověku radostí, avšak žkalená duše dokonce i jej přijímá s nevolí. (PG 79, 1157)

E) DÉMON HNĚVU

Se smutkem je úzce spojen hněv. Kasian řadí hněv před smutek a Evagrius rovněž probírá ve svém díle o osmi démonech zloby (PG 79, 1150nn) hněv také před smutkem. Leckdy totiž smutek z hněvu vyplývá. Hněv líčí Evagrius následovně:

Hněv je vášní velice prudkou. Hovoří se o něm jako o vzkypění citové části duše proti tomu, kdo se na ni dopustil bezpráví - skutečně či zdánlivě. Duše je pak po celý den zatřepká, a zvidáště pak při modlitbě srhává hněv s sebou rozum a staví nám před oči tvář toho, kdo nás urazil. Trvá-li hněv dlouho a promění se v zášť, tu mnohdy způsobí noční zmatek, mluobu, zsinalost a vidění útočících šelem. Tyto čtyři znaky provázející nevráždivost (resentiment) bývají sledovány četnými myšlenkami. (P 19)

Hněv zatemňuje lidského ducha a okrádá ho o jasnost.

Myšlenky hněvivého člověka jsou jedovaté zmije stravující srdce, které jim propůjčilo život. (PG 79, 1156)

Prudké city s sebou srhávají člověka a nedovolí mu chopit se byt' jen jediné jasné myšlenky. Jsou pro duši tolik neblahé, protože se negativní nevědomí s veškerými hrůzami budoucími obrazy jejich prosřednictvím vloupává do vědo-

má a připravuje je o vládu nad sebou. Člověk je svému afektu natolik vydán v plen, že se jím nechává strhnout k jednatí - zde především k pomstě. Hněv naléhá na pomstu. Pokud ta není uskutečnitelná, proměňuje se hněv v zášť, věčně nespokojenou špatnou náladu nebo ve smutek. Pokud mnich proti afektu hněvu netasí žádnou zbraň, skutečně jím bude stráven, jak říká Evagrius, anebo v řeči Jungovč: vlastní já ztrácí svou vnitřní rovnováhu, „tzn. nedovede již ubránit své bytí proti nájezdu afektivních činitelů a dostane se tak do situace, která často bývá východiskem schizofrenie.“ 20)

F) DÉMON ACEDIE

nazývaný též poledním démonem, je ze všech nejobřtnější. Napadá mnicha okolo čtvrté hodiny (desátá dopolední pozn. překl.) a obléhá jeho duši až do osmé (druhé odpolední) hodiny. Nejprve způsobí, že se zdá, jakoby se Slunce pohybovalo jen ztěžka anebo vůbec ne a že den má padesát hodin. Pak mnicha puď, aby se neustále odhnal dítat k oknu nebo vyběhat z cely; zda má slunce ještě daleko do deváté hodiny anebo zda ho nepřichází navštívit spolubratr. Dále démon naočkuje mnichu odpor k místu, kde žije, a vůči celému jeho způsobu života, proti ruční práci. Dále mu naštěpá, že se vytratila láska mezi bratřimi a že tu není nikoho, kdo by člověka mohl trochu potěšit. Je-li tu navíc někdo, kdo milého mnicha v poslední době urazil, démon hbitě pověje i jeho, jen aby ještě více nechutí vystupňoval. Dále ho uvede do snění o jiných místech, kde by snadno mohl nalézt všechno potřebné a kde by i život byl mnohem méně obtížný a pro něho po všech stránkách výhodnější.

POZNÁMKA

20) Jung, 8. sv., 100. strv. též C. G. Jung, Sebrané spisy, 3. sv., Zürich 1968, 242zn. Jung zde popisuje vypuknutí schizofrenie u několika pacientů. Vždy převládá hněv, silně vzrušené bylo spouštěcím mechanismem upadnutí do chorobných představ. Snad tato zkušenost stojí u Evagriia na pozadí ztotožnění hněvu a démona.

Dále ještě připojí, že tu pro mnicha není jen jedno jediné místo, kde se lze Pánu libit. Bůh přece může být uctíván všude. říká. Připojí pak ještě vzpomínku na příbuzné a na dřívější život, vykreslí mu, jak dlouho ještě tento život potrvá a postaví mu před oči všechny obřtže askese. Nasadí celou svou artilerii, jen aby mnich opustil svou celu a zběhl ze závodní dráhy. Po tomto démonu nepřichází bezprostředně žádný další: v duši se nyní po boji rozhostí pokojný stav a nevyšlovná radost. (P 12)

Démon acedie je starými mnichy považován za nejnebezpečnějšího. Zahnuje v sobě téměř všechny druhy pokušení a myšlenek. Zatímco se ostatní démoni dotýkají vždy jen jediné části duše, okupuje polední démon duši celou (strv. P 36). Uduší rozum. Uloupí duši veškerou pružnost. Člověk ztrácí chuť naprosto ke všemu. Kasian acedii nazývá též rozmrzelostí nebo úzkostí srdce, vnitřní sklíčeností. Člověka nic nebaví a vede ho to buď ke spánku nebo k útěku z cely - do hyperaktivivity. Evagrius Ilcí mnicha sužovaného acedií s opravdovým humorem:

Okno netečného hledí co chvilu z okna a jeho duch si představuje návštěvníky. Jen někde vrznou dveře, již se vymašl, jen zaslechneme nějaký hlas, již je u okna a chytá lecky. Při čebě lenivý mnich vydatně a hojně žvábá a cítí, jak mocně ho přemáhá sen, mne si oči, protahuje údy, oči odvrací od knihy a civí na zeď. Pak se opět trochu zadává do knihy, něco přečte a marně a bez užtku se snaží pochopit smysl slov, která jsou v knize psána. Počítá stránky a zkoumá kvalitu rukopisu. Má své výhrady proti písmu i proti výpravosti knihy, nakonec ji sklápne, vsune ji pod hlavu a usne spánkem nepřítis hlubokým, neboť jeho duši záhy probouzí hlad - a ten nutno ušit. (PG 79, 1160)*

Řehoř Veliký vypočítává jako důsledky acedie zoufalství, malomyslnost, nevrlost, zahofklost, lhostejnost, ospalost, nudu, útěk před sebou samým, mrzutost, zvědavost, roztržitost skrze plané řeči, neklid ducha i těla, nestálost,

chvat a vrtkavost. Acedie je velkým pokušením poustevníků. Jde v ní o život a o smrt. Vše je zpochybňováno, chybí jakýkoli vnitřní vzlet, srdce se zdá být skrz naskrz nemocné, duše zmatená.

Duše je nemocná a trpí zaplavena hořkostí acedie. V utrpení tak nadměrném ji opouštějí veškeré její síly. Schopnost odporu se cvrkává a už už je ochotna vyklidit před démonem tak mocným bitevní pole. Duše ztrácí rovnáhu a chová se jako malé dítě, které se pusí do usedavého pláče a nářku, jako by už nebylo žádné naděje na útechu. (Ami VI, 38)

Celý duševní organismus je ořesen. Člověk se cítí být vytlačen až na samou hranici svého lidství. Upadá do dětského chování a sám sebe lituje.

André Louf nazývá acedii nezbytnou krizí, do níž musí upadnout každý, kdo se oddělí od veškerého rozptýlení. Acedie je „jistý druh závratí (vřaň v vřaň prázdnému prostoru oleivrajícímu se mezi duší a Bohem, je to neschopnost proniknout tuto prázdnotu nebo ji prostě vydržet“ (21) V acedii mních dospěje na pokraj šílenství. „Hrozí mu duchovní ztroskotání nebo psychické zhroutčení.“ (22) Avšak kdo touto krizí projde, vydrží a prostě vytrvá, zakusí následně hluboký vnitřní pokoj a radost. „Z této zkoušky pak vychází harmonicky integrovaný, nový člověk.“ (23)

Acedie odpovídá stavu, který M. L. Franzová nazývá „ztrátou duše“, projevující se náhlým návalem malátného znechucení. „Chybí tu jakákoli radost ze života, člověk se cítí prázdny, bez nápadů, všechno se mu zdá být nesmyslné.“ (24) Franzová vysvětluje tento stav tím, že velká část psychické energie odešla do nevědomí a není proto našemu já k dispozici. Přitáhl ji nevědomý komplex.

POZNÁMKA

- 21) A. Louf, Acedie u Evagrii Pontica (Die Acedie bei Evagrius Ponticus: Con-cilium 10 (1974) 683
- 22) Tamtéž 683
- 23) Tamtéž 685
- 24) Franz 33

Zatímco hněv a smutek jsou reakce na neukojení tří základních pudů, jsou při acedii pudy potlačeny. Evagrius vidí nebezpečí acedie právě v tom, že se ukřívá před tím, kdo jí trpí. Neuspořádané pudy převezmou vládu, aniž o tom člověk vůbec ví, a často dokonce pod maskou chnosti.

Toto Evagriovo pozorování potvrzuje Franzová u mnoha případů endogenních depresí, totiž jak častokrát vězí na dně stagnujícího ochromení osobnosti nějaká mimořádně silná tužba jakéhokoli druhu (po moci, lásce, rozpinavosti, agresi atd.) již se však depresi zasažený člověk z mnoha důvodů neodvažuje nechat vyjít na denní světlo. “ (25) Zmíněné tři základní pudy, které jsou v acedii potlačené a tím i jasně nerozeznatelné, člověka napadnou z nevědomí. A právě to, že nevidíme protivníka, proti němuž by bylo možno bojovat, je na acedii tolik nebezpečné. Mniši radí vytrvat, poté teprve vzniká nový život, pokoj a radost. Franzová to vyjadřuje psychologicky: „Vydřímne-li v tomto stavu dostatečně dlouho, později většinou vstoupí komplex přitážený aktivovanou energií do oblasti vědomí: vzniká intenzivní zájem o život, ubírající se však nyní jiným směrem než doposud.“ (26)

G) DÉMON SLAVOMAMU

Myšlenka touhy po slávě je velmi subtilní, snadno se připlíží k chnostným. Vzbuzuje v nich pak přání zveřejnit své zápalny a usilovat o lidskou slávu. Takoví lidé si ve své fantazii již představují, jak vymítají křičící demony, uzdravují ženy, vítá davy lidí tlačících se doknou se lemu jejich šatů. Démon člověka dopředu oznamuje, že bude knězem, a ten hned již slyší, jak na jeho dveře klepají lidé, kteří ho vyhledávají. A pokud by snad nechtěl - odvedli by ho v poutech. A již dočasný prostřednictvím prázdných nadějí pozvedá

POZNÁMKA

- 25) Tamtéž 34
- 26) Tamtéž 33n

hlavu a spěje vsříc pokusem dmona pýchy či smutku, který mu začne vnklat naopak myšlenky, jež jeho naděje hatí. Leckdy bývá takový člověk vydán i dmonu smilstva - on, který ještě donedávna plnil za svatého a úctyhodného kněze. (P 13)

Slavomam nestojí na téže rovině s ostatními neřesti. Kasian jej připsuje rozumové části duše. Slavomam vzniká tehdy, když se ostatní neřesti zdají být pod kontrolou. A právě touha po slávě maří úsilí je zvládnout. Démon slavomamu je obzvlášť lstivý, připlíží se vždy v okamžiku, kdy se zdá, že jsou ostatní démoni již přemoženi. Evagrius touhu po slávě přirovnal k déravé peněženice. Člověk si do ní ukládá výtěžky svých bojů, avšak ona nic z toho neuchová. Tak slavomam zničí veškeré snahy o vítězství. Dodá mnicovi šalebnou motivaci k boji, ne už o otevřenost vůči Bohu, nýbrž o zalíbení se lidem. Tak se mnic začíná orientovat na vnějškovost a přichází o zdravý pohled na sebe sama. Nejedem z těch, kdo se ztotožňují s vysokými ideály, podléhá pokušení slavomamu. Ideál požívá lidské vážnosti, proto si mnic slibuje od snahy po jeho dosažení vystupňování pocitu vlastní ceny. Ve slavomamu jde konečně opět především o vlastní já. Jde o jeho oslavu, nikoli o vydanost Bohu.

H) DÉMON PÝCHY

přivádí duši k nejzávraňnějšímu pádu. Přemlouvá ji, aby za svého pomocníka neuznávala Boha, nýbrž aby věřila, že je sama přičinou svých dobrých činů, a aby hleděla na své bratry s patra jako na nechápající a nevědomé prostáčky. Pýchou následuje hněv a smutek, a nakonec jako poslední zlo zmatení ducha, šlensví a přizraky mnoha démonů vznášejících se ve vzduchu. (P 14)

Pýcha je neřestí nejen poslední, ale také nejnebezpečnější. Pýšný sám sebe považuje za boha, a tak popírá své

lidství. To ho odvádí pryč od reality a vede do šalebného světa, v němž se stále více napanuje, až nakonec končí v pomatení ducha. Je to pýcha, kterou C. G. Jung nazývá inflací. Člověk se napanuje obsahy nevědomí a tím stále více ztrácí smysl pro realitu. Posléze se začne považovat za velkého reformátora, proroka či světce. Zapírá svůj vlastní stín a aniž by cokoliv zpozoroval, je zaplaven vlastním nevědomím. To vede podle Junga ke ztrátě duševní rovnováhy a k rozemlnění osobnosti. (27) Natolik je tedy řeč o ohrožení démonem pýchы přiměněná. Neboť pýšný se ztotožňuje s archetypy dostává úplně pod moc nevědomí, doslova se stává posedlým. Proto mniši mluví právě v souvislosti s pýchou o zmatení nebo dokonce ztrátě ducha. (28)

Osmero neřestí a k nim přiřazených osm démonů člověka stále více ohrožuje. Zatímco první tři základní pudy je možno relativně snadno zkritičt, se třemi náladami to už je podstatně těžší. Od dospělého člověka se očekává, že své tři základní pudy zvládne natolik, aby nemohlly vcelku vážněji škodit jeho osobnosti. Jisté zde existuje odstupňování. Ale protože pudy mají i kladnou funkci, nejde též ani o to je zcela vyloučit, nýbrž řádně je integrovat. Ve vypořádání se se třemi náladami jde však o integraci vlastního stínu. Nejprve je nutné doznat vlastní potřeby a přání, aby jakožto negativní city neobsazovaly nekontrolované duši. V zápas se smutkem a neradostností jde pak právě o vyrovnání se s nevědomím, především o integraci animy, ženské části duše, jež se v případě potlačování u muže projevuje špatnou náladou. Tento zápas se odehrává shodně podle Junga i Evagria v samém středu života a svádí se podstatně obtížněji než je tomu při zvládnání pudů. V boji proti slavomamu a pýše jde o poctivost vůči sobě samému a o vztah k Bohu. V jungovské terminologii se jedná o otázku, zda vnější já

POZNÁMKA

- 27) Srv. C. G. Jung, Sebrané spisy, 11. sv., Zürich 1963, 104n* 7. sv., 156n. Srv. též A. Grün, Podstata pýchы, dědicví i úloha (Das Wesen des Stolzes: Erbe und Auftrag) 55 (1979) 365n
28) Srv. Apo 37* dále: Joannes Cassianus, Institut. 12. 21 a 22

4. BOJ S DÉMONY

A) RŮZNÉ TECHNIKY

Nuže, jak vypadá boj s démony? První metodou, již mnich musí při boji s démony použít, je přesné pozorování myšlenek a obrazů, především pak pozorování vzájemné souvislosti myšlenek a citů a jejich sledu. Poslyšme, co k tomu říká Evagrius:

Chce-li mnich svou zkušenosť poznat divoké démony a obeznamit se s jejich technikou, nechť tedy pozoruje myšlenky; dbá na jejich trvání, pomíjení, propleťání, dobu, v níž se objevují, i to, co ten či onen démon působí, který po kterém následuje nebo nenásleduje. Nechť se pak ptá Krista na důvod toho všeho. Démoni vstutku nesnažejí ty, kdo jdou do díla s jasným vědomím, neboť oni se snaží lovit v kalných vodách ty, kdo jsou spravedlivého srdce. (P 50)

Vědět o nich - již to ubírá démonům na jejich nebezpečnosti. Vědění však je výsledkem dlouhého a poctivého pozorování sebe sama. Jakmile prohlédneme souvislosti myšlenek a citů, jakmile objevíme mechanismy, jež v nás opakovaně probíhají, již jsme učinili první krok v zápase proti démonům. Pouhé bédování nad špatnou náladou či slabostí věci určitému pokušení nic nepomůže. Rozhodující je odhalit příčiny špatných nálad. Na jakých vnějších okolnostech závisejí, na jakých vnitřních dispozicích? Ten, kdo zná přesněji své místo ohrožení, může se proti němu těž snadněji a účinněji bránit. Skutečnost, kterou zde popisuje Evagrius, se kryje s pokyny současně psychologické chování. Psychologové nám doporučují uvědomovat si způsobu svého chování, vyzdvihovat tzv. základní častosti současného chování a potom se v následujícím kroku ptát na skutečnosti, které danému chování předcházejí. Rozlišují se zde

(já) poskytne prostor vnitřnímu já (já sám), zda já bude usilovat o vlastnění obsahů nevědomí a tak se bude snažit obohatit anebo zda se otevře a oddá numinóznímu, s nímž se střetává v archetypch nevědomí, především v archetypu Boha. Vyjádřeno nábožensky zde jde o otázku, zda budu chť Boha a druhé lidi využívat pro sebe a použiji jich ke své vlastní oslavě nebo zda chci sloužit Bohu a lidem a budu pak ochoten opustit své ideály a obrazy o Bohu a vydat se Jemu skutečnému, vzdát se Jeho lásce.

čtyři druhy předchozích událostí, ovlivňujících naše chování: časoprostorové okolnosti, sociální danosti, chování druhých lidí a vlastní myšlenky. (29) Porovnáme-li tyto čtyři, naše chování ovlivňující druhy událostí se způsobí, jimiž podle Evagria působí na lidi démoni, objevíme pozoruhodnou paralelnost.

Je těžší možné pozorovat demony během pokušení, duch je tehdy zkalený. Proto si má člověk po skončení pokušení situaci ještě jednou přesně zrekonstruovat:

Usehni se sebou samým, rozpomeň se na všechno, co se stalo, jak to začalo, jak to pokračovalo, na jakém místě jsi byl uchvácen duchem smilstva, hněvu nebo smutku a jak všechno přesně probíhalo, důkladně probádej a pevně ulož to do paměti, abys dovedl myšlenku hned odhalit, až opět přijde. (PG 79, 1212)

Ne snadno uniká člověk každému pokušení, pokud však dodatečně analyzuje situaci a pozná, jaký mechanismus v něm proběhl, je napozoru před podobnými pokusy démona přemoci ho. Evagrius dokonce radí, že máme klidně na den či dva do sebe démona acedie vypustit. Protože jediné tak ho můžeme poznat a následně i účinně zahnat. (PG 79, 1212) Abychom démona mohli důkladně prozkoumat, je tedy nezbytné ho poněkud důvěrněji poznat. Je třeba ho připustit až k sobě, aby bylo možno prozkoumat postupy, jichž stereotypně užívá.

Otázka po kořenech myšlenek se u Antonína neustále vrací v podobě dotazu na jméno démona.

V jedné své promluvě k mnichům vypráví o své zkušenosti s demony a radí:

POZNÁMKA
29) Srv. D. Watson a R. Tharp, Zácvik do sebekázně (Eimbung in die Selbstkontrolle) München 1975, 201

Když tě zastihne nějaké zjevení, nevrhej se hned zbaběle k zemi, ale nejdříve se statečně zeptej, jakého je druhu: Kdo jsi a odkud přicházíš? Jsou-li ve vidění přitomni světci, pak tě o tom i ujisti a proměňi tvůj strach v radost. Pokud však jde o dábel'ský přelud, jeho síla splaskne, když tvého ducha spartí sílného, neboť je to znamení pokoje duše, zeptáme-li se prostě: Kdo jsi a odkud přicházíš? Stejně se ptal syn Nanaiv a došel poznání, a ani Danieliv nepřítel nezůstal ve své výzvě nepoznán. (Ant 43)*

Dotaz na jméno démona ukazuje, že se člověk nemá nechat strhnout nějakou myšlenkou, nýbrž že je třeba mít určité vlastní stanovisko, z něhož lze posoudit vše, co na něj dotírá. Evagrius vybízí mnichy, aby posuzovali myšlenky před tribunálem vlastního srdce a podrobovali je zkoušce tím, že na ně naloží určitou zátěž. Pokud před zátěží prchnou, je zde důkaz, že byly demonického původu, když obstojí, jsou dobré. (30) Co míní Evagrius zátěží zde není zcela jasné. Zřejmě však nejde při posuzování myšlenek o intelektuální proces, nýbrž o zkoušku, nakolik se dá podle dané myšlenky žít. Pokud se dá podle nějaké myšlenky navzdory jistému odporu, očekávaným obtížím a utrpením žít, pak rozhodně pochází od Boha. Ne-li, ukazuje to, že nás chtěl démon zmařit.

V následujícím textu rozvíjí Evagrius způsob, jakým lze demony pozorovat a poznávat:

Rovněž je nezbytné, abychom rozeznali rozdíly mezi demony a dovedli pozorovat okolnosti jejich příchodu. Z myšlenek poznáme (a myšlenky rozpoznáme z věcí), kteří demoni se objevují zřídka a dolehnu pak na duši těžce, kteří se naopak objevují hojněji a tím jsou i lehčí, kteří zaútočí znenadání a dohánějí ducha k rouhání. Toto musíme rozpoznat, abychom ve chvíli, kdy myšlenky začnou rozvíjet svou vlastní látku a než jsme vypuzeni ze stavu, který je nám přiměřen, proti nim vyřkli slovo a tak označili démona,

POZNÁMKA
30) Srv. Evagrius Ponticus, Tractatus ad Eulogium: PG 79, 1108

kteří nás právě napáda. Tímto způsobem dosáhneme s Boží pomocí snadno pokroku. Způsobíme tím pak, že se od nás démoni plni obdivu a naprostého úžasu odklidí. (P 43)

Jsou uvedeny dvě účinné zbraně pro boj s demony. Nejprve je třeba démona pojmenovat. Jakmile nějakou myšlenku nebo vášně, úmysl nebo cit pojmenujeme, již jsme od něj získali určitý odstup. Vypovězení našeho vnitřního stavu přesahuje holé vědění. Vědění může zůstat pouze v naší hlavě a nedojít tak účinku. Jakmile však myšlenku nazveme jménem, máme ji už taktika v hrsti. (31)

Druhou Evagriem doporučovanou zbraní je tzv. antir-hetická metoda: Máme démonu vmést naprosto určitá slova. Evagrius na jiném místě metodu vykládá ještě blíže:

Jsí-li pokoušen, nezačíněj modlitbu, dokud nemršíš pln hněvu několika slovy po tom, který tě obtěžuje. Neboť je-li tvá duše plna myšlenek, nemůže být ani tvá modlitba čistá. Vyslovíš-li však proti myšlenkám něco hněvivého, zmareš a začneš představy, které ti protivník vnukl. Vždyť zahánět myšlenky, byť by byly i dobré, je přirozený účinek hněvu. (P40)

Smysluplné použití hněvu je tedy pro antirheickou metodu rozhodující. Hněv vyháňá myšlenky z rozumu. Platí to jak o dobrých, tak i o zlých myšlenkách. Správné užití hněvu tedy spočívá v tom, že jej nasadíme proti myšlenkám zlým. Evagrius na jiném místě praví, že bojovat proti démonům je v povaze emocionální části duše, k níž přece patří i hněv (srv. P 24). Nebude tedy příliš prospěšné zkoumat své myšlenky pouze rozumem a poznávat tak chybné vnitřní postoje a motivy, jež nejsou ryzí. Vlastní zápas se svádí v emocionální části duše. Musím proti démonům nasadit své city. Nejúčinnějším z nich je tu hněv, který se pln vzrušení vrhá na protivníka a obrací ho na útek.

POZNÁMKA

31) Srv. techniku, kterou doporučuje Jung, aby člověk mohl hovořit s vlastním nevědomím: 7. sv., 220nn, též 8. sv., 101n

Ve hněvu ohrožený nepřestuje sebeblížitost, ale odvažuje se boje. Sám se chápá aktivivý a nasazením vlastního srdce postupuje proti myšlenkám, jež se ho snaží strhnout ne-správným směrem.

V tomto boji lze využít i vzájemného znesváření démonů. Démon slavomamu je např. protivníkem démona smilstva. Je tedy možno vypudit démona smilstva démonem slavomamu. Evagrius v této souvislosti cituje antické přísloví, že klíč se dá ze zámku vystřít klíčem. (srv. P 58)

Antonín nasazuje do boje proti démonům výsměch a zesměšnění. Když ležel zbitý a rozdrásaný demony v krutých bolestech na zemi, volal na ně výsměšně:

Kdybyste opravdu měli nějakou moc, stačilo by, aby přišel jeden. Protože vám však Pán sílu odhál, pokoušíte se nahánět hřízu množstvím. A je opět známkou vaší slabosti, že máte zapotřebí předstírat podobu divoké zvěře. (Ant 9)

Antonín neustále vyzývá mnichy, aby demony častovali pohrdáním a výsměchem. Jím aktivizujeme své emoce a je pak vřháme proti démonům. Je to již pouze z lidského hlediška účinný prostředek, jak se stát pánem svých myšlenek. U Antonína má však výsměch démonů své opodstatnění ve víře v Pánovu přítomnost. On je to, kdo v boji stojí mnichu po boku a je mu zárukou vítězství. Antonín proto mnichy nabádá, aby si sami nenaháněli před demony strach, ale aby uvážili:

Chceme ve svém nitru rozvažovat, že s námi je Pán, který demony zaplašil a porobil. Chceme si vzít k srdci, že nám nepřítel nemohou ublížit, neboť s námi je Pán. (Ant 42)

Na základě své víry v Pánovu přítomnost vmetá Antonín démonům do tváře vždy slova Písma. Sám vypráví o svých zápasech:

Kdysi na mne přišli s vyhrožováním a obklíčili mě ve svých brněních jako dobře vyzbrojení válečníci. Jindy na-

plniti dům koňmi, šelmami a hady. Já však jsem si způsobil žalni: „Jedni se honosí vozy jimi koňmi, ale my připomínáme jméno Hospodina, svého Boha ve svých válečných vozech, druzí sedí na koních. A ve jménu Páně byli modlitbami zaháněni. (Ant 39) Často mě tráplili blátní, já však jsem řekl: „nic mne neodloučí od lásky Kristovy“. (Ant 40)

B) ANTIRRHETICKÁ METODA

Ve svém díle Antirrhethikon uvádí Evagrius velký výběr biblických slov, jejichž mnich může účinně použít v boji proti démonům. Zařazuje tyto výroky podle démonů osmi skupin příslušných neřestí. Nejprve vypočítává různé myšlenky, které mohou démoni mnišům vnuknout. Proti každé takové myšlence staví konkrétní slovo z Písma. Nejprve vždy analyzuje situaci, v níž se mnich ocitá. Rozum tedy nejprve musí prohlednout situaci a poté mají být se zapojením citu proti obtěžující myšlence vyřčena slova z Písma. Evagrius od této metody očekává uzdravení dané situace. Výrok z Písma není zvolen náhodně, ale je v něm už zároveň obsaženo i vítězství nad sužující myšlenkou. Slovo situaci proniká, prohlédá úklady démonů a nese v sobě vítězství, nikoli argumentačním vyvracením pokušení, nýbrž tím, že proti nim člověk postaví jinou realitu. Ide tu zároveň o slovo od Boha a On sám v něm tedy bojuje po boku člověka proti démonům. Ve svém slově se konkretizuje jako ten, který mi pomáhá přesně proti tomu nepříteli, který mě momentálně sužuje. Antirrhethickou metodu zde vykládá několik příkladů. Ohledně obžerství Evagrius zmiňuje následující pokušení:

Proti myšlence, která ve mně kvůli tvrdé chudobě mého života budí zahorklost: Hospodin je můj pastýř, nic nepostrádam (Ž 23, 1). (Ant I, 11)

Proti zatrpklosti vzniklé z potřeby jídla a pití je dána jiná skutečnost: Bůh, který je mým pastýřem, se sám stará, aby mi nic nechybělo. Nejde tu o logické vyvracení pokušení, ale o větu, již je nejprve třeba uvěřit. Uvěřím-li v realitu tohoto výroku, zasáhne-li mě do srdce, pokušení je přemóženo a zatrpklou ustoupí radost z Boha. Nejde o laiciné průpovídky, jimiž Evagrius zlehčuje tiseň, nýbrž jsou to slova, jež má mnich vnést pln hněvu démonu do tváře, slova, k nimž se sám musí nejprve probjovat, aby jim mohl uvěřit a ukovat si z nich zbraň.

Proti démonu smilstva je třeba bojovat takto:

Proti nečistým myšlenkám, které nás trvale sužují a často v nás probouzejí ohavné obrazy a pouťují ducha tužbami hanbné vášně: Pryč ode mne všichni, kdo pácháte ničemností! Hospodin můj hlasitý pláč slyší, Hospodin slyší mou prosbu, moji modlitbu Hospodin přijme (Ž 6, 9). (Ant II, 23)

Smilné myšlenky mnich zakouší jako velice mocného nepřtele, jemuž bývá bezmocně vydán všanc. Slovo, jímž máme čelit tomuto pokušení, neanalyzuje přčinu těchto myšlenek, ale přemáhá je vírou v Boží pomoc. Protože i v pokušení je Bůh přítomen, má mnich dostatečnou motivaci k boji, aby nepovolil svému pudu, ale aby prolomil jeho vládu. Pud nemá být přítom zabít. Prostřednictvím boje proti němu však má být integrována jeho kladná síla. Boj se pak odehrává jako zápas o silnější motivaci. Je mocnější ukojení pudu anebo myšlenka na Boží přítomnost? Pokud se mnich upne na přítomného Boha, též se pro Něho jako pro motivaci svého jednání rozhodne a jeho jednání se přiblíží skutečnosti více, než kdyby se dal ovládnout pudem.

Příklad pro neřest hrabivosti:

Proti myšlence nepřipouštějící obdarovat něčím potřebného bratra či pučiči: prosícím peníze: Ochotně mu otevřej

svou ruku a poskytni mu dostatečnou půjčku podle toho, kolik ve svém nedostatku potřebuje (Dm 15, 8). (Anti III, 9)

V tomto případě čelí mnich démonu Božím příkazem, který ukládá jednat opačně, než jak démon našeptává. Děmonem vnukané myšlenky se jeví jako rozumné. Vždy se najde důvod, proč druhému nic nedat. Mohl by nás přece podvést, sami bychom mohli upadnout do bídy. Proti podobným myšlenkám je kladen opačný požadavek na téže úrovni: dej mu, kolik chce. Požadavek je chápán jako Boží příkaz, jenž je závažnější než důvody našeptané démonem. Boží příkaz není blíže zdůvodněn, nevytváří démonovu argumentaci, ale prostě a jednoduše je dán. Neustálým opakováním se Boží slovo stane směrnicí jednání. Boží slovo se stane vnitřním příkazem, nepochybnitelným motivem našeho jednání a působí v nás silněji než touha po majetku, která dříve jakožto stejně nepochybný motiv určovala méně kategoričky naše jednání.

Při smutku uvádí Evagrius následující situaci:

Duši, která propadá hrůze a chvění před demony a jež si myslí, že ji Bůh opustil: Vždyť Hospodin, tvůj Bůh, je Bůh milosrdný, nenechá tě klesnout a nepřipustí tvou zkázu... (Dm 4, 31). (Anti IV, 16)

Dnešní psychologie by situaci popsala trochu jinak. Označila by ji jako depresi doprovázenou pocity opuštěnosti. Je však otázkou, zda by dovedla nabídnout účinnější léčebné prostředky než Evagrius, který odkazuje na bezpečné útočiště v Bohu. Nebo vezmeme ještě jiné pokušení:

Proti démonu, který mi neustále předhazuje hříchy mého mládí: Kdo je v Kristu, je nové stvoření. Co je staré, pomínulo, hle, je tu nové! (2 K 5, 17) (Anti IV, 73)

Mluví se tu o zvládnutí minulosti. Psychologie hledá u většiny problémů a nemocí jejich příčiny v minulosti. Ale sám vhléd do příčin ještě nestačí. Dokonce tu hrozí nebezpečí, že se pouhým vysvětlením příčin vyvážu z povinnosti zvládat současné problémy. Mnohým poslouží objev zpacované výchovy v dětství pouze k obviňování druhých. Je nomže - to neuzdravuje. Dříve nebo později pro dotčeného udeří hodina, v níž musí sám sebe přijmout - včetně minulosti! Jakmile toto udělá, může opustit svou minulost a je osvobozen od jejího břemena. Slovo z listu Korintánům, které na tomto místě nabízí Evagrius, zvládá minulost jiným způsobem. Chyby mého mládí (cizí ani vlastní) nerozhodují, rozhodující je nová skutečnost v mém nitru, stejně reálná, ba reálnější, než moje minulost. Kristus sám je ve mně přítomen a může mě proměnit - minulost (zpacovaná mnou nebo druhými) již neplatí. Spadá ze mne jako břemeno a já jsem volný pro budoucnost.

U hněvu uvádí Evagrius následující situaci:

Proti myšlenkám hněvu, které nechtějí připustit naše smíření s bratry, namlouvají-li nám všemožně rozumné důvody proti smíření - že by to byla hanba, že by bylo smíření uzavřeno jen ze strachu nebo z touhy po slávě („Vypadalo by to, že se ho bojíš! Jen se nedělej hezkými!“), že bychom tím jen zapřičinili nový pád u toho, kdo již jednou padl. Podobné zdánlivky jsou pouze známkami dábelských technik démona, který nechce, aby se naše mysl osvobodila od zloby: Hněvte-li se, nehtěšite. Nenechte nad svým hněvem zapadnout slunce a nedopřejte místa ďáblu (Ef 4, 26-27). (Anti V, 49)

Nyní Evagrius popisuje démonskou techniku, kterou dnes nazýváme racionalizací. Rozum vynalézá nejhrůznější důvody, proč by se to či ono nemuselo dělat. Člověk přitom vůbec nepozoruje, že jedná proti svému vnitřnímu hlasu, pobádajícímu ho ke správnému jednání. Člověk pak v sobě často pocítí rozštěpení, které se staví do cesty skutečnému

štěstí. Člověk instinktivně cítí, co by měl dělat. Ale ze všech koutů vymetené důvody ho od jeho dobrého úmyslu odvrátí. Evagrius toto rozduvojení likviduje stanovením prosté normy, kterou mnich nemůže obejít. Slunce at nezapadá nad vašim hněvem. Toto apoštolovo slovo je Evagriovi autoritou, jíž žádne rozumové důvody nemohou zrušit a právě ona pomáhá člověku prohlédnout rafinovanou hru racionalizace a tím ji i překonat.

Acedie se týká následující rada:

Proti duši, která do sebe v acedii vsílěbá beznadějně myšlenky o tom, jak je mnišský život svželný a těžko k vydržení: Doufej v Hospodina, konj dobro (Ž 37, 3). (Anti VI, 14)

Nářků nad tíží vlastního života slyšíme dnes až přespříliš. Evagrius na tomto místě neutešuje, nýbrž požaduje, aby se člověk ve všem spolehl na Pána a dělal, co je správné. Tento výrok, neustále opakovaný v rozrušeném srdci, má uchovat mnicha před veškerou sebelíostí a má jej vyvést z politování nad sebou samým k jednání a důvěře, která z celého srdce spořádá na Pána. Nejde ani o lacinou techniku, ani o psychologický trik, nýbrž o schopnost brát vážně slovo Písma, tedy slovo Boha, jenž v něm sám ručí za správnost daného příslibu. V autogenním tréninku se v současnosti stále doporučují důvěryplné výroky, které si má člověk namlouvat a které podle praktických zkušeností skutečně k jisté důvěře vedou. Ale zde se doporučuje opakovat něco, co přesahuje lidský rozměr - Boží slovo. Od božské síly pak modlíci se člověk očekává uzdravení. Bůh sám ve svém slovu působí jako náš lékař.

Boží slovo však ne vždy slibuje pouze úlevu, může nám též i přídát nesnázi:

Proti myšlence, která nás v době acedie pokouší, abychom šli za bratry pod záminkou útěchy: ... má duše se utěšit

nedá. Připomínám si Boha a stědnám (Ž 77, 3n). (Anti VI, 24)

Nenavrhuje se tu tedy žádné řešení momentálního nepřijemného stavu acedie, mnich je naopak vybízen, aby tento stav vydržel, neprchal před ním a dovedl v něm rozpoznat zkušenost s Bohem. Tím, že zmíněnou zkušenost nalezne v žalmech, jeho vlastní situace ztratí ostří úděsu a ohrožení. Co jsme poznali, není už nebezpečné. Ve společnosti modlitebnků v žalmech lze situaci snaze přestát. Mnich už se v tomto boji necítí osamoceny, naopak zakouší společenství s autorem žalmu i se spolubratři, který se žalm pravdělně modlivají. Příklad zbožných Staré smlouvy i společenství všech, kdo kráčeli v jejich stopách, dává jednotlivci sílu ke zvládnutí vlastní situace. Cítí se být velkán do velkého společenství lidí, kteří s ním mají společné zkušenosti a o kterých on ví, že bojovali a vydrželi až do vítězství anebo že právě nyní zápasí.

Při jiné typické myšlence acedie uděluje Evagrius zvláštní radu:

Proti myšlence acedie, jež se snaží nalézt si jiné místo k zahrnutí a udává, že dosavadní místo je naprosto ne-náviděnhodné a plné vlhkosti, z níž pramení všechny možné choroby: To je místo mého odpočinku navždy, usídlím se tady, neboť po něm toužím (Ž 132, 14). (Anti VI, 26)

Tento verš 132. žalmu říká vlastně Bůh sám o sobě, protože On si vyvolil Sión za svoje sídlo*, nyní však verš slouží mnichu, aby přemohl své pokušení k útěku z vlastní cely, útěku, jenž je ve skutečnosti útekem před sebou samým a před bojem s vlastními myšlenkami. Dané slovo mu předstává jeho celu, místo ještě před chvilkou vlhké a nenáviděnhodné, jakožto místo, na němž bude provždy trnít, až dohude vítězství nad sebou samým. Evagrius sice neznal nic z moderní exegeze, o to více však znal lidskou duši, její ohrožení i uzdravení. Samozřejmě se dá zmíněný žalmový

verš vyložit i špatně, pokud se například někdo chce svého místa držet zuby nehty, ačkoliv je svým spolupracovníkům již pouze na škodu. Aby slovo Písma namísto podporování nemoci mohlo uzdravovat, vyhledal Evagrius ve svém Antirhetikonu na každou situaci vhodná slova z Písma a tím pouze shromáždil zkušenosti svých spolubojovníků mni- chu a otevřel je druhým. Dnes by nám udělalo dobře, kdy- bychom na své svízele a nemoci měli pohotově správná slova, obsahující uzdravující sílu a kdybychom je s vírou v jejich skutečnost stále znovu mohli opakovat.

Další příklad acedie:

Proti duši, která do sebe následkem nějaké nemoci vypustí myšlenky acedie: Chci nést Hospodinuv hrozný hněv, neboť jsem proti němu hřešila, dokud on neurovná mně spor a ne- zjedná mi právo. Vyvede mě na světlo a užijm jeho sprave- dlnost (Mich 7, 9). (Anti VI, 36)

Nemoc je zde představena jako zkouška, kterou má Pán obmyslit jakožto průchodem temnotou vsříc světlu. Nemoc a neštěstí nás často tolik znatou proto, že zůstanou bez vý- kladu. Zůstávají temné nepochopitelné a nepříhledné a po- nechávají nás proto ve tmách. Absurdita události zatemňuje smysl našeho života a okrádá nás tak o pružnost, aby nás uvrhla do acedie, neradostnosti, deprese. Výklad nějaké ne- moci Božím slovem nám dodá síly, abychom chorobu pře- stáli a navíc v ní vyzráli. Tak nám nemoc pomůže nalézt vnitřní sílu, namísto abychom dovolili acedii okrást nás o veškerou pružnost vlastní duše. Výklad těchto nepřijem- ností však je velice subtilní záležitostí. Často si je totiž mů- žeme vykládat mylně. Pak nám celá událost uškodí ještě více. Někteří lidé vidí v neštěstí výlučně Boží trest a samy sebe zatracují. Také oni vykládají neštěstí, ale jsou slepí, protože situaci nevykládají z pohledu Božího slova, nýbrž si z Božího slova udělají pouze potvrzeníku svých vlastních strachů a zmatených myšlenek. Pak dokonce Boží slova mohou škodit.

Evagrius užívá svého zvláštního ostrovitípu zejména u neštěstí slavomamu. Prohledá všechny důvody, které náš rozum mobilizuje, jen aby za ně skryl smutnou skutečnost hledání vlastní cti a slávy.

Proti duši, která z touhy po slávě poodhalí něco málo z tajemství mnišského života světským lidem. Nedomlou- vej hlupákoví, neboť on pohrdne tvou prozřívou řečí (Př 23, 9). (Anti VII, 17)

Proti myšlenkám, jež nás pobízejí k odchodu zpět do světa kvůli prospěchu těch, kdo nás vidí: Řeči klevetníkovy jsou jako pamlsky, sestoupí až do nejvnitřnějších útrob (Př 26, 22). (Anti VII, 18)

Na první pohled se zdají být důvody rozumné. Vždyt apoštolské posláním jsme obdrželi nakonec všichni. Můžeme dokonce svoje chování zdůvodnit Ježíšovými slovy o svě- tle, které se nemá stkat pod kbelík. O to více nás udíví ostrá slova, jež Evagrius metá proti podobným úvahám. Odha- luje se tu nemilosrdně, co se zatímto úvahami skryvá. Další pokušení spočívá v tom, že se někdo sám ustanoví učitelem, ačkoli má dosud pramálo zkušeností. Hrozí zde nebezpečí inflatio - nafouknutí, jak je často popisuje Jung. Člověk má pocit proroka nebo opravitele světa a míní, že jeho slova a myšlenky mají pro spásu jeho bližních rozhodující vý- znam. A Evagriova rada:

Proti myšlence slavomamu, jež nás ponouká, abychom učili druhé, ačkoli nám není vlastní ani zdraví duše ani poznání pravdy: Nechtejte všichni učit druhé, maji bratři: Vždyť víte, že my, kteří učíme, budeme souzeni s větší přís- ností (Jak 3, 1). (Anti VII, 41)

Nejsubtilnější pokušení nám však chystá pýcha, neboť se často hájí do roucha skutečností dobrých a mimořá- dných:

Proti pyšné myšlence, jež mi brání navštěvovat bratry, protože v poznání nedošli dále než já: Kdo chodívá s moudrými, stane se moudrým, kdežto tomu, kdo se přitěluje s hlupáky, se povede zle (Pr 13, 20). (Anti VIII, 33)

Slovo Písma tu bratry ukazuje v jiném světle a odhaluje mi můj úsudek o nich jako povyšeny a pyšný. Právě zde je v každém případě jasné, že tatáž myšlenka může pocházet od démona nebo od anděla. V případě acedie má mnich odolávat pokušení navštěvovat bratry. Kdyby si chtěl namlouvat, že se chce od nich mnohemu přiučit, šlo by o klamně důvody a on by jim neměl doplňovat sluchu. Připíše však Evagrius naopak radí jít za bratřími a učit se od nich. Je pýchou zůstat sedět doma a myslet si, že se vyrovnam sám se sebou a svými problémy. Proto je třeba vždy době rozlišovat, odkud přicházejí jednotlivé myšlenky. Sama myšlenka může být dobrá i zlá, může ji vnukat anděl nebo démon. Podle vítěhno klidu nebo neklidu poznáme, odkud se bere. Myšlenky vnukané demony v člověku vždycky způsobí neklid a zmatek, zatímco ty od andělů šíří v nitru vždy pokoj, radost a klid. (srv. Anti 35 a 36).

Proti pyšným myšlenkám, které ti odhalují hříchy tvých bratří. Nevšiměj si všech řečí, které se vedou, abys neustyšel, jak tě zlehčuje tvůj otrok (Kaz 7, 21). (Anti VIII, 38)

Hovoří se zde o pokušení, které rádo budí zdání dobra. Člověk je naphněn starostí o spásu bratří. Jeho hluboká znalost lidí mu dává poznat jejich pochybení. Myslí si, že zná i ty nejvůitnější pohutky jednání toho druhého, že odhalil jeho nehlubší problém. O celé věci hovoří ustarané a než by sám zpozoroval, že jeho vlastním motivem není starost o bratra a solidarita s ním. Kdyby tomu tak skutečně bylo, přikryli bychom mlčky jeho hříchy a nesli je spolu s ním. Zatím však mluvíme z touhy vřtat v temnotě. Člověk si potom už vůbec není vědom, že je to v posledku jeho vlastní temnota, zatím nerozpoznaná a nepřijátá, v níž se tu vřtá. Je vždy snažit ji promítnout do druhého, nežli ji odhalit

sám v sobě. Pýcha v tom člověku brání. Slovo knihy Kazatel, které Evagrius doporučuje proti tomuto pokušení, nám odhaluje projekci: Nesmíš takovým řečením popřát sluchu, protože také jinak budeš muset slyšet, jak na tebe tvůj otrok nadává, jinak člověk náhle narazí na skutečnost, že druzí o mně říkají přesně totéž, a kal, který jsem rozvířil, dopadá ma mě zpět a druhým propůjčuje jasnozřivost pro mou vlastní temnotu.

C) PROSTŘEDKY PROTI DÍČM NEŘESTEM

Antirhetická metoda je použitelná proti každé neřesti. Evagrius pouze rozčleňuje slova, jimiž lze démonům čelit, podle osmi neřestí. Ve svém traktátu Praktikos vyjmenovává vedle antirhetické metody ještě i jiné prostředky, a to zvláštní prostředky proti každé neřesti zvlášť. Rozlišuje nejprve ne podle neřestí, nýbrž podle tří oblastí duše.

Těká-li duch, pak ho četba, bdění a modlitba opět utuží. Vzpane-li žádostivost, zkroť ji hlad, nouze a útek do samoty. Je-li vzrušena irascibilní část duše, uklidni ji zpěv žalnů, třeplivost a mlodosť. To všechno však je třeba vykonat v pravý okamžik a správnou měrou. Protože co se děje bez míry a v nespřávný čas, nemá dlouhého trvání a co opět nemá dlouhého trvání, to více škodí než prospívá. (P 15)

Evagriem doporučované prostředky najdeme v celé monastické tradici: u Řehoře Nazianského, Jana Damaského, Kasiana, Jana Klimaka a Maxima Vyznavače. Prostřednictvím odříkání budou drženy na uzde žádosti a pudý. A naopak emoční část duše kladnými city: velkodušností a mlodosť. V hněvu a zlobě se srdce uzavřá. Jakmile se rozšíří, negativní city jsou ty tam. Zpěv žalnů se často doporučuje jako prostředek uzdravující rozvrácenou mysl.

Řehoř Nazianský je toho mínění, že jsou žalny melodickým lékem. A Basil o žalmech ve svých kázáních píše:

Zpěv žalnů rozveseluje duši, plodí mír, utiňuje zmatek a nepokoj myšlenek. Rozveselí hněvivého a zmataného pomůže nalézt řád. (32)

Zpíváme-li žalmy, poddáme-li se uměleckému tepu jejich poezie a kráse jejich melodií, pak v sobě připusíme pozitivní city, které dokážou uzdravit duši.

Evagrius staví proti každé neěsti vlastní prostředky. Proti *obžerství* doporučuje nejíst dosyta a spokojit se s trochou vody. (srv. P 16) Ustanovuje tu větší míru, již se máme přidržet, abychom ukornidlovali bezděchost vnitřní neěsti. Pravidelnou uměčenou životosprávou je pud držen v mezích a pozvolna se sám dostane do správného řádu. Proti *smilstvu* doporučuje Evagrius málo pít, protože je přesvědčen, že mnoho pití podporuje sexuální představitivost. (srv. P 17) *Hrabivost* se zdolává almužnami. Láska a hrabivost nemohou bydllet pod jednou stítechou. Proto se máme zcela vědomě cvičit v zbavování se a darování. Proti *smutku* bojujeme tím, že přemáháme své lpění na věcech:

Ten, kdo prchá před veškerými radostmi tohoto světa, je pro démona smutku nedobytnou tvrzí. Smutek je vpodstatě frustrací potěšení přítomného nebo očekávaného. Tohoto nepřítel neví možno vypuditi, dokud lpíme na těch či oněch pozemských věcech. Neboť démon rozhodí své síte smutku přesně tam, kde zjistí, že na něčem lpíme. (P 19)

Evagrius tu jde až na kořen smutku. Nechce však, aby se pouze vytratily příznaky. To by se totiž dalo provést úpně jinými věcmi: konejšivými prostředky, jakými je jídlo, pití, poslech hudby. Není-li tu však vytržzen kořen, z něhož můj smutek vyrůstá, potřebuji stále více dalších potěch, protože ony působí jen krátce. Proto musím změnit svůj postoj k věcem. Nesním na nich lpět - ani na lidech, ani na majetku, ani na úspěchu. Avšak Evagrius samozřejmě ví i to, že se

nemusí jít pouze na kořen smutku, nýbrž že je též naprosto smysluplné zabývat se i příznaky. Proto doporučuje zpěv žalnů a modlitbu, které zaplašují smutek.

Maximální pozornost věnuje Evagrius boji proti *hněvu*, protože právě hněv v jeho očích charakterizuje demony. Hněv v člověku rozněcuje thymos, emocionální část duše a tím z ní též dělá démonickou bytost. Evagriem doporučným lékem je zde milosrdenství a vládlost. Odřovídňuje jej tím, že oba zmíněné postoje thymos umenšují. (P 20) Milosrdenstvím se rozšiřuje srdce. Emoce se již více nehromadí, nýbrž mohou volně odtékat. City proměňují lidskou duši. Kdo se dlouho oddává hněvu, je jím nakonec nakažen. Stane se sám démonickým, jak praví Evagrius. Kdo do svého nitra naopak vpusť vládlost, vnitřně se promění. City nezůstávají vně naší osobnosti, naopak v nás vytvářejí vnitřní dispozici, která určuje naše myšlení i jednání. Proto je tolik důležité v sobě rozvíjet kladné city.

Jako další prostředek k boji proti hněvu radí Evagrius:

Slunce ať nezapadá nad vaším hněvem, aby v noci nepřišli démoni a nepoděsili duši a nenahmali ducha pro zápas příštího dne jen zbabělost a strach. Neboť hrůzné vidiny vznikají ze vzrušení emoční části a nic nesvádí ducha ke vzdání se tolik jako rozbourány thymos. (P 21)

Před spaním nezpracovaný hněv přechází do spánku a plodí tíživé sny. Ovlivňuje ve spánku negativně nevědomí, takže se člověk druhého dne ocitá v horší výchozí pozici. Tento člověk je ustrašený, vnitřně oslabený, neschopný boje proti negativním citům. Je tedy nebezpečné vřahovat hněv do spánku, neméně nebezpečné je zabarikádovat se s ním do samoty. Pro hněvivého člověka je samota jedním. Uvrhne do zmatku v srdci. (srv. P 22) Proto je pro hněvivého člověka dobré jít mezi lidi, aby hněv nedostal šanci se zahrnout. Jako další prostředek uvádí Evagrius aktivizaci kladné funkce Thymosu, kterému přísluší bojovat za potěšení. Pokud nám andělé předvádějí duchovní

radosti, pak nás povzbuzují, abychom svými thymos zaměřili proti démonům a tak je porazili. (srv. P 24) Emoční část duše tedy potřebuje dobrý cíl, pak na nás bude působit kládne. Boj s acedií je jedním z nejtěžších zápasů v životě mnicha. Démon acedie totiž nenapadá pouze část, nýbrž celou duši, proto jde v tomto boji o všechno nebo nic. Doporučují se různé prostředky boje. Nejprve následujeme Evagria:

Propadáme-li démonu acedie, v pláči svou duši rozdělujeme na dva díly: naten, který řeší a ten, který je utěšován. Tím, že v sobě rozseváme dobrou naději, můžeme zpřítvat s Davidem: Proč se mrouíš a proč ve mně sténáš, má duše? Důvěřuj v Boha, neboť zase ho budu chválit, svého Spasitele a svého Boha. (P 27)

Na tomto místě se proti acedii doporučují slzy. Nebot znakem acedie je tvrdost srdce, necitlivost. Člověk je jako vypálené stavení, pustý a prázdny, polací všechny své city, aby nemusel pociťovat bolest. Slzami se však prolamuje tvrdá kůra a do duše může znovu vstoupit život. Na slzy hledí staří mniši jako na oplodňující dešť, který zvlhčuje a oživuje vyprahlou zemi. Dalším prostředkem je podle Evagriova doporučení již známá antirhetická metoda. Je zajímavý její popis: Duše se rozdělí a sama se sebou zapře rozhovor. Vystupuje tu ve dvojí roli: v roli mluvčího a v roli oslovovaného, v úloze těšitele i těšeného. Dodnes se této metody používá i v psychologii. Doporučuje se, aby si člověk představitel, že sám před sebou sedí na židli. Zde začíná rozhovor vlastního já s já, které sedí na židli. Člověk by měl oslovit veškerou svou zlost a svá přání a začít s nimi dialog. Neměli bychom tu sami proti sobě postupovat autoritářsky a tvrdě, naopak bychom své city a touhy měli brát vážně. Evagrius svou radou bere vážně žal a zármutek duše. Sám sebe kvůli tomu neodsuzuje, nýbrž zžívá se do smutku, aby se pak dal potěšit nadějí v Boha. (33)

POZNÁMKA

33) Srv. H. Fischele-Carl, Citi, ce je život. Význam pociťovacích funkcí (Fühlen was Leben ist: Die Bedeutung der Gefühlsfunktion) Stuttgart 1977, 38n, 44* dále Jung, 7. sv., 220nn

Dalším Evagriovým prostředkem v boji proti acedii je mnichovo setrvání v cele.

Nechť mnich v hodinu pokušení nepouští svou celu, at si jak chce namlouvá, že má vážný důvod k jejímu opuštění. Mnich musí spíše zůstat uvnitř, vytrvat, statečně přijímat všechny nujezánky, především pak démona acedie, jenž je nejobtížnější, a proto též duši lépe prověřit. Pokud se duše takovým zápasům vyhýbá, zůstane neobratná, žbábělá a plachá. (P 28)

Zůstat v cele radí mnozí staří Otcové. V Apofthegmatech se hovoří několikrát o mniších, kteří se domnívali, že svou návštěvou musí prokázat svým spolubratřím službu lásky. Rada nepovolit tomuto pokušení a zůstat v cele se opakuje stále znovu.

Kdosi řekl Oci Arseniovi: „Trápí mě myšlenky rázu: nemůžes se ani postit ani pracovat, tak alespoň navštěvuj nemocné, neboť i to je láska.“ Starce však dobře znal demony a řekl: „Jdi a jez, pij, spi a nepracuj, jen svou celou nepouštěj!“ Věděl totiž, že vytrvávání v cele vrátí mnichově duši ztracený rád. (Apo 49).

Fundamentální biblické i asketické základní principy jsou tu zjevně smeteny přes palubu. Vyžaduje se odložení asketice, ba dokonce bliženské lásky. Vytrvat v cele se zdá být tolik důležité, že to převyšuje důležitost všech ostatních příkazů.

V jednom z výroků Otců se vytrvávání v cele dostává na první místo. Můžeš dělat cokoli: „Jen ponech stěnám celý zástavou své tělo!“ (34) Co vede mnichy k tomu, že příkládají právě setrvání v cele tak velký význam? Chcejí ohroženému člověku zabránit v úniku před sebou a svým pokušením. Právě v okamžiku, kdy v člověku začíná všechno

POZNÁMKA

34) es sentences des pères du désert, troisième recueil, vyd. L. Regnault, Solesmes 1976, 141n, Am 22, 14

vří a zdá se, že ho to roztřihá, je třeba vytrvat. Jedině v setrvávání lze dojít ke kořenu svých vnitřních problémů. Jednou člověk musí projít až svým nejlubším dnem, chce-li se probojovat k podstatě. Utěci z cely k aktivitám znamená pro mnich vzdát se šance proniknutí do této hlubiny. Evagrius uvádí jako příklad víno, které je třeba uskladnit na dlouhý čas a bez pohnutí. Jedině tak bude přůzračně a lahodně. (35)

Kasian tutěž zkušenost popisuje jiným obrazem:

Nuže, není divu, že se mnich, který zůstává ve své cele, v níž se i jeho myšlenky tísní v těsně uzavřeném prostoru, téměř dusí přemírou úzkostí, jež však - jakmile spolu s člověkem uniknou z vězení cely - řítí se všude jako utržení koně. Pro tento okamžik úniku ze stáje dochází mnich určitě krátké a jaksí smutné útechy. Nevrátí-li se však tělo do cely a celé hejno myšlenek se pak začíná usazovat, tu ona kratička slasí zakoušené svobody začne zraňovat ještě horším oštnem. A kázni nepřivykou hrudí těch, kdo zatím nedovedou nebo nechcejí se svými pudy bojovat, ještě zuiřveji nepadá znechucení a oni v cele, kde se cítí sevření úzkostí jako v kleci, stále častěji upouštějí od dodržování přísné regule a unikem ven si „dopřejí“ trochu svobody. Oni si však právě tímto domnělým lékem přivodí pouze ještě horší nemoc a podobají se člověku trpícímu vnitřní horkostí, který si dopřeje doušek ledové vody a myslí, že tím svou horečku ztlumí. Opak je však pravdou, horečka vzplane ještě více a proto po chvilkové úlevě následuje mnohem těžší svízel. (36)

Nejprve musí vnitřní konflikt dosáhnout svého vrcholu, teprve následně může být vyřešen. Je třeba řešit přičinnu horečku, pouhé odstranění příznaků nestačí.

POZNÁMKA

- 35) Srv. Evagrius Ponticus, *Retrum monachalium rationes*: PG 40, 1257
36) Joannes Cassianus, *Rozmluvy s Olci*, překl. K. Kohlhand, Kempfen 1879, Rozmluvy 24, 5

Další pomocí v boji proti acedii je myšlenka ve vlastní smrt:

Nás svatý a zkušený učitel říkával: Mních musí být stále v takové pohotovosti, jako by měl umřít už zitra a opačně svého těla by měl užívat tak, jako by tu měl být sto let. Toto, jak říká, na jedné straně zapuzuje myšlenky acedie a zvyšuje mnicovu horlivost, na druhé straně si tak mnich uchovává dobré zdraví a uchovává v rovnováze svou zdrženlivost. (P 29)

Myšlenka na smrt neuvrhuje mnicha do ještě většího smutku, nýbrž naopak ho osvobozuje. Uprostřed velkého trápení by se dokonce smrt mohla jevit jako vykoupení. To však mniši považují za pokušení a rouhání Bohu - Dárci života. Proto je myšlenka na smrt plodná pouze tehdy, nemíčí-li člověk své zdraví, ale žije ve zdravém napětí, v takové pohotovosti, jako by měl umřít už zitra a užívat svého těla tak, jako by tu měl být sto let.

Evagriovou radou proti acedii je dále dobrá životospráva. Kdo dá svému životu pevný řád, spočívající na moudrém střídání modlitby a práce, napětí a uvolnění, bude schopen acedii přemoci. Evagrius praví:

Acedii vyléčíme sebepečlivějším a tím, že budeme konat všechno s velikou pečlivostí a bázní Boží. Ke každému dlu si stanov pevný čas i míru a neustávej, dokud dlu nedokončíš. Modli se často a z hloubi srdce, a duch acedie od tebe přehne. (PG 79, 1160)

Spořádaný život vnese jistý řád i do vnitřního zmatku. Vnější řád uchová člověka před vydáním na pospas nepořádku vlastního nevědomí. Poimnen to vyjádřil následovně:

Zachová-li člověk řád, nepřopadne zmatku. (Apo 741)

Duše, která v acedii přišla o svou zdravou vitalitu, získá vnějším pořádkem opět vnitřní pružnost, jež je pro její zdraví nezbytná.

Zápas se slavomamem považuje Evagrius za velice těžký, neboť jakékoli vítězství nad touto neřestí dává samo popud k novému chlubení (srv. P 30). Vlastního vítězství nad slavomamem nedobudeme volním předsevzetím nýbrž jen a jen zkoušeností:

Kdo dosáhl gnosís-poznání a zakusil radost, která z něj pryšší, již nebude pokoušen démonem slavomamu, který se mu snaží stavět před oči všechny radovánky tohoto světa. Co víc by mu mohl nabídnout, než toto duchovní zření. Dokud však jsme toto poznání nezakusili, chťěme se horlivě cvičit v této praxi tím, že budeme Bohu ukazovat, že vše kondáme jen proto, abychom ho mohli poznat, neboť je naším jediným cílem. (P 32)

Kdo Boha zakusil, už se nepotřebuje chvástat před lidmi. Je uzdraven z chorobné touhy vyvyšovat se před ostatními. Komu vyšlo Boží Slunce, tomu zapadlo jakékoli lidské vychloubání. Kdo však nedošel této zkoušenosti, nechť se podíží askeze, a všech způsobů, které mu mniši radí. Kasián je přesvědčen, že držet se pravidla (regule) otců, nežít jinak než před ním žili oni, znamená velice účinný prostředek proti slavomamu. Tutéž radu dává i Benedikt v osmém stupni pokory:

Osmý stupeň pokory je ten, kdy mniich nedělá nic, co nepředepisují obecná pravidla řeholního domu, a sleduje to, k čemu nabádají příklady jeho předchůdců (Reg Ben 7.K)

Pak už sebe a své úspěchy nepokládáme za něco mimořádného, ale víme, že jsme slabí spoluobčovníci ve velikém zástupu mniichů. V pokusu žít podle regule, již žili mnozí před námi, narážíme především stále na své vlastní hranice.

Proti démonu pýchy je namířena rada:

Rozpomeň se na svůj dřívější život a na své staré chyby, jak jsi byl v područí vášní ty, jenzs Kristovým milosrdenstvím došel osvobození od vášní, vzpomínej, jak jsi byl vytážen ze světa, který tě tolik a tak často pokořoval. A uvažuj dále: Kdo je Ten, který tě chrání na poušti? Kdo zachráníje demony, kteří skřípou svými zuby proti tobě? Takové myšlenky plodí pokoru a přirůžejí dveře před démonem pýchy. (P 33)

Všechny uvedené myšlenky by nás měly dovést k tomu, abychom věděli, že všechno dobré v nás je Boží dar, z nějž se sice máme radovat, avšak na nějž máme vždy hledět právě jako na dar a nikdy jako na vlastní zásluhu. Kdo se na sebe takto dovede dívat, získal zdravý odstup sám od sebe: rozhodně dobře vidí své silné stránky, ví však, že ony jsou darem, který je zároveň i úkolem.

5. ZNÁMKY VÍTĚZSTVÍ NAD DĚMONY

Stav dosažený vítězstvím nad demony nazývají monastičtí autoři různě. U Kasiana je to čistota srdce*, u Benedikta pokora*, u Atanáše ataraxie-oproštěnost, vyrovnanost*, u Evagria apatheia-nevášnivost. Zde je několik dalších známek tohoto stavu, jak je ve svém díle Praktikos popisuje Evagrius.

Začne-li se intelekt bez rozptylení modlit, ustává boj o emocionální část duše - ve dne i v noci. (P 63)

Modlitba bez roztržitosti je pro Evaria nejvyšší činnost ducha. Rozum je plně při sobě, nezkalen emocemi. Je schopen nazírat na Boha, emoce námi přestaly smýkat sem tam. Nalezli jsme sami sebe, ne v jakémisi bezcizím stavu, ale v celkovém zklidnění nitra včetně našich citů, které jsou nyní zcela zaměřeny k Bohu.

Důkazem nevášnivosti-apatheia je stav, kdy rozum-nous začíná vidět své vlastní světlo, kdy zůstává klidný i tváří v tvář fantazijním obrazům ve snu a na věci nazírá pokojně. (P 64)

Rozum vidí vlastní světlo. Tato myšlenka je podstatným tématem evagriánské mystiky. V Jungově slovníku by to znamenalo asi: Člověk nalezl své vnitřní já (já sám) a je si vědom své osoby. Nese v sobě obraz svého vnitřního já. Svoboda od fantazijních obrazů je znamením pro skutečnost, že se nevědomí dostatečně začlenilo, takže už nevykonává žádný rušivý vliv. Oproštěné nazírání věcí popisuje Evagrius blíže na jiném místě: Právě tak jako zrcadlo zů-

stává neposkvěmno obrazy, které odráží, zůstává i nevášnivá duše neposkvěmna věcmi tohoto světa. (37)

Člověk poznává věci, ale ony v něm už nevyvolávají bouři. Dalo by se říci: Člověk vidí věci, aniž do nich promítá své vlastní city a přání. Je schopen vidět věci pokojně, aniž je směřuje a zakaluje svými projekcemi. Protože své projece stáhl, věci v něm již nerozvíjejí city ani pudy, které se na dně každé projekce skrývají. Kdo demony přemohl, pro toho je jich svět zbaven. Démoni už nejsou s to proti němu bojovat věcmi tohoto světa. Mních tyto věci poznává tak, jak jsou. Svým vítězstvím nad demony osvobozuje věci k bytí sebou samými.

Duše obdržela nevášnivost (apatheia), je-li bez vášně nejen k věcem, nýbrž je bez nepokoje (ataraxos) i vzhledem ke vzpomínkám. (P 67)

V pořádku teď není pouze vztah k přítomným věcem a lidem, nýbrž i k minulosti. Kdo zvrátil nad demony, uzdravil tím zároveň i svou minulost, svou životní cestu. Vzpomínky už nejsou ranami, které neustále bolestně víří problémy, nejsou již příčinami projekcí člověka, nýbrž jsou uzdraveny a nepůsobí proto již zmatek, zahorklost ani nevášnivost. Všechny pocity nenávisi a hořkosti, jež jsme si vybudovali jako reakci na utrpěné urážky, byly vypuštěny na denní světlo a tak je Bůh mohl uzdravit. Už více nemučí náš život. Ztratily svou účinnost. Minulost byla přijata. Tak už ji demoni nemohou využívat, aby nám nahnali strach, vyvolali rozladění, hněv nebo smutek. Minulost je uzdravena a proto se můžeme k Bohu modlit bez rozptýlení. V modlitbě už se nevytočují vzpomínky na vlastní rány, aby nás vzdálily od Boha. Jsme schopni být zcela přítomni, zcela se otevřít přítomnému Bohu.

POZNÁMKA

37) Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica*, vyd. A. Guillaumont, Paris 1958, V 64* citováno v Guillaumont, *Tratě 649*

ZÁVĚR

Z toho, jak boj s démony popsal Evagrius Pontský, Atanáš a Kasián poznáváme, že staří mniši měli mohutnou zkušenost v zacházení se zlým, v zacházení se stínem, s obsahem nevědomí. Ohrožení zlem popisovali mytologickou řečí jakožto útoky démonů, což jim bylo pomocí k zacházení s tím, co C. G. Jung nazývá naším vlastním stínem nebo personálním a kolektivním nevědomím. Mniši dovedli pojmenovat ohrožení, která jim z nevědomých obsahů hrozila. Nikterak je nepotlačovali, nýbrž nechali je vyplout na denní světlo, stavěli se jim a tak je zbavovali jejich nebezpečnosti. Dnes bychom v psychologické terminologii tato nebezpečí označili jinak. Avšak ani psychologie nedovede svou empirickou řečí vymátnout, co se za ohrožením skrývá. Mytologický jazyk ponechává za vším psychologicky srozumitelným ještě i prostor pro neuchopitelné a pouze vytušitelné. Tato skutečnost probleskující mytologickými obrazy a pojmy se nedá omezit na čisté psychologickou skutkovou podstatu. Psychologie dokáže popsat pouze empiricky poznatelný odlesk skutečnosti, avšak skutečnost sama se jí vymyká. Na své cestě k Bohu prožíváme vždy znovu fascinaci zlem, zakoušíme, jak se nás snaží okouzlit. Psychologie pak popisuje, jaké psychické a fyzické jevy se přitom odehrávají. Co se ale za touto fascinací skrývá - ono tajemství zla, které se odráží ve všech náboženstvích, filosofických a mytologických všech národů, to se psychologickému bádání trvale vymyká.

Mytologická řeč starých mnišů si nenárokují dokonale proniknutí těchto věcí, chce člověku jen podat pomocnou ruku, aby s nimi dokázal správně zacházet. C. G. Jung se domnívá, že mnoho neurotických poruch je způsobeno tím, že v našem nevědomí existují obsahy, pro něž dnes není pojmenování. Jsou tedy neoslovitelné a nevyhovéditelné,

proto nemohou přejít do vědomí a působí tedy na naše vědomí rušivě. Pokud mniši hovoří o boji s démony a nazývají-li jménem různá pokušení, pudy a emoce včetně jejich příčin, rozvazují tím jazyk obsahům, které jsou ukryty v nevědomí každého člověka a ovlivňují odtud jeho vědomí. Jung považuje za správné a našemu psychickému zdraví prospěšné, že i dnes mluvíme při jednání s nevědomím v mytologických obrazech a náboženských pojmech, neboť reprezentují instrumentální symboly, jejichž pomocí se dají nevědomé obsahy převést do vědomí a tam ozřejmit a zintegrovat. Pokud k tomu totiž nedojde, začne jejich často silná energie přetékat na zpravidla málo zdůrazněné vědomé obsahy a zvýší jejich intenzitu na chorobný stupeň. Vznikají tak zdánlivě nepodložené fobie a obsese, stejně tak i přepjaté názory, idiosynkrasie, hypochondrické představy a intelektuální perversity, které se maskují dle okolnosti sociálně, nábožensky či politicky. (38) Mniši při svém popisu zápasu s démony rozvazují jazyk skutečnosti, které musíme čelit všichni. Na cestě k Bohu zakoušíme, že nás mnohé z toho, co chováme ve svém nitru, chce od Boha vzdálit. Neseme v sobě pudy, žádostivé tužby, přehnané potřeby, mocenské choutky, negativní city, jež nás oslepují pro skutečnost, máme v sobě i prudké afekty, které nás matou a zakreslují náš pohled na Boha. Mniši zakusili, že se k Bohu nedostaneme, pokud se s těmito pudy a emocemi neukáme. A nelze je potlačovat, je nutné si je přiznat a naučit se s nimi zacházet. Styk se zlem přitom přijímá různě formy - jednou je do sebe vpusťme, abychom je mohli přesně pozorovat a následně i přemoci. Jindy existuje jediná možnost jednoduše negativní skutečnost odříznout, demona vyhnat. Potřeby ohlašující se v pudech si musíme doznat a přiknout jim správnou míru. Se svými tužbami a afekty musíme hovořit, abychom do nich mohli vnést řád. Pak už nám nebudou překážkou v našem úsilí otevřít se Bohu, dát se vést a proměnit Božím Duchem. Je lhostejné, jak všechny tyto překážky, které nás zdržují od Boha a tím zároveň

od našeho sebeuskutečnění, nazveme. Podstatné je, abychom se jim postavili na odpor a nepodlehli pokušení vůbec je nebrat na vědomí v přemíře skutečnosti vzdáleného idealismu a nebo je potlačovat. Staří mniši nám pomohou rozoznát pokušení a nájezdy zla, dopomohou nám k vítězství nad tím vším, budeme-li ze všech sil zápasit o vnitřní ryznost a bezpodmínečnou otevřenost pro Boha, aby se naše srdce stále více otvíralo Božímu Duchu a Boží lásce.

ZKRATKY V TEXTU

Ant

Život svatého Antonína (Das Leben des heiligen Antonius), popsán svatým Atanášem, citováno dle překladu H. Mertela, Kempten 1917

Anti

Evagrius Ponticus, Antirhetikon, vyd. W. Frankenberg, Evagrius Ponticus, Berlín 1912

Apo

Apophthegmata Patrum, cit. podle překladu B. Millera, Weisung der Väter, Freiburg 1965

Geister

Evagrius Ponticus, O osmi duších zla (Über die acht Geister der Bosheit), překl. St. Schiwietz, v: Ychodní mnišství (Das morgenländische Mönchtum), 2. díl. Mainz 1913. PG 79, 1145-1164 (tam ještě připisováno Nilovi)

P

Evagrius Ponticus, Capita practica ad Anatolium, PG 79, 1165-1170 (tam ještě připisováno Nilovi)
zde sledujeme kritické vydání Sources Chrétiennes 171n: A. a C. Guillaumont, Evagre le Pontique, Sources Chrétiennes 171n: A. a C. Guillaumont, Paris 1971