



SVATÝ ANTÓNIOS

JEAN LECLERC. SOLITUDO SIVE VITAE PATRUM
 EREMICOLARUM: PER ANTIQUISSIMUM PATREM
 HIERONIMUM EORUNDEM PRIMARIUM OLIM
 CONSCRIPTA. PARISII: J. LECLERC, CCA 1605

KOLOROVANÝ MĚDIRYT
 MĚSTSKÉ MUZEUM JAROMĚŘ

VÁCLAV VENTURA

SPIRITUALITA KŘESŤANSKÉHO MNIŠSTVÍ

1

OD PRAPOČÁTKŮ PO SVATÉHO JANA ZLATOÚSTÉHO

PRAHA 2006

BENEDIKTINSKÉ ARCIOPATSTVÍ
 SVATÉHO VOJTĚCHA A SVATÉ MARKÉTY
 V BŘEVNOVĚ

Pro samotné křesťanství je mnišství od samého zrodu kvasem obnovy, prorockým hlasem odkazujícím k autentickým zdrojům — Božímu království, evangeliu a jeho hodnotám. Kláštery byly a snad vždy budou jakýmisi majáky ukazujícími cestu k těmto přístavům.

V tomto prvním díle *Spirituality křesťanského mnišství* se pokusíme nahlédnout do tajů mnišství, jeho vzniku (rané fáze jsou pro život organizmu vždy určující), podnikneme cestu k velkým mnišským autorům Východu, seznámíme se prostřednictvím textů s jejich pojetím křesťanského života a pokusíme se naznačit cestu k aktualizaci jejich odkazu pro nás dnes. Tomuto zájmu odpovídá metoda, kterou budeme postupovat. Je spíše spirituálněteologická než přísně filologická.

Po díle prvním, zabývajícím se nejranějšími počátky mnišství až k Janu Chrysostomovi, se v díle druhém budeme věnovat dalším východním mnišským autorům a tradicím. A konečně v díle třetím se vydáme na Západ, ke kořenům západní mnišské spirituality.

0.2. PŘEHLED TEORIÍ O VZNIKU MNIŠSTVÍ

Odkud se tedy mnišství vzalo? Jaké jsou příčiny jeho vzniku? Historická věda přinesla od 19. století nejrůznější hypotézy.¹ Základní tendence lze shrnout do několika bodů.

Hovoří se o mimokřesťanských vlivech, které se v daném momentě uchytily v evangelijní spiritualitě prvotní církve. Jde zejména o vliv z Indie a speciálně o vliv buddhizmu, kde byl fenomén mnišství znám a rozvíjen velmi dlouho před vznikem křesťanství. Jsou samozřejmě možné analogie mezi způsobem života buddhistických a křesťanských mnichů. Základní nesnáze však spočívá v tom, že zatím nebyly nalezeny žádné konkrétní historické vazby.

Druhou skupinu hypotéz lze zahrnout do teorie o převažujícím vlivu judaizmu v helénistickém období na vznik mnišství. Postavy Jana Křtitele, askety Banúna, u něhož Flavius Iosephus strávil na poušti tři léta, Filónových terapeutů, žijících poblíž Alexandrie, a zejména esejců tvoří výchozí body pro rozvíjení těchto hypotéz. Kumránské objevy a zejména svitek *Řádu Jednoty*, vypovídající o židovské komunitě mnišského charakteru, tuto teorii silně podpořily.

Třetí hypotézou je teorie o příčinném vlivu helénizmu samotného. V něm se na počátku našeho letopočtu vytvořil ideál kontemplativní samoty a odchodu ze světa. Řecká filozofie či spíše atmosféra, kterou spoluformovala, sehrály při vytváření křesťanského myšlení a teologického slovníku jistě svou roli — a to platí i o myšlení a slovníku mnišství. Byl

to zejména novoplatonizmus, který ovlivnil mnišskou literaturu i teologii, a o vlivu stoicismu také nikdo nepochybuje. Tyto vlivy však nemohou být vysvětlovány jako vlivy příčinné. Nejen fakt, že prvotní mnišství vznikalo převážně v prostředí prostých a nevzdělaných zemědělců, kteří nebyli přímo ovlivněni filozofickými proudy doby,² ale i fakt, že v podobné atmosféře vzniká i veškerá starokřesťanská literatura, počítaje v to i spisy novozákonní, příčinnost těchto vlivů popírají. To bychom mohli i o vzniku církve samé tvrdit, že její příčinou je helénistická filozofie.

Čtvrtou teorií je teorie o vlivu manicheizmu. Ten vznikl v polovině 3. století v Mezopotámii a odtud se velmi rychle rozšířil zejména do Egypta, a to právě v době, kdy tam začíná existovat mnišství. Otázka příčinnosti je však velmi složitá, protože pravděpodobný je spíše opak, totiž že v době svého vzniku v Mezopotámii byl manicheizmus silně ovlivněn asketickými křesťanskými důrazy.

Konečně se v historické literatuře posledních let objevují i další teorie o vzniku mnišství. Mnišství bylo reakcí lidí s rovnou páteří, dědiců martýrů, na sekularizaci poconstantinovské církve. Jakkoli je mi osobně toto stanovisko blízké, přece jen z hlediska historie doba vzniku mnišství sahá ještě před rok 312. Jiní autoři hledají příčiny v samotných perzekucích, kdy mnozí prchali na poušť před hrozícím nebezpečím. Otázka však zůstává nedořešena v tom, proč po ukončení Deciova běsnění zůstali na poušti a nevrátili se k původnímu způsobu života. K mnišským skupinám se mohl připojit i někdo z těch, kdo utíkali před zákonem, buď z důvodů neplacení daní, zadluženosti nebo pro jiné zločiny. Nechyběla v té době ani nekonformní mládež, která v životě na poušti viděla projev svého vzdoru a jejíž část podlehlá strhujícím vlivu asketů.

Nechybějí ani teorie, které chtějí nalézt příčiny vzniku mnišství v náboženství a praktikách starého Egypta. Roku 1877 objevil Weingarten mezi fragmenty papyrů zmínku o zasvěcencích kultu boha Sarapida.³ Byli to tzv. KATOCHOI (řecké slovo, které znamená zároveň „uzavřený“ i „osvícený“ či „zasvěcený“), kteří byli kněžími nebo nekněžskými zasvěcenci boha Sarapida a žili v naprosté izolaci uzavření v tzv. Sarapeiu, chrámu boha Sarapida v Memfidě. Známe také některá jména těchto zasvěcenců. Lúkianos ze Samosaty (2. st. po Kr.) popisuje v satíře *Milovník lži* (*Filopseudes*) také případ jistého Pankrata, egyptského pohana, který po třiatvacet let pobýval v temných podzemních prostorách, kde ho Isis zasvěcovala do mystérií a magie.⁴ Nalezne-li podobné praktiky uzavření se a lásku k temným a hrobovým prostorům v ži-

1- Detailně je popsal Louis BOUYER (1950, 1970); srov. LECLERCQ 1910: col. 3053–3078.

2- GUILLAUMONT 1978: 111–113.

3- WEINGARTEN 1877.

4- Srov. Lucian., Phil. 34nn. (LCL 130,

s. 370nn.; česky LÚKIANOS 1981: 217nn.).

votě egyptských mnichů, pak spíše než příčinnou souvislost tu můžeme vidět projevy egyptského ducha, toužícího přiblížit se k věčnosti.⁵ K podobným závěrům dospěl i F. Dumas v úvodu k vydání Filónova spisu *De vita contemplativa*.⁶ Nejsou to samozřejmě jen ΚΑΤΟΧΟΙ, kteří reprezentují tyto náboženské a mystické tendence egyptské zbožnosti. Ve starém Egyptě znali také dočasnou samotou na poušti, zejména na pohřebištích. O tom jsou četné doklady z nástěnných maleb v hrobkách. Na poušť odcházeli Egypťané, aby »viděli Ammóna« (,Skrytého‘) a také aby se modlili k Meresger (,Té, která miluje mlčení‘), aby dosáhli osvícení, pomoci či spásy. ΚΑΤΟΧΟΙ byli lidé uchvácení božstvím, žili neustále v chrámu životem adorace a bohoslužby. Věnovali se také výkladu snů. Podobně jako v Memfidě máme doklady pro takovou formu života i ze Smyrny.⁷ ΚΑΤΟΧΟΙ také s největší pravděpodobností věnovali pozornost etickým a duchovním hodnotám egyptské moudrosti. Tyto hodnoty budou ovlivňovat i křesťanské Egypťany, např. Pachómia.⁸ Nelze samozřejmě dělat ze zasvěcenců nebo z těch, kdo odcházeli na poušť, model pro therapy či křesťanské mnichy, avšak nelze radikálně popírat jisté vlivy. Důkazová práce by však přesáhla rámec této úvodní stati. S jistotou lze říci, že to bylo »příznivé klima« (F. Dumas) egyptského myšlení a spirituality, které umožňovalo specifickým způsobem rozvíjet biblickou mystiku pouště, zbožnost ΕΥJÓNÍM (,chudých‘) i vlivy řecké filozofie — plodem jsou židovští therapy a nakonec jistým způsobem i křesťanští mniši.

Poslední bádání o vzniku mnišství přinesla určité posuny od klasických schémat. Zejména v tom, že to není jen Egypt, kde se mnišství zrodilo a odkud se posléze rozšířilo. »Mnoho důkazů nás nyní vede k přesvědčení, že mnišství se objevilo na mnoha místech křesťanského světa nezávisle a téměř simultánně.«⁹ V Sýrii, v oblasti Antiochie, v Kappadokii i v Palestině vzniká skutečně autochtonní mnišství bez jakýchkoli prokazatelných egyptských vlivů. Texty z pozdějších století, které chtějí tuto vazbu vytvořit, jsou skutečnými »legendami«. Odvolávají se na Egypt, který byl navýsost proslaven postavami velkých mnichů a bohatou mnišskou literaturou, a stal se proto jakousi normou, aby tak prokázaly spojení s Antóniem, Pachómiem, Makariem a ostatními otci pouště, podobně jako se místní církve odvolávají na své apoštolské počátky.

Podstatný posun v bádání přinesly studie a objevy týkající se rozboru samotných novozákonních textů a duchovních proudů i společenských daností doby vzniku prvotní církve. Ukázalo se, že mnišství v té podobě, jak se objevilo ve 3. století, není jev radikálně nový, že konsti-

tutivní prvky jeho teorie i praxe existovaly v církvi od 1. století. »Jinými slovy, před mnišstvím v pravém slova smyslu existoval stav, který možno nazvat premonasticizmem. Byly to silné asketické proudy, které dnes známe lépe a které hluboce poznamenaly křesťanství prvních tří století. V nich je základní pramen toho, co nazýváme křesťanským mnišstvím ve vlastním slova smyslu.«¹⁰ Dáme-li této Guillaumontově tezi zapravdu, pak nic nebrání tomu, abychom inspirační zdroj mnišství hledali v textech Nového zákona a jeho středu — v osobě samotného Pána Ježíše Krista.

0.3. POJEM MONACHOS

K zajímavým závěrům vede už sama etymologie slov mnich a mnišství. Odvozují se od řeckého MONACHOS. MONACHOS má svůj základ v MONOS ,jediný, osamocený‘, tedy ,ten, kdo žije sám, v samotě pouště‘. Problematika je však daleko složitější. Pro dějiny slova MONACHOS, jež je v klasické řečtině téměř neznámé, je důležitý text Eusebia z Kaisareie (byl napsán kolem roku 330, tedy v době, kdy ještě neexistoval Athanasius *Život Antóniův* a kdy toto slovo ještě nebylo běžně používaným technickým termínem), jeho výklad žalmového verše »Bůh, jenž osamělé usazuje v domě«.¹¹ Eusebios píše: »Takoví se vyskytují zřídka, proto je Aquila nazývá MONOGENEIS, blízkými Jednorozenému Synu Božímu; podle *Septuaginty* jsou MONOTROPOI, a ne POLYTROPOI, nechovají se jednou tak a podruhé onak, ale stále stejným způsobem, totiž tím, který vede k vrcholům ctnosti. *Hexapla* je nazývá MONODZÓNOI, protože žijí osaměle, každý sám, bedra přepásána: jsou to ti, kteří vedou osamocený a čistý život.«¹² Hebrejským podkladem pro užitá řecká slova je JÁCHÍD, slovo nabité náboženským významem.¹³ Nezajímavé není ani sledovat překlad tohoto slova v *Septuagintě*, kde jednou z překladových variant je AGAPÉTOS. Izák je HIOS AGAPÉTOS.¹⁴ Tento AGAPÉTOS je MONOGENÉS (tak toto místo překládá Aquila), a tento ekvivalent nalezneme i v Jr 6,26 a Am 8,10. Jazykové vazby mezi MONOS a AGAPÉTOS se objevují i v klasické řečtině. V novozákonní oblasti je pak ekvivalent ztělesněn v Kristu jednorozeném a milovaném. Můžeme-li tedy vést jazykové spojení mezi JÁCHÍD — AGAPÉTOS — MONOS — MONOGENÉS

5. LACARRIÈRE 1975: 60n.

6. DUMAS 1963: 58–66.

7. Doklady uvádí WILCKEN 1977: 52 až 77.

8. Srov. LEFORT 1927: 65–74.

9. GUILLAUMONT 1978: 113.

10. GUILLAUMONT 1978: 114.

11. Ž 67,7 (LXX; v hebrejském číslování Ž 68,7).

12. Eus., Comm. in Ps 67,7 (PG 23,689; cituje také GUILLAUMONT 1972: 199). Pravděpodobně první, kdo na text upozornil jako na důležitý pro dějiny mnišství, byl N. Antonelli v úvodu (De ascetis dissertatio) k edici *Sancti Patris nostri Jacobi episcopi*

Nisibeni sermones (Roma, 1756); dále ho citují např. ZÖCKLER 1897, KOCH 1933 aj.; kritické pozice k tomuto textu sebral RONDEAU 1968: 420.

13. Význam slova zejména v pobiblické hebrejštině vykládá NEHER 1957, vztah k termínu MONACHOS HARL 1960: 464 až 474; další literaturu uvádí GUILLAUMONT 1972: 200, pozn. 2.

14. Gn 22,2.

— MONACHOS, může nám tato jazyková vazba něco napovědět i o hlubokém biblickém smyslu zdrojů, z nichž vyrůstalo prvotní mnišství. Blízko Jednorozrozenému, adopce synů Božích, restaurování obrazu Kristova v celku života — to jsou, jak lze vidět i na rozboru Antóniových dopisů, vůdčí motivy, podle nichž se mnišství utváří.

Ještě zajímavější je užití syrského překladu slova JACHÍD; je velmi podobný, totiž J^cCHÍDAJÁ. V mezopotamské církevní oblasti tak byli označováni ti, kteří žili asketickou formou života, jejímž charakteristickým rysem byl celibát. V tomto smyslu je to termín běžný pro syrské autory 4. století Afraata a Efraima.¹⁵

Řecké slovo MONACHOS se ve stejném kontextu dochovalo v *Tomášově evangeliu* (2. století).¹⁶ Je-li tento text původně syrský, pak MONACHOS je překladem J^cCHÍDAJÁ. V 75. výroku »Ježíš řekl: „Jsou mnozí, kteří stojí přede dveřmi, ale jen jednotliví [MONACHOI] vejdou do svatební místnosti.“¹⁷

Tomášovo evangelium je nejvýraznějším dokumentem z Nag-Hammádí, na němž lze velmi jasně dokazovat některé vazby a vlivy. Vzniklo někdy v letech 110–150 v prostředí ovlivněném syrskou křesťanskou askézí. Přímé či nepřímé citáty z *Tomášova evangelia* byly objeveny u významných křesťanských autorů, např. ve spise *Liber graduum* nebo u Pseudo-Makaria. Aniž přímo citují, znají toto evangelium i velcí Syřané Efraim a Afraatés. G. Quispel¹⁸ dospěl k závěru, že v Sýrii existovaly už kolem roku 140 dva asketické proudy. Jeden navazoval na židovskou diasporu, zejména na Filóna — to je tradice alexandrijská. Druhý byl spřízněn spíše s židovstvím či židokřesťanstvím v Sýrii. Podle Quispela to byl právě tento druhý proud, který měl zásadní vliv na formaci křesťanské askeze a mnišství. Tyto asketické proudy byly reprezentovány muži i ženami žijícími buď ve společenství, nebo o samotě. »A tady jsme už u demarkační čáry, téměř nepostřehnutelné, mezi premonastizmem a mnišstvím. Přejít byl naprosto přirozený.«¹⁹ *Tomášovo evangelium* nám tedy může posloužit jako dokument tohoto přechodu. Vidíme, že pojem MONACHOS se ustavuje záhy po kompozici kanonických evangelií. V *Tomášově evangeliu* se vyskytuje několikrát. Jaký měl smysl a význam, nám ukáže podrobnější rozbor některých logií.

Logion 4: »Ježíš řekl: „Starý muž, plný dnů, nebude váhat a zeptá se docela malého sedmidenního dítěte, kde je místo života, a bude žít. Neboť mnozí první budou poslední. A stanou se jedním jediným [MONACHOI].“²⁰ Logická souvislost je jasnější v řečtině — ten, který nakonec

bude první, je ten, kdo »překonal partikularitu lidské existence, zejména sexualitu, a splynul s božským světem«.²¹ Jsou to ti (starci plní dnů — typický znak pozdějších starců křesťanského mnišství), kteří se »bez váhání ptají«, a ptají se na závažnou otázku, na TOPOS života, tedy na Boží království. Ptá-li se starce sedmidenního dítěte, pak to vykresluje základní životní postoj pokory: ne bez důvodu tento obraz připomíná starce Simeona a malého Ježíše v chrámu.²² MONACHOI jsou tedy ti, kdo se ptají po základní otázce lidského bytí, kdo žijí v pokoře a v celibátu.

Logion 16: »Ježíš řekl: „Lidé si asi myslí, že jsem přišel, abych na svět přinesl pokoj, a nevědí, že jsem přišel přinést na zemi rozdělení, oheň, meč i boj. Bude třeba pět v jednom domě. Tři budou proti dvěma a dva proti třem. Otec proti synovi a syn proti otci. A předstoupí jako jediní [MONACHOI MENÚSIN].“²³ Téměř doslovná paralela první části je u L 12,49.51–53. Toto rozdělení je v Lukášově souvislosti součástí rozpoznání znamení časů. V kritickém čase, který přibližuje k Božímu soudu, mají naději MONACHOI, ti kteří nemají dům, opustili plození (není ani otec, ani syn). Podobné souvislosti jsou i v Mt 10,34–39, kde »nepřítelem člověka bude jeho vlastní rodina«. »Kdo miluje otce nebo matku víc nežli mne,« říká Ježíš, »není mne hoden.« »Kdo nenese svůj kříž a nenásleduje mne, není mne hoden. Kdo nalezne svůj život, ztratí jej; kdo ztratí svůj život pro mne, nalezne jej.« Lze tedy z logia vyčíst, že typickým znakem lidí zvaných MONACHOI bylo vyčlenění z běžných rodinných vazeb. Toto vyčlenění má za následek nové vztahy, vytvářející základy nové společnosti.

Logion 23: »Ježíš řekl: „Vyvolím vás jednoho z tisíce a dva z deseti tisíc a budou stát jako jeden jediný [MONACHOI MENÚSIN].“²⁴ Eirénaios a Epifanios připisují toto logion gnostikům Basileidova typu. Vyjadřuje přesvědčení, že velmi málo lidí bude spaseno. Ale myšlenka speciálního vyvolení se zapíše později také do mnišské teologie.

Logion 49: »Ježíš řekl: „Blahoslavení, kdo jsou samojediní [MONACHOI] a vyvolení, protože najdete království. Z něho jste, a opět tam vejdete.“²⁵ Jde o gnostický výrok (R. Kasser, P. Pokorný aj.). Můžeme však předpokládat, že gnóze terminologii v tomto případě nevynalezla, ale spíše si ji vypůjčila: blahoslavenství ze synoptických evangelií a termín MONACHOS z životní praxe křesťanské církve. A četli-li tento text s užitkem pozdější mniši, pak jej mohli číst naprosto negnosticky a nalézat v něm kořeny vlastní dějinné i osobní existence. V tomto výroku je MONACHOS přiřazen do blahoslavenství.²⁶ Blahoslavenství bylo jakýmsi

15. Srov. GUILLAUMONT 1972: 201 (a pozn. 6 s odkazy).

16. TmEv (NHC II/2; česky Tomášovo evangelium 2001).

17. TmEv log. 75 (česky Tomášovo evangelium 2001: 136).

18. Závěry shrnul VEILLEUX 1985: 141n.

19. VEILLEUX 1985: 142.

20. TmEv log. 4 (česky Tomášovo evangelium 2001: 91).

21. POKORNÝ 1981: 46.

22. Srov. L 2,25nn.

23. TmEv log. 16 (česky Tomášovo evangelium 2001: 100).

24. TmEv log. 23 (česky Tomášovo evangelium 2001: 106).

25. TmEv log. 49 (česky Tomášovo evangelium 2001: 120).

26. Srov. Mt 5,3–12.

základním textem — regulí počínajícího mnišství. MONACHOI jsou tedy ti mezi hledajícími a ptajícími se (logion 4), kteří naleznou TOPOS života — Království; a nejen naleznou — vejdou tam, což je existenciální poloha charakteristická pro budoucí mnišský způsob nazírání.

Tuto polohu dokresluje logion 75, o němž už byla zmínka. MONACHOI jsou ti, kteří vcházejí těsnou branou do svatební místnosti nebo ke svatební hostině. Náročnost životního stylu je tedy jejich charakteristickým rysem. K jejich životu však patří i svatební mystika, bohatě rozvinutá v dějinách pozdější mnišské spirituality.

Z této stručné sondy do gnostického textu *Tomášova evangelia*, které vznikalo ve stejném prostoru i čase jako podhoubí mnišství, můžeme vysledovat, jakým významem i obsahem byl nabit pojem MONACHOS, jak byl zasazován do evangelního kontextu — nebo lépe: jak z něho vyrůstal. Možná však, že ještě přiléhavějším obrazem je obraz naroubování pojmu MONACHOS na evangelní zvěst. Roub nejenže žije z původního kmene, ale dává do celého rostlinného organismu i své charakteristické vlastnosti a tím celek už napořád geneticky ovlivňuje. Panenství má podle staré církevní literatury vždy velmi blízko k svatebnímu pokojíku nebeského Ženicha. Pro podporu teze, že nejsilnějším významem pojmu MONACHOS je právě celibát, lze užít i zajímavého Symmachova překladu Gn 2,18, kde Adam bez Evy je nazván právě MONACHOS. Jsme tedy od nejranějších počátků církve svědky existence mužů i žen, kteří žijí v celibátu, kteří se zříkají i majetku a zcela se věnují modlitbě a často i kázání. Žijí uprostřed obce, ale také potulným poutnickým životem. Jednou z nejpregnantnějších literárních ilustrací je obranný list Athénagorův, adresovaný Marku Aureliovi a Commodovi roku 177/178: »Nalezneš mezi námi mnoho mužů i žen, kteří zestárlí a neoženili se či nedaly se v naději, že tak budou víc s Bohem.«²⁷

Je to nejen ilustrativní důkaz, ale i zdůvodnění. »Být víc s Bohem« je tedy raison d'être celibátu. Myšlenka naprosto není nová a je zakódována v samotném Novém zákoně. »Já bych však chtěl,« píše Pavel, »abyste neměli starosti. Svobodný se stará o věci Páně, jak by se líbil Bohu, ale ženatý se stará o světské věci, jak by se zalíbil ženě, a je rozpolcen. Žena bez manžela nebo svobodná dívka se stará o věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem. Provdaná se stará o světské věci, jak by se zalíbila muži. To vám říkám, abych vám pomohl, ne abych vás uvedl do nesnází, ale abyste žili důstojně a věrně Inuli k Pánu bez rozptylování.«²⁸ Pavel tak radí vzhledem ke krátkosti času a »vzhledem k tomu, co má přijít«,²⁹ zdroj jeho motivací je ovšem daleko komplexnější.

27. Athenag., Leg. 33,1 (SC 3, s. 161).
28. 1K 7,32–35.

29. 1K 7,26.

KNIHA PRVNÍ

PŘEDCHŮDCI KŘESŤANSKÉHO MNIŠSTVÍ V ŽIDOVSTVÍ

1.1. STAROZÁKONNÍ »PROMNIŠSKÉ« MOTIVY

Je jasné, že ve Starém zákoně nenalezneme mnišství v té podobě, jakou má například v buddhizmu a později v křesťanství. Nicméně jakési stopy mnišské spirituality i jistých strukturálních prvků tu jsou. Už ve starých, možná předmojžíšovských vrstvách se setkáváme s nazíráním. Slovo samo značí »zasvěcený« a s největší pravděpodobností je za hebrejským slovem pojem slib. Josef je »zasvěcenec mezi bratry«;¹ podobně je o Samsonovi řečeno: »Jeho hlavy se nesmí dotknout břitva; ten chlapec bude od mateřského života Boží zasvěcenec.«² Z těchto textů vyplývá, že nazírat měl následující charakteristiky: nestřihané vlasy, abstinence od alkoholu a nečistých jídel a otevřenost inspiracím Božího Ducha. Samson byl vpravdě charizmatickou osobností: »Duch Hospodinův ho začal ponoukat.«³ O nazírátu je také zákonné ustanovení v knize *Numeri*. »Hospodin promluvil k Mojžíšovi: »Mluv k Izraelcům a řekni jim: Když se muž nebo žena rozhodne složit mimořádný slib nazírský a zasvětit se Hospodinu, ať se vystříhá vína a opojného nápoje. Nebude pít nic kvašeného, víno ani opojný nápoj, nebude pít šťávu z hroznů ani jíst čerstvé nebo sušené hrozny [...] Po celou dobu platnosti slibu svého nazírství si nedá břitvou oholit hlavu. Dokud neskončí doba, po kterou se zasvětil Hospodinu, bude svatý a nechá si na hlavě volně růst vlasy. Po celou dobu svého zasvěcení Hospodinu nesmí přijít do styku se zemřelým.«⁴ Pak jsou vypsána přesná obětní a liturgická pravidla pro přerušení a ukončení nazírátu. Ze starozákonní tradice vy-

1. Gn 49,26.
2. Sd 13,5.

3. Sd 13,25.
4. Nu 6,1nn.