

křesťanství na Nilu

SALVE

REVUE PRO TEOLOGII A DUCHOVNÍ ŽIVOT

V. R. Prutký OFM - Misionářem u pramenů Nilu

M. Starowieyski - Etiopská patristická literatura

A. Nyrenda OSB - O mnišském životě v Africe

W. Myszor - Koptská patristická literatura

C. V. Pospíšil OFM - Věroučná jednání

V. Pargačová - Koptské mnišství dnes

E. J. Ender - O křesťanství v Súdánu

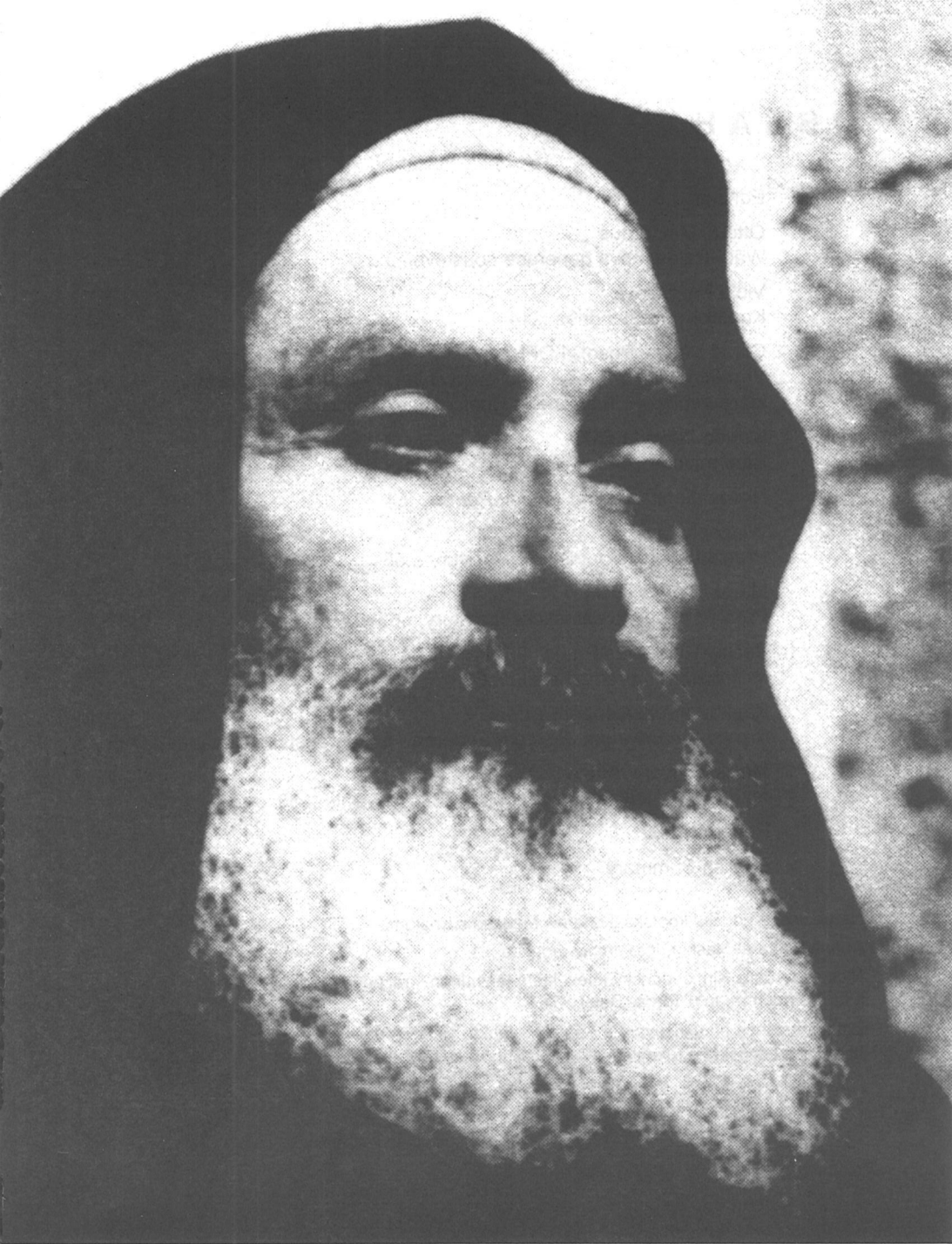
Novozákonní apokryf Skutek Petrův

M. Zawada OCD - Étos pouště

O. F. Meinardus - Wádí Raján

2'03





OBSAH

Editorial ...3

Otto F. Meinardus

Wádí Raján: nová generace poustevníků ...5

Viola Pargačová

Koptské mnišství dnes ...14

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Věřoučná jednání mezi katolickou církví a východními církvemi,
které nepřijaly Efeský nebo Chalcedonský koncil ...41

Marian Zawada OCD

Étos pouště ...44

Novozákonní apokryf *Skutek Petrův* ...54

Wincenty Myszor

Přehled koptské patristické literatury ...58

Marek Starowieyski

Přehled etiopské patristické literatury ...63

Václav Remedius Prutký OFM

Misionářem u pramenů Nilu ...67

Kapka na rozpáleném kameni

rozhovor s Erwinem Josefem Enderem o křesťanství v Súdánu ...77

Mnišský život v Africe

rozhovor s Alcuinem Nyrendou OSB z Tanzanie ...83

Recenze ...92

English Summary ...97

Na obálce je použita koptská ikona sv. Menase s Kristem.

Abúná Mattá al-Maskín, foto archiv redakce ...1

Nicholas Adalla Kiri, súdánský kněz, který je zmíněn v rozhovoru
s E. J. Enderem, foto Tomáš Balej ...76

Zatmění slunce při ukřižování a Adamova lebka,

Iluminace etiopského rukopisu, 17. stol., Britská knihovna, Londýn ...91

Editorial

Vážení čtenáři,

dostáváte do rukou druhé číslo 13. ročníku revue *Salve* s podtitulem *Křesťanství na Nilu*. Pokud v něm zalistujete a přečtete si názvy jednotlivých článků, budete možná překvapeni a řeknete si, zda nejde o omyl. Copak je možné zaměnit křesťanství s mnišstvím egyptských poustevníků? Nebo vás dokonce napadne, že mnišství patří dávné minulosti.

Zalistoval jsem v encyklopedii *Universum* vydané v Odeonu (2001) a po delším úsilí jsem objevil heslo „mnich“, pod kterým se dočteme, že se jedná o řecké slovo *monachos* – osamělý. Pak jsou již jen odkazy na hesla „řád“, „klášter“, „řeholník“. Dále se můžeme dočíst, že je to označení plemene domácích holubů či jelena, který nenasazuje parohy, trám podpírající vrch klenby či požerákový typ rybníční výpusti. Myslím, že se zapomnělo ještě na název piva vařeného v Mnichově Hradišti. Bezesporu mnišství, pokud hrálo nějakou úlohu, nestojí v nových encyklopediích ani za noticku. Mnohem roztodivnější informace o heslu „mnich“ poskytují stránky Internetu. Nevycházím z údivu. Jedna věc se však potvrzuje: o tisícileté mnišské tradici, která dala tvář evropské civilizaci, neví zmíněná média zhora nic. Potom nepochybují, že je možné, aby návštěvník cisterciáckého opatství ve Vyšším Brodě přítomné mnichy považoval za šaolinské bojovníky anebo výrobce piva. Ve standardních učebnicích dějepisu v západní Evropě, historických monografiích, které pojednávají o dějinném vývoji architektury, výtvarného umění, školství či politiky se však setkáváme s něčím zcela jiným.

Mnišství zachránilo v době stěhování národů antický odkaz a dokázalo novým národům, které Římané považovali za barbary, inkulturovat biblické poselství. Benediktinské či iroskotské kláštery, které v Evropě čerpaly právě z inspirace nilského křesťanství, se staly na jeden a půl tisíciletí středisky kultury a civilizace.

Antoniánské a pachomiánské mnišství egyptské pouště 3.–4. st. po Kr. představuje evangelní protest proti konzumu a hédonismu tehdejší společnosti, ale též výzvu církvi, která v prvních desetiletích po obdržení svobody nedokázala vzdorovat sekularizačnímu tlaku pohanské společnosti. To vedlo k útěku na poušť např. sv. Hieronyma. Životem v tomto prostředí se demonstruje odumření světu a otevření se Bohu, jak vyžaduje i obřad přijetí do mnišské komunity. Je to dlouhá cesta, která vyústí ve zvolání sv. Teresie z Avily: *Dios solo basta!* Od negativního odmítání světa pod vlivem platonismu a novopythagoreismu se přes křesťanský aristotelismus během ní dostáváme k pozitivnímu vyjádření důvodu opuštění světa.

Tento radikální způsob křesťanského života oslovil celou církev na Západě i na Východě v podobě benediktinského a basiliánského mnišství. Tato výzva není minulostí, je stále aktuální. Chtěl bych připomenout slova z homilie nového exarchy Mons. Ladislava Hučka při zasedání Plenárního sněmu katolické církve ČR na Velehradě: „Můžeme se dnes na svátek sv. Benedikta z Nursie modlit za novou Evropu, ...kdo v této době začíná žít jako mnich, stává se prvním Evropanem. Někteří autoři tvrdí, že Benediktova řádová pravidla jsou první ústavní listinou Evropy. ...Právě odklon od benediktinské kultury staré Evropy v pozdější době ohlašuje Pascal ve známé větě: *Všechna utrpení člověka pocházejí z toho, že nemůže zůstat v klidu ve svém pokoji.*”

Rozhovor s apoštolským nunciem Mons. Erwinem Josefem Enderem o křesťanství v Súdánu i článek Violy Pargačové Koptské mnišství dnes vypovídají o tom, že křesťanství na Nilu, formované kláštery sv. Antónia a sv. Pachómia, nepatří minulosti, ale spolu s novou generací poustevníků (Otto F. Meinardus) tvoří novou skutečnost v současném světě.

V naší revue tedy můžete objevit, že mnich není podivný samotář, ale ten, kdo se vzdává všeho, aby jeho srdce naplnil Pán veškerenstva, v kterém vše opět nalezne.

✱ fra Dominik Duka OP

Otto F. Meinardus

Wádí Raján: nová generace poustevníků

Víc než pět let mě zneklidňovalo přání navštívit koptské eremity, kteří žili pod vedením charismatického Abúná Mattá al-Maskín ve wádí Raján ležícím jižně od oázy Fajjúm. Vypátral jsem řecké obyvatele jeskyň ve wádí Quilt mezi Jeruzalémem a Jerichem, studoval jsem život etiopských poustevníků žijících na stromech na hoře Zequala jižně od Addis Abeby a vyšplhal jsem i za řeckými a slovanskými poustevníky do skalních děr na jižním výběžku svaté hory Athos, ale do pouště všech pouští jsem se ještě nevypravil. Někteří koptští přátelé mou touhu podporovali, jiní mě od toho naopak rozhodně zrazovali. Měl jsem se připojit ke karavaně, která každý měsíc zásobuje poustevníky proviantem a léky z Gharaq al-Sultaní, nejjižnější vesnice oázy Fajjúm? Dozvěděl jsem se totiž od svých koptských přátel, že do měkkého písku dun, které se rozprostírají před západním vstupem do wádí, by jistě zapadl i Jeep nebo Landrover.

Bylo asi dílem prozřetelnosti, že do mé farnosti v Maadi patřil pilot společnosti Pan American Oil Company, Ken Frazer. Byl to Kanadán otevřený dobrodružství a současně velice zkušený pilot. Během druhé světové války se účastnil mnoha leteckých akcí nad německými městy. Znal dobře Hamburg, Berlín, Düsseldorf a Kolín – ovšem jen z výšky několika tisíc metrů.

„Neměl bys chuť letět do wádí Raján a navštívit tam se mnou několik koptských poustevníků?“ zeptal jsem se ho na jedné koktejlové party.

„Ty jsi blázen, jak si to prosím tě představuješ? Dá se tam vůbec někde přistát?“ zeptal se mě a nevěřícně se na mě podíval. Nicméně po chvíli jsme ujednali, že k wádí poletíme s jednou „zmijí“ – tzn. s letadlem typu De Havilland D.H.C.3. Abychom mohli let ospravedlnit před ropnou společností, přizvali jsme Dr. Harpera, ropného geologa, a prohlásili náš výlet k mnichům za hydro-geologickou průzkumnou výpravu.

O několik dní později jsme při východu slunce vzletli z káhirskeho letiště Embaba. Přeletěli jsme pyramidy a zamířili na jihozápad k oáze Fajjúm. Pod námi se rozprostíraly kilometrové písčné duny a vápencové plošiny, tu a tam nějaký pahorek. V dálce jsme v oparu viděli sytou zeleň oázy. Wádí Raján bylo sice na mapě vyznačeno, ale z výšky vypadá každé wádí stejně.

„Tady to někde musí být,“ mínil Ken a sestoupil na 150 metrů, abychom mohli případně rozeznat nějaké vchody do jeskyň.

„Vidím se tam hýbat dva, tři, pět černých bodů. To budou určitě mniši!“ vykřikl jsem směrem ke Kenovi.

Několikrát jsme zakroužili kolem rozsáhlé vápencové plošiny pod námi, na jejímž jižním svahu jsme zpozorovali haldy písku a kamene ukazující, že se tam hloubily jeskyně. Pod námi se rozprostíralo vádí dlouhé 5–6 km a široké 3–4 km. Sestoupili jsme na 50 metrů, abychom našli vhodné místo pro přistání.

„Zdá se, že zem je tu tvrdá,“ řekl Ken. Ještě jednou vystoupal do výše, otočil stroj a pak rozkázal: „Připoutejte se a sehněte hlavy!“ Za okamžik námi otřásl náraz a za chvíli další. Letadlo klouzalo po nerovné suti vádí. Zastavili jsme přímo před vchodem do jedné z jeskyň.

Abúná Ishaiá nás přivítal jako první. Doprovodil nás za Abúná Mattá al-Maskínem, který nás už očekával v malém, palmovými listy krytém dvorku před jeskyní sloužící jako kostel.

„Buďte vítáni!“ řekl pouštní otec a prohodil směrem ke mně: „Říkal jsem si, že tam v tom v letadle můžete být jenom vy! Kdo vám prozradil, kde jsme? Jak jste nás našli?“

„Několik vašich přátel mi to místo popsalo a z letadla jsme zpozorovali hromady uměle nakupeného písku a kamení,“ odpověděl jsem.

„Neměli vám to říkat. Žijeme tu v úplné odloučenosti od světa a od lidí. Otcové to nazývali hésychastickým životem, což je odvozeno od slova „hésychia“ – „klid“. Řídíme se slovy velikého otce mnichů Izáka z Ninive, který řekl: „Miluj klid mlčení více než nasycení hladových celého světa nebo obrácení mnoha národů.“ Jen Bůh ví, kde jsme, a nyní to víte i vy,“ řekl rozladěně.

Abúná Irmia nám nabídl čaj, který chutnal trochu slaně.

„Jsme již na tu chuť zvyklí. Studniční voda z naší zahrádky tam dole je tak slaná, že je to cítit i v čaji,“ omlouval se mladý Irmia. Jak jsme usrkávali čaj – mniši nepili –, rozprávěl Abúná Mattá o písečné a kamenité poušti, která se modlitbami mnichů mění v ráj. Citoval proroka Izajáše:

*„Poušť i suchopár se rozveselí,
rozjásá se pustina
a rozkveté kvítím.
Hospodin tě povede neustále,
bude tě sytit i v krajinách vyprahlých,
zdatnost dodá tvým kostem;
budeš jako zahrada zavlažovaná,
jako vodní zřídlo,*

*jemuž se vody neztrácejí.
Co bylo od věků v troskách,
vybudují ti, kdo z tebe vzejdou,
opět postavíš, co založila minulá pokolení.
(srov. Iz 35,1; 58,11.12).*

Stejně jako naši otcové se řídíme bezpodmínečným příkazem kvůli Božímu království opustit vše světské. Vzdali jsme se našich rodin a přátel, našeho domova a majetku, našeho povolání i naší dobré pověsti, abychom zemřeli v skrytu a v tichosti Bohu zasvěcené služby světu. Platí pro nás výrok biskupa a mučedníka Ignatia: *Je krásné ze světa sestoupit k Bohu, abychom v NĚm opět mohli stoupat vzhůru*. Daleko od osudů, do kterých je zapleten svět, bojujeme v poušti a samotě, v jeskyních a celách s démony a s ďáblem. V tomto boji jsme dědici raně křesťanských mučedníků. Tak se přeměnilo svědectví krve v mučednictví doživotní a nekrvavé. Mnich je podle nás žijící mučedník, který svým životem svědčí o tom, že Bůh je skutečný a že Ukřižovaného a Zmrtvýchvstalého žije. Oproštění od všech ostatních vlivů a úkolů, odkázání jen a jen sami na sebe, zakoušíme v samotě setkání s Bohem, ale také setkání se Zlem, a to s takovou tvrdostí a jasností, o které vy přezaměstnaní lidé s dokonale omámenou pozorností možná ani netušíte, ba ani tušit nemůžete. Naši otcové neustále opakovali, že se velikost a nebezpečí vlastního bytí odhaluje teprve v nejhlubší hlubině duše, do které již neproniká žádné hlučící kramaření. Pak se nejvlastnější nitro člověka jeví jako bojiště, na kterém se uskutečňují poslední rozhodnutí o osudu jednotlivce a celého světa.“

Abúná Mattá nás pak zavedl do jeskynního kostela, tzn. do prostoru, který byl celý vytesán do pískovcové skály. Ikonostas nebo oltářní stěna, běžné v koptských kostelech, byly nahrazeny jednoduchým plátěným závěsem. Prostor oltáře byl vystlán lýkovými matracemi. Na severní straně kostela byla do skály vytesaná lavice. Protože mniši během modliteb stojí, zeptal jsem se Abúná Mattá, proč tam to sedátko je.

„Tuto místnost používáme nejen k bohoslužbám, ale jednou týdně i pro shromáždění. Týdenní setkání mnichů bylo podstatnou součástí asketického života našich otců v 4. a 5. století nejen ve skétské poušti, ale i v Nitrii a Kelliích,“ vysvětloval duchovní otec poustevníků z Wádí Raján. „Naproti oltáři vidíte naši kuchyni a sklad potravin. Po nedělní slavnosti eucharistie v kostele společně jíme. Naši otcové to nazývali *‘agapé’*. Prostor kostela je pro nás jediným místem, kde můžeme uskutečňovat náš cenobitní život. Potom opět každý odejde do své vlastní jeskyně.“

Ken se zeptal na denní řád.

„Pokoušíme se žít, jak nás to učili naši otcové. Jak už jsem naznačil, žije mnich během týdne ve své jeskyni. V sobotu v 15.00 se shromáždíme v kostele k modlitbě hodinek. Potom se opět vracíme každý do svého obydlí. V neděli v 5.00 ráno začíná bohoslužba ranními chválami, na které navazuje slavení eucharistie. Během doby postní naše jeskyně neopouštíme vůbec. Jen ve svatém týdnu, od soboty sv. Lazara do velkého pátku, se dvakrát denně scházíme k modlitbě, a to od 8.00 do poledne a od 16.00 do 20.00. Každý mnich žije svou vlastní spiritualitu a stejně tak si každý určuje sám míru vlastní askeze. Jeden z našich otců, Abúná Istáfánus, během roku vůbec neopouštěl svoji jeskyni. Mniši vaří a jí ve vlastních jeskyních a suché větvičky na oheň sbírají po celém wádí. Obecně jíme dvakrát denně, k obědu a kolem 18 hodiny. Pijeme vodu z naší studně, i když si čas od času také uvaříme čaj.“

„Nepijete vůbec žádné víno? Je to přece raně křesťanský nápoj,“ chtěl vědět Ken.

Abúná Mattá jako odpověď uvedl příklady otců: „Svatý Makarios čas od času víno pil, když mu ho někdo dal. Svatý Sisoés se omezil na dvě sklenice vína a třetí odmítl slovy: ‚Nevíš, že to pochází od ďábla?‘ Svatý Pafnútiós se žádného vína vůbec nedotkl. My jsme se zde rozhodli víno nepít, a ani nekouřit. Navíc máme mezi sebou řadu otců, kteří během týdne nejí žádné vařené jídlo, neboť tak žili kdysi i starci ve skétské poušti. Říkalo se jim ‚pasoucí se mniši‘ a byli u druhých ve veliké vážnosti, neboť se živili jen syrovými rostlinami.“

Na cestě zlatavým pískem směrem k jeskyni Abúná Nihamíá nám duchovní otec mnichů vysvětloval, že pro něho platí 4. a 5. století za zlaté období křesťanství vůbec.

„Čteme spisy otců, abychom je následovali v horlivosti. Ale není to pro nás jednoduché, neboť mezi starci a naší generací existují již podstatné rozdíly. Otcové zlatého věku byli synové feláhů, ale my jsme bez výjimky akademici. Makarios Veliký byl poháněč velbloudů, Makarios z Alexandrie byl malým obchodníkem, svatý Apollós byl pastevcem a svatý Pambó a svatý Pafnútiós byli stejně jako většina starých otců analfabeti.“

„Ale byli přece i vzdělaní pouštní otcové jako např. svatý Albanios, Euagrius, Arsenios, Palladios a oba cizinci Maximus a Domitius,“ připomněl jsem pouštnímu teologovi.

„Samozřejmě, ale už jste také sám řekl, že vzdělaní otcové pocházející z vyšších vrstev společnosti byli všichni cizinci, kteří přicházeli do našich pouští naučit se bohubílému životu. My všichni ale pocházíme ze zdejší horní střední třídy. My jsme inženýři, vysokoškolské pedagogové, chemici a já jsem lékárník.“

Když jsme tak mluvili o poustevnících z Wádí Raján, všiml jsem si, že mnoho z nich neslo jméno nějakého starozákonního patriarchy nebo proroka. Abúná Mattá přitakal a vysvětloval: „Tito Boží muži na novozákonní zvěst vrhají jasné světlo

a Novému zákonu můžeme porozumět jen skrze poselství starozákonní. Jména se mnichům nedávají náhodně, ale reflektují jejich nadání a vlastnosti, ducha a mysl. To pro vás není na první pohled zjevné. Požadujeme dlouhý a přísný noviciát, abychom uchopili vlastnosti a duchovní potenci každého jednotlivce. Mnoho mladých akademiků, kteří se k nám chtějí připojit, nejsou způsobilí, aby vyhověli našim požadavkům. Poznáváme tady v pustině Nepřítele podstatně krutěji než vy. Ukazuje se nám rozmanitými způsoby, nezdědka v tělesné podobě. Možná vám to připadá k smíchu, ale zapomínáte při tom na strašnou skutečnost Zla. Znamením pravého mnišství je hluboké vědomí hříchu. Mnišský stav je v první řadě stavem pokání. Ne nadarmo církev dříve odpouštěla veřejné pokání hříšníkům, kteří přijali mnišský šat. Vždy jsou to právě ti nejsvětější, kteří v sobě poznali nejzvrhlejší hříšníky a vyznali to před ostatními. Věřte mi, nejsou to žádné zbožné řeči, ale první plod rostoucího poznání Boha. Mnich, který poznal velikost a svatost Boží, zažívá zároveň hlouběji než jiní zranitelnost vlastního já a jeho sklon k hříchu.“

Zeptal jsem se: „Chcete opravdu zakončit svůj život zde se svými učedníky? Není ve vás přání nebo vnitřní potřeba navštívit svatá místa? Stejně jako někteří z otců putovat do Jeruzaléma a na Sinaj?“

Pouštní otec si nasadil své sluneční brýle a odpověděl: „Jeruzalém, místo Božího zjevení, je zde, uvnitř našich jeskyň a v jejich okolí. V mé jeskyni se dnes a denně rodí Pán. Proto žiji v jeskyni, abych ho dnes a denně následoval do hrobu, z kterého mě však neustále probouzí k novému životu. Toto wádí se proměňuje ve Svaté město. Kde je přítomen Bůh, tam je také Svaté město. Zde slyšíme slova andělů, tam naproti ti je Olivetská hora a tam dole v zahradě teče životodárná voda Jordánu.“

Eremité obývají deset jeskyní, které jsou roztroušeny v délce tří kilometrů po severním svahu wádí Raján. Mniši si svá obydlí vytesali do měkkého pískovce ve vzdálenostech 200 až 300 metrů. Během naší návštěvy jsem navštívil dva druhy jeskyň – „jednopokojové“ a „dvoupokojové“. V jeskyni se dvěma prostory je místo pro spaní spojeno krátkou chodbou s denním prostorem. Ve všech jeskyních, které jsem viděl, bylo místo na spaní ve východní části. Celý mobiliář se skládal z malého stolu se sedátkem, odkládacího místa pro knihy, slaměné matrace, hliněného džbánu na vodu, hrnce, talíře a příboru. Jedno nebo dvě okna na jižní straně vpouštěla dostatečné světlo a teplo, takže mniši mohli ve svých jeskyních číst a psát. Přes okna bylo nataženo jemné pletivo proti hmyzu, neboť hlavně v letních měsících by mraky komárů zdejší život úplně znemožnily. Všechny jeskyně jsou opatřeny uzamykatelnými dřevěnými dveřmi. Světlá výška jeskyně se pohybuje mezi 1,80 a 1,90 m.

Některé jeskyně, jako například kostel sv. Michaela, bylo nutné jen znovu vyhloubit. Zbytky omítky stejně jako koptská graffita na stěnách naznačovala, že tyto jeskyně byly mnichy obývány již v 6. a 7. století. Když jsem se na to zeptal Abúná Nihamá, potvrdil moji domněnku:

Jsmo přesvědčeni, že se zde usadili mniši z kláštera sv. Samuela nebo z klášterů ležících v oáze Fajjúm. O svatém Samuelovi se říká, že se stáhl do pustiny Raján, aby zde mohl nerušeně žít. Také Makarios Alexandrijský odcházel do této pouště každoročně v postní době. Náš duchovní otec Abúná Mattá dokonce tvrdí, že náš kostel sv. Michaela sloužil právě sv. Makariovi jako úkryt. Ale wádí bylo obydleno již před osídlením těchto jeskyň koptskými mnichy. Několik našich otců objevilo v bezprostřední blízkosti vícero hrobů, jejichž dno a stěny byly čistě omítnuty. V některých z těchto hrobů jsme dokonce našli hliněné a skleněné střepy z římské doby.

Jeskyně Abúná Nihamá patřila k typu „jednopokojových“ jeskyň. Na stěně visela petrolejová lampa a na rozviklaném stole leželo větší množství knih v arabštině, angličtině a koptštině. Mladý pouštní otec nám vysvětloval, že největším a nejnebezpečnějším pokušením mnišského života je *akédia*, duchovní znechucenost, ochromenost:

„Je to stav nechuti k práci nebo modlitbě – dlouhá chvíle, která vyvolává stav vnitřního neklidu a roztěkanosti. Je neustálým ohrožením duchovního života. Jsme si ale tohoto pokušení vědomi, proto nacházíme specifickou křesťanskou ctnost v trpělivosti. Naši otcové své učedníky neustále vyzývali k trpělivosti. Mnich a zvláště poustevník je více než jiný křesťan vystaven pokušení netrpělivosti. Modlíme se, čteme a překládáme slova našich otců do arabštiny, neboť všichni mniši nechtou anglicky nebo řecky.“

„Které postavy z tak velkého množství otců určují váš způsob života?“ zeptal jsem se. Mezitím se k nám přidali Abúná Músá a Abúná Ishaiá, a hned jak mě slyšeli, tak se rozpovídali o spisech, které nejvíce ovlivňují jejich život.

„Čteme samozřejmě *Historii pro Lausa* od Palladia a *Ráj otců*. Tyto příběhy nám slouží jako příklad. Abúná Ishaiá přeložil z angličtiny do arabštiny delší kapitoly z *Prvních otců Filokalie*. Jiní mniši se zabývají texty *Žebříku do nebe* od Jana Klimaka, kde jsou popsány mnišské ctnosti a hříchy. Abúná Mattá zde napsal přes třicet monografií o duchovním životě, které byly vydány i v Káhiře.

Otcové hovořili o svém poustevnickém životě zcela uvolněně a otevřeně. Neustále ale opakovali, že pro svět již zemřeli. „Stejně jako Platón definoval filosofii jako přípravu na smrt, i my rozumíme právě filosofii, tzn. křesťanské víře, jako radikální přípravě na smrt. To samozřejmě neznamená, že se neustále zabýváme vlastní smrtí, neboť naše umírání je vcházením do Boží Slávy, kterou poznáváme v modlitbě a ve společenství s Ježíšem Kristem,“ vysvětloval nám Abúná Ishaiá.

Když jsme navštívili několik mnišských obydlí, sestoupili jsme po pěšině na dno wádí k zahradě. Po cestě se Ken zeptal Abúná Músá, jednoho ze tří vysvěcených mnichů v tomto společenství, proč si zdejší otcové pro svůj poustevnický život vybrali zrovna toto wádí.

„Několik let jsme žili v klášteře sv. Samuela v poušti Qalamún. Na jaře 1958 Abúná Mattá spolu se dvěma otci opustil klášter a stáhl se do tohoto wádí. Zde zůstal týden ponořen v modlitbách. Jednoho dne, když procházeli skrz wádí, objevil se před nimi starý muž. Seděl před vchodem do jedné z jeskyň. Když k němu Abúná Mattá zamířil, rozzářil se a řekl: ‚Čekal jsem na tebe mnoho let, pojď a následuj mě!‘ Stařec se zvedl, vzal Abúná Mattá za ruku a ukázal mu wádí se slovy: ‚Tuto poušť chci přenechat tobě a tvým otcům.‘ Když se jeden z otců chtěl starce dotknout, stařec zmizel. O několik dní později se Abúná Mattá spolu s oběma otci vrátil do kláštera sv. Samuela. Na podzim 1960 se Abúná Mattá tentokrát již spolu se sedmi dalšími otci přestěhoval do Wádí Raján, kde se usadili v bezprostřední blízkosti pramene ‘Ain al-Raján al-Baharija. Někteří beduíni si nejdříve z úmyslu mnichů dělali legraci. Ale když vycítili, že jsou pouštní otcové vážně rozhodnuti se zde usadit, byli ochotni jim pomoci. Starý beduínský šejk se obrátil na Abúná Mattá a řekl: ‚Jako mladý muž jsem v tomto wádí často hledal a kopal. Doufal jsem, že naleznu ukrytý poklad. Přitom jsem objevil jeskyni, která mi pro vás a vaše přátele připadá vhodná. Rád vás tam doprovodím.‘ Náš duchovní otec nejdříve při pomyšlení svěřit se do rukou starému bedúinovi zaváhal. Pak se ale celá skupina rozhodla šejka následovat. Po víc než dvouhodinovém pochodu dorazili k jeskyni zaplněné pískem a kamením. ‚To je místo, o kterém jsem mluvil,‘ řekl stařec a ukázal na zpola zasypaný vstup do jeskyně. Abúná Mattá a jeho učedníci na tom místě nějakou dobu zůstali a rozpoznali ve vedení beduínského šejka Boží ruku. O velikonocích 1961 jsme se pak do této pustiny přestěhovali, vyhloubili jeskyně a začali pracovat na naší zahradě. Ale po několika týdnech nám beduíni zpustošili vše, co jsme zasadili.“

Mezitím jsme dorazili k plotu upletenému z palmových listů, který tu mniši postavili jako ochranu své zahrady. Abúná Músá nám ukázal studnu a Abúná Ishaiá nás dovedl k zeleninové zahradce, kde rostla rajčata, fazole, ředkvičky, nějaký druh špenátu a malé palmy.

„Za péči o zahradu se cítíme zodpovědní všichni,“ vysvětloval Abúná Músá, „ale zásobování všech mnichů vodou si vzal na starost Abúná Ishaiá. Dopravuje vodu k jednotlivým vchodům do jeskyň s pomocí osla.“

Abúná Ishaiá souhlasně přikývl a dodal: „Bohužel jsme nemohli uskutečnit náš plán a položit vodovodní trubky. Ty ještě stále leží v mé jeskyni.“

Při cestě k letadlu nás Abúná Músá upozornil na množství muší a zkamenělin, které ležely u našich nohou v písku pouště. Neustále se skláněl a ukazoval nám tu malou, tu velké kousky.

„Ty mušle jsou pro nás varováním,“ řekl pouštní otec, „neboť když Bůh viděl hroznou zlobu lidí a když poznal, že veškeré lidské myšlenky a tužby jsou zcela prostoupeny zlem, rozhodl se všechny lidi vyhladit z povrchu zemského – samozřejmě vyjma Noeho a jeho domu. Nechal zemi zatopit a rozsah té katastrofy vidíme tady ve wádí. Pro nás je to Boží varování, abychom svému povolání zůstali věrni.“

Našeho geologa Dr. Harpera, který do této chvíle se všemi slovy otců tiše souhlasil, ale tento teologický výklad původu zkamenělin zjevně příliš nepřesvědčil a okamžitě slova Abúná Músá komentoval:

„Toto úbočí bylo skutečně kdysi zaplaveno a dodnes tu pod povrchem existuje ohromný rezervoár vody. Již více než 80 let studují angličtí, francouzští a egyptští geologové rozlohu této vodní zásobárny. Do plánu obnovy přírody v poušti je již také započtena velice konkrétní forma zavodnění tohoto wádí a obnova zeleně.“

„Beduíni nás již o těchto plánech informovali,“ odpověděl klidně Abúná Músá, „ale těchto záměrů se vůbec nelekáme, neboť jak jste zcela správně řekl, již přes 80 let vládá jen plánuje, řeční a koncipuje...“

Když jsme se přiblížili k letadlu, Abúná Mattá, Abúná Ilishá, Abúná Ilíá a Abúná Nihamiá se s námi rozloučili. Abúná Mattá se ke mě otočil a řekl:

„Prosím vás, nechte si tyto dojmy několik dalších let pro sebe. Jen Bůh ví, jak dlouho tu zůstaneme. Pro nás tento boj znamená přípravu na plnější život.“

Již o několik let později se toto nechtěné proroctví naplnilo. V roce 1969 opustil na příkaz koptského papeže Kyrilla VI. Abúná Mattá al-Maskín se svými učedníky wádí Raján a přestěhoval se do kláštera sv. Makaria ve skétské poušti.

Text tvoří 11. kapitolu cestopisné knihy *Pouštní otcové 20. století* (*Die Wüstenväter des 20. Jahrhunderts*, Würzburg: Augustinus-Verlag 1983), ve které autor popisuje své vlastní zkušenosti a zážitky z putování po místech, kde se zrodilo křesťanské mnišství.

Vybral a přeložil Norbert Schmidt.

Poznámka překladatele:

Abúná Mattá nechal zpusť a napůl rozpadlý klášter sv. Makaria až na nejstarší a nejvýznamnější stavby zcela přestavět a zrekonstruovat. Počet mnichů se po jeho příchodu rozrostl z šesti na osmdesát. Každoročně do kláštera proudí stovky poutníků, studentů, turistů, novinářů a filmařů, církevních i státních hodnostářů...

Otto F. Meinardus (*1925 Hamburg) Teologické a sociologické vzdělání získal na univerzitách a seminářích v Hamburgu, Londýně, St. Louis, Chicagu a Bostonu. V letech 1956–1968 byl profesorem na americké univerzitě v Káhiře a sloužil jako farář v Maadi Community Church. Poté každoročně navštěvoval Egypt a koptské kláštery, aby i nadále sledoval duchovní a historický vývoj koptské církve. Roku 1966 se stal členem Německého archeologického institutu a od roku 1975 působil jako evangelický pastor v Německu. Jeho díla o „křesťanském Egyptě“ (např. *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo 1961) patří dodnes ke standardním vědeckým pracím o orientálním mnišství a křesťanství na Nilu.

Viola Pargačová

Koptské mnišství dnes

I. úvod

Počátky egyptského mnišství jsou spjaté se jmény sv. Antónia Velikého a sv. Pachómia, kteří vytvořili takový model zasvěceného života, jaký nejen v Egyptě, ale v celém křesťanském světě přetrvává v podstatě dodnes.

Pachomiánské mnišství se rychle rozšířilo do oblasti Syropalestiny, Mesopotamie a Malé Asie. Kolem roku 357 po Kr. vytvořil Basileios z Kaisareie vlastní řeholi podle regulí sv. Pachómia a dal tak vzniknout řecko-ortodoxnímu monasticismu.

V rámci západní církve sepsal první řádová pravidla podle sv. Pachómia sv. Augustinus (cca 395 po Kr.) a přibližně r. 529 je převzal Benedictus z Nursie jako tzv. augustiniánskou řeholi, jednu z inspirací pro řád benediktinů.

Katolické mnišství přebírá především Pachomiův důraz na pospolitost, zatímco ideálem koptského mnicha je eremita žijící na poušti v naprosté odloučenosti od okolního světa.

Podobně jako mnišství řecko-ortodoxní, tvoří koptské mnišství jeden směr, řízený týmiž pravidly. Základní pravidla artikulující zkušenost tradice (iniciační rituál, způsob duchovního vedení, dodržování čistoty, chudoby a poslušnosti) byla r. 1927 kodifikována Svatým synodem a jsou závazná pro všechny kláštery, nicméně je na představených kláštera, v širším měřítku pak na papeži, jakým způsobem budou modifikována a uváděna do praxe.¹ Významnou roli hrají i papežské výnosy, které jsou od 60. let zaměřeny na přizpůsobení řeholního života potřebám moderní společnosti. (pastorační a pedagogická funkce řeholníků, činnost zasvěcených panen apod.) Mezi další faktory konstituující život mnichů a řeholnic patří společně s životopisy koptských světců dílo *Zahrada mnichů (bustán ar-ruhban)*. Jedná se o kompilát řeckých (*Apophthegmata Patrum, Historia Lausiaca*), latinských, syrských (*Ráj svatých otců*, sepsaný Annanem Isho) a koptských textů, obsahující poučné příběhy ze života pouštních otců.² Dnešní pojetí mnišského života osciluje v současné době mezi koinobiálním (kloní se k němu současný patriarcha Šenuda III., ale o jeho prosazení se snažil už Kyrillos VI.) a semianachórétským způsobem života (kloní se k němu představený kláštera sv. Makaria Mattá al-Maskín). Situaci nejlépe vystihuje arabský termín *al-fardjía al-mutarábita* (organizovaný individualismus). Šenuda III. preferuje

koinobiální způsob života především proto, že umožňuje vytvářet pevnější svazky mezi mnichy a laiky a upevňuje tak celkově pozici koptů v egyptské společnosti. Důraz na koinobii v praxi znamená především omezení izolovaného života v poušti, jenž je přesto stále považován za vrchol askeze a dokonalou formu řeholního života. Do pouště se může na určitou dobu uchýlit pouze mnich, kterému to povolí patriarcha a představený kláštera.³ Ačkoli tradice zmiňuje i existenci anachórét (amma Sára, Synklétiké Egyptská, Marie Egyptská), není zvykem, aby řeholnice prohlubovaly svou askezi životem na poušti.

II. klášterní hierarchie a administrativa

V čele mužského kláštera stojí představený - *ra'is ad-dajr*, jehož funkce se vždy kryje s titulem biskupa, v ženských kláštorech je vedoucí osobností matka představená - *ta maf* (kopt. má matka). Představení jsou do svého úřadu voleni příslušníky daného kláštera, navrhováni jsou patriarchou. Výjimkou není ani případ, že volbu představeného anticipuje „nadpřirozené znamení“, např. sen významného církevního představitel.⁴ Představení se těší velké úctě řeholníků, řeholnic i laiků, většinou jsou to silné osobnosti nadané přirozenou autoritou, organizačními schopnostmi a zvláštním charismatem. Matky představené jsou v intenzivnějším kontaktu se svými svěřenkyněmi, než představení, což je dáno velkým důrazem na klauzuru a malou měrou samostatnosti poskytovanou řeholnicím. Představení i představené mají své zástupce - *rubajta*, *amín* (*amína* - fem.)-*ad-dajr*. Jejich úkolem je nahrazovat představené v případě jejich nepřítomnosti, organizovat práci řeholníků a řeholnic, starat se o ekonomické záležitosti kláštera, organizovat pobyty laiků atp. Do funkce jsou voleni biskupem, každý svůj počin musejí konzultovat s představenými. Ačkoli je hlavou všech klášterů patriarcha, mají velkou míru administrativní samostatnosti vzhledem ke skutečnosti, že představený je vždy biskupem a ženské kláštery jsou z rozhodnutí Šenudy III. samostatnými správními jednotkami. Záležitosti, které nemusí být nutně řešeny patriarchovým rozhodnutím, představená obvykle konzultuje s mnichem, který v klášteře koná bohoslužby a je zpovědníkem řeholnic. Patriarcha se tímto ustanovením snaží předejít neshodám mezi představenými a biskupy, ke kterým často v minulosti docházelo a které v egyptské společnosti značně oslabovaly pozici koptů.⁵

III. struktura kláštera

Již koptský papež Kyrillos VI. začal s rozsáhlými rekonstrukcemi klášterních budov, které spočívaly v zavedení elektřiny, rozvodu vody, stavbě sociálních zařízení, atp. Šenuda III. v započatém díle pokračuje a kláštery se navíc staly významnými du-

chovně-vzdělávacími centry koptské církve. Kláštery jsou rozděleny na dvě části. První je přístupná laickým návštěvníkům kláštera – patří sem salon pro hosty, kostel, kuchyně a tzv. „guest houses“ (rozdělené samozřejmě na mužskou a ženskou část), kde se návštěvníci mohou na krátkou dobu ubytovat (např. za účelem rekolekcí, návštěvy příbuzného, apod.). Druhá část kláštera, tvořená vlastní klauzurou, je obehnaná vysokou zdí a přístup sem mají pouze mniši či řeholnice daného kláštera. (V některých mužských kláštorech např. *Dajr anba Antonios*, *Dajr anba Búlá* takovéto striktní členění neplatí – návštěvníci mohou navštěvovat všechny prostory kláštera s výjimkou mnišských cel.) Klauzura je rozdělená do cel podle počtu řeholníků či řeholnic. Každá cela se skládá z části určené pro návštěvy (*madjaša*) a z oratoře, kde se řeholník věnuje modlitbám a kde spí (*mahbasa*). Kromě jejího obyvatele sem nesmí vstoupit nikdo jiný. Cely (*qillája*, pl. *qaláli*) jsou vlastně malé bytové jednotky vybavené kuchyní, koupelnou, nezřídka bychom v nich našli i mikrovlnnou troubu. Téměř každý řeholník vlastní mobilní telefon.⁶ Cela je centrem života mnichů i řeholnic, váže se k ní mnoho úsloví, která nejlépe vystihují její význam: „Kdo miluje Boha, miluje i modlitbu a ticho cely,“ nebo: „Chceš-li se stát dobrým mnichem, jdi a modli se v cele, ona už tě sama všemu naučí.“ Vzhledem k tomu, že kořen slova *qillája* - *Q-L-J* se shoduje s kořenem slovesa označujícího smažení, pečení (*qalá, jaqlí* – ve slovníku Hanse Wehra je termín možno najít jak pod kořenem *Q-L-J*, tak pod kořenem *Q-L-L*), přirovnává anba Matteus celu k troubě, v níž mnich trpí podobně jako tři babylonští chlapci ze synaxáře, kteří měli být upáleni, ale jelikož nepřestávali chválit Boha, oheň jim neublížil.⁷ Anba Matteus v této úvaze čerpá inspiraci z výroku sv. Ammúna Nitrijského: „Mnichova kella je babylonská pec, v níž tři chlapci našli Syna Božího.“ Do jaké míry je tato analogie opodstatněná, je diskutabilní i vzhledem k tomu, že koptský termín pro mnišskou celu je *teri*. Příkladem vystihujícím funkci cely je i tento výrok Antónia Velikého: „Jako ryby umírají, když jsou chvíli na souši, tak i mniši ochabují v úsilí o tichost, když se zdržují mimo kellu.“⁸ Tyto výroky pouštních otců jsou stále velmi aktuální mezi mnichy a řeholnicemi, kteří se snaží, aby jejich životní praxe odpovídala ponaučením, jež obsahují. Kostely jsou v mužských kláštorech rozděleny na tři části. První část, nejbližší k oltáři, je určena pro řeholníky, druhá, střední část, pro muže a třetí pro ženy. Účastní-li se bohoslužby v ženském klášteře muži, stojí obvykle ve druhé části kostela za řeholnicemi.

IV. denní režim kontemplativních mnichů a řeholnic

Základní rozvržení dne je u mnichů i u řeholnic v podstatě stejné. Čas se dělí na práci a na modlitbu – podle tradice se sv. Antóniovi zjevil anděl v mnišském hábitu a při-

kázal mu plést košíky, aby prací zahnal nudu a z ní plynoucí nečisté myšlenky. Mniši jsou celkově v intenzivnějším kontaktu s laiky než řeholnice, což je způsobeno i tím, že většina mnichů byla vysvěcena na kněze a odcházejí vykonávat bohoslužby i mimo klášter. (S výjimkou kláštera sv. Makaria, kde Mattá al-Maskín velmi přísně dbá na dodržování klauzury a pravidel řeholního života.) S tím, jak roste od nástupu papeže Kyrilla VI. společenská angažovanost řeholníků i řeholnic, mění se jejich tradiční činnost. Dříve se řeholníci věnovali zemědělským pracím pro vlastní obživu, klášter téměř neopouštěli a jejich kontakt s okolní společností byl jen nepatrný a vzhledem k tradičnímu pojetí řeholního života i nežádoucí. Hlavní těžiště církevní reformy započaté Kyrillem VI. tkví v angažování vzdělaných řeholníků v pastorační činnosti. Kláštery jsou dnes považovány za centra intelektuálního života koptů.⁹ Právě zde vznikají teologická a historická díla věnovaná koptské problematice. Významné a populární teologické příručky píše papež Šenuda III. a Mattá al-Maskín, představený kláštera sv. Makaria. Obsáhlé pojednání o roli koptů v egyptských dějinách sepsal mnich kláštera sv. Antónia, Antónios al-Antúní. Řeholníci z kláštera anby Bišoje navázali r. 1994 spolupráci s univerzitou v Leidenu, zaměřenou na studium a restaurování koptských ikon. V každém klášteře, ať už mužském či ženském, se nachází tzv. *maktaba* (knihovna), což je vlastně obchod s parafernáliemi a náboženskou literaturou sepsanou řeholníky či řeholnicemi místního kláštera. Nejaktivnější jsou v tomto ohledu klášter sv. Makaria, který vydává např. měsíčník pro mládež *Morqos*, a klášter sv. Antónia a Dajr as-Surján.¹⁰ Zcela novým prvkem je zapojení řeholníků do administrativní činnosti v papežově sekretariátu. Velmi často řeholníci zastávají role laických kněží: starají se o farní společenství, jehož správa je jim přidělena. Nejčastěji se jedná o kostely při administrativním sídle daného kláštera (*maqarr addajr*) ve velkém městě (Káhira, Alexandrie, Asjút, aj.). Zde vedou výuku v nedělních školách, působí jako spirituálové a vychovatelé na teologických a jiných fakultách. Novým, mezi kopty však velmi oblíbeným zvykem je nechávat své děti pokřtít přímo v klášteře (dříve tuto činnost vykonávali výhradně laičtí kněží). V každém klášteře jsou proto alespoň dva mniši za tuto činnost odpovědní. Někteří řeholníci jsou papežem vybíráni k pastorační činnosti v zahraničí, v tzv. exilových církvích. Kromě duchovní péče o farnost řeholníci pomáhají se zakládáním koptských teologických fakult, klášterů atp.¹¹ Tradiční způsob života kontemplativních řeholnic a jejich sociální angažovanost se mění mírněji, než je tomu u řeholníků. Žena, ačkoli se jedná o zbožnou řeholnici, stále patří podle převládajícího mínění k pokolení hříšné Evy, a je proto náchylnější k tomu, aby podlehla pokušení nebo je snad sama, byť nevědomě, podnítila. Proto je vhodné, aby netrávila zbytečně mnoho času ve společnosti a byla chráněna: jako řeholnice zdmi kláštera, jako svobodná dívka otcem a bratry,

jako provdaná žena svým manželem. Přesto je však možné vysokou společenskou prestiž řeholnic interpretovat jako důkaz skutečnosti, že i neprovdaná žena emancipovaná od závislosti na svých mužských protektorech může být společností ctěna a uznávána. Tradiční zaměstnání řeholnic tvoří ruční výroba modlitebních knížek, ikon, kněžských rouch a pláten na oltář (*sitár*) v současné době praktikovaná pod dohledem významného koptského umělce-ikonopisce, Isháqa Fánúse. Navíc má každá řeholnice na starost úklid určité části kláštera, péči o hosty a službu v kuchyni (v mužských kláštorech tuto činnost zastávají pouze novicové). I práce řeholnic se však přizpůsobuje požadavkům moderní doby: vystudované lékařky mají v klášteře ordinaci určenou pro ošetření nejchudších koptů, ale i muslimů. Rovněž řeholnice se podílejí na psaní duchovní a teologické literatury, neaktivnějším se v tomto ohledu zdá být klášter Abú Sajfajn, který vydává rozsáhlé spisy o životě a zázracích svého patrona, přičemž bývalá představená, matka Íríni, rozhodla o spolupráci svých svěřenek s Nadací sv. Marka na díle o historii a současnosti koptských konventů.¹² V minulosti (asi do 80. let 20. stol.) bylo samozřejmostí, že mužské kláštery zásobovaly konventy potravinami z vlastní produkce (potraviny mezi kláštery rozdělovaly koptské náboženské nadace - *waqfy*). Dnes je řeholnicím povoleno věnovat se zemědělské práci a své produkty zpracovávat, případně prodávat výrobky, které nespotřebují samy, takže ženské kláštery jsou zcela soběstačné.¹³

V. duchovní život

Modlitba a kontemplace tvoří zcela samozřejmě základ a smysl života kontemplativních mnichů a řeholnic. Den začíná mezi 2–4 hodinou ranní modlitbou hodinek (*Agbija*). Zahnuje půlnoční modlitbu (*salát nisfi al-lajl*), primu (*salát bákir*), tercii (*salát as-sá`a at-tálita*), sextu (*salát as-sá`a as-sádisa*). Modlitby se řeholníci i řeholnice modlí o samotě v cele. Následuje společná modlitba žalmů v kostele (*tasbiha*), která je zpívána v kláštorech zásadně koptsky. Po ní bývá bohoslužba (obvykle dvakrát týdně, v mužských kláštorech denně). Ve 12 hodin je práce přerušena polední modlitbou (*salát as-sá`a at-tási`a*). Kolem 17.00 hodin se mniši a řeholnice modlí v cele nešpory (*salát al-gurúb*), pak může, ale nemusí, následovat opět společná *tasbiha*. Poté v cele kompletář (*salát an-naum*) a před spaním se pouze řeholníci a řeholnice (nikoli laici) modlí tzv. zastírající modlitbu (*salát as-sitár*).¹⁴ Každá z uvedených modliteb má být připomenutím Kristova utrpení. Ranní modlitby symbolizují jeho vzkříšení, večerní pak smrt a uložení do hrobu. Zmíněné modlitby by měl dodržovat každý věřící kopt. Zvláštním typem modlitby předepsané pouze řeholnicím a řeholníkům je modlitba Ježíšova (*salát Jasú`*). Je provázena prostracemi, jež mají

být výrazem pokání. Tyto prostrace se nazývají *mitániját*. Podle koptských teologů je termín převzat z řeckého *metanoia* (obrácení). Počet prostrací dosahuje několika set a závisí na rozhodnutí zpovědníka. Mají se vykonávat především večer (s výjimkou sobot, nedělí a postních období), aby se mnich či řeholnice unavili a aby je v noci neobtěžovaly nemravné myšlenky. *Mitániját* nejsou koptskou raritou, praktikují je rovněž věřící ostatních ortodoxních církví, ovšem ve zcela jiné podobě. Obvykle se jedná o hluboký úklon spjatý s pokřizováním. Během pravoslavné liturgie věřící provádějí tyto úklony při různých úkonech (před četbou evangelia, před konsekrací, při vyslovení slov „Ježíš Kristus“, „Duch Svatý“, „Trojice“ atp.). Domnívám se však, že spíše než s liturgickými úkony je vhodné *mitániját* koptských řeholníků a řeholnic uvádět v kontextu hésychastického pojetí modlitby. Kořeny *hésychasmu* jsou spjaté s počátky řeholního života v Egyptě, se jmény sv. Antónia Velikého, sv. Makaria, sv. Neila Sinajského. Přes Izáka Syrského, Hésychia a Filothea (oba ze Sinaje) se tento modlitební směr dostal k Symeónu Novému Teologovi a posléze ke sv. Grégoriovi Palamovi, jenž píše: „Nejenom samotná duše nebo samotné tělo se nazývají člověkem, ale obojí dohromady.“ Stejně jako hésychastická modlitba má být konána tělem i duší i *mitániját* sjednocují oba póly lidské přirozenosti. Zatímco však hésychasté se modlitbu Ježíšovu modlí s hlavou skloněnou a pohledem upřeným k srdci, koptský řeholník či řeholnice vykonají prostraci, přičemž pronášejí modifikovanou podobu modlitby Ježíšovy:

Já rabbí Jasú` al-Masíh irhamní (Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou).

Já rabbí Jasú` Al-Masíh a` inní (Pane Ježíši Kriste, pomoz mi).

Já rabbí Jasú` Al-Masíh challisní (Pane Ježíši Kriste, spas mě).

Modlitba končí vyslovením *Amín, halilújá*.

Oba typy modlitby sledují stejný cíl – dosažení duchovního pokroku a *theósis* (zbožštění), ačkoli v koptské teologii se to neprojevuje vnímáním božských energií jako u hésychastů, ale vědomím neustálého kontaktu s Bohem, tj. neustávající vnitřní modlitbou.

VI. koncept duchovního vedení *al-iršád ar-rúhi*

Za duchovní růst, morálku řeholníků a řeholnic, odpovídá v prvé řadě představený či představená kláštera. Intenzita kontaktu mezi představenými a jejich svěřenci se

v různých kláštorech liší, ale obecně platí, že představený, který je zároveň úřadujícím biskupem, bývá zaneprázdněn i jinými povinnostmi, takže jeho role duchovního vůdce nemůže být realizována plně. Představená se naopak považuje za skutečnou matku svých světeňkyň, zajímá se o jejich osobní a duchovní život atp. Své problémy navíc může novicka či mladá řeholnice konzultovat se starší spolusestrou (*muršida*), která je jí přidělena představenou kláštera. Podstatná část duchovního vedení je však svěčena zpovědníkovi (*abú al-i`tiráf*), který v mužských kláštorech plní rovněž funkci *muršida*. Svému *muršidovi* (*muršidě*) jsou novicové (novicky) a řeholníci (řeholnice) zavázáni naprostou poslušností, která bývá zkoušena často až absurdními úkoly, např. posypat čerstvě umytou podlahu popelem. Zpovědník vymezuje každý detail života svého svěčence, dává mu rozličné rady a ponaučení. Především v případě noviců a novicек má jeho duchovní vedení vytvořit pevný základ, na kterém budou ve svém řeholním životě stavět.

Velmi důležitou součástí duchovního vedení je *kalima minfa`a* („užitečné slovo“). Jedná se o výrok světce či světice, případně aforisticky vyjádřenou zkušenost zpovědníkova života. Např. „Novic má být *ar-rafiq qabla at-tariq* (tzn. být přítelem cesty), dříve než na ni vstoupí,“ nebo „Klášter není výstavou svatých, ale nemocnicí pro hříšníky“ atp. I poutníci, kteří do klášterů přicházejí, žádají řeholníky o „slovo, podle něhož by žili“ (*kalima ni` iš bihá*).¹⁵

I poslušnost a oddanost mají ovšem své meze, jak zdůrazňuje anba Matteus: „Poslušnost nemá být slepá, ale osvícená a v prvé řadě zaměřená k Bohu, až pak k člověku. A v případě, že dojde k jakémukoli střetu, je nutné rozhodnout se podle vlastního svědomí.“ Své tvrzení autor opírá o tyto novozákonní texty: *Ef* 2,1–4; *Sk* 5,29. Slepé poslouchání zpovědníkových příkazů kritizoval rovněž biskup anba Athanasios, zpovědník zasvěcených panen, který při duchovním vedení od sester vždy vyžadoval aktivní přístup.¹⁶

Zpovědník obvykle volí takovou formu pokání, kterou penitent může vykonat o samotě. Jen v případě vážnějších přečinů (opozdění se v práci, v modlitbě, nedokonalá znalost recitace žalmů, udržování kontaktů s příbuznými a s přáteli bez vědomí představených, arogantní jednání atp.) se vyžaduje pokání veřejné.

VII. noviciát, důvody a podmínky pro vstup do noviciátu

Touhu po zasvěceném životě řeholníci a řeholnice obvykle odůvodňují zvláštním nadáním (*mauhiba*), jež jim bylo dáno jako zvláštní boží požehnání (*baraka*). Matka Íríni, bývalá představená kláštera Dajr abú Sajfajn, hovoří o tom, že „touha po řeholním

životě je od narození přirozenou součástí duše, v některém případě se realizuje, v jiném nikoli.¹⁷

Anba Matteus zase zdůrazňuje, že pozdější řeholníci a řeholnice se od svých vrstevníků lišili už v dětství: inklinovali k samotě, k modlitbě a v dospívání se vyhýbali kontaktům s opačným pohlavím. Rovněž dodává, že o tom, zda se dotyčný stane řeholníkem, je rozhodnuto už před jeho narozením. Své tvrzení dokládá citáty z *Bible*: Ř 8,29–30; Mt 19,11–12; 10,37–38; Ž 139,1–6. 13–16; Ž 33,13–15.¹⁸

Sociologicky a psychologicky odůvodnitelných podnětů, které vedou k řeholnímu životu, je mnoho, a to nejen v rámci Koptské ortodoxní církve. Otto Meinardus¹⁹ mezi nejdůležitější řadí zvláštní náboženskou zkušenost (v egyptském prostředí jsou to nejčastěji vize a rozličné zázračné události – anba Matteus popisuje případ mnicha, který se zaslíbil Bohu ve chvíli, kdy jej „Panna Maria ochránila před nepřátelskými střelami“), dále se jedná o intenzivně prožívané pocity viny, absolutní sebeidentifikaci s církví (mnozí adepti a adeptky řeholního života doufají, že se životem v klášteře vyhnou kontaktům s muslimy a sekularizovanými křesťany),²⁰ touha po naplnění vlastních ambicí (biskupové a patriarcha jsou vybíráni výhradně mezi mnichy), ale v Egyptě je to především inspirace životem oblíbeného světce či mučedníka. Velké zásluhy na vzrůstající popularitě řeholního života má také náboženská výchova v nedělních školách. Většina řeholníků a řeholnic, kteří složili doživotní sliby po roce 1971 (nástup Šenudy III.) považuje za hlavní faktor, který ovlivnil jejich volbu, zkušenosti z rekolekčních pobytů v kláštorech a možnost být s řeholníky v úzkém kontaktu již od dětství.

Ještě v první polovině 20. století mnozí koptové o existenci ženských klášterů ani nevěděli a v případě, že jakési povědomí přece jen existovalo, bylo opředeno neurčitým tajemstvím a bizarními předsudky. Za signifikantní je v tomto ohledu možno považovat příběh lidové světky Ardíny Maliky Júsuf, známé pod jménem Umm Abd as-Sajjid,²¹ která chtěla ve 30. letech minulého století vstoupit do kláštera, ale nestalo se tak, protože byla svými příbuznými přesvědčena o tom, že se řeholnímu životu může věnovat pouze tělesně nebo jinak postižený člověk. Dívky, které v této době přesto do kláštera vstoupily, byly inspirovány vzorem katolických řeholnic, v jejichž školách se vzdělávaly.

Další možnou motivací pro volbu zasvěceného života je snaha dostat požadavkům, které na chlapce a ještě spíše na dívku, klade okolní křesťanská společnost. Vzorná dívka (*fatát kuwajjisa*) musí dbát v první řadě o čest a o dobrou pověst (což jí v budoucnu zajistí možnost dobře se provdat), snaží se o dosažení ideálu zbožnosti v myšlení i v chování. Takové úsilí může vést až k touze naplnit tento ideál vstupem do kláštera. Mnohé dívky se s tímto ideálem ztotožnily natolik, že manželství

považují za cosi až hříšného. Řeholnice musí často dívky samy přesvědčovat o tom, že role matky a manželky je rovněž velmi hodnotná. Ačkoli je dobré chování požadováno i od chlapců, větší důraz se v jejich případě klade spíše na profesionální úspěch, jenž je chápán jako záruka toho, že si dotyčný klášter nevybral jako náhradu své profesionální seberealizace. Rovněž bujará a mravně ne zcela vyhovující minulost novice není na závalu, ale je potvrzením Božího povolání. Vždyť církevní historie zná bezpočet mužů, kteří žili hříšným životem, a přesto se z nich staly dokonalé vzory mnišského života (sv. Augustinus, Músá al-Iswid aj.). Třebaže historie zmiňuje také existenci obrácených žen-hříšnic (např. Marie Magdalena, sv. Marie Egypťská aj.), nepřichází v úvahu, aby byla do noviciátu přijata dívka, která nemá dokonalý morální profil. Tento rozpor patrně spočívá ve skutečnosti, že koptská společnost nepřijímá jiný obraz ženy než manželky-matky, nebo panny-světky. Jakákoli překročení těchto schémat (neprovdaná matka nemanželského dítěte) je chápán jako zostuzení celé církve a společnosti.

Novicem se může stát každý koptsko-ortodoxní křesťan, který má ukončené vzdělání (nejlépe vysokoškolské), absolvoval vojenskou službu, je úspěšný ve své profesi a spokojený se svým osobním životem. Zatímco věk novice nehraje žádnou roli, dívka může do kláštera vstoupit pouze ve velmi mladém věku (asi do 25–27 let). Jako důvod se uvádí, že později by nebyla schopna přivyknout náročnému životu kontemplativních řeholnic. Mužské kláštery přijímají i vdovce, vdovy však do noviciátu být přijaty nemohou – jednak kvůli věku, jednak kvůli předchozí konzumaci manželství.²²

V případě výběru kandidátů pro noviciát se v současné době dává přednost těm, kteří mají vysokoškolský diplom. Při výběru novic je hlavním kritériem jejich dobrá pověst a zbožné jednání, přesto však proslulé kláštery (Dajr Abú Sajfajn, Dajr Mar Girgis, Dajr Amír Tádrús – všechny jsou situovány v Káhiře) přijímají pouze vysokoškolsky vzdělané kandidátky ze středních a vyšších vrstev. Interiéry těchto klášterů prozrazují, že řeholnice sem přicházejí s nemalým věnem, což ovšem neznamená, že by žily luxusněji než řeholnice v ostatních klášterech. Větší přísun financí se spíše odráží v lepších možnostech péče o hosty, dotování stavby nových kostelů, honosnějších oslavách světky a patrona kláštera apod.

Na druhou stranu je ovšem třeba zmínit fakt, že většina současných nekanonizovaných světců nezískala ani středoškolské vzdělání (abúná Justus, abúná Fánús, umminá Hanína, umminá Sára, aj.). To se však posuzuje jako důkaz jejich prostoty (*basáta*: arab. term. označující přirozené, skromné, čestné, neuhýbavé jednání), která je neoddělitelnou součástí svatosti.

Nedostatek prostoru představené vede k pečlivému výběru kandidátů a kandidátek. V současné době jen nemnoho z nich uspěje napoprvé. Většinou je jejich skutečné povolání prověřováno opětovným vylučováním z noviciátu. Anba Matteus popisuje přijímání zájemců o noviciát takto: „Kandidát zůstává po dobu nejméně deseti dní před branami kláštera, což má ukázat jeho odhodlání, vytrvalost a opravdovou lásku k mnišství. Překročí-li bránu kláštera, je mnichy nemilosrdně vyhnán s četnými urážkami. Obstojí-li kandidát v této zkoušce, je pravděpodobné, že zvládne další zkoušky, kterým bude během noviciátu vystaven.“²³

Noviciát se dělí na dvě základní období:

- 1) přípravná fáze - *taht al-ichtibár*
- 2) skutečný noviciát - *tálíbú (tálíbát) ar-rahbana*

Doba trvání noviciátu není jednoznačně určena. Může to být 6 měsíců, ale třeba i 5 let – podle rozhodnutí představeného či představené.

V mužských kláštrech jsou novicové ubytováni odděleně od řeholníků (obvykle v domech pro hosty). Novicky sdílejí klauzuru spolu s řeholnicemi. Pracovní náplň noviců a novicек se příliš neliší. Jedná se vesměs o práce, které v egyptských domácnostech zastávají obvykle ženy (vaření, praní, péče o hosty aj.). Pro vzdělaného muže ze střední a vyšší vrstvy je to činnost velmi neobvyklá a pro novice o to těžší. Kromě fyzické práce se adepti řeholního života musejí věnovat studiu koptštiny, životopisů svatých, církevních dějin, učit se zpaměti žalmy a knihy *Nového zákona*. Rozvržení modliteb, meditací, počet *mitánját* jim určuje zpovědník.²⁴

Ačkoli je duchovní povolání syna nebo dcery prestižní záležitostí pro celou rodinu, nebývá obvykle příbuznými přijímáno příliš pozitivně. Egyptská rodina se jen nerada loučí s členem, jehož bude moci v budoucnu vídat jen zřídka. V určitých případech (např. je-li žadatel či žadatelka jediným potomkem nemajetných rodičů) se zájemcům vstup do noviciátu nepovoluje, ale je jim nařizováno vrátit se domů a pečovat o své příbuzné. Nejčastěji je však nesouhlas rodičů interpretován jako první pokušení, kterému je třeba se vzepřít a nepodlehout jejich nátlaku. To ovšem platí jen pro mužské kláštery, protože dívka potřebuje pro vstup do noviciátu písemný souhlas rodičů.²⁵

VIII. neúspěch (*fašl*) novice či novicky

Reakcí na neúspěšnost kandidátů řeholního života se mužské kláštery velmi liší od ženských. Odchod novicky bývá pro klášter pohromou, již utrpí jeho dobré jméno,

a je naprosto nemyslitelné, aby se dívka vrátila ke světskému životu a kupříkladu se vdala. Neúspěšné kandidátky kontemplativního života proto raději volí nový noviciát v komunitě zasvěcených panen (bude o nich pojednáno níže). V mužských klášterech odchod novice, ať už dobrovolný, či nedobrovolný není rovněž žádoucí, ale dotyčný není stigmatizován po celý život. Pro řeholní život se jednoduše nehodil a je společensky únosné, aby se oženil.

Složitější situace ovšem nastává ve chvíli, kdy řeholník či řeholnice zjistí teprve po doživotních slibech, že si nevybrali správnou životní cestu. Vzhledem ke skutečnosti, že v koptské církvi neexistuje žádný *Codex Iuris Canonici*, který by takovéto případy ošetřoval, odvíjí se další osud takového řeholníka či řeholnice v závislosti na rozhodnutí patriarchy, který je nejdříve přeloží do jiné řeholní komunity. V případě, že rovněž tento pokus skončí neúspěšně, hledá se další řešení. Je zcela vyloučeno, aby se dotyční vrátili ke svým rodinám a k laickému životu. Zasvěcení je trvalé a nezrušitelné. Řeholníci mohou působit jako laičtí kněží. Samozřejmě se nesmí oženit, v opačném případě následuje okamžitá exkomunikace. Řeholnice musejí vést nadále asketický život, např. v bytě se spolusestrami stejného osudu. Platí pro ně stejná omezení jako v době, kdy žily v komunitě (klauzura, zákaz cestovat veřejnými dopravními prostředky aj.).

IX. iniciační rituál²⁶ - *taqs ar-risáma, taqs as-sijáma*

Život v klášteře bývá často interpretován jako náhrada mučednické smrti. Iniciační obřad, jímž se z noviců a novicек stávají řeholníci a řeholnice sestává z rituálu, který se provádí nad mrtvým. (Iniciační rituál při vstupu do řádu karmelitek rovněž sestává z pohřebních rituálů a rituálů vzkříšení.) Tyto rituály ukončují pomezí období (noviciát), které se vyznačuje polovičním uzavřením před světem, zatímco úplné uzavření přichází až po iniciaci. Smrt nemá v souvislosti se zasvěcením takovou hodnotu, jaká se jí všeobecně přikládá. Především zcela odstraňuje minulost, ukončuje jednu existenci, která byla jako jakákoli světská existence promarněná, aby mohla začít jiná. Iniciační smrt je proto vždy počátkem, nikoliv koncem. Jedná se o způsob přechodu k jinému, hodnotnějšímu stavu bytí, o „počátek nového života“. Podmínkou iniciace je platná zpověď (*tahli*). Noc před iniciací tráví novic či novicka v kostele. Spánek je jim zapovězen, protože během něj člověk ztrácí vůli a schopnost ovládat své myšlenky, které by jej mohly rituálně znečistit. Proto je vhodné se celou noc modlit a rozjímat nad životem světce či světky, jehož jméno bude následujícího dne novicovi (novicce) přiděleno. Toto noční bdění bývá rovněž interpretováno jako ztotožnění se s utrpením Krista v Getsemanské zahradě. K iniciačnímu rituálu, který je stej-

ný jak pro novice, tak pro novicky, dochází vždy po společné ranní modlitbě žalmů. V kostele je novic (novicka) oděn do pohřebního rubáše a po celou dobu obřadu leží hlavou směrem k východu pod příkrývkou sundanou z relikviáře, jež má symbolizovat hrob. Přítomno je rovněž několik relikviářů s ostatky svatých, jejichž modlitby mají novice (novicku) posílit a provázet je jejich řeholním životem. Texty, které se recitují nad novicem či novickou byly sestaveny r. 1761 Rafaellem Túčím.²⁷ Sestávají z doxologie sv. Antónia a biblických čtení (Ž 51,119; Ef 6,10–17; J 3,1–21; 1K 7,25–34; Mt 25,1–13. Uvedené texty jsou pouze orientační, mohou se měnit podle rozhodnutí představeného nebo představené daného kláštera.). Následuje recitace *Kréda* a přímolvné modlitby. Pak si novic (novicka) stoupne opět směrem k východu a jsou jim přistřiženy vlasy. Stříhání vlasů rovněž symbolizuje odloučení se od dřívějšího života. Podle anby Mattea tento rituál symbolizuje odehnání všech nečistých myšlenek a sklonů, což je vlastně totéž. Řeholníkovi jsou vlasy přistřiženy do tvaru pěti křížů a od této chvíle si až do konce života vlasy stříhat nesmí a nesmí se ani holiť. Řeholnicím jsou vlasy ostříhány zcela, protože jsou symbolem ženství. Řeholnice zasvěcená Bohu se jimi nemusí nadále zdobit, ale obětuje je, podobně jako biblická hříšnice z L 7,36–54. Stejnou funkci rituálu přechodu od profánní existence k existenci zasvěcené, příp. od jednoho stupně zasvěcení k dalšímu, plní i udělení nového jména. Jedná se o jméno světce či světice vybrané ze synaxáře nebo o jméno některé z biblických postav. V mužských klášterech se ke jménu světce přidává přídavné jméno odvozené od názvu kláštera (Bišoj al-Muharraqí.) Po dobu tří let od iniciace nesmí řeholník opustit zdi kláštera. Život řeholnic je vázán přísnou klausurou, takže v jejich případě takoveto omezení stanoveno není. Iniciace je naprosto závazná, může být zrušena pouze na základě hereze, šílenství či smrti.

X. udělení velké *schimy* – eremité²⁸

Mnich během svého života může dosáhnout čtyř stupňů zasvěcení podle míry askeze a hloubky duchovního života.

- 1) *ráhib* - mnich
- 2) *qášif* - asketa
- 3) *násik* - asketa, který na dlouhou dobu opouští klášter, aby žil o samotě
- 4) *mutawahhid* - eremita, nositel velké *schimy* (*lábis al-iskim*), „vězněný mnich“ (*ar-ráhib al-habít*) zachovává přísný půst po celý den, smí jíst, pít a spát jen tolik, kolik je absolutně nezbytné pro přežití. Ideální je, zachovává-li naprosté mlčení, maximálně může pronést 7 slov za den. Musí vykonávat minimálně 500 *mítáníját* denně.

Velká schima se uděluje starším řeholníkům a řeholnicím po souhlasu zpovědníka. Jedná se o 4 m dlouhý pás kůže, který se ve tvaru kříže ovine kolem pasu a ramen. *Mutawahhid* žije o samotě v poušti, do kláštera dochází jen kvůli liturgii.

Schima byla a je udělována jen ve výjimečných případech: před vysvěcením na biskupa, představeného či představenou kláštera. Rituál jejího udělení je formálně stejný jako rituál iniciace řeholníků a řeholnic, liší se pouze výběrem biblických textů – zvláštní důraz je kladen na *Žd* 13,7–25. V současné době však vzhledem k sociální aktivitě biskupů a představených schima není podmínkou, ba dokonce by v těchto případech byla považována za nevhodnou a omezující. Přesto však Šenuda III. r. 1996 velkou schimu udělil třem biskupům, představeným kláštera, kteří byli mnichy déle než 30 let a okolnosti jim život eremity umožňovaly.²⁹

Eremité si vychovávají žáky, kterým sdělují své životní zkušenosti a tzv. „tajemství eremitismu“ (*asrār at-tawahhud*), která jsou ostatním zapovězena. Posloupnost žáků a učitelů vytváří řetězce *silaily* podobně jako v súfijských řádech. Ačkoli by se vzhledem k přísné klauzuru řeholnic mohlo zdát, že budou ideálními kandidátkami pro udělení velké schimy, není tomu tak, protože rovněž ony přicházejí do stále intenzivnějšího kontaktu s okolím, což udělení schimy znemožňuje.

Otázka udělování schimy je rovněž jedním z dalších předmětů sporu mezi Šenudou III. a Mattou al-Maskínem, který vyžaduje takový způsob řeholního života, jímž by se mnich zcela stranil společnosti a věnoval se pouze práci a modlitbě. Dokonce se zdráhá označit termínem „mnich“ toho, kdo nebyl iniciován jako eremita a není nositelem velké schimy. Toto pojetí je samozřejmě v rozporu se snahou současného patriarchy o zapojení řeholníků do každodenního života koptské církve.

XI. komunity zasvěcených sester a bratří (*mukarrasát, mukarrasún*)

Jedná se o zasvěcené diakony, diakonky a tzv. aktivní sestry (tento termín je má odlišit od kontemplativních řeholnic), kteří svůj život zaslíbili službě v církvi a žijí organizovaným komunitním životem. Prvním, kdo začal služeb diakonů využívat pro jiné činnosti, než je asistence při liturgii, byl zakladatel nedělních škol Habíb Girgis³⁰ (1876–1951). Diakoni začali působit jako učitelé v nedělních školách, misionáři, sociální pracovníci atp. R. 1958 misijní a vzdělávací činnost diakonů podpořili Mattá al-Maskín a dr. Ata al-Láh založením neoficiální komunity v Helwánu pro muže, kteří chtěli zasvětit jako diakoni svůj život službě v církvi (*bajt at-takrís*). Jejich činnost spočívala ve vzdělávání věřících na vesnicích i ve městech. Významným počínem bylo založení Společnosti sv. Antónia (*Mu'assasat al-qiddís Antúniús*) r. 1979. Společnost založil člen helwánské komunity Dr. Nashí Abd as-Sajjid. Jeho spolubra-

tří zde studovali, překládali a vydávali spisy církevních otců. Každého půl roku společnost vydává teologický časopis *Patrologie* (*Ábá'iját*) určený duchovním a laikům. Společnost rovněž pořádá pravidelné přednášky o koptské kultuře a historii.

Další komunita zasvěcených diaconů byla založena v 50. letech v Gíze. Její členové se věnovali především výchově a náboženskému vzdělávání mládeže jako učitelé v nedělních školách, vychovatelé na kolejích atp. Významným představitelem gízské komunity byl Dr. Ramsís Nagíb, jenž byl členem Výboru pro nedělní školy (*al-ladžna al-a`lá li madáris al-ahad*), v rámci kterého vytvářel koncepci výuky katechismu pro děti i dospělé. Jako člen Rady blízkovýchodních církví (*Madžlisu kaná'isi aš-Šarqi al-Awsat*) se v letech 1961–1990 věnoval ekumenickému dialogu.

Komunity zasvěcených diaconů sehrály důležitou roli při získávání vzdělaných laiků pro služby v církvi. Patriarcha Kyrillos VI. ustanovil r. 1962 novou funkci Biskupa pro církevní činnost a službu (*amal al-kansi wa al-chidma*).³¹ Biskupem byl jmenován anba Athanasios, jehož úkolem je organizovat službu laiků v církvi (*chud-dám* – zahrnuje výuku v nedělních školách, na které se mohou podílet už 14–15 letí studenti středních škol, organizaci mimoškolní činnosti dětí a mládeže, charitativní činnost atd.) a dohlížet na komunity zasvěcených diaconů.

Ačkoli členové těchto komunit žili v podstatě řeholním životem, většina z nich se po určité době rozhodla pro noviciát v některém z kontemplativních klášterů. V některých kláštorech však novicové nadále vykonávají práci zasvěcených diaconů, např. v Dajr ad-Durunka v Asjútu. Anba Athanasios se rozhodl zpřístupnit podobný typ zasvěcené služby i pro ženy a r. 1965 s požehnáním patriarchy, nicméně bez oficiálního schválení Svatého synodu, založil v Baní Suwejf komunitu zasvěcených panen (*mukarrasát*) pod názvem Dcery Mariiny (*Banát Marjam*). Sestry dodržují řeholi sv. Pachómia, ale nejsou považovány za rovnocenné kontemplativním řeholnicím, dokonce nejsou za řeholnice ani považovány, protože díky své službě zůstávají částečně „ve světě“. Jsou osločovány *tasúni* z kopt. *ta soni* – má sestra.

Další významné kláštery pro zasvěcené panny byly založeny ve Fajjúmu – Dajr anbá Abra'ám (1989),³² v klášteře sv. Damiany, kde (*mukarrasát*) žijí od r. 1992 společně s kontemplativními řeholnicemi, v Tantě, Dimjátu aj.

Zmíněné kláštery zároveň slouží jako tzv. mateřnice a Centra pro přípravu zasvěcených panen (*marákizu-I`dád al-mukarrasát*). Sestry, které svou službu vykonávají dlouhodobě mimo klášter, se zde jednou měsíčně a jednou za čtvrt roku shromažďují, vyhodnocují svou práci a věnují se duchovním cvičením. Komunita náleží pod správu biskupa dané eparchie. Biskup je zpovědníkem všech sester, vykonává rituál zasvěcení novic (*takris*) a dohlíží na činnost představené kláštera (*amína ad-dajr*). Její povinnosti se shodují s povinnostmi představené v kontemplativním klášteře.

Pečuje o mravní a duchovní život svých světlenkyň, přijímá vhodné kandidátky pro noviciát, rozděluje sestrám práci podle jejich schopností a vzdělání.

Dceřiné kláštery jsou spravovány supervisorou (*al-amína al-mahallija*).

Jak již bylo poznamenáno výše, každý měsíc se konají shromáždění všech sester a novic. Každá obdrží hodnocení své práce vykonané v posledním období. V případě negativního hodnocení je problém projednán Výborem pro záležitosti zasvěcených paní (*Ladžnat aš-šu'ún lil-mukarrasát*), a sestře je pak na určitou dobu pozastavena činnost. (V čele Výboru stojí papež, jeho členy jsou biskupové odpovědní za správu klášterů v jednotlivých eparchiích a vybraní členové Svatého synodu.) Sestra, která je starší 50 let, disponuje dobrým hodnocením a dostatečnými zkušenostmi může být povýšena do stavu diakonky (*šammása*).³³

a) podmínky pro vstup do noviciátu, noviciát

Touží-li koptská dívka po řeholním životě, je samozřejmě, že nejprve absolvuje noviciát v kontemplativním klášteře. Teprve v případě, že neuspěje, nastoupí noviciát v komunitě aktivních sester. Dalším důvodem bývá překročení zmíněné věkové hranice, která je stanovena pro kontemplativní řeholnice (25–27 let). Pro potvrzení tohoto konstatování je možno uvést příklad komunity aktivních sester ve Fajjúmu, v klášteře sv. Anby Abraama. V roce 2001 ji tvořilo 23 zasvěcených sester a 3 novicky. Všechny buď prošly neúspěšným noviciátem v kontemplativním klášteře, nebo se pro řeholní život rozhodly až v pozdějším věku. Existují samozřejmě případy, kdy se dívka či žena cíleně rozhodne pro vstup do aktivní komunity. Jsou zatím dosti řídké, ale je možno očekávat, že se stoupající popularitou *mukarrasát* bude počet cílených rozhodnutí pro život v aktivních komunitách stoupat.³⁴

Podmínky pro přijetí novicky nejsou tak přísné jako u kontemplativních řeholnic. Přijata může být dívka či žena starší 21 let (horní hranice není nijak vymezena), která nebyla nikdy vdaná, je gramotná, přizpůsobivá a fyzicky zdatná. Případně to může být vdova starší 50 let, pokud od úmrtí jejího manžela uplynulo alespoň 5 let. Před vstupem do noviciátu skládají postulanky tzv. „slib přičlenění“ (*'ahd al-iktirán*), který sestává ze slibu čistoty, chudoby, poslušnosti, tichosti, práce, služby a komunitního života. Rituál je formálně podobný svěcení diakonů a jako symbol stejné vnitřní hodnoty obou stavů nosí novicka pod oděvem kožený pás stejným způsobem, jakým si diakon uvazuje šerpu. Čtou se tyto biblické texty: *Gn* 12,1–17; *L* 9,28–36; *Ř* 8,35–39; *Zj* 14,1–5; *Sír* 2,1–9.³⁵

b) iniciační rituál

Iniciační rituál se od kontemplativních klášterů liší. Především zde schází rituál symbolizující smrt člověka. *Mukarrasa* totiž „světu“ neumírá. Je sice zasvěcena Bohu, ale také službě bližnímu. Během rituálu novicka stojí před oltářem se skloněnou hlavou. Čtou se tyto biblické texty: *Ef* 5,15–21; *Ž* 13, 14, 44; *Mt* 25,1–13. Sestra rovněž obdrží nové jméno – opět podle světice nebo biblické postavy. Novým zvykem je dávat sestrám jména podle katolických světic populárních i v koptsko-ortodoxním prostředí (sv. Teresie z Lisieux, sv. Rita). Inicie je i v tomto případě nezvratná, ale pokud sestře z vážných důvodů nevyhovuje komunitní život, může žít jako zasvěcená panna mimo klášter. Musí se však účastnit všech bohoslužeb a shromáždění.

c) služba (*chidma*) v pojetí zasvěcených panen³⁶

Termín *chidma* v koptském prostředí označuje službu ostatním jako výraz vlastní zbožnosti. Může ji vykonávat laik (viz výše), ale rovněž kněžské povolání se označuje jako *chidma*. Kontemplativní řeholníci a řeholnice poskytují koptskému společenství službu tím, že přijímají hosty, umožňují věřícím účast na bohoslužbách atp. Aktivní sestry zasvětily svůj život službě ve smyslu sociální práce především v těchto oblastech:

Pastorační péče a výuka: zahrnuje výuku dětí i dospělých v nedělních školách. Sestry často opouštějí mateřské kláštery a žijí v odlehlých vesnicích, kde vyučují katechismu, snaží se potírat negramotnost, poskytují základní zdravotní péči, a to nejen křesťanům, ale i muslimům, ovšem takovým způsobem, aby nebyly obviněny z tendencí k proselytismu. Sestry připravují speciální školící programy pro nemajetné dívky. Např.³⁷ v Baní Suwejf je učí šít, vyšívát a každá dívka zdarma obdrží šicí stroj, což jí umožní důstojnou obživu. Nejchudší dívky jsou obdařeny věnem, aby se mohly vdát. Sestry dále působí jako vychovatelky křesťanských dívek na kolejích, v sirotčincích, v domovech pro svobodné matky a pro duševně či tělesně postižené. Specifickým projektem je snaha pozvednout životní úroveň tzv. sběračů odpadků (*zabbálún, džámi' ú al-qumáma*), kteří si nelegálně stavějí přibytky v Káhiře na Muqattamu. Projekt byl započat v 70. letech pod vedením katolické sestry Emmanuely, která spolupracovala především s komunitou Banát Marjam z Baní Suwejf.

Zdravotní péče: Sestry jsou často zaměstnány jako zdravotnice v nemocnicích. V každém klášteře je těm nejchudším k dispozici malá ordinace a lékárna. Léky a přístroje dodávají koptští lékaři a lékárníci – jedná se o neprodejné vzorky, které jsou klášterům dodávány zdarma. Lékařskou péči v oblastech od kláštera odlehlých za-

bezpečují jakési „mobilní kliniky“, t.j. několik aut vybavených lékařským zařízením. Výjezd takové mobilní kliniky je vždy spjat s pastorační a lékařskou osvětou.

Je nutno zdůraznit, že úkolem každé sestry je odhalovat a rozvíjet vlastní nadání, což jim umožňuje možnost dalšího vzdělávání, zahraniční stáže atp. Příkladem je sestra Naomi z komunity v Baní Suwejf, která získala v Kanadě, USA a ve Velké Británii vzdělání a praxi potřebné pro péči o mentálně postižené.

Ačkoli sestry vykonávají nadmíru záslužnou činnost, někteří církevní představitelé otevřeně vyjadřují svůj nesouhlas s existencí aktivních komunit, protože z blíže nespecifikovaných důvodů neodpovídají tradiční představě řeholního života. Týdeník *Al-Ahrám*³⁸ uvádí tyto polemické názory některých biskupů – anba Músá: „Monasticismus se týká pouště, nikoli účasti v aktivní komunitě. Je v našem zájmu angažovanost mnichů ve službě společnosti omezit, a ne k ní vybízet i ženy.“ Anba Bišoj (generální sekretář Svatého synodu): „Je nemožné, aby byl tento konvent (v Baní Suwejf) oficiálně uznán. Máme vlastní koptský rituál pro svěcení diakonek, proč mají být (aktivní sestry) iniciovány podle rituálu, s nímž naše tradice nemá nic společného?“ Dodává, že koncept sociálně pracující řeholnice patří do katolické, nikoli do koptské tradice. Naproti tomu anba Athanasios (zakladatel komunity v Baní Suwejf) obhájí legitimitu existence komunit aktivních sester poukazem na sociální činnost sv. Šenudy z Atrippe: „Sv. Šenuda byl skvělým kazatelem a schopným politickým vůdcem, bojoval proti římským usurpátorům pudy a v období hladomorů rozdával potraviny,... musíme se zaměřit na sociální péči, služba chudým je naší prioritou.“ Zastánci aktivních komunit rovněž zdůrazňují, že papež Kyrillos VI. souhlasil s jejich zakládáním také proto, že 80% katolických řeholnic v Egyptě tvořily konvertované ortodoxní koptky, protože ve vlastní církvi nenašly způsob, jak sloučit řeholní život se službou potřebným.

XII. diakonky³⁹

Službu diakonek znala už prvotní církev (např. Ř 16,1–16; 1K 16,15–20). V Egyptě se tato tradice udržela do 12.–13. století, pak upadla v zapomnění. K této tradiční praxi se vrátil až současný papež Šenuda III., když v červnu r. 1981 vysvětil 27 žen (5 neprovdaných, 22 vdov).

V případě jáhenského svěcení žen se samozřejmě nejedná o předstupu svěcení kněžského. Diakonky jsou pomocnicemi biskupů a kněží. Jejich činnost se v podstatě kryje s činností aktivních sester, ovšem s tím rozdílem, že diakonky nejsou vázány ke konkrétnímu klášternímu společenství, což jim mnohdy umožňuje širší pole působnosti. Jejich činnost je zaměřena na pastorační péči o ženy. Bývají v úzkém kon-

taktu s rodinami, ženám pomáhají řešit rodinné a osobní problémy, dohlížejí na jejich mravopočestnost a dbají na to, aby se pravidelně účastnily bohoslužeb, katechezí a náboženských shromáždění. Navštěvují rodiny, které se církevního života neúčastní a snaží se je přivést zpět k bohoslužebné praxi.

Roku 1989 bylo založeno středisko pro přípravu diakonek na misii v Africe. Organizátorkou tohoto programu je diakonka Ester, která získala teologické a lékařské vzdělání ve Velké Británii a po dlouhou dobu pracovala jako lékařka v Keni. Přes naléhavou potřebu realizace zmíněného programu není mnoho diakonek, které by tento typ služby volily.

Narozdíl od muže se diakonka nesmí vdát. Starší ženy – obvykle vdovy – zůstávají ve svých domovech. V případě mladších církev preferuje polořeholní život v organizovaném společenství v Domě diakonky Phoebe v Káhiře. Zákon o diakonkách byl Svatým synodem schválen až v roce 1992.⁴⁰ Ačkoli se týká práce žen, ani jedna z diakonek nebyla k jeho přípravě přizvána. Jako protiargument uvádí generální sekretář Svatého synodu anba Bišoj, že biskupové znají diakonky ve svých eparchiích a sami vědí nejlépe, jakým problémům musejí čelit.

Rituál svěcení diakonek⁴¹ byl sestaven Šenudou III. Odehrává se pouze v přítomnosti žen, kněze a biskupa. Kandidátky jáhenského svěcení nejprve skládají slib, v němž se zavazují k zachovávaní dogmat Koptské ortodoxní církve, dodržování Desatera, k poslušnosti vůči biskupovi své eparchie a k čistotě. Následuje požehnání, přímělné modlitby a recitace *Kréda*. V závěru jsou diakonkám přistřiženy vlasy, ponechávají si však svá občanská jména.

Přestože mají řeholnice, aktivní sestry a diakonky v církevní hierarchii až druhohradé postavení ve srovnání s mnichy, kněžími a biskupy, po kněžském svěcení samy netouží.

Mattá al-Maskín ve své úvaze proti svěcení žen uvádí tyto hlavní argumenty:⁴² Ženy mají v kostele mlčet (*IK* 14,34–36), je jim zakázáno učit a nemají mít nad mužem žádnou moc, ale mají se nechat vést (*ITm* 2,12). Jako první byl stvořen Adam a navíc to byla Eva, kdo se nechal oklamat ďáblem a přivedl Adama k hříchu. (*ITm* 2,14). Jako další důvod, vzhledem k němuž je ordinace žen nemožná, uvádí Mattá al-Maskín s odvoláním na *Lv* 15,19–31 skutečnost, že menstruuující žena a tzv. „šestinedělka“ nesmí přistoupit ke sv. přijímání a kterákoliv žena před dosažením menopauzy má zapovězen přístup k oltáři.

Významný koptský teolog Ja'qúb Malatí⁴³ vidí feministickou teologii jako absurdní výsledek snahy západní civilizace o odstranění jakéhokoli společenského řádu. Žena i muž jsou si rovni, ale Bůh jim přidělil odlišné životní role. Hlavním argumentem proti svěcení žen je, že žádnou z nich Ježíš neučinil apoštolkou, dokonce ani

svou matku Marii, která je považována za nejvyšší příklad svatosti, jaké vůbec může člověk dosáhnout. Ja`qúb Malatí zdůrazňuje význam spirituálního působení řeholnic a především představených, které bývají považovány za naprosté duchovní autority. Jeho slova potvrzuje i diakonka Phoebe: „Kněžské svěcení pro sebe nežádáme, ostatně děláme toho více než kněží, můžeme být nápomocny lidem i tam, kde by to bylo pro kněze příliš riskantní. Domnívám se, že institucionalizace povolání diakonek má velký význam.“⁴⁴

XIII. světci a světice v každodenním životě koptů

Výraz „svatý“ (latinsky *sanctus*, řecky *hagios*, koptsky *mar(e)*) se v náboženských textech vyskytuje jako přívlastek Boha, popř. i některých osob a věcí. V arabštině jsou termíny označující to, co je vyčleněno pro posvátné účely a obřady, odvozeno od kořene *QDS-QaDaSa* (být svatý), *QaDDaSa* (zasvětit), *QuDS* (svatost), *QuDDás* (bohoslužba), *QiDDís* (světec) atd.

Pavel a všichni autoři raně křesťanské doby mluví o svatých a svatosti pouze v kolektivním smyslu a používají tohoto výrazu pro určité skupiny věřících: pro ty, kdo zemřeli jako věřící křesťané, pro mučedníky a první mnichy. Ve stejné době se však slova „svatý“ začalo užívat také individuálně pro vyjádření úcty k určité osobě a postupně se toto pojmenování stalo čestným titulem osob, které převyšovaly své křesťanské druhy svou oddaností Kristu, a výrazem jejich veřejného uctívání.⁴⁵ V koptském prostředí jsou svatí součástí církevní hierarchie. (Před jméno některých svatých se klade titul „*anba*“, užívaný pro biskupy, čímž je zřejmá naznačena jejich hodnost „církevních učitelů“ – *anba* Antónios, *anba* Búlá. Jiní světci mají před jménem arabský termín „*qiddís*“, světec, nebo koptský termín „*mar(e)*“ ve stejném významu – např. *qiddís Túmás*, *mar Girgis*.)

Koptské světce je možno rozdělit do dvou skupin:

1) Martyrové prvních staletí křesťanského letopočtu, kteří zemřeli při persekucích křesťanů za vlády římských císařů Decia, Diocletiana a Iuliana Apostaty. Patří sem sv. Damiana, sv. Rifka, tzv. „vojenští světci“ Mar Girgis, Abú Sajfajn, Amír Tádrús, Mare Mína, ale i první řeholníci a řeholnice sv. Antónios, Pachómios, Makarios, Sára, sv. Athanasios aj.

2) Světci kanonizovaní od druhé pol. 19. stol. (*anba* Abraam) dále muži a ženy, kteří jsou obecně považováni za svaté, ale ještě nebyli kanonizováni, protože zemřeli před méně než 50 lety, případně ještě žijí (*anba* Justus, *umminá* Íríni, *umminá* Júa`nná, *abúná* Fánús aj.). Po kanonizaci dotyčného světce se jeho jméno ihned zaznamená do synaxe.

Existují samozřejmě světci, kteří zemřeli mezi 4. a 19. stoletím (martyrové, kteří byli popraveni za vlády některých muslimských panovníků), není jich ovšem mnoho, nejsou tak populární a jejich jména jsou obvykle neznámá. Existují samozřejmě místní světci populární pouze v určité oblasti (anba Bisáda, anba Túmás, sv. Bidába v Achmímu), mezi „kmenové“ světce, uctívané po celém Egyptě po celou dobu existence Koptské ortodoxní církve patří sv. Jiří, Marek, Antónios, Pavel Anachóréta, sv. Damiana, Marina. Další skupinu tvoří světci, kteří se stali populárními až ve 20. století, a to díky rychlému rozšíření pověsti o zázracích, které jsou spjaty s jejich jménem. Není náhodou, že tito svatí jsou zároveň patrony významných klášterů. Klášter získává díky propagaci daného světce věhlasnost a popularitu. Jako příklad je možno uvést sv. Anúba (kopt. Aba Núb). S jeho jménem jsou spjata zázračná vyléčení v místech, kde se nacházejí světcovy ostatky – Samanúd v Deltě, klášter Dajr Amír Tádrús v Káhiře. O udržování jeho kultu se starají řeholnice, především organizováním honosných oslav u příležitosti výročí jeho úmrtí.

Recký světec Filopatér Merkúrios, arabsky přezdívaný Abú Sajfajn je populární od r. 1962, kdy se představenou stejnojmenného kláštera stala matka Íríní. Nejprve nechala místnost, v níž se nacházely světcovy ostatky, přestavit na kostel, pak se pustila do organizace světcova kultu, jenž spočívá v sestavení oslavných modliteb (*magíd, tamgíd*), sepsání jeho životopisu a vydávání podrobných informací o zázracích, které světec vykonal. (Jakákoli pozitivní událost týkající se kláštera je považována za světcův zásah. Matka Íríní proslula vizemi a schopností se světcem komunikovat. Díky němu prý rovněž uzdravovala, a to i nevyléčitelně nemocné.) Záznamy o těchto událostech byly šířeny mezi řeholníky a řeholnice ostatních klášterů a mezi laiky.⁴⁶

Rovněž členové církevní hierarchie jsou považováni za svaté a neomylné (To jim dává mimo jiné možnost s laiky politicky manipulovat.), což je spjato především s jejich řeholním stavem. Řeholníci jsou podle koptské tradice a díky předpokládanému asketickému životu považováni za „anděly v těle“. V kláštorech (ale i mimo ně) je možno vidět zástupy věřících přistupujících k mnichovi s prosbou *salli li* (Pomodli se za mne.). Mnich pak dotyčnému vloží dlaň na čelo a polohlasně pronáší modlitbu. Podobným způsobem probíhá i žehnání donesené vody (např. za účelem vysvěcení bytu po úmrtí člena rodiny) či důležitých úředních listin.⁴⁷

XIV. modely řeholního života

V představách všech věřících koptů existuje, weberovsky řečeno, „ideální typ“ mnicha, který přes veškeré reformy zůstává stále stejný a jehož hlavní charakteristiky jsou obsaženy ve spisech klasických i moderních světců:

- 1) již zmíněná *basáta* – jednoduché vyjadřování, přirozené jednání. Ideálem zůstává mnich, který nečerpá ze „světského vzdělání“, a je „učen Bohem“, nikoli knihami.
- 2) Asketický způsob života (časté posty, minimum jídla a spánku) v odloučení na poušti nebo tam, kde je mnich chráněn před nadbytečným stykem s lidmi.
- 3) Úzké sepetí s přírodou, interpretace přírodních dějů jako hierofanie.
- 4) Úspěšný boj s divokými zvířaty, d'ábly a démony v podobě lidí, zvířat, popř. staroegyptských božstev. Boj s démony má zasvěcující charakter, neboť díky němu řeholníci dosahují „svatosti“.
- 5) Pokora, proti níž jsou démoni bezmocní, což ilustruje také tento výrok sv. Antónia: „Spatřil jsem na zemi rozprostřené léčky Nepřítele, i povzdechl jsem a řekl: ‚Kdopak takové léčky překoná?‘ A uslyšel jsem hlas, který mi říkal: ‚Pokora‘.“⁴⁸
- 6) Dokonalým mnichům slouží andělé.
- 7) Schopnost komunikace se svatými, charisma uzdravování, jasnovidectví (*šqáfšija*), konání různých zázraků (*mu`džizát*) nikoli z vlastní vůle, ale jak sami řeholníci a řeholnice zdůrazňují, z vůle Boží.

Ideální typ řeholnice odpovídá obrazu Panny Marie. Stejně jako katolické i koptské řeholnice mají napodobovat její život a počinání. Koptská církev ovšem přejímá příběh o Panně Marii podle gnostického *Tomášova evangelia*: Ve věku 3 let byla svými rodiči odvedena do chrámu (*hajkal*), kde trávila čas posty, modlitbami a zbožným životem. Andělé jí přinášeli potravu, kterou rozdávala chudým. Ve věku 12 let ji kněží učinili Josefovou snoubenkou. (Rovněž v *Koránu* je příběh o Marii inspirován *Tomášovým evangeliem* – např.: 19,16–18, 3,32–41 aj.). K dalším velkým vzorům patří světice Damiana a Marina, Anna, dcera Fanuelova (*L* 2,36–38), Marie, sestra Lazarova (*L* 10,39).⁴⁹

XV. novodobí světcí a světice

*Bábá Kyrillos (1902–1971)*⁵⁰

R. 1927 byl iniciován v klášteře Dajr al-Baramús pod jménem Mína (Menas). Po pěti letech komunitního života získal povolení pro život anachóréty. V letech 1932–1936 obýval jeskyni ve Wádí Natrún, až do roku 1942 žil v opuštěném mlýně na Muqattamu v Káhiře. Ačkoli horu obývala divoká zvěř a nebezpeční plazi, žil s nimi v míru a žádné ze zvířat mu neublížilo. Byl v neustálém kontaktu s Bohem a se svatými, brzy se u něj projevilo charisma uzdravování. Popularita Kyrilla VI. vzrostla ještě více po jeho smrti. Fotografie, na nichž je vyobrazen, mají prý zvláštní moc

konat zázraky. Takto popisuje v knize *Al Bába Kyrillos aš-šafi' al-amín* mladá žena svou zkušenost se zázračným uzdravením díky papežově zázraku: „...prosila jsem ho: ‚Otče, udělej zázrak.‘ Tu otec Kyrillos sestoupil z obrazu a vydal se směrem ke mně. Od té doby jsem necítila žádnou bolest.“ V klášteře Anbá Míny se zjevil neplodnému manželskému páru a slíbil, že Bůh jim dá to, po čem touží. Žena pak prý do roka porodila dítě. Tzv. zázraků vykonaných papežem Kyrillem je velmi mnoho a vychází o nich četná literatura.

*Abúná Justus al-Antúni (+1976)*⁵¹

Je vzorem dokonalého mnicha, askety a světce. Mnoho mnichů vstoupilo do kláštera právě pod vlivem jeho osobnosti. Byl prý velice zbožný a za svůj asketický způsob života se téměř styděl, protože nechtěl být považován za lepšího mnicha než ostatní. (Mniši v klášteře sv. Antónia si často vyprávějí historku o tom, jak klášter před Velikonoci navštívila matka Íríni a byla zděšena pohledem na mnicha Justa, kterak jí maso v postním období. Teprve později se zjistilo, že nešlo o maso, ale o chléb, který abúná Justus záměrně upravil tak, aby jako maso vypadal.) Byl prý schopen předpovídat budoucnost. Téměř s nikým nehovořil, jen občas se zeptal: „*As sá 'a kam?*“ (Kolik je hodin?). Jednou v noci prý touto otázkou vzbudil svého spolubratra, a když se tento vrátil rozmrzele do cely, našel na lůžku jedovatého škorpiona. Jeho spolubratři proto dodnes interpretují zmíněnou otázku jako připomenutí dočasnosti světa.

*Al Qams Búlus al-Ábid (1895–1965)*⁵²

Životopis tohoto světce je charakteristickým příkladem ideálního typu mnicha. Řeholníkem se stal v klášteře sv. Makaria, poté žil po nějakou dobu ve Fajjúmu jako anachóréta. Zlomový okamžik v jeho životě nastal, když zabloudil na poušti a náhle se před ním zjevil jeho budoucí učitel, 160-ti letý mnich Míchá'íl. Podle stylizovaného životopisu je pak anděl přenesli z pouště do jeskyně, kde už oba očekával Míchá'ílův učitel, 180-ti letý řeholník Pavel. V průběhu let oba svého žáka naučili „největším tajemstvím eremitů“. Autor životopisu zdůrazňuje, že ve chvíli, kdy eremita dosáhne vysokého stupně duchovního zasvěcení, je schopen konat zázraky: Andělé mu slouží a informují jej o všem, co se děje „ve světě“, je schopen komunikovat se zvířaty a bojovat s ďáblem a démony. Stejně jako pouštní otcové i on d'ábla přemáhá modlitbou, pokorou a postem. Byla mu dána schopnost čist myšlenky (*šafáfíja*) a předvídat budoucnost. Svému ministrantovi, pisateli životopisu, prý předpověděl řeholní život, a on se o 10 let později stal jeho žákem. Dvakrát odmítl místo biskupa, což podle životopisce dokazuje jeho skromnost a nezištnost.

*Abúná Andra`ús (1887?–1988)*⁵³

Narodil se v chudé rodině feláhů. V 19 letech se rozhodl pro řeholní život. Jako nevidomý musel čelit mnoha podezřením (a to i ze strany mnichů), že si chce vstupem do kláštera zajistit péči spolubratří. Byl přijat do kláštera Anby Samuela ve Fajjúmu, který v té době procházel rozsáhlými rekonstrukcemi a navíc byl vzdálen 15 hodin pěší chůze od Baní Suwejf, odkud se donášely potraviny a stavební materiál. Přes své postižení vykonával abúná Andra`ús těžkou fyzickou práci na stavbě kláštera, jedl jen velice málo, aby zbylo více skrovných zásob pro ostatní spolubratry. Záhy si mezi mnichy i laiky získal velkou oblibu a úctu pro svou prostotu (*basáta*) a moudrost (*hikma*). S papežem Kyrillem VI. jej pojilo silné duchovní pouto, dokonce mu ještě jako mnichovi Mínovi předpověděl, že se stane patriarchou. Po smrti s ním Kyrillos VI. komunikoval ve snech. Rovněž byl nadán schopností prorokovat a uměl léčit. Paní Wahíb Malatí, laborantka, která pomáhala stanovit diagnózu během jeho pobytu v nemocnici, dodává, že světcova krev se po týdnů ve zkumavce nezkazila ani nezapáchala.

*Abúna Fánús (?)*⁵⁴

Je považován za živoucího světce. Každou neděli je možno pozorovat v klášteře sv. Pavla davy poutníků, kteří čekají na alespoň dvouminutový rozhovor a požehnání. Je prý rovněž nadán charismatem uzdravování, předpovídáním budoucnosti atp.

Ummíná Sára (?)

Je představenou kláštera sv. Bidáby v Achmímu. Tato asi 80-ti letá řeholnice se těší velké úctě díky asketickému životu a zázrakům, které jej doprovázejí. (Za „zázrak“ je však považována i skutečnost, že se jí po operaci objevila na noze jizva ve tvaru kříže.)

*Ummíná Hanína (1899?–1998)*⁵⁵

Tato řeholnice považovaná za svatou nestrávila svůj život v klášteře, ale v cele kostela sv. Damiany v Naqqádě (vesnice v Horním Egyptě).

Jako proslulá asketička se stala duchovní vůdkyní mnoha řeholníků, což je v koptském prostředí dosti ojedinělý případ. Koptové z celého Egypta k ní chodili s prosbou o požehnání, o radu, o vyléčení svých neduhů nebo alespoň o jejich zmírnění. Léčila prý především láskou, proto se jí také přezdívalo „*umm al-mahabba*“ (láskyplná, či „matka lásky“). Jako ostatní světci, i ona komunikovala se svatými, s Kristem, Pannou Marií a konala rozličné zázraky. V pokročilém věku už byla natolik slabá, že nezvládala sejít po schodech do kostela a prosila Boha, aby jí dovolil zúčastnit

se bohoslužby. Zjevil se jí prý světec Aba Núb, snesl ji do kostela a po bohoslužbě na ni čekal a doprovodil ji zpátky do cely.

Tasúni Hannah⁵⁶

Ačkoli se aktivní sestry vzhledem ke svému povolání nemohou věnovat kontemplanaci a nedosahují tak vysoké úrovně asketického života jako kontemplativní řeholnice, je možno i mezi nimi najít ženy považované za světice, které vytvářejí model příkladného křesťana přijímaný celou koptskou společností. Patří mezi ně sestra tasúni Hannah, spoluzakladatelka komunity aktivních sester v Baní Suwejf a její představená. Před vstupem do kláštera byla krátce vdaná, ale manželství nebylo konzumováno, proto bývá srovnávána se sv. Ammúnem z Nitrie (295–353), jenž žil 18 let v celibátním manželském svazku. Sestra Hannah byla zcela oddána službě druhým, nepřestávala se jim věnovat, ani když sama těžce onemocněla.

Zvláštní kapitolu tvoří „laické světice“ – ženy, které ač byly vdané a měly vlastní rodinu, věnovaly se službě v církvi s takovou intenzitou, že jsou považovány za svaté.

Jednou z nich je:

Fawzíja Isháq (1933–1984)⁵⁷

Ústředním tématem jejího životopisu je myšlenka, že ač nedodržovala čistotu těla, protože nežila v celibátu, byla obdařena čistotou srdce. Jak uvádí její životopisec: „Víme zcela určitě, že Bůh vyzývá všechny ke svatému životu a neurčil jej pouze kněžím a mnichům.“ Učila na střední škole, studenti o ní vypovídali, že jim byla bližší, než jejich vlastní rodina. Objížděla vesnice, pořádala sbírky pro chudé a rozdávala jim léky a potraviny. V závěru života měla časté vize Krista, Panny Marie a svatých.

Originální kapitolu pak v této řadě tvoří životopis:

Ardíny Maliky al-Júsuf- Umm Abd as- Sajjid (1910–1993)⁵⁸

Poté co jí rodina nedovolila vstoupit do kláštera, byla provdána za tyranského manžela, jemuž porodila čtyři děti, které však záhy zemřely. (Sama uvedla, že nad jejich úmrtím netruchlila, protože jejich smrt viděla spíš jako „svatbu s nebeským ženichem“.) Když v mladém věku zemřel i její manžel, rozhodla se zasvětit svůj život službě v církvi. Patřila k průkopnicím zakládání nedělních škol, pořádala ve vlastním bytě duchovní shromáždění pro děti i pro dospělé a starala se o chudé, ačkoli jí samotné se nedostávalo základních životních potřeb. I její život již od dětství doprová-

zely četné nadpřirozené jevy a vize svatých. V jedné z vizí jí prý Kristus ukázal své rány. (Tento motiv je v prostředí Koptské ortodoxní církve ojedinělý.)

Z uvedených příkladů jasně vyplývá, že existují určité prvky, jevy a situace, které se opakují a shodují se s těmi, jež jsou zachyceny v *Aposfihemmatech* (komunikace s Bohem a se světci, boj s ďáblý a démoni, konání zázraků jako potvrzení vlastní svatosti, podmaňování si zvířat a andělů atd.). Podobnost zajisté není náhodná. Koptští svatí a martyrové z prvních staletí křesťanského letopočtu jsou totiž neustále velmi živě přítomni v myslích dnešních egyptských křesťanů, a je tedy přirozené, že na jedné straně se chování těch, kdo jsou za svaté považováni, snaží odpovídat představě, kterou má okolní společenství o dokonalém světci, a na straně druhé vymezuje způsob, jakým společenství toto jednání vnímá a interpretuje.

XVI. závěr

Řeholníci a řeholnice jsou pro kopty vzorem křesťanské dokonalosti, ale velice ctěni jsou i egyptskými muslimy. Žijí zbožným, cudným životem, modlitbami a posty, čímž odpovídají obrazu dobrého služebníka Božího i podle islámských kritérií.

Ačkoli je kontemplativní život i nadále považován za ideál, určitý respekt si mezi kopty pomalu získávají i aktivní řeholnice. Jejich přínos pro egyptskou společnost (nejen pro společnost koptskou) je stále nedocenen. Kromě jiného totiž aktivní sestry pomáhají prohlubovat vztahy mezi křesťanskou a muslimskou komunitou. Své služby poskytují oběma komunitám bez rozdílu, čímž nejen napomáhají uklidňovat atmosféru v oblastech hojně obydlených islámskými fundamentalisty (Baní Suwejf), ale vytvářejí rovněž příklad pro některé zatvrzelé, fundamentalisticky smýšlející kopty.

V koptském, potažmo egyptském prostředí je náboženství a spiritualita fenoménem, který především určuje myšlení a jednání lidí. Nejen islám, ale i koptské křesťanství vytvářejí životní styl svého druhu. Na adjektivum „koptské“ je přitom kladen zvláštní důraz, protože se zcela odlišuje od západní, sekularizované formy křesťanství. Víra není jen vyjádřením určitého světónázoru a církve není jen tolerovaným přežitkem dávných dob. Obojí je pro kopty výlučným vyjádřením jejich základní sebeidentifikace, zajišťujícím vnitřní stabilitu v životních nesnázích, na rozdíl od dnešní západní, postmoderní společnosti, která člověku nabízí pro seberealizaci a nalezení jistot v proměnlivém světě nepřeberné množství alternativ.

Prožívání vlastního náboženství je pro kopty tou jedinou pravou realitou, nepovažují za nezbytné klást si existenciální otázky typu „Má život nějaký smysl? A jaký?“ Odpověď je totiž nasnadě. Smyslem života je co nejvíce se přiblížit Bohu, prožít život tak, aby si člověk myšlením i skutky zajistil věčný život v nebeském království.

Poznámky:

- 1 Anbá BĀSILÍUS, *Kalima fi ar-rahbana*, al-Qáhira: Maktabat an-nasri li at-tiá'a 2000, s. 33–35
- 2 P. A. VAN DOORN-HARDER, *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, Amsterdam: Vrije Universiteit 1993, s. 34–40
- 3 informátor: abúná R., stáří asi 60 let, mnich kláštera sv. Antónia od roku 1977, zaznamenáno během vlastního výzkumu v r. 2001
- 4 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 116–122, 153–160
- 5 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 59–82
- 6 Informace se opírá o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 7 Srov. *Da 3*
- 8 *První křesťanští poustevníci* (přel. V. A. Drda), Hostinné: Stauros, 1995, s. 13, 24 [Překlad v citátech korektor upravil, citát druhý podle *Apothegmata I., výroky a příběhy poustních otců*, přel. J. Pavlík, Praha: Benediktinské arcidiecéze sv. Vojtěcha a sv. Markéty 2000, s. 44.]
- 9 A. AL-BARAMÚSÍ, *Dajr al-Baramús bajna al-mádi wa al-hádír*, al-Qáhira: Dár Núbár li-t-tib'a 1993
- 10 J. P. VALOGNES, *Vie et mort ...* s. 258
- 11 A. AL-BARAMÚSÍ, *op. cit.*, s. 11–46
Anbá BĀSILÍUS, *Kalima fi ar-rahbana*, s. 58–80
Anbá MATÁ'ÚS, *Sumíw ar-rahbana*, s. 90–93
- 12 www.stmarkfoundation.com
- 13 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 140–142
- 14 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 103–122
P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 141–142, 169–176
- 15 Informace se opírá o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 16 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 263
- 18 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 27–30
- 19 O. F. A. MEINARDUS, *Monks and Monasteries of the Egyptian Deserts*, Cairo: AUC 1999
- 20 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 89
- 21 A. 'ARJÁN, *Umm al-Galába, síra, wa chidma wa mu'džizát Umm 'abd as-Sajjid*, Qáhira 2000, s. 12–13
- 22 Informace se opírá o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 23 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 289–319
- 24 Informace se opírají o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 25 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 97–100
- 26 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 94–106
P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 107–111
- 27 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 109–110
- 28 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 121–130
P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 116–118
- 29 M. GIRGIS, *op. cit.*, s. 27
- 30 A. NÁSIR, *Ar-rahbana wa at-takrís fi al-kanísa al-qibtía al-urtúduksía*, In: Anbá Bāsiliús, *Kalima fi ar-rahbana*, s. 72–88
- 31 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 43–44

- 32 M. GIRGIS, *op. cit.*, s. 596–598
- 33 F. RASMÍ NÁSID, *Sírat al-qiddisa Fibi aš-šammása chádimat Búlus ar-rasúl*, al-Qáhira, Matba' múdern sentr 2000, s. 81–86
- 34 Informace se opírají o výzkum konaný r 2000–2001.
- 35 A. NÁSIR, *op. cit.*, s. 88–92
- 36 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 132–138
- 37 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 203
- 38 M. TADROS, R. Shaath, *The Third Way*, Al-Ahram Weekly, 27/4–3/5, 2000
- 39 A. NÁSIR, *op. cit.*, s. 72–76
F. RASMÍ, NÁSID, *op. cit.*, s. 70–76, 100–107
M. GIRGIS, *op. cit.*, s. 587–596
- 40 M. TADROS, R. Shaath, *The Third Way*, Al-Ahram Weekly, 27/4–3/5, 2000
- 41 M. GIRGIS, *op. cit.*, s. 588–596
- 42 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 13–14
'A.HILMÍ, Hal tazdari al-masihia an-nisá'?, *Rúz al-Júsuf*, 28/4., 2000
- 43 T.Y.AL-MALATY, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria: St.George's Orthodox Church 1993, s. 281–285
- 44 M. TADROS, R. Shaath, *The Third Way*, Al-Ahram Weekly, 27/4–3/5, 2000
- 45 D. ATTWATER, *Slovník svatých*, Praha: Papyrus 1986, s. 7–15
- 46 P. A. VAN DOORN-HARDER, *op. cit.*, s. 177–202
Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 220
Informace se rovněž opírají o vlastní výzkum konaný v r. 2000–2001.
- 47 Informace se opírají o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 48 F. LEXA, *op. cit.*, s. 127
- 49 Anbá MATÁ'ÚS, *op. cit.*, s. 132–137
- 50 V. J. HOFFMAN, *op. cit.*, s. 340–344
T. ISHÁQ, *Al-Bábá Kyrillos, maldža` hissín*, 1997
T. ISHÁQ, *Al-Bábá Kyrillos jatma`innu qulúbaná*, 2000
T. ISHÁQ, *Al-Bábá Kyrillos, aš-šafi` al-amin*, 2000
- 51 Informátory jsou řeholníci z kláštera s. Antónia a sv. Pavla.
- 52 Anbá Tímúsá'ús, al-Qams Búlus al-Ábid
- 53 K. ABDALLA, *A Guest from Heaven*, Cairo: Sons of Pope Kyrillos VI 1991
- 54 Informace se opírá o výzkum konaný r. 2000–2001.
- 55 S.AL-HAZZÍ, Qáhira, Mi`at `ámm min al-hubb, Mu`assasat Bítr li at-tibá'a, 1998
Informace rovněž čerpány od řeholníka A. z kláštera sv. Antónia.
- 56 Dair banát Marjam li ar-ráhibát al-urtuduks, Baní Suwejf, 1991, s. 5
- 57 A. `ARJÁN, *Al-qiddisa al-mu`ásira*, Misr al-Džadida, 1997
- 58 A. `ARJÁN, *Umm al-galába, sírat wa chidma wa mu`džizát Umm`abd as-Sajjid*, al-Qáhira 2000

Viola Pargačová (*1977), vystudovala arabistiku a religionistiku na FF UK. V současné době pracuje v Egyptě na své doktorské práci o zbožnosti a spiritualitě koptů.

Ctirad Václav Pospíšil OFM

Věřoučná jednání mezi katolickou církví a východními církvemi, které nepřijaly Efeský nebo Chalcedonský koncil

Je všeobecně známou skutečností, že k prvním velkým skutečně dlouhodobým a doposud bohužel trvajícím rozdělením Kristovy církve došlo v souvislosti s velmi závažnými christologickými spory. Jejich důsledkem byla věroučná prohlášení Efeského koncilu v roce 431, kde bylo odsouzeno Nestoriovu učení, které nečinilo zadost jednotě osoby Ježíše Krista jakožto vtěleného Slova, a zejména koncilu chalcedonského, který v roce 451 odsoudil bludnou nauku archimandrity Eutycha, jenž popíral plnost Kristova lidství – jednalo se o tak zvaný monofysitismus.

Velmi vážné narušení jednoty znamenala zejména druhá roztržka, která vedla k oddělení především alexandrijského patriarchátu od zbytku východní a západní církve. Celé další dějiny christologie v patristické epoše po roce 451 jsou v zásadě poznamenány snahou byzantských císařů a konstantinopolských patriarchů o obnovení náboženské a potažmo také politické jednoty říše. Tato teologická spekulace ve službě politiky vedla k mnoha těžkostem a napětím mezi Východem a Západem, protože západní biskupové jednoznačně stáli za vyznáním Chalcedonského koncilu, zatímco vstřícné kroky vůči monofysitům vedly vrcholné představitele Byzance často k snižování významu závěrů Chalcedonu, potlačování pravomoci římského biskupa, a dokonce k bludům, jako je monoenergismus nebo monothelétismus, což není nic jiného než specifická podoba apollinarismu a monofysitismu.

Když na počátku raného středověku monofysitská teritoria, tedy zejména Egypt, ovládli muslimové, politický tlak ze strany Byzance na teologicky vstřícnou interpretaci závěrů Chalcedonu vzhledem k monofysitům poněkud ustal. Velkou aktivitu v dané záležitosti posléze vyvinul Florentský koncil. Připomeňme alespoň dekrety: *Bulla unionis Armenorum* ze dne 22. 11. 1439, kde se konstatuje, že Arméni neuznávali Chalcedonský koncil; *Bulla unionis Coptorum* ze dne 4. 2. 1442. Je však dlužno poznamenat, že sjednocovací úsilí zmíněného koncilu nemělo trvalejší efekt.

Celá řada dvoustranných prohlášení mezi katolickou církví a neefeskými a nechaldedonskými východními církvemi se uskutečnila po II. vatikánském koncilu. Půdu k tomuto vzájemnému porozumění a sblížení mezi odlišnými tradičními formami vyznání víry v Ježíše Krista trpělivě připravoval již Pius XII., který v encykli-

ce *Sempiternus Rex* ze dne 8. 9. 1951 u příležitosti patnáctistého výročí od konání Chalcedonského koncilu poznamenává:

„Kvůli výše uvedeným důvodům existují podnes skupiny odpůrců rozptýlených v Egyptě, v Etiopii, v Sýrii, v Arménii i jinde, kteří při formulaci nauky o vtělení opouštějí pravou cestu, jak se zdá, spíše pouze slovně, což lze doložit z jejich liturgických a teologických knih.“ (In: C. V. POSPÍŠIL, *Chalcedonský koncil v proměnách času*, Olomouc: MCM 2001, s. 21).

Lze tedy mít oprávněně za to, že v posledním důsledku se nejedná tolik o faktické odlišnosti ve vyznávané víře, která se přece primárně vztahuje k věřenému tajemství, ale v jejím vyjadřování. Vzájemná prohlášení tedy slouží v první řadě k překovávání vzájemných předpokladů a k vzájemnému pochopení, protože odlišná terminologie může vyjadřovat a namnoze také vyjadřuje fakticky totožnou víru v Ježíše Krista, jednorozného Božího Syna, pravého Boha i pravého člověka. Tyto velmi významné ekumenické snahy přinášejí ovoce ve sbližování jednotlivých východních církví s Římem, což ovšem nesmíme zaměňovat s nastolením plné jednoty. Jedná se však o významné kroky na cestě k dosažení tohoto tolik kýženého cíle.

Společné deklarace sv. Stolce s východními církvemi, které neuznaly učení Efeského a Chalcedonského koncilu

- 1) *Společné prohlášení papeže Pavla VI. a patriarchy syrské a antiochijské církve Mara Ignácia Jákuiba III.* (ze dne 27. 10. 1971) In: *Enchiridion Vaticanum* (= *EV*) 4, s. 1113–1116; *Acta Apostolicae Sedis* (= *AAS*) 63 (1971), s. 814–815. (originál v angličtině)
- 2) *Společné prohlášení papeže Pavla VI. a alexandrijského patriarchy Šenudy III.* (ze dne 10. 5. 1973) In: *EV* 4, s. 2498–2507; *AAS* 65 (1973), s. 299–301. (originál v angličtině)
- 3) *Společné prohlášení papeže Jana Pavla II. a ortodoxního patriarchy antiochijského Morana Mara Ignácia Zakky I. Iwase* (ze dne 23. 7. 1984) In: *EV* 9, s. 837–846 (originál v angličtině)
- 4) *Společné christologické prohlášení mezi katolickou církví a východní asyrskou církví* (ze dne 11. 11. 1994) In: *EV* 14, s. 1821–1829. (originál v angličtině)
- 5) *Společná deklarace Jana Pavla II. a Katholikose Karekina I.* (ze dne 13. 12. 1996) In: *EV* 15, s. 1513–1521. (originál v angličtině)
- 6) *Společná deklarace Jana Pavla II. a Katholikose Arama I.* (ze dne 25. 1. 1997) In: *EV* 16, s. 62–71. (originál ve francouzštině)

Další dokumenty

Společné prohlášení – Christologická deklarace (katolická církev – koptská církev, ze dne 26.–30. 3. 1974) In: *Enchiridion Ecumenicum* (= *EE*) 1, s. 2218–2229.

Společné prohlášení o christologii (Katolická církev – koptská církev, Vídeň 29. 8. 1976) In: *EE* 3, s. 1947–1952.

Krátká christologická formule (formální souhlas mezi katolíky a kopty v ohledu christologie, Anba Bišoj, 12. 2. 1988) In: *EE* 3, s. 1996–2000.

Prohlášení o souladu v oblasti christologie mezi katolíky a ortodoxní syrskou malankarskou církví (ze dne 3. 6. 1990) In: *EE* 3, s. 2016–2024.

Prof. Ctírad Václav Pospíšil Th.D. OFM (*1958) Teologická studia uzavřel r. 1995 na řádové univerzitě Antonianum v Římě. Od r. 1996 vyučuje dogmatiku na CMTF UP v Olomouci, v posledních letech vyučuje také dogmatiku na KTF UK v Praze a dějiny teologie na HTF UK v Praze. Je členem teologické komise při ČBK a členem-korespondentem PAMI. Z rozsáhlé publikační činnosti připomínáme *Putování mysli do Boha* (Praha: Krystal OP 1997), český překlad encykliky Lva XIII. *Divinum illud munus* (Praha: Krystal OP 1997) a další dokumenty papežských komisí. Dále je potřeba připomenout kristologickou monografii *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel* (Praha: Krystal OP 2000¹, 2002²).

Marian Zawada OCD

Étos pouště

Říkáme-li „poušť“, evokujeme širý kraj země pokrytý pískem, nepřátelský životu a vývoji. Poušť, takové jako je Judská, kterou znal Kristus, jsou hornatá území plná rozsedlin a převisů, kde se často schovávali vzbuřenci, loupežníci nebo obyčejní bandité. Ale byly také rájem pro ty, kteří poušť chápali jako prostředí pro svůj náboženský život. I když se museli setkávat s lidmi, stále v srdci nosili tento poklad a byli obráťeni k poušti. *Monastický horizont je vždycky horizontem pouště.*¹

Symbolismus pouště

Poušť v sobě nosí duchovní dvojznačnost. Na pustá místa může zabloudit zlý duch (L 8,29), ale člověka tam může vyvést Duch Boží jako Krista (Mk 1,12). Lze tu potkat démona, ale i Pána, jenž *když nastal den, vyšel na pusté místo* (L 4,42) a přebýval tam v Duchu svatém (L 4,1). V čas Božího hněvu se poušť stává zemí rozptýlení, zemí, kterou nikdo nebude procházet (Za 7,14). Rozhněvaný Pán posílá prudký víchř z pouště (Oz 13,15). *Uvedu vás do pouště národů a budu se tam s vámi soudit tváří v tvář* (Ez 20,35). Poušť se stává místem soudu.

Poušť, a to i ta, ve které žili Otcové pouště, v doslovném smyslu nebyla územím nekonečného písku, ale územím přerušení dosavadního života. Volba pouště byla volbou jiného, duchovního řádu, a právě ona nepouštěla ke slovu živel přirozenosti. Vyjadřovala nesouhlas s *tímto světem* a glorifikaci *světa andělského*. Na poušti zjevuje Bůh svou moc. *Avšak ty jsi je v nesmírném slitování na poušti neopustil. Ve dne od nich nedocházel sloup oblakový, který je vodil po cestě, a v noci sloup ohnivý, kterým jim osvětloval cestu, po níž by šli* (Neh 9,19).

Poušť symbolizovala území Satanovo. *Poušť spálená sluncem, před níž není, kde se skrýt, plná zrádných nebezpečí a škorpiónů, byla královstvím Satana, symbolem jeho ničící moci.*² Součástí étosu pouště je spor s ďáblem, zápas o navrácení Božího řádu. Byl tam pokoušen Kristus. Pokoušení uprostřed strachu, děsu, denních i nočních můr, pochybností, duchovní opuštěnosti, zmatku, a dokonce zoufalství, to je součást boje o samotě na scéně pouště. Pouští putuje lid a na ní prožívá *den pokoušení* (Žd 3,8). Zde musí zemřít to, co se Bohu nelíbilo (1K 10,5).

Poušť rovněž symbolizuje popření absolutní hodnoty poznávaných a poznatelných věcí. Prožitek omezenosti lidského poznání v samotě – na poušti – činí viditelné po-

*znání vlastních nedostatků a nedokonalostí, velké vzdálenosti mezi tím, co mám, a tím, co nemám a po čem toužím.*³

Poušť vyjadřuje místo *připravené* Pánem, kde se lze cítit bezpečně, jako Žena z *Apokalypsy* (Zj 12,6); která je tam *zachována při životě rok a dva roky a polovinu roku ukryta před hadem* (Zj 12,14). Zde svěřuje Bůh svá tajemství podobně, jako je svěřil Mojžíšovi, jenž viděl plamen hořícího keře (Sk 7,30), *dostal slova života* (Sk 7,38) a uviděl věčný vzor toho, co mělo být později vystavěno (Sk 7,44). Nakonec on sám vyvýšil hada (J 3,14). Bůh miluje duši a vábí ji pomocí pouště. Chce jí ukázat křehkost veškerého lidského rozumu. *Proto ji přemluvím, uvedu ji na poušť, budu ji promlouvat k srdci* (Oz 2,16), promlouvat slova lásky.

Poušť evokuje zvláštní způsob hodnocení. Dostávají se na ni lidé, jichž svět nebyl hoden (Žd 11,38), osidlují skalní rozsedliny na okraji společenského života.

Je to poušť, kde se rozléhá *hlas volajícího* (J 1,23). Stává se zemí odpočinku pro učedníky, kteří *odjeli lodí na pusté místo, aby byli sami* (Mk 6,32). Poušť je symbolem ožebračení, obnaženosti, a stávalo se, že *vznešené nivy*, na nichž člověk nacházel obživu, *to, co bylo pýchou*, podlehl zničení (srov. Za 11,3). Na poušti se umírá žizní (srov. Oz 2,5). Bůh obrací nádhru v poušť (Ez 32,28). Poušť je zemí dozrávání. Na ní snoubenec vyhlížel svoji snoubenku: *Kdo je ta, jež vystupuje z pouště jako sloup dýmu, ovanuta vůní kadidlovou z myrhy a z nejjemnějšího koření kupeckého?* (Pís 3,6). *Poušť změnil na jezero a pustou hlinu na pramen* (Ž 107,35). Taková je moc proměňujícího Boha.

Na poušti člověk usiluje ověřit Kristovu pobídku zřít se sebe sama. Zůstává paradoxem, že poustevníci měli živý vliv na společnost, kterou opustili. Poušť zůstává symbolem jednoznačné volby duchovních hodnot, volby prostoru, kde se člověk spojuje s Bohem.

Kořeny sahají ke knize *Exodus*, do situace, kdy Bůh vyvádí vyvolený národ na poušť, aby se mu tam zjevil. Lid z lásky k Pánu vychází na poušť, opouští všechno, co znamená svět, aby v krajnosti vlastní slabosti a nemohoucnosti očekával silného Boha. Je to prostor, v němž je třeba prožít všechna pokušení proti Bohu, pravdě i sobě samému, zbořit všechny oltáře a demaskovat démonskou lež. V duchovním zápase je třeba objevit poušť jako místo, v němž Pán života rozbíjí svůj stan, kde se žije „rok a roky“, je to symbolický věk Mesiáše, naplnění eschatologických 1260 dní, aby tam, kde není oblak (v SZ je *šekina*, „světelný oblak“, symbolem přítomnosti Jahve), bylo možné s novou vírou vstoupit do tajemství Nejvyššího.

Poušť se jeví jako materiální i duchovní prostor, jako prostor *dějin spásy*, neboť vyvolený národ právě pouští vychází z otroctví a na poušti Pán zjevuje pravdu o sobě. Poušť se stává místem setkání s Bohem, tam koná Jahve *velké věci*. A nakonec se na poušti Izrael učí důvěřovat jen Bohu.

Narozeniny prvotního eremitismu

V polovině 3. století se poušť stává místem útěku před pronásledováním císařů. Ale mnoho z utečenců objevuje poušť jako způsob života. První, o němž se historie zmiňuje, je Pavel, který se usadil na poušti v roce 249 a zůstal tam až do konce života.

Po ediktu milánském r. 313, kdy se křesťanství stává oficiálním náboženstvím, se uzavírá období mučednictví. Ale nostalgie po odevzdání života v Kristově jménu, protest proti identifikaci církve s impériem, odpor vůči římské kultuře z jedné strany, ale také objevení smyslu chudoby a křesťanského života coby boje s ďáblem ze strany druhé, to jsou základní důvody vzniku spontánního mnišského hnutí. Vzniká v Egyptě z rozčarování a odporu vůči počínání alexandrijské církve s její slavnou klémentovskou alegorickou školou, bohatou myšlenkovou kulturou a politickými vlivy. Od té doby se rodí obrovské živelné mnišské hnutí zahrnující celou církev. Poušť se stává nejen útekem od světa, nejen alternativou opravdového křesťanského života, ale i místem, kde samota napomáhá setkání s Bohem. Stává se místem, kde se vede dokonalý život podle Kristova vzoru. Pouštní křesťané, zahledění do svých vzorů, do otců mnišství – sv. Eliáše s jeho neobyčejnou *theofanií* na Horebu a sv. Antónia, – dobrovolně odcházejí na okraj společnosti a radikální asketizmus a mystickým povznesením k Pánu v meditaci Písma tvoří součást dějin církve.

Monasticismus se vytvořil ve dvou proudech, jako *eremitismus* (*anachórétismus*) a *cenobitismus*. Eremitismus je způsob života v samotě (ř. *erémítés* - žijící o samotě v pustině), věnovaný kontemplaci Boha, který se vede na pouštním nebo zalesněném území podle rozmanitých pravidel. Po 4. století byli eremité organizováni v tzv. *laury*, poustevnické skupiny podle vzoru malých osad.⁴ Časem dostal eremitismus další podoby: trvalé uzavření v malé cele (*rekluzové*); odloučený život v korunách stromů (*dendrité*) nebo na plochách vysokých sloupů (*stylité*); trvalé usazení na jednom místě (*stabilité*); existovali potulní mniši, kteří se nesměli déle zastavit na jednom místě (*vagabundi*).

Naproti tomu cenobitismus (z ř. *koinos* - společný, ř. *bios* - život) byl formou společného života v komunitách, jež obvykle nepřekračovaly 40 lidí; přijal svou právní formu v době Pachómia (287–347). Mnozí ho uznávali za dokonalejší způsob života než eremitský, neboť bratrské společenství bylo příležitostí osvědčovat ctnosti. První komunity tohoto druhu se usídlily poblíž egyptských Théb a kláštery byly vybudovány na způsob malých měst – skupiny domků, ohrazené vysokou zdí. Řehole Pachómia, bývalého vojáka, velmi zdůrazňovala absolutní poslušnost životním pravidlům a představenému (*archimandritovi*). Mniši měli společné jídlo a modlitby a živil se svou prací; byli organizováni v diakonii.

V Palestině se počátek mnišství datuje do 4. stol.,⁵ kdy sv. Hilarión přichází do okolí Gazy (jihozápadní Palestina), a sv. Charitón se zabydluje v jeskyni Faran u Jeruzaléma. Hilarión se v roce 329 rozhoduje postavit první monastýr, a dává tak počátek cenobitskému životu, naproti tomu Charitón víceméně v téže době vypracovává životní řád anachorétů, kteří se každou sobotu a neděli shromažďovali při eucharistii a povzbuzovali se bratrskou *agapé*.⁶ Po roce 330 pozorujeme v Palestině hromadný příchod lidí, kteří se chtějí obětovat Bohu, a Judsko se stává oblíbeným cílovým místem poutníků. Okouzlení posvátností míst a s pocitem povinnosti hájit tuto zem, kterou si Pán vybral, zůstávali na pouštích a v ústraní, aby zakusili rozkoš božské kontemplace. Eremité nebyli představiteli nějakého vytříbeného křesťanství, pocházeli z rozmanitých společenských, převážně rolnických vrstev, osidlovali pustá místa, a proto nemůže být řeč o nějaké historické dokumentaci na rozdíl od velkých, dobře organizovaných monastýrů (*laur*).

Duch se zjevuje na poušti

Z těchto důvodů je poušť od počátku chápána jako místo zvláštního Božího působení a vede ke vzniku „spirituality pouště“. Bezprostředním základem motivace odchodu na poušť je následování Pána Ježíše, jenž tam byl zkoušen, dále ideální podmínky pro samotu a ticho, pro odloučenost od světa, snadnější kontemplaci a hledání *důvěrnosti* s Pánem. Tato myšlenka byla přítomna už u *Ozeáše* (2,16). Krásný komentář zde zanechávají události ze života Ježíše, jenž byl právě na poušti pokoušen démonem (*Mt* 4,1–11). To mělo na spiritualitu pouště podstatný vliv. Poušť zejména po sv. Antóniovi byla chápána jako *sídlo démona* a posléze jako místo trestu. Trest byl spojen s prodloužením pobytu Izraele na poušti. Do zaslíbené země mohli dorazit pouze ti, kteří *nepamatovali* zradu, čili *nová* generace. Na poušť byl též vyváděn kozel obětovaný hříchy lidu. Proto na poušť vychází eremita, aby zápasil o Ježíšovu milost s veškerým zosobněným zlem – s ďáblem. Vítězství eremity, jenž překonává všechny úklady a úskoky *zlého*, znamená vítězství Krista.

Vnější charakteristika pouště se vztahovala rovněž k stavu lidského nitra a znamenala *poušť srdce*, na níž eremita svádí osobní boj. Zde Kristus odhaluje tajemství nepravosti a proměňuje svou milostí. Zde totiž Bůh učil věrnosti, svatosti (*Dt* 7,2) a obnovoval svou milostí.

Pro eremity byl počet 40 let posvátný, klíčový, podstatný, neboť vyjadřuje tajemství duchovní cesty. Tolik let trvalo putování vyvoleného národa, tolik dní se Mojžíš klaněl Pánu na Sinaji, tolik dní a nocí šel Eliáš k Boží hoře Horeb a také Kristus se na poušti postil čtyřicet dní.

Poušť byla Pánovou cestou, cestou Snoubence, vyjadřovala mesiášskou dobu. A koneckonců se na poušť uchýlili v helénistické době ti, kteří milovali Zákon. Na ní se zakouší samota, hluboká přítomnost Boha, který živí svojí vodou a pokrmem. Zde přichází k člověku a ve všech nebezpečích ho tam zahluje oblakem, to jest pramenem síly. To na poušti se uskutečňovalo osvobození a bylo tam privilegované místo duchovního života.

Struktura spirituality pouště

Lze rozlišit následující prvky eremitské spirituality: Písmo svaté, odloučenost od světa, asketický boj.⁷

Písmo svaté - život mnicha

Písmo svaté nebylo dostupné (kniha měla hodnotu několika vesnic) a eremité byli převážně analfabeti. Vlastnit posvátné knihy bylo privilegiem jen významných mužů, kteří se později stávali Otcí církve (sv. Hieronymus, sv. Ambrosius, sv. Athanasios, sv. Jan Chrysostomos, sv. Basileios).

To, co je pro eremitismus podstatné, se rodilo ze setkání s Božím slovem (např. obrácení sv. Antónia). Se slovy Písma se identifikovalo mnoho laiků a chápalo je velmi radikálně. Pro mnoho lidí se četba Písma svatého (lat. *lectio divina*) pojila výhradně s mnichy. Zásadou bylo, že poučení, pravidla života, byly fragmenty pocházející z Písma svatého. Bylo to opravdu tak: Písmo svaté bylo autentickým pravidlem jejich života. Nešlo bezprostředně o slova, ale o události, historické postavy, příklady. Mnozí lidé odcházeli do samoty, aby jim naslouchali a *opakovali* je životem. Dříve než se mnich vydal sám na poušť, často se musel naučit zpaměti žalmy, mnoho fragmentů pro *výživu* ducha. Po *vyslechnutí* slova mnich obvykle meditoval, což neznamenovalo jen rozjímat text, ale *zapamatovat* si ho celistvě tak, aby se zapojil celý člověk, zejména city a činy (*praxis Christiana*). Tomu věnoval během dne nejvíce času. Na Boží slova se soustřeďoval také při práci a chtěl si je tak co nejloubežji *osvojit*. Proměňoval se v zapamatovaná slova co nejsilněji spojená s city. Zvláštním předmětem meditace byly ty texty Písma svatého, které se vztahovaly ke ctnostem lásky, poslušnosti, chudoby, panenství, odloučenosti od světa a stálé modlitby, v jejichž světle mniši nejčastěji navazovali na tajemství prvních křesťanských obcí. Kromě Písma svatého se rovněž objevovala „tradice Otců“, zákonodárců, tradice *starších*, která pomáhala interpretovat texty a odhalovat jejich duchovní smysl.

Útěk od světa

U pramenů toho, že lidé opouštěli lidská obydlí, byla nepochybně touha po dokonalosti, příklad ostatních, potřeba kát se za hříchy. Ale povolání eremity vždycky zahrnovalo odříkání a naprostou oproštěnost od dober, od chyb (nezřízených žádostí), od své vlasti a rodiny. Eremita se rozhodl opravdově, radikálně se odloučit, zpřetrhat vazby se světem, který byl chápán v pejorativním smyslu (Pavlovy obraty: *tento svět, tento věk*). Mnich chtěl být *vykořeněný* a žít v samotě. Oddělení mělo dva stupně:

- fyzicky se oddělit od rodiny, čili rezignovat na vlastní rodinu (vlastní dům) a zřít se manželství proto, aby člověk žil o samotě na poušti, daleko od míst, kde se shromažďují lidé;
- dobrovolné *vyhnanství* (lat. *exsilium*), postoj radikální otevřenosti budoucímu Království, osud *cizince*, který nemá, kde by hlavu složil.

To všechno mělo důvod a formulovalo se to v útěku od světa, v postoji *pohrdání* vůči tomu, co nebylo Boží, co překáželo v cestě k Němu. Svět byl viděn jako něco, co je ovládnuto tělesným a ďábelským. Vyhnanství eremitů sahalo tak daleko, že si odříkali dokonce jakoukoli právní stabilizaci, což kritizovali mistři tradičního mnišského života. Útěk od světa se projevoval v tom, že se obešli bez pozemského majetku, aby se oděli nebeským. Útěk od světa byl rovněž polemikou s veškerým klasickým pojetím *zabydlenosti*, protože nebylo možno představit si lidskou existenci mimo města a uzavřené osady. Ještě Řekové tvrdili, že mimo město bydlí jen divoká zvěř a šelmy. Naproti tomu eremité měli za to, že se nemohou líbit Bohu, aniž by přerušili vazby s dosavadním životem a aniž by se přestěhovali do *jiného* světa, a tak stále opakovali, že město k bydlení je v nebi. Z negativní vize dočasného světa pramení přesvědčení, že spasit se je možné jen mimo všeobecnou *zkaženost*. V prvotním eremitismu žila slova sv. Antónia, že má být sám pro samotného Boha. To se nápadně lišilo od vize mnišského života např. u sv. Augustina, jenž byl zastáncem *městského* monasticismu. V posledku byla poušť místem, kde Kristus, kterého tam vyvedl Duch svatý, zvítězil nad Satanem. Útěk byl důsledkem lásky k Bohu.⁸

Asketický boj jako cesta k dokonalosti

Eremita viděl jasně velkou rozpolcenost uvnitř lidské existence, kterou bylo třeba proměňovat k dokonalosti. Na poušti ho zavazoval také zákon každodenního života: bojovat s vadami, získávat ctnosti čili vytvářet silné dobro. Eremité chápali svatost

nikoli jako dar, ale jako výsledek ustavičného cvičení a snahy dosáhnout tohoto cíle. Ve skutečnosti to byl postoj blízký semipelagianismu, a celý duchovní život měl výlučnou asketickou kvalifikaci. Nejdůležitější byly tři prvky: modlitba, práce a půst.

Modlitba

Modlitba byla cvičením v důvěře a důvěrném styku s Bohem. Eremita byl *Boží člověk*, což modlitba v plnosti vyjadřovala. Díky modlitbě si vytvářel kontrolu svých žádostí a vnitřní pokoj (ř. *apatheia*). Ta vyznačovala cestu kontemplaci (ř. *theoria*). Někteří to pokládali za jediný program eremitů. Sami sebe chápali jako lidi *zamílované do Boha*, vždyť zde vše kromě Boha přestávalo být důležité. Modlitba je podle eremitů setkáním, které *zachraňuje* život. Modlitba má nejčastěji ústní podobu (stále se opakují verše Písma svatého) nebo formu myšlenek. Jakékoli dělení je obtížné vzhledem k tomu, jak rozmanitý jazyk a terminologii Otcové pouště užívali. Cassianus říkal: *Kolik je duší, tolik máš klasifikací modlitby* (Coll. 9,8). Ideálem byla ustavičná modlitba, tak jak to chtěl Pán: modlit se neustále, bez přerušení, dnem i nocí. Fyzicky to bylo nemožné, ale byla to výzva být co nejčastěji *ve stavu* modlitby, a tak se během práce paměť i mysl zabývaly Pánem.

Eremity provázelo cosi, co bychom mohli označit pozdější západní terminologií jako *lectio divina*, ale nechápali to jako zbožné cvičení, ale jako způsob *soužití* s Písmem svatým, když bylo poznáváno, promýšleno, chápáno, prožíváno a aplikováno v životě. Důležitá byla rovněž přítomnost Božího Ducha v Písmu, pronikajícího až do morku kostí. Bylo chlebem, pokrmem ducha.

Eremité Východu, a tedy i ti z Palestiny, žili v určité tradici, která se později definovala jako *hésychasmus* (ř. *hésychia* - klid, tichost, mlčení). Měla dva rozměry: vyžadovala *stav života* o samotě a v mlčení, odloučenost od světa, což dávalo pokoj a ztišení, a zároveň vyžadovala jistý *stav duše*, která se díky vnějším podmínkám mohla věnovat kontemplaci a spojení s Bohem. Byla to identifikace s cestou k dokonalosti. V byzantském myšlení znamená hésychasmus duchovní systém, jenž pomáhá dosáhnout spojení s Bohem, zvláštní povolání ke kontemplativní modlitbě, k hlubokému vnitřnímu pokoji. *Hésychia* je mlčení adorující Ducha svatého v samotě a ve velké odloučenosti od světa. Proto je mnohými chápána jako druh modlitby. Toto mlčení dosahuje plnosti jako mystický stav, jako *silentium misteriosum* eliminující všechny rozptylující myšlenky, mlčení, které se stává světlem a ohněm, v němž se duše přitahovaná Bohem s Ním spojuje a trvá v Jeho milosti. Aby toho hésychasta dosáhl, svádí nepřetržitý zápas se škodlivými a zlými myšlenkami, zbavuje se zbytečných obrazů a představ a stále krotí své vášně, aby vytvořil správné duchovní a duševní klima pro příchod Pána.

Další tradice vedoucí k ustavičné modlitbě, všeobecně užívaná v sinajské tradici již v 6. stol., byla recitace střelných modliteb (ř. *monologia*) vyslovovaných s veškerou silou srdce. Krátký verš Písma svatého, opakovaný v *srdci* celý den, soustředoval síly i schopnosti a následně proměňoval srdce i ducha. Aby člověk modlitbu prohloubil, je třeba trpělivě odstraňovat špatné myšlenky a stávat se *očekáváním*, vstoupit do komůrky svého srdce. Duch působí v hlubinách srdce skrze touhu po tichu. Vnitřní mlčení je spojení s Bohem. Modlitba Otců se soustředovala nejčastěji okolo modlitby *Otče náš* a Otcové obvykle rozlišovali tři druhy modlitby: prostou modlitbu, modlitbu ohně (extatickou) a modlitbu plného spojení.

Práce

Práce byla druhou podobou zápasu. Byla obvykle ruční, ale někdy se stávalo, že byla rovněž intelektuální, a měla rozmanitý účel: vyhnout se lenosti, hledat příležitost k osvědčování bratrské lásky, výdělek (ekonomická nezávislost), umrtvování, dobývání chleba v potu tváře. Práce pomáhala dosahovat cíle, bránila hrabivosti, umožňovala recitovat žalmy a zachovávat mlčení.

Půst

Přísnost života se vztahovala především na to, aby velmi rigoristicky střežila čistotu těla i srdce. Spočívala v *postu*, fyzickém oddělení od žen, zdrženlivosti od masa a vína, v bdělosti srdce. Eremité udržovali tělo v oslabení, obyčejně jedli jednou denně jen chléb, vodu, olivy a sůl. Noční bdění spočívalo hlavně v tom, že se bránili spánku a naplňovali noc modlitbou a čekáním na Krista.

Spor s duchem nepravosti

Askeze Otců pouští formuluje základní úkol jako *népsis* (ř. zdrženlivost, duchovní střízlivost), *fy laké kardias* (ř. ostražitost srdce), *egrégorésis* (ř. bdělost), boj s *logismoi* (ř. zlé myšlenky, roztržitosti), *apatheia* (nevášnivost, osvobození od starostí a iluzí). Byla to současně obtížná cesta, ohrožená *akédií* (ř. duchovní znechucenost, ochromenost), urputný boj o vnitřní usebranost, o čistotu srdce, úsilí, aby člověk udržel své srdce i mysl ve svobodě vůči vzpourám a zatemnění, ponořenost do ticha, stála bdělost, aby se nevetřel nepřítel-démon do vnitřní tvrze, samota ducha. To jsou podstatné prvky tohoto způsobu života, který se nazývá poušť.

Klíčem této askeze byla *duchovní střízlivost*, aby se člověk nenechal uspat a opít d'áblem, což se bezprostředně vztahuje ke slovům sv. Petra: *žijte rozumně a střízlivě* (1Pt 4,7). Byl to stav duše hluboko probuzené, bdící, s niternou disciplínou, aby se

nedala svést ze správné cesty. Tkvěl v tom, že se mysl udržovala ve svobodě vůči bouřím, vůči všem vášním a roztržitosti. Jde o stav ducha, jenž je pánem sebe sama, střizlivý a vzdálený od veškerých forem omámení kromě opilosti Duchem svatým. Celý zápas eremity se podle Otců děl v myšlenkách, kde se identifikovaly všechny úskoky a iluze nabízené nepřítelem.

Ostražitost srdce (srov. *Př* 4,23) je duchovní aktivita, odstraňující z fantazie různé obrazy a myšlenky, neboť ony se stávaly bází roztržitostí (*logismoí*). Byl to boj proti chaosu tužeb a přání způsobenému hříchem.

Posvátná samota

Eremité byli lidé nábožensky citliví. Přijali výzvu následovat Krista na poušti absolutní chudobou, asketickými praktikami a přerušením vazeb se světem. U základů této životní formy je hluboký prožitek slov sv. Matouše prodat všechno, co člověk má a shromažďovat poklad v nebi (srov. *Mt* 16,24; 19,21). Eremita se v samotě, ve zcela prostém způsobu života, ve stavu ustavičné modlitby a v boji se Satanem osobně setkával s tajemstvím nepravosti tohoto světa.⁹ Žil sám pro samotného Boha. Samota tohoto typu je perlou a smyslem eremitismu. Schování v pouštích Thébaidy, Nitrie a Skétis, sami nebo po dvou či třech, pod vedením zkušenějšího abby, trávili většinu dne kontemplací Boha v postu a bdění. Eremité chtěli vést striktně „andělský“ způsob života – sytit se pouze Pánovým slovem. Teprve v době sv. Benedikta byla zavedena *úcta* k práci, která začala být chápána jako způsob chvály Boha. Eremité se zabývali prací jen proto, aby zvítězili nad duchem lenosti. Odmítali jakoukoli stabilizaci, dokonce i právní, a tak polemizovali se způsobem života mnichů ve velkých monastýrech.

Ideál duchovního pokoje (*apatheia*)

Přítomnost Otců na poušti posilovala především eremitismus, jehož významné období končí v 7. stol. Pouště, zejména egyptské, vypracovaly celou duchovní tradici obsaženou v pozdějších *Slovech Otců* (*Apophthegmatech*). Mnich („sám pro samotného Boha“) si musel být svým povoláním jist. Vycházel do pouštní samoty po mnoha letech příprav ve společenství. Vycházel a musel být tak silný, aby mohl sám bojovat se Satanem a přitom dlít v samotě, mlčení a bez jakékoli lidské útěchy. Ale když přicházeli lidé „ze světa“, „zápasící ve světě“, jak je nazýval sv. Antónios, měl povinnost je přijmout, soucítit s nimi a udělovat jim rady. Sám Antónios se dvakrát odebral do Alexandrie a angažoval se tam ve sporu s ariány.

Eremita se stával člověkem naprosté odpoutanosti a bdělosti, aby dosáhl duchovního pokoje. Scelen modlitbou, rozbíjel její silou ulitu srdce, aby se obrátilo, a proměňoval svůj život v jedinou souvislou modlitbu. Ona se stávala přilnutím, příkloněním celé bytosti ke svému Pánu, jednotou; a intelekt naplněný láskou byl schopen se prodat skrze tajemství smrti, aby se stal věčnou chválou.

Přeložila Terezie Eisnerová OP.

Poznámky:

- 1 T. MERTON, *Życie w milczeniu*, přel. Benedyktyni tynieccy, Kraków 1991, s. 13
- 2 M. STAROWIEYSKI, *Świętość w życiu i myślach pustelników egipských IV wieku*, In: *W nurcie zagadnień posoborowych*, 6. sv., Warszawa 1974, s. 379
- 3 K. OSIŃSKA, *Pustelnicy dziś*, Warszawa 1988, s. 8
- 4 Tato idea se plně rozvinula v kamaldulské reformě sv. Romualda v 11. století.
- 5 Srov. E. FRIEDMAN, *I primi Carmelitani del Monte Carmelo*, Roma 1987, s. 85
- 6 L. DATTRINO, *Il primo monachesimo*, Roma 1984, s. 22–23
- 7 P. D. MAROTO, *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid 1990, s. 79–87
- 8 Srov. G. COLOMBAS, *Il monachesimo delle origini*, Milano 1990, s. 86
- 9 M. B., P. R., *Le nostre radici*, In: *Quaderni Carmelitani*, 2–3 (1987), s. 8

Marian Zawada OCD (*1958), bosý karmelitán, doktor teologie, rektor Filozofického kolegia Vyššího duchovního semináře bosých karmelitánů v Lublinu. Přednáší také na Karmelitánském institutu spirituality v Krakově. Je duchovním správcem řeholních sester studujících na Katolické univerzitě v Lublinu a autorem několika knížek týkajících se duchovního života a karmelitánské spirituality, mimo jiné: *Karmelitánská meditace*, *Dědicové ohnivých rydvanů (Prvotní charisma karmelu)*, *Otázka naděje u sv. Jana od Kříže*, *Zásnuby se samotou*, *Skici tajemství člověka*, *Cesta k božské kontemplaci*. Začátkem 90. let byl představeným komunity bosých karmelitánů v Horní Lomné na severní Moravě.

Novozákonní apokryf *Skutek Petrův*

I. úvod

Skutek Petrův se dochoval v berlínském kodexu *Papyrus Berolinensis* 8502, pocházejícího z raného 5. století. Text je napsán v sahidštině – jednom z koptských dialektů, jeho původním jazykem však byla řečtina a do koptštiny byl přeložen. Dosvědčují to dva dochované řecké vokativy „*Petre*“ a některé další formulace. Toto svědectví je podpořeno i dalšími tradicemi. V Augustinově spisu *Contra Adimantum*¹ a v (řecky psaných) *Skutcích Filipových*² nalezneme zmínku o motivu obsaženém ve *Skutku Petrově* – o částečném ochrnutí Petrovy dcery, jehož Petr docílil modlitbou; ve *Skutcích Nérea a Achillea* (15. kap.)³ je pak v pozměněné verzi celý obsah *Skutku Petrova*.

Skutek Petrův je čtvrtou a poslední částí berlínského kodexu. Následuje po třech gnostických spisech. Sám však gnostický není,⁴ patří k žánru apoštolských legend. Vykazuje silné enkratické tendence – zdůrazňuje nutnost zachovat panenství mladé křesťanky; a sleduje cíle výchovné – zdůrazňuje význam síly a upřímnosti víry v Boha, který i v těch nejchmurnějších situacích má pro nás na zřeteli to nejlepší. Text má vlastní titul a je sám o sobě samostatný a vnitřně uzavřený.

Vztah *Skutku Petrova* k tzv. apokryfním *Skutkům Petrovým* je předmětem vědeckých diskusí. *Skutky Petrovy* se nám ze dvou třetin dochovaly upravené v latinském překladu v rukopise z 6./7. stol. (*Cod. Verc.* 158), jsou známy jako *Actus Vercellenses* a mají podobné enkratické tendence.⁵ Část badatelů (C. Schmidt aj.) se kloní k názoru, že *Skutek Petrův* byl původně součástí chybějící první třetiny *Skutků Petrových*, další část badatelů (A. L. Molinari⁶ aj.) tuto hypotézu vyvrací. Je také možné, že *Skutky Petrovy* ve své původní verzi mohly sestávat z několika původně samostatných dílčích „skutků“, mezi něž mohl patřit i náš *Skutek Petrův*. Později sestavená sbírka těchto skutků se pak mohla časem opět (částečně) rozpadnout.⁷

Vzhledem k těmto hypotézám lze pro dobu vzniku *Skutku Petrova* uvažovat o poměrně širokém časovém rozmezí: od konce 1. do začátku 4. století. Pokud bychom předpokládali, že *Skutek Petrův* byl součástí apokryfních *Skutků Petrových*, spadl by mezi roky 180–190, jež platí za dobu vzniku *Skutků Petrových*. Místem, kde *Skutek Petrův* vznikl a kde byl nějakou dobu ústně tradován, je s největší pravděpodobností syrsko-palestinská oblast.

Lucie Kopecká

II. o dceři Petrově – překlad⁸ textu *Skutku Petrova*

/128/ V první (den) týdně – to je den Páně – se shromáždil zástup a k Petrovi přišli mnoho nemocných, aby je uzdravil.⁹

Jeden ze zástupu se osmělil a řekl Petrovi: „Hle, Petře, před našima očima jsi způsobil, že mnoho slepých opět vidí, a způsobil jsi, že hluchí slyší, a způsobil jsi, že chrobí chodí, a pomohl jsi slabým (a) dal jim sílu. Co však tvá vlastní, panenská dcera, jež vyrostla a je z ní krásná dívka, /129/ která uvěřila ve jméno Boží – proč jsi nepomohl jí? Vždyť pohled, na jedné straně je úplně ochrnutá, a tak bezmocně leží natažená tam v tom kcutě. Je vidět lidi, které uzdravuješ – svou (vlastní) dceru jsi však zanedbal!“

Petr se usmál a řekl mu: „Můj synu, proč není její tělo v pořádku, je zřejmé jen Bohu. A věz, že Bůh by nebyl ani slabý ani neschopný dát svůj dar (i) mé dceři. Aby však byla tvá duše přesvědčena a ti zde ještě více uvěřili, (pohleďte)!“ /130/ Tu se podíval na svou dceru a řekl jí: „Vstaň ze svého místa, a ať ti přitom nikdo nepomáhá, kromě Ježíše samotného, chod' zdravá před všemi těmito (lidmi) a pojď ke mně.“ Ona vstala a šla k němu. Zástup zajašal nad tím, co se stalo. Petr jim řekl: „Hle, vaše srdce se (nyní) přesvědčilo, že Bůh není nemohoucí, ať jde o jakoukoli věc, o kterou ho prosíme.“ Tu se zaradovali ještě více a velebili Boha.

Petr řekl /131/ své dceři: „Jdi na své místo, sedni si a buď opět nemocná. Protože to je to, co je prospěšné tobě i mně.“ Dívka (tam) opět odběhla, usedla na své místo a byla opět (nemocná) jako předtím. Celý zástup zaplakal a prosil Petra, aby ji uzdravil.

Petr jim řekl: „Jakože živ je Pán, je toto prospěšné jí i mně. V den, kdy se mi narodila, jsem totiž měl vidění, v němž mi Pán řekl: „Petře, tobě se dnes narodila velká pohroma,¹⁰ /132/ neboť tato (dívka) zraní mnoho duší, jestliže její tělo zůstane zdravé.“ Já jsem si myslel, že si ze mě to vidění tropí žerty.

Když (však) bylo děvčeti deset let, stalo se pro mnohé pokušením. A jeden velmi bohatý muž jménem Ptolemaios, když tu dívku spatřil, jak se koupe se svou matkou,¹¹ pro ni poslal, že si vezme za ženu. Její matka se (však) nedala přemluvit. Poslal pro ni mnohokrát, nemohl (...) /chybí jeden list, tj. s. 133–134/ ...¹²

/135/ Ptolemaiovi (lidé) dívku (přinesli), položili ji ke dveřím domu a odešli. Když jsme se to já a její matka dověděli, sešli jsme dolů a zjistili jsme, že celá jedna strana dívčina těla od prstů u nohou až po hlavu ochrnula a uschla. Odnesli jsme ji, velebíce Pána, že uchránil svou služebnici od poskvrny, zneuctění a zkázy. To je příčina, proč je dívka až do dnešního dne v tomto stavu.

Nyní však musíte poznat také další Ptolemaiovy činy. /136/ Trápil se a truchlil ve dne i v noci pro to, co se mu přihodilo. A z mnoha slz, jež prolihl, oslepl. Nakonec chtěl vstát a (jít) se oběsit, a hle, o deváté hodině onoho dne, kdy byl sám ve své ložnici, spatřil veliké světlo, jež osvětlovalo celý dům, a uslyšel nějaký hlas, který mu /137/ říkal: „Ptolemaie, Bůh (vám) své nádoby¹³ neposkytl ke zkáze a k zneuctění. (A) ty sám, když jsi ve mne uvěřil, ses neměl pokoušet poskvnit tu, kterou máš uznávat jako svou sestru,¹⁴ protože já jsem se vám oběma stal jediným Duchem.¹⁵ Vstaň však a pospěš k domu apoštola Petra a uvidíš mou slávu. On ti to vysvětlí.“

Ptolemaios nemeškal a přikázal svým lidem, /138/ aby ho vzali a dovedli ke mně. Když ke mně přišel, pověděl mi všechno, co se mu přihodilo (...) ¹⁶ skrze moc Ježíše Krista, našeho Pána. Tu dokázal opět vidět očima svého těla i očima své duše a zástup získal naději v Kristu. On jim prokazoval dobrodiní a poskytoval jim dar Boží.

Potom Ptolemaios ulehl, odešel ze života a šel ke svému Pánu. /139/ Když [pořizoval] závěť, upsal kus pozemku na jméno mé dcery, protože díky ní uvěřil v Boha a byl spasen. Jeho správu, jež mi byla svěřena, jsem prováděl velmi pečlivě. Ten pozemek jsem (nakonec) prodal. A Bůh sám ví, že ani já ani má dcera (jsme přitom ne učinili nic nespravedlivého).¹⁷ Prodal jsem ten pozemek a nic ze zisku z toho pozemku jsem nezpronevěřil, a všechny peníze jsem rozděлил potřebným.¹⁸

Věz tedy, služebníku Krista Ježíše, že Bůh /140/ [se stará] o ty, kdo jsou jeho, a jednomu každému připravuje, co je pro něho dobré. My si však myslíme, že na nás Bůh zapomněl. A tak nyní, bratři, buďme vážní, bděme a modleme se, a dobrota Boží na nás bude shlížet – a my ji vyhlížíme.“

A ještě mnoho jiných slov před nimi všemi Petr pronášel. Velebil jméno /141/ Pána Krista a rozdával jim všem chleba. Když ho rozděлил, vstal a vystoupil do svého domu.

Skutek Petrův¹⁹

Z koptského originálu *P. Berol.* 8502/4, s. 128–140
přeložila Lucie Kopecká.

Poznámky:

- 1 *Contra Adimant.* 17,5 (Augustinus, *Contra Adimanti calumnias* 17,5 (4. stol.), vyd. J. ZYCHA, CSEL 25/1, 1891, s. 170,6–16). Augustinus znal tento text patrně v latinském překladu.
- 2 *Act. Phil.* 36, kap. 142 (*Skutky Filipovy* 14./5. stol., vyd. F. BOVON – B. BOUVIER – F. AMSLER, CCSA 11, 1999)
- 3 *Acta SS. Nerei et Achillei* (5./6. stol.), vyd. A. ACHELIS, TU 11,2, Leipzig 1893. Vyprávění o Petrově dceři jménem Petronilla (kap. 15) je závislé na příběhu, dochovaném na *P. Berol.* 8502.
- 4 C. Schmidt (C. SCHMIDT, *Die alten Petrusakten*. TU 24, Leipzig 1903, s. 2) k tomu vyslovuje názor, že text byl přes svůj odlišný charakter připojen do kodexu za tři gnostické traktáty pro svou optimální délku, aby zaplnil zbývající místo v kodexu.

- 5 *Skutek Petrův*, *Skutky Petrovy* a další novozákonní apokryfní skutky a epištoly vyjdou v překladu do češtiny a s úvody na podzim roku 2003 v nakladatelství Vyšehrad jako druhý svazek řady Novozákonní apokryfy.
- 6 A. L. MOLINARI, „I Never Knew the Man'. The Coptic Act of Peter (Papyrus Berolinensis 8502.4). Its Independence from the Apocryphal Acts of Peter, Genre and Legendary Origins. (BCNH.É.5.) Québec–Louvain–Paris 2000
- 7 Tak H.-M. Schenke v *Nag Hammadi Deutsch 2* (vyd. H.-G. BETHGE – U. U. KAISER), Berlin 2003, s. 848
- 8 S cílem zachovat ráz místy porušeného textu je v některých případech dána přednost doslovnému překladu před stylistickými úpravami. Kulaté závorky obsahují překladatelská doplnění.
- 9 Srov. *Sk 5,16*
- 10 V kopt. textu je užito řec. *peirasmos*, běžně se překládá jako „pokušení, zkouška“.
- 11 K motivu lázní jako místa ohrožujícího mravnost lze srovnat *SkTm 43*.
- 12 Chybějící text lze rekonstruovat v tom smyslu, že Ptolemaios dal Petrovu dceru unést, ale když se jí chtěl zmocnit, byla náhle postižena ochrnutím. Z Augustinovy zmínky (*Contra Adimantum 17,5*) vyplývá, že se mělo jednat o božský zásah vyvolaný Petrovou modlitbou. Z textu dále muselo vyplynout, že prostřednictvím Petrovy dcery Ptolemaios uvěřil.
- 13 Tj. ženy.
- 14 Srov. *ITm 5,2*.
- 15 Srov. *IK 12,13*.
- 16 C. Schmidt se domnívá, že na tomto místě opisovač vynechal část textu, jenž mohl znít: „Pak jsem mu položil ruce na oči a řekl jsem: ‚Prohlédni ...‘“ (*Die alten Petrusakten*, 1903, s. 21–22).
- 17 Slova v závorce jsou doplněna podle hypotézy H.-M. Schenkeho, že opisovač vynechal část textu (In: H.-G. BETHGE – U. U. KAISER (vyd.), *Nag Hammadi Deutsch 2*, Berlin 2003, s. 852). - Většina badatelů se však kloní k názoru, že opisovač omylem zopakoval slova o prodeji majetku; překlad by potom zněl: „Ten majetek jsem (nakonec) prodal. Bůh sám ví, že ani já ani má dcera jsme nic ze zisku z toho pozemku nezpronevěřili ...“
- 18 Srov. *Sk 5,1–11* (Petr odsuzuje jednání Ananiáše a Safíry.)
- 19 Na koptských papyrech je název spisu obvykle umístěn až na konci textu.

Lucie Kopecká (*1966), doktorandka v oboru Nový zákon na ETF UK. Pracuje jako asistentka na HTF UK, kde vyučuje latinu a řečtinu, a v Centru biblických studií UK a AV ČR, mj. v jeho Koptologickém pracovním kruhu.

Wincenty Myszor

Přehled koptské patristické literatury

Původní literatura v koptském jazyce (tedy v jazyce potomků starých Egyptanů, posléze většinou křesťanů) se rozvíjela ve 2.–14. stol. po Kr. Její počátky spadají do doby, kdy se vytrácí znalost hieroglyfické literatury a kdy se v Egyptě šíří křesťanství (srov. G. STEINDORFF, *Bemerkungen über die Anfänge der koptischen Sprache und Literatur*, In: *Coptic Studies in Honour of W. E. Crum*, Boston 1950, s. 189), její konec je spojen s arabizací a islamizací Egypta, kdy také egyptští křesťané – koptové začínají přejímat arabštinu jako živý jazyk (v 17.–18. století pak koptština jako mluvený jazyk definitivně mizí). V současné době je koptský jazyk výlučně jazykem liturgie, i odtud je však postupně vytlačován arabštinou.

Koptská literatura vznikala ve stínu literatury řecké, která má v Egyptě své místo od 3. stol. př. Kr., zvláště v Alexandrii a dalších střediscích řeckého kulturního života. Naproti tomu v arabském období, po podmanění Egypta Araby v 7. stol., zasahuje rozvoj koptského písemnictví zároveň do literatury arabskojazyčné. Koptové postupem doby překládali starší koptské spisy do arabštiny a od 14. stol. už vytvářejí díla (s křesťanským obsahem) výlučně přímo v arabštině.

Počátky originální literatury v koptštině ani proces jejího zániku není možno zcela přesně vymezit. Koptská abeceda má 32 liter: 25 je vypůjčených z řecké abecedy, 7 jich pochází z egyptského démotického písma. Píše se zleva doprava. Mezi různými koptskými dialekty existují v písmu nepatrné rozdíly.

Mnoho původních koptských děl bylo napsáno nejprve v řeckém jazyce a některé koptské originály se zachovaly pouze v arabských překladech. Také vnitřní periodizace v dějinách této literatury je založena na neostrých hranicích, a jednotlivé etapy v závislosti na přijatých kritériích se navzájem prolínají. Pokud přijmeme dělení, jaké užívá J. Doresse (*Littérature copte*, In: *Histoire des littératures*, T. 1, ser. Encyclopédie de la Pléiade, Paris 1955, s. 769–779), můžeme hovořit v dějinách koptské literatury o pěti obdobích.

První období, období počátků koptské literatury, zahrnuje úsek zhruba od druhé poloviny 2. stol. do 4. stol. po Kr. V té době vznikly nebo byly do koptštiny přeloženy spisy církvi často chápáné jako heretické nebo nekřesťanské. Je zde nesporná souvislost s rozvojem křesťanství v tomto období, které i pro historiky i pro literární vědce skrývá ještě mnoho tajemství. V koptštině tehdy vznikají především dvě velké knihovny: kodexy nalezené po druhé světové válce poblíž někdejšího sídliště Chenobos-

kion u nynější vesničky Nag Hammádí, čili tak zvaná koptská knihovna z Nag Hammádí, a již o něco dříve známá knihovna manichejských textů, objevená v r. 1931 poblíž lokality Fajjúm u nynější vesnice Madínet Madí. Do souboru heretických - gnostických textů je třeba zařadit také tzv. *Codex Berolinensis* a další spisy gnostiků v koptštině, jako jsou *Pistis Sofia* a *Knihy Jeú*, vzniklé ve 4.–5. stol. V tomto období byl pravděpodobně také přeložen do koptštiny *Starý zákon* na základě řecké *Septuaginty*. Oficiální církev v té době dávala přednost řečtině.

Druhé období rozvoje koptské literatury se dá přibližně vymezit počátkem 4. a polovinou 5. stol. Jako pomyslný předěl může sloužit letopočet 451, rok konání Chalcedonského koncilu, velmi důležitý pro církev v Egyptě. Toto druhé období je spojeno s překladem *Nového zákona* do sahidského dialektu koptštiny, užívaného v regionech Středního a Horního Egypta. Na charakter literatury této doby měla vliv také rychlá christianizace venkovských oblastí Egypta. Dá se říci, že toto písemnictví má přímo monastický ráz. Objevují se první hagiografické spisy, díla Antónia Poustevníka, Pachómia, Makaria, *Aposthegmata otců pouště*, životy svatých a další hagiografické a asketické texty. Avšak především zde vyniká nadaná tvůrčí osobnost Šenudy z Atrippe, nejoriginálnějšího asketického autora v celé koptské literatuře. V tomto monastickém období vzniká nejvíce původních spisů, které obsahem i formou nebyly kopiemi řeckých předloh, ale naopak navazovaly na dávné nitky literatury egyptské. V následujících staletích bude tento zlatý věk monastické literatury chápán jako nedostižný vzor.

Třetí období začíná po Chalcedonském koncilu, jehož závěry egyptská církev nepřijala. Přes to však koptští spisovatelé hledají vzory k následování v byzantské literatuře. V té době se objevila řada překladů řecké křesťanské literatury. Koptové překládali a upravovali pro své potřeby řecké spisy především praktického rázu – homilie a kázání. Oblastí originální tvorby byly životopisy svatých anachórétů. Přetvářeli také některé světské texty tím, že do nich vkládali duchovní a moralistní náboj. Příkladem je báseň s lidovými i literárními prvky *Píseň o Archelítovi*. Vznikají také historické vyprávění a legendy o svatých mučednících. Nejznamenitějšími spisovateli tohoto období byli alexandrijsí biskupové Damianos a Benjamin, Jan, biskup v Paralu, Pisenthios z Keft, Kónstantinos z Asiut a Samuel z Kalamun. Řecká literatura působila jako vzor ve formě i v obsahu také pro koptská díla neliterární – lékařská, alchymistická, astrologická, cestopisná. Mnoho z nich se dochovalo jen fragmentárně a v překladech do arabštiny nebo etiopštiny. Ze životopisů svatých se v tomto období začíná formovat koptské synaxarion, a z životů alexandrijských patriarchů se utváří základ pro pozdější *Historii patriarchů Alexandrie*. Vedle vysoce prestižního postavení řecké literatury je nutno brát v úvahu také vliv syrského píse-

mnictví, zvláště v situaci rozšiřování působnosti syrojakobitské církve. Zdá se, že toto byzantské období koptské literatury trvalo až do 9. století, tedy ještě dlouho po obsazení Egyptu Araby.

Čtvrté období, jehož počátek se dá konvenčně položit do 9. stol., se vyznačuje převahou textů napsaných v koptském dialektu Dolního Egypta, to jest v dialektu bohairském. V té době se také překládalo do bohairského dialektu mnoho děl z dialektu sahidského. Vzniká řada spisů týkajících se církve jako organizace – sbírky kánonů, liturgické texty včetně útvarů poetických, jako hymny a theotokia (zpěvy o Bohorodičce). Středisky církevního a literárního života se v té době staly kláštery ve Wádí Natrún. Většinu autorů tohoto období nelze identifikovat. Koptové začínají tvořit také v arabštině. Zdá se, že prvním významným autorem píšícím arabsky byl Savirus ibn al-Mukaffa, biskup z Al-Ašmunain (Hermopolis) v druhé polovině 10. stol. Většina jeho děl, více než 20 titulů, je ztracena. Neprávem je mu připisováno autorství *Historie patriarchů Alexandrie*, ve které byly využity starší koptské i řecké spisy. Napsal *Knihu synodů* a *Velký katechismus*. Pravděpodobně je také autorem dogmatických katén, knihy *Drahocenná perla*.

Páté období v dějinách koptské literatury připadá na 14. století a představuje úpadek písemnictví v koptském jazyce. Vznikají překlady křesťanských textů do arabštiny, proto je možno tuto fázi nazvat arabským obdobím koptské literatury. Hlavními představiteli byli Abú Izák, autor knihy *Sbírka základů náboženství*, a Abúl Barakat, autor díla *Svítilna v temnotách čili výklad služby Boží*. Oba psali už arabsky, avšak připojili ke svým dílům arabsko-koptský slovník, aby duchovním usnadnili četbu koptských spisů a porozumění liturgii, která se i nadále sloužila v koptštině. Arabské období koptského písemnictví vlastně již patří do dějin křesťanské literatury arabské. Pro dějiny koptskojazyčné literatury má však velký význam vzhledem k arabským překladům z koptštiny a reminiscencím na ztracená koptská díla.

Z polského originálu

Koptyjska literatura patrystyčna

In: Marek STAROWIEYSKI,

Słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu,

Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1999, col. 131–135,

přeložil Josef Bartoň.

Součástí originálu je množství odkazů na sekundární literaturu; připojen je také podrobný soupis literatury k tématu.

Prof. **Wincenty Myszor** (*1941 Katowice), významný polský badatel v oboru gnóze a textů z Nag Hammádí, církevní historie prvních sedmi staletí křesťanství, vynikající znalec koptského jazyka a mnišství. Wincenty Myszor se této problematice věnuje již několik desetiletí a získal si svými vědomostmi uznání mezi evropskou odbornou veřejností. Podstatně přispěl k pochopení gnóze a východního křesťanství, zejména jeho neortodoxní stránky. Věnuje se především historii raného křesťanství. V současné době vyučuje na Univerzitě Stefana kardinála Wyszyského ve Varšavě a je děkanem nově zřízené teologické fakulty v Katovicích. Z jeho publikací uvádíme např. *Podręczny słownik koptyjsko-polski*, Warszawa 1996; *Chrestomatia koptyjska*, Warszawa 1972; *Ewangelia Tomasza*, Katowice 1992; *Język koptyjski*, Warszawa 1998. Žije v Katovicích.

Marek Starowieyski

Přehled etiopské patristické literatury

Náš výklad o etiopské literatuře se bude týkat především aksúmského období (4./5.–7. stol.), které patří do doby církevních otců. Zčásti se dotkneme i období pozdějších, ale naše pozornost bude patřit v podstatě překladům patristických textů, které tehdy vznikaly.

Etiopská literatura užívá vlastní etiopské písmo patřící do skupiny jihosemitských abeced. Vzniklo pravděpodobně někdy v 4.–1. stol. př. Kr. jako písmo souhláskové, později bylo doplněno o znaky pro 7 samohlásek. Má 26 souhláskových znaků, které se nepatrně mění v závislosti na následujících samohláskách. Původně se jím psalo vodorovně zprava doleva, posléze zleva doprava. Jako číslice se užívají litery řecké alfabety.

Křesťanství se v Etiopii objevuje někdy v letech 325–340. Podle zprávy historika Rufina měl v té době biskup Frumentius pokřtít Ezana, krále Aksúmu. Frumentius připomíná také sv. Athanasios (*Pros ton basilea Kónstantion apologia* 31). K počátkům křesťanství v Etiopii srov. patristická svědectví: Rufinus, *Historia Ecclesiastica* 1,9; Sókratés Scholastikos, *Ekklesiastiké historia* 1,19; Sózomenos, *Ekklesiastiké historia* 2,24; Theodóretos, *Ekklesiastiké historia* 3,4–6; Kosmas Indikopleustés, *Christianiké topografía* (*Patrologia Graeca* 88, col. 97nn.). Z tohoto období etiopského písemnictví se zachovaly pouze nápisné památky. Etiopie udržovala kontakty s koptskou církví, která posléze nepřijala usnesení Chalcedonského koncilu.

Do nejstaršího období (4.–7. stol.) je datována řada překladů patristických spisů, nejdříve přímo z řečtiny, a posléze z arabštiny, do jazyka giiz (staroeticpština, klasická etiopština; od 14. stol. se i v literárních textech začíná objevovat paralelně také živý etiopský jazyk, amharština). Naproti tomu neexistují žádné důkazy pro to, že by bylo přeloženo nějaké dílo z koptštiny – kromě faktu těsných styků s egyptskou Alexandrií. V 15. stol. se pak objevují první překlady z latiny.

Prvním dílem převedeným do etiopštiny byla *Bible*. Překlad byl pořízen z řečtiny: *Starý zákon* ze *Septuaginty*, *Nový zákon* z textu, který byl pravděpodobně kompilací antiochijské a západní redakce. Překlady biblických knih vznikaly postupně (od 4. stol. do r. 678, kdy byl převeden *Sírachovec*; v 15. století pak byla provedena revize překladu) prostřednictvím rozličných autorů a v různých dobách, a posléze byly zpracovány na základě překladů arabského, syrského, a v případě některých knih také koptského (srov. R. BEYLOT, *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des*

Forme	Nom	Valeur	Forme	Nom	Valeur
Α α	alpha	a	Ρ ρ	ro	r
Β β	vita	v	ϸ ϸ	sima	s
Γ γ	gamma	g غ	Τ τ	tau	t
Δ δ	delta	d	Υ υ	ypsilon	y ou
Ε ε	epsilon	é	Φ φ	phi	ph
Ζ ζ	zita	z	Χ χ	chi	ch χ
Η η	ita	i è	Ψ ψ	psi	ps
Θ θ	thita	th	Ω ω	oméga	ô
Ι ι	iota	i	Ϡ Ϡ	schai	sch
Κ κ	kappa	k	Ϡ Ϡ	fai	f
Λ λ	laoula	l	Ϡ Ϡ	khai	kh خ
Μ μ	mi	m	Ϡ Ϡ	hori	h °
Ν ν	ni	n	Χ χ	djendja	dj
Ξ ξ	xi	x	Ϡ Ϡ	tschima	sch
Ο ο	omicron	o	Τ τ	ti	ti
Π π	pi	p			

langues et des littératures, Paris 1993, s. 232–234, E. ULLENDORF, *Ethiopia and the Bible*, London 1968).

Oficiální etiopský biblický kánon tvoří 81 knih. Vedle proto- a deuterokanonických knih do něho patří i knihy apokryfní: *Henoch*, *Jubilea*, *Druhý Ezdráš*, *Třetí kniha Makabejská*, *Apoštolská naučení*, *Odkaz Páně*, *Synodikon*. Otázka etiopského biblického kánonu není ještě definitivně objasněna (srov. R. W. COWLEY, *The Biblical Canon in the Ethiopian Orthodox Church Today*, *Ostkirchliche Studien* 23 1974, s. 318–323; R. BECKWITH, *The Canon in the Early Ethiopian Church*, In: *The Old Testament Canon of the New Testament Church*, London 1985, s. 478–505).

V aksúmském období byla do etiopštiny přeložena řada apokryfů, zvláště starozákonních (*Henoch*, *Jubilea*, *Modlitba Menašeho*, *Paralipomena Bárukova*, *Zjevení Ezdrášovo*, *Nanebevzetí Izajášovo*, *Životy proroků*), ale i novozákonních (*Odkaz Páně*, *List apoštolů*, *Pastýř Hermův*, a možná i jedna z verzí *Transitus Mariae* a *Úmluva milosrdenství*).

V 6. stol. v Etiopii údajně působil polomytický pěvec-básník Jared. Z tohoto prvního období etiopské literatury (5.–7. stol.) pochází překlad traktátu Hippolyta Římského *Peri tů Antichristů*, cenné monofysitské florilegium protinestoriánských textů *Qerellos*, část *Řehole* sv. Pachómia s později přidanou originální etiopskou částí, dvě homilie o sv. Tomášovi připisované sv. Janu Chrysostomovi, *Život sv. Antónia*, *Život sv. Pavla poustevníka*, *Fysiologos*. Všechny tyto texty byly přeloženy z řečtiny.

Období od 7. do 14. stol. (po zániku aksúmské říše ve zmaticích, které nastaly v důsledku prudkého rozšíření arabské islámské moci v Africe) představuje v dějinách etiopské literatury výraznou mezeru, „dobu temna“, protože pro ně nejsou doloženy žádné památky.

Ve 14. a 15. stol. se objevuje značný počet překladů patristické literatury řecké a koptské, nyní již pořizovaných z arabských předloh. Zvlášť bohaté jsou překlady apokryfů: *Akta Adama a Evy*, *Qalementos* (apokryf právníckého rázu připisovaný Klémentovi, obsahující prvky z jiných apokryfů), *Jeskyně pokladů*, *Zápasy apoštolů* (apokryfní skutky apoštolů), *Zjevení Petrovo*, *Protoevangelium Jakubovo*, *Transitus Mariae*, *Weddase Maryam* (*Chvály Panny Marie*), *List spadlý z nebe*, *Legenda o Abgarovi* – abychom jmenovali alespoň několik titulů.

Pokud jde o další díla patristického období, byla přeložena druhá část *Řehole* sv. Pachómia, traktát *Filkasios* (připisovaný syrskému spisovateli Filoxenovi z Mabbug), *Apofthegmata Otců pouště*, *Komentář k listu Židům* Jana Chrysostoma, asketické spisy Izáka z Ninive, *Vyprávění o Barlaamovi a Josafatovi*, *Kronika* Jana z Nikiu, *Traktáty Timothea Ailura*, *Skutky a zázraky sv. Jiří* od Theodosia z Ankyry a Theodosia z Jeruzaléma. Přeložen byl i Pseudokallisthenův *Román o Alexandrovi*

Velikém, přičemž byl textu vtisknut výrazně křesťanský charakter. Nemáme dost prostoru, abychom mohli jmenovat všechny překlady. Jak je patrné, byla zde velká tematická pestrost: historická díla, hagiografické legendy, spisy asketické, dogmatické, moralistní vyprávění atd.

Všechny překlady se přitom vyznačují velkou volností a často jde spíš o parafráze než o skutečné převody.

Z polského originálu
Etiopska literatura patrystyczna,
In: Starowieyski, Marek,
Sownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu,
Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax 1999, col. 64–66,
přeložil Josef Bartoň.

Součástí originálu je množství odkazů na sekundární literaturu; připojen je také podrobný soupis literatury k tématu.

Prof. **Marek Starowieyski** (*1927), známý polský historik kultury, pocházející ze starobylé polské šlechty. Zabývá se raným křesťanstvím, zejména jeho východní větví. Napsal řadu závažných článků a studií, vydal mnoho knih, z nichž připomínáme např. *Sownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa Wschodu*, Warszawa: Pax 1999, který heslovitě zpracovává raně křesťanskou literaturu arabskou, arménskou, etiopskou, gruzínskou, koptskou a syrskou, dále knihu *Ze świata wczesnego chrześcijaństwa*, Warszawa 1998, kde se formou rozhlasových vyprávění zamýšlí nad dědictvím raného křesťanství a ukazuje, jak křesťané prvních staletí přistupovali k problému nenarozených dětí, který byl aktuální již v jejich době. Profesor Starowieyski je v současné době nestorem polské patrologie a ve svém oboru je uznávaný i daleko za hranicemi své vlasti. Žije u řeholních sester ve Varšavě.

SYLLABARIVM AETHIOPICVM.

	Ordo I.	II.	III.	IV.	V.	VI.	VII.	
Nom. Æth.	ገዕዝ: ገዕዝ: ሠላሳ: ራብዕ: ትግል: ጎደል: ጎደል: ጎደል:							
Valor.	A.	U.	I.	A.	E.	ε. obicur.	O.	
	breve. f. Angl.			longum.	long. sine mafc.	f. fœmin. Gallicum.		
1	Hoj	U ha	U hu	U hi	U ha	U he	U he	U ho
2	Lawi	Λ la	Λ lu	Λ li	Λ la	Λ le	Λ le	Λ lo
3	Haut	ፈ ha	ፈ hu	ፈ hi	ፈ ha	ፈ he	ፈ he	ፈ ho
4	May	ጫ ma	ጫ mu	ጫ mi	ጫ ma	ጫ me	ጫ me	ጫ mo
5	Saut	ሠ fa	ሠ fu	ሠ fi	ሠ fa	ሠ fe	ሠ fe	ሠ fo
6	Rees	ረ ra	ረ ru	ረ ri	ረ ra	ረ re	ረ re	ረ ro
7	Sât	ሰ fa	ሰ fu	ሰ fi	ሰ fa	ሰ fe	ሰ fe	ሰ fo
8	K'af	ቀ k'a	ቀ k'u	ቀ k'i	ቀ k'a	ቀ k'e	ቀ k'e	ቀ k'o
9	Bet	በ ba	በ bu	በ bi	በ ba	በ be	በ be	በ bo
10	Tawi	ተ ta	ተ tu	ተ ti	ተ ta	ተ te	ተ te	ተ to
11	Harm	ኧ ha	ኧ hu	ኧ hi	ኧ ha	ኧ he	ኧ he	ኧ ho
12	Nahas	ከ na	ከ nu	ከ ni	ከ na	ከ ne	ከ ne	ከ no
13	Alph	አ a	አ u	አ i	አ a	አ e	አ e	አ o
14	Kaf	ከ ka	ከ ku	ከ ki	ከ ka	ከ ke	ከ ke	ከ ko
15	Wawe	ወ wa	ወ wu	ወ wi	ወ wa	ወ we	ወ we	ወ wo
16	Ain	ዐ a	ዐ u	ዐ i	ዐ a	ዐ e	ዐ e	ዐ o
17	Zai	ዘ za	ዘ zu	ዘ zi	ዘ za	ዘ ze	ዘ ze	ዘ zo
18	Jaman	ጸ ja	ጸ ju	ጸ ji	ጸ ja	ጸ je	ጸ je	ጸ jo
19	Dent	ደ da	ደ du	ደ di	ደ da	ደ de	ደ de	ደ do
20	Geml	ጊ ga	ጊ gu	ጊ gi	ጊ ga	ጊ ge	ጊ ge	ጊ go
21	T'ait	ጠ t'a	ጠ t'u	ጠ ti	ጠ t'a	ጠ t'e	ጠ t'e	ጠ t'o
22	P'ait	ጸ p'a	ጸ p'u	ጸ p'i	ጸ p'a	ጸ p'e	ጸ p'e	ጸ p'o
23	T'adai	ጸ tz'a	ጸ tzu	ጸ tzi	ጸ tza	ጸ tze	ጸ tze	ጸ tzo
24	T'zappa	ፀ tz'a	ፀ tz'u	ፀ tzi	ፀ tza	ፀ tze	ፀ tze	ፀ tzo
25	Af	ረ fa	ረ fu	ረ fi	ረ fa	ረ fe	ረ fe	ረ fo
26	Pfa	ተ pa	ተ pu	ተ pi	ተ pa	ተ pe	ተ pe	ተ po

Václav Remedius Prutký OFM

Misionářem u pramenů Nilu

I. úvod

Václav Prutký se narodil patrně¹ v Kopidlně na Jičínsku roku 1713. 8. 2. 1735 ve věku dvaadvaceti let vstoupil v konventu u Panny Marie Sněžné na pražském Novém Městě do františkánského řádu a přijal jméno Remedius. Po řádových studiích absolvoval roku 1749 desetiměsíční přípravný kurz pro misionáře v řádové koleji San Pietro Montorio v Římě a v létě 1750 byl poslán do egyptské františkánské misie, kterou tehdy řídil jeho krajan Jakub Římař z Kroměříže.

V květnu 1751 odchází do hornoegyptského Girge, odkud je zanedlouho odvolán do káhirského ústředí, aby se ujal misie do Habeše.² Je jmenován jejím viceprefektem a 1. 9. 1751 je spolu s Martinem Langem, arabistou Antonínem z Aleppa a císařským poslem Michaellem, jenž doručil císařův zvací list,³ v Suez, odkud plují přes Džiddu do Messawy (30. 11.). Po svízelné cestě hornatým vnitrozemím se na Smrtnou neděli 19. 3. 1752 konečně ocitají v hlavním městě Gonderu a jsou uvedeni do paláce, kde jsou nuceni se zdržovat.

Domácí duchovenstvo bylo však přítomností cizích misionářů podrážděno a při svém tradičně velkém vlivu na veřejný život představovalo sílu, které nemohl císař legitimně vzdorovat. Nakonec byli misionáři po devíti měsících 12. 12. 1752 vypovězeni a 26. 1. 1753 nastoupili pod ochranou císařské eskorty zpáteční cestu do Messawy. Přes indické Puttuččéri a mys Dobré naděje odpluli do Evropy.

Prutký se později do Egypta vrátil (1755–56), poté se za sedmileté války stal vojenským kaplanem florentské armády velkovévody toskánského, císaře Františka I. (1757–65), a poslední léta prožil jako představený petrohradské misie (1765–69). Odtud byl nakonec vyhoštěn (pro neshody s Kateřinou II.) a ve věku 57 let a 35 let řádové služby zemřel 9. 2. 1770 ve Florencii na zpáteční cestě z Říma do vlasti, kde chtěl dožít svůj dobrodružný život.

V pozůstalosti zanechal několik rukopisů,⁴ z nichž se tu budeme věnovat *Itinerariu* (Cestopisu),⁵ které i po 238 letech zůstává nevydáno, ač se pokoušel ho publikovat už Prutký sám.

Obsahově se text dvoudílného *Itineraria* dělí do několika tematických okruhů. V první části jsou to: Egypt (kap. 3–32, 37–70), cesta na Sinaj (kap. 33–36), cesta

z Káhiry do Jeruzaléma (kap. 71–81), pronásledování misionářů (kap. 82–83), cesta z Alexandrie do Etiopie (kap. 84), zvací dopis císaře (kap. 85.). V druhé části: cesta do Etiopie (kap. 1–12), popis Habeše a Habešanů (kap. 13–53), arabské oblasti (kap. 54–57), Východní Indie (kap. 58–62), cesta do Evropy (kap. 63–66), Evropa (kap. 67–75), dvě další cesty do Egypta a zpět a kaplanství (kap. 76–82), ruská misie a autorova smrt (*Appendix*).

Látka je sice řazena chronologicky, ale jednotlivé kapitoly jsou tematicky ucelené, takže *Itinerarium* má silně monografický charakter a má daleko k deníkové formě prostého cestopisu. Celkem obsahuje 927 číslovaných stran kvartového formátu a 6 nečíslovaných úvodních listů. Obě části mají samostatnou paginaci.

Ukázku v českém překladu dosud vydali jen historik Z. Kalista (49. kapitola 2. dílu s Předmlouvou⁶ a 15. kapitola⁷) a egyptolog M. Verner (překlad 12. kapitoly 1. dílu o Sfinze,⁸ totéž později v překladu anglickém⁹).

Naším záměrem je podat po této úvodní skice překlad 71. kapitoly druhého dílu, kde Prutký souhrnně pojednává¹⁰ o své etiopské misii a tamních náboženských poměrech. Abychom text neúměrně nezatížili, omezujeme poznámkový aparát na vysvětlivky jevů, které by ztěžovaly pochopení textu nebo jsou zvláště zajímavé. Analýzu Prutkého vidění církevně-náboženských poměrů v Habeši na základě podstatně širšího textového materiálu a s odkazy na sekundární literaturu připravujeme.

Marek Dospěl

II. *Itinerarium* (71. kapitola)

Souhrnná zpráva o stavu etiopské misie, jak byla podána Svaté kongregaci pro šíření víry - *Compendiosa relatio status missionis Aethyopiae Sacrae Congregationi Propagandae Fidei representata*.¹¹

Po tolika letech marných pokusů našich předchůdců o proniknutí do etiopské říše jsme já, bratr pater Remedius, Čech z Prahy, misionář v Egyptě a viceprefekt Etiopie, syn české provincie řádu reformovaných menších bratří svatého otce Františka, spolu se dvěma kněžskými druhy, Čechem paterem Martinem Langem a paterem Antonínem z Aleppa, syny téže české provincie, po přestání mnoha utrpení a nouze během cesty po Rudém moři, egyptskou pouští a třemi Arábiemi, šťastně dosáhli 19. března 1752 královského města Gondaru, hlavního města etiopské říše. Ačkoli zcela unaveni, přece zdraví a bez úhony, byli jsme po vykonání obřadů obvyklých v naší vlasti uvedeni prvním císařským ministrem titulovaným *Nagadras*, tedy Pokladník, s velkými počty do paláce.

Když jsme se posilnili dobrým jídlem a pitím a odpočali si, dostalo se nám hned druhého dne audience u císaře, který tou dobou sídlil polovinu leuky od hlavního města v rezidenci Kaha. Položili jsme se před ním na zem a podle zvyku Etiopů ji políbili. Byli jsme přijati laskavě a dotazováni na rozličné evropské zvyklosti. V této rezidenci jsme už zůstali. Jednotliví velmoži nám prokazovali úctu a výborně o nás pečovali. My jsme takřka denně rozmlouvali s císařem, s jistou opatrností také s jeho nejvznešenější matkou, předními dvořany, osobami pocházejícími z rozličných poměrů a v různém postavení, a dokonce také s mnoha mnichy svatého Antónia, kteří se v říši těší velkému vlivu a stejně jako všechen lid mají pozoruhodnou povahu. Vždy jsme dobře poznávali a měřili jejich vrozené špatné vlastnosti, přirozené náklonnosti, nestálé a proměnlivé sklony a uvažovali na tím, že jsou v nich uloženy nejskvělejší hřivny, bystrý rozum a nesmírné intelektuální možnosti, ač pohřbeny nedostatkem učitelů. Etiopané sice na jednu stranu dokáží velmi dobře rozlišit zlo a dobro, na druhou stranu však s popuštěnou uzdou mravů žijí zcela bezuzdně, uchylují se ke zkaženosti všeho druhu a ve svých mravech, žití, stycích a víře jsou velice zvrácení.

Přesto nazývat se křesťany je jejich největší chloubou. Od pohanů, modloslužebníků, Turků¹² a Židů se ale odlišují pouze barvou řemínku přivázaného kolem krku. Nazývat se křesťany jim dovolují jejich ústa, nikoliv srdce, rty, ale nikoliv činy, vnější projevy, avšak nikoliv vnitřní poctivost. Jsou křesťany podle jména. *Tento lid mě chválí rty, jeho srdce je ale daleko ode mne*,¹³ a tak když jsem dosti často důkladně rozmlouval jak s lidmi urozenými, tak i prostými, dospělými i mladými, mnichy i laiky, vyptával jsem se jich, jaký je specifický znak jejich křesťanské víry, honosí-li se jménem křesťanů. Tu ihned všichni ukazovali na svůj krk, který mají obepnutý provázkem jako psi, a dovolávali se ho jako znamení, odlišujícího je od Turků, pohanů a všech ostatních, i když sami jsou v mravech horší než tito. Sotva se nalezne někdo, kdo by dokázal udělat znamení svatého kříže – stěží jeden ze sta.

Ve víře jsou rozděleni, každý věří podle svého vlastního uvážení. Zcela bez učitelů a průvodců zdravou naukou, upadají postupně do stále větších temnot hereze. Jen v královském městě Gondaru jsem napočítal – podle toho, co jsem vyslechl z úst císařovy matky – třiatřicet různých tříd, do kterých se dělí duše v otázkách víry. Jak potom asi věří v ostatních částech tolika provincií? Kdyby ale získali pravé učitele, hned by byli schopni vytrvat a měli poddajnou mysl. Jen když by je mniši a kněží církve, jichž je v říši mnoho a mají ty nejhorší vlastnosti, nesráželi stále do starého a špatného způsobu života, neutvrzovali v nesprávném učení a netroufali si pro získání každodenního živobytí a ošacení pobízet lidi k nejtěžším přestupkům proti Božím příkázáním, zastírajíce každý takový přečin.

Císař, jenž nyní šťastně vládne, je stár třiatřicet let, je velmi přívětivý, tichý, od přirozenosti mírný a ve všem poddajný. Jen kdyby ho nějaký evropský vladař vojensky podpořil, přispěl mu s vojskem na pomoc, hned by bylo celé etiopské království lehce přivedeno pod lehké jho Ježíše Krista, neboť císař je silně nakloněn katolické víře. Spoután temnotami herezí však nemohl až dosud poznat světlo pravé víry. Třebaže disponuje velkou vojenskou silou, a patří mu bohatství v podobě provincií rozlehlé říše – má jich ve svém držení dvacet dva a jsou to království i provincie, oblasti velké i menší – přesto není schopen zvrácený lid, náchylný ke vzpourám a zapletený do sítě nepravostí řídit pouze vlastními silami, tím méně potom udržet ho na uzdě. Vše v Etiopii jde od desíti k pěti.

Z toho důvodu vnitřně rozdělený etiopský lid věří podle libosti. Sice společně vyznávají jediného Boha ve třech osobách, jenže ve fyzickém smyslu. Tvrdí, že božské osoby mají tři různá těla, tři hlavy, troje ústa, šest očí, šest uší a tak dále. Ježíše Krista vyznávají sice jako našeho Spasitele, ale v jediné přirozenosti; vyznávají o něm, že trpěl, byl ukřižován a zemřel pro naši spásu jakožto Bůh, jen v přirozenosti lidské by totiž prý nemohl tolik vytrpět. Velmoži a císařští ministři věří, že Kristus byl nebeským Otcem pomazán hmotně, fakticky,¹⁴ jiní mají za to, že ho Duch Svatý pomazal na úředníka nebeské kurie nazývaného *Schum*.¹⁵ Na podporu citují davidovský text *pomazal ho olejem radosti*. Jedni tvrdí, že Bůh Otec ordinoval Krista na kněze, jako i nás lidi, jiní si o té otázce vymýšlejí podle chuti mnoho dalšího.

Neznají počet, působení ani názvy svátostí, ani jim nepřijde na mysl, co označují, tím méně pak, kým byly ustanoveny. Přesto věří, že svátost křtu je pro spasení nutná; při omývání trojím ponořením do vody vyslovují v amharském jazyce správnou formuli *Ene eteckmaluck besm ellab, u old, u menfas Kadus, ahadu Amlack, amin* – „Já tě ponořuji ve jménu Otce i Syna i Duchu Svatého.“ Přitom křtí podle koptského zvyku chlapce čtyřicátého, děvčata šedesátého dne po narození. Pakliže nemluvně během té doby onemocní, nedovolí je pokřtít, protože nenaplnilo předepsanou lhůtu a nebojí se nechat je poměrně často sejít ze světa nepokřtěné. Udělit čekateli svátost křtu před uplynutím dnů určených k očišťování není možné, a přináší-li děcko ke křtu sama žena, která ještě není očištěná, nemohou vejít do svatyně. Proto aby odčinili poklesky, každý jednotlivec každoročně obnovuje křest v tekoucích vodách, které jsou k tomu speciálně vyhrazené. Muži, ženy, dívky i mladíci, osoby duchovní i laikové, všichni bez rozdílu na svátek Tří Králů a na svatého Jana Křtitele vstupují nazí do určených řek, kněží pronášejí nad skupinkami nahých lidí formuli, a tak je tímto domnělým křtem omývají. Protože se to odehrává uprostřed noci, páchají přitom mnoho mravních špinavostí a zvráceností. Totéž se opakuje ještě po východu slunce.

Obecně těmto řeckám projevují nejvyšší úctu a poctu jako baptisteriím, kdykoli přes ně přecházejí.

Svatost biřmování, kterou smí udělovat kterýkoli prostý kněz po východním způsobu obyčejně hned při křtu, důkladně neznají. Jsou tak nevzdělaní, že o ní nejen vůbec nic nevědí, ale nemají ani svaté oleje, protože olivový olej bývá do Etiopie přivážen jen zřídka nebo vůbec, a pakli ho přece muslimové z Egypta dovezou, bývá posvěcen pouze požehnáním prostého kněze. I když je pro ten úkol v Etiopii vydržován koptský arcibiskup,¹⁶ je velmi nedbalý a etiopským jazykem nevládne, nad kněžskými bdí jen málo a ještě méně pak nad lidem. Dá jim svolení ke všemu, nic nenapravuje ani nezakazuje, spíše ještě všechno tiše schvaluje a přestupky zastírá. Dobře ví, že s olejem posvěceným kněžskými se obchoduje, že se k velkému zahanbení víry prodává dokonce muslimům, kteří ho nazývají *Kava Kadus*.

Až na nečetné výjimky těch, kteří s touto konsekrací nesouhlasí, vysluhují Etiopané eucharistii po způsobu koptů slovy: *Toto je tělo Boží*.

Svatost pokání se nepoužívá. Jestliže někdy někdo pocítí výčitky svědomí, zavolá z dálky na kráječícího kněze: *Abba efftachen* („Otče, dej mi rozřešení.“), ten odpoví: *Egzier gefftach* („Bůh ti odpust.“) bez vyznání vlastních hříchů a bez uložení skutku pokání. Svátost pokání je jim totiž neznáma a stejně tak i její náležitosti – vyznání, kajicnost čili lítost, předsevzetí a dostiučinění. Nic z toho se neobjevuje a kněží, kteří by tomu měli učit, to sami neznají.

Viatikum, tedy poslední pomazání, je naprosto neznámé. Kněz tímto lékem neposílá ani umírajícího – nechá ho pojit jako zvíře. Namísto svátosti jsou tu mniši svatého opata Antónia, kteří vkládají na hlavu umírajícího bílou čepičku, a přijímají ho tak do společenství svého řádu a na základě toho ubezpečují o jistotě věčného života. Vskutku ubohé duše, oslepené, prosté a neznalé, opravdu by měly být oplakávány, protože jsou svedené vlastními nanejvýš zvrácenými pastýři a lapané do osidel ďáblových, když důvěřují slovům svých kněží, falšujícím skutečné Kristovo učení. Dále umírající nejsou posilováni přítomností kněze, ale jsou jak zvířata obklopeni šesti nebo sedmi nahými ženami, které hlučí, vyskakují do výšky a vysokým hlasem ječí: *voge, voge*. Tato slova, jimiž Etiopané nevyjadřují nic více než údiv nad tím, co se děje, opakují stále dokola. Zároveň se slučou do oblíčeje a drásají¹⁷ si hrud' i tvář, dokud ubohý umírající nevypustí duši. Přesto mrtvého aspoň umyjí, oholí mu na těle všechny chlupy, zašijí do bílé látky a za doprovodu mnoha hloupých obřadů odnesou a pohřbí.

Kněžské svěcení se uděluje po způsobu egyptských koptů komukoli, i nevzdělanému, který neumí číst, jen když arcibiskupovým služebníkům donese nějaký dárek, aby ho vpustili do rezidence. Arcibiskup potom, aniž by zjišťoval uchazečovy předpoklady a stáří, bez zkoumání jeho vlastností a data narození, je nucen vyhovět kaž-

děmu, kdo před něho předstoupí, nechce-li se vystavit nebezpečí vzpoury a dalších problémů, nebo dokonce smrti. Etiopané totiž mají zpupnou mysl, mnoho si o sobě myslí a jinými pohrdají. Domnívají se, že *abúná* je jim podřízený sluha. Očekávají od něho, že jim poslouží ve všem, co si přejí, protože k tomu byl také do Etiopie na státní náklady císařem a lidem povolán. Z toho důvodu se nestará o žádnou duchovní nauku, neumí ani etiopsky, a ani se nenamáhá se to naučit. Do Etiopie se dostal už sedm let před naším příchodem, a dosud se nenaučil jediné etiopské slovo. Na veřejnosti se ukazuje vzácně nebo vůbec, mši slouží ještě řidčeji. Stále uzavřen do stěn svého obydlí pouze jí, pije a nic nedbá o duchovní stravu stáde, které na něho spoléhá. Jak se komu líbí, tak také věří a jedná, a v žádném konání nikdo nenásleduje svého znamenitého pastýře.

Manželství jakožto svátost neexistuje. Všichni žijí jakoby v mnohoženství, se třemi i čtyřmi souložnicemi po způsobu Turků. Zapuzují je podle libosti a spojují se zase s jinými.

Zachovává se obřizka mužů i žen, také prastarý obyčej ženského očišťování a ctění soboty.¹⁸ Až do západu slunce zachovávají půst od plodů přírody, od vepřového a zaječího masa, od udušených zvířat a bezšupinatých ryb. Popírají existenci očistce – duše spravedlivých vejdou do věčné blaženosti prý až na konci věků. Habešský císař neokusí nic z pekelných trestů. Zaslouží-li si je, bude bez dalších muk uvržen do podzemního vězení. Odmítají Chalcedonský koncil, a protože jsou nasáknuti monofysitismem a nestoriánskými herezemi, uznávají za svatého Dioskora.¹⁹ Nepamatují si již na primát římské církve a ještě méně o něm vědí. Tvrdí, že Petrův stolec se nachází v Habeši. Příkázání Desatera ani teologické ctnosti či další věci nezbytné pro spásu neznají a přirozenými zákony opovrhují. Zkrátka žádné Kristovo učení nechovávají neporušené. S každým druhem lidí sdílejí něco, s křesťany křest, s židy sobotu, s Turky mnohoženství, zapuzování žen a obřizku, s pohany mají společné pověry.²⁰ Podobně se dá u nich mluvit o mnoha dalších zaslepenostech.

Jaký asi život z nich potom může pramenit, jaká mravní spravedlnost anebo zbožnost? Tu se sluší oplakat krvavými slzami. Vždyť sotva jeden z tisíce je schopen pomodlit se Otčenáš a Zdrávas Maria, a přesto svou víru mají za neomylnou a lepší než všechny ostatní a sebe samé pokládají za dokonalejší, než je kdokoli jiný. Do té míry jsou ovlivněni od mnoha svých mnichů svatého opata Antónia a zcela nevzdělaných kněží církve, kteří postrádají vhodné učitele, mají velmi špatné vlastnosti a způsob života, a zohavují cestu Páně. Nepoučený křesťanský lid vedou na scestí kněží, žijící ještě pohoršlivěji než samotní laici. Vyskytují-li se u někoho dobré mravy, zcela je kazí. Vše je dovoleno, i to, co je od přirozenosti v jádru špatné, bývá schvalováno. Namísto nebeského pokrmu podávají draží jed. Ze svatého Evangelia a Božích zákonů si tropí

žerty, a namísto dobré soli poskytují sůl bez chuti, vhodnou leda k tomu, *aby byla vyhozena a šlapalo se po ní*.²¹ Proto ačkoli se celá říše honosí tím, že podléhá křesťanskému panovníkovi a křesťanské náboženství že vzkvétá, přece působí Etiopané zkaženými mravy Kristu Pánu spíše krivdy a jsou křesťany pouze podle jména.

Blahoslavenou Pannu Marii, svaté apoštoly a další světce ctí po svém způsobu ne pouze ročními svátky, ale také měsíčními. Jeden den ctí jako zasvěcený nejsvětější Panně, jiný svatým apoštolům Petru a Pavlovi, další pak mnoha ostatním svatým. Tehdy nepracují, modlitbu však opomíjejí a oslavují pouze jídlem, pitím, tancováním, hulákáním a všeobecným veselím.

Spravedlnost se vůbec neuplatňuje, po nevinnosti se šlape, o zbožnost se nedbá a stejně tak jsou Etiopany odmítány i ostatní hodnoty. Krádeže, loupežná přepadení a vraždy páchají se zcela volně a beztrestně, právo božské, církevní i přirozené je znešvecováno, a cni – světe div se – žijí svobodně beze strachu z náležitého potrestání. Postrádají učitele, kteří by je vyučovali v pravdách víry, nikdo je nenabádá k pěstování ctností, neexistuje hráz proti hříchu, jsou Bohem opuštěni a bez apoštolských kazatelů. Vskutku je s podivem, že si dosud uprostřed Turků, pohanů a modloslužebníků zachovali aspoň jméno křesťanů. Opravdu ubohoucí Etiopané! Nadobro opuštění římskou církví zaslouží si být ve svých temnotách daleko spíše oplakávání než plísňení. A pokud jim co nejrychleji nepřispěchají na pomoc apoštolští dělníci, mám obavu, že je muslimové nebo pohané pozvolna pohltnou.

V době našeho vypovězení ze země byli mnozí lidé – jak mniši, tak osoby světské – velmi dobře připraveni k přijetí katolické víry a po celý čas, který jsem trávil v Habeši, setkával jsem se s dušemi lačnicími po slovech katolické nauky. Dokonce i představení mnichů planuli velkou horlivostí a touhou. Dokud jsme my misionáři měli v říši pevnou a bezpečnou pozici, často nám v soukromí padali k nohám a slibovali poslušnost nejvyššímu Kristovu vikárovi. Avšak poté co jsme byli nepříznivým osudem v podobě vzpoury násilně vypuzeni, odvrátili se od nás s mnoha steny. Císařský list i odvolávací list poslaný pro tu příležitost od Svaté kongregace to ukazují.

Z latinského originálu vybral,
přeložil a úvodem opatřil Marek Dospěl.

Poznámky:

- 1 O jeho životě zatím nevíme o mnoho více, než sám zaznamenal ve svém *Itinerariu*. Životopisná data snad poskytne archivní studium. Údaje uváděné v dosavadní literatuře jsou nejednotné a často se liší od našich (pro které ovšem máme podklady).

- 2 Název *Etiopie* (amharsky *Itjopja* z řec. *Aithiopia* „země lidí opálené tváře“) se vztahuje k celému území dnešní Etiopické republiky, zato *Habeš* (snad původem od Habašat, názvu přistěhovalého jihoarabského kmene, či názvu, jímž se v jihoarabských nápisech označovala aksumská říše) označuje její centrální a severní oblasti (a území dnešní Eritreje), tedy historickou Habeš, obývanou semitizovanými křesťanskými skupinami. Prutkého autopsie se vztahuje výhradně na území historického habešského státu, proto používáme v té souvislosti obě pojmenování libovolně a rovnocenně. V překládaném textu budeme ctít Prutkého nejednotné značení.
- 3 Prutký jej vložil do *Itineraria* a přeložil v 85. kapitole 1. dílu.
- 4 *Catalogus verborum Arabicorum compendiosus* (v NKP, signatura Yc 53 – původní podle fran-tiškánského knihovního katalogu z r. 1815, stejně jako následující), *Vocabularium linguae Gallicae, Arabicae et Abyssiniacae* (sign. Yc 32), *Doctrina Christiana* (sign. Ga 9), *Tractatus de chymia et alchymia* (sign. Va 7)
- 5 V Národní knihovně pod signaturou Re 14, trez. XXVII.D.9. Celý název spisu neuvádíme, je vskutku barokně košatý.
- 6 Zdeněk KALISTA, *Cesty ve znamení kříže. Dopisy a zprávy českých misionářů 17. a 18. věku ze zámořských krajů*, 2. vyd., Praha: Evropský literární klub 1941, s. 183–6
- 7 Týž, *České baroko*, Praha: Evropský literární klub 1941, s. 196–200
- 8 Miroslav VERNER, Staroegyptské památky, jak je viděl v 18. stol. český cestovatel Václav Remedius Prutký, *Nový Orient* 22, 1967, s. 84
- 9 Týž, *Ancient Egyptian Monuments as seen by A Bohemian Missionary V. R. Prutký in the 18th Century*, *Archiv Orientální* 36, 1968, s. 378
- 10 Látka této kapitoly (s. 358–365) pochází z oficiální zprávy, kterou Prutký po svém druhém návratu z Egypta předložil 30. 11. 1756 kongregaci. Aby ale prý nepřepisoval stejný dokument podruhé, relaci upravil a do spisu zařadil její shrnutí.
- 11 V obsahu *Itineraria* na fol. 5v je název kapitoly obměněn na *Compendiosa relatio missionis Aethiopiae Romae data* - Souhrnná zpráva o etiopské misii předložená v Římě.
- 12 Protože se jinde v textu vyskytuje slovo *Mahomethani* coby označení náboženské skupiny, pokládáme apelativum Turci spíše za označení etnika, i když někdy právě se silným podtextem vyznačují Proroka. Stejně tak se vedle sebe vyskytují ne vždy sémanticky zcela cdišena apelativa *Hebraei* a *Judaei*. V překladu se vždy držíme originálu.
- 13 *Mt* 15,8; *Mk* 7,6
- 14 Významná teologická kontroverze o tzv. „Kristovo pomazání“, dotýkající se otázky jeho dvou (vlastně jedině) přirozeností. Vznikla pod dojmem jezuitské misie (16. a poč. 17. stol.).
- 15 V amharštině označuje *šum* jednoduše *ustanovenou, jmenovanou osobu* (I. GUIDI, *Vocabolario amaro-italiano*, Roma 1901, s. 226).
- 16 Metropolita etiopské církve, *abúná*, vlastně *abúná salama* - otec pokoje. Býval jmenován na základě apokryfního 42. kánonu Nicejského koncilu z egyptských mnichů. Dohoda z r. 1948 zajistila napříště vybírání domáciho uchazeče (nadále ale svěcen alexandrijskými patriarchou); fakticky se tak poprvé stalo roku 1950, kdy zemřel poslední „egyptský“ *abúná*. Plnou jurisdikční samostatnost získala Etiopská pravoslavná církev až r. 1959.
- 17 MS habet *gratando*, výpůjčka z ital. *grattare*.

- 18 MS habet *Sabbathorum sanctificatio* (podobně v II 364,6-7 – *in sabbatho*). Na jiných místech (II,216,24 – *s. colunt*; 224,2 – *s. observandis*) ale *sabbata*. Vždy tím jistě myslí sobotu.
- 19 Alexandrijský biskup (nástupce sv. Kyrilla Alexandrijského) v době vrcholících christologických sporů, zastánce Eulychova monofysitského učení, zavrženého Chalcedonským koncilem r. 451.
- 20 MS habet *superstiiones*, vlastně (už dříve zejm. u Cicérona) „nesprávné uctívání“, „nepravé náboženství“, především v jeho sociální úloze.
- 21 Mt 5,13

Marek Dospěl (*1977) absolvoval historii a latinu na Jihočeské univerzitě v Českých Budějovicích, studuje egyptologii a klasickou archeologii na FF UK v Praze, pracuje v Ústavu pro klasická studia AV ČR. Zabývá se etiopským a koptským křesťanstvím, osobou V. R. Prutkého a dějinami oborů, které studoval a studuje. V těchto oborech také publikuje.



Kapka na rozpáleném kameni

rozhovor s apoštolským nunciem v České republice
biskupem Erwinem Josefem Enderem
o křesťanství v Súdánu

Byl jste jako nuncius v Súdánu. Súdán je země, kde vládne šaría, mohl byste přiblížit krátce, o co v tamních konfliktech a pronásledování křesťanů jde?

Súdán se skládá ze dvou částí: z arabsko-islámského Severu, který tvoří asi 70% obyvatelstva a z černošského, animistického a křesťanského Jihu se zbylými 30% obyvatelstva. Obě části súdánského obyvatelstva čítající dohromady kolem 28 miliónů lidí byly v první polovině minulého století vlivem politického tlaku obou cizích mocností anglo-egyptského kondominia rozsáhle separovány a žily díky tomu vedle sebe relativně pokojně. Toto oddělení zaniklo, když Súdán v roce 1956 vyhlásil samostatnost. Skoro současně vzplanulo oboustranné odcizení a averze těchto dvou velkých národnostních skupin v otevřenou občanskou válku trvající již – nepočítaje desetiletou přestávku od roku 1973 do 1983 – přes 40 let. Válka má do dneška na svědomí více jak 2 milióny mrtvých a tři až čtyři milióny vyhnanců a utečenců (tzv. „displaced“), kteří prchají z jihu na sever. Jižní černošské animistické a křesťanské kmeny se v tomto válečném konfliktu zoufale brání pokusu totálního politického a kulturního sjednocení silnějším Severem. Zatím všechny muslimské vlády v Chartúmu se od počátku nezávislosti snažily jih Súdánu zákeřností a násilím arabizovat a islamizovat. Jih s více než stovkou svých afrických kmenů, se svými jazyky a tradicemi bojuje v této nekonečné brutální občanské válce o zachování své etnické a kulturní identity. V rámci této identity zaujímá náboženství důležité postavení.

Jaké je vlastně denominační zastoupení křesťanů v Súdánu?

Z přibližně 30% populace černochů jižního Súdánu tvoří křesťané asi 10%, tedy asi dva a půl miliónu lidí. Z toho jsou přibližně dva milióny (tedy daleko největší část) katolíci. Ostatní křesťané pocházejí z jiných denominací: koptové, pravoslavní, anglikáni, luteráni, episkopálové, baptisté, evangelikálové a bohužel v Súdánu působí také několik sekt.

Existují nějaké zvláštní rysy súdánského křesťanství? Například nějaké animistické vlivy, synkretismus?

Náboženství Súdanců je samozřejmě skrznastrž africké, silně emocionální, značně vázané na rodinu, společenství a tradice, s velmi radostným rytmicko-muzikálním a tanečním ztvárněním liturgie. Zvláště je nutné připomenout, že i u křesťanů se praktikuje tradiční forma uzavírání manželství včetně vyžadování (erforderlich) věna zvířat a peněz ze strany muže. Zde vyvstává jeden závažný pastorační problém. Většina súdánských katolíků (jeden biskup mi vyprávěl o 80-90% svých věřících) se bohužel s tímto tradičním rituálem spokojí, neboť ze strachu před nerozlučitelností manželství nemá odvahu k církevnímu, svátostnému sňatku. Manželská věrnost a dodržování celibátu jsou jak pro laiky, tak i pro kněze spojeny se zvláštními obtížemi, které souvisí s postavením ženy a tradičním místem příslušníků obou pohlaví ve společnosti. Podobně je mezi křesťany široce rozšířen i tribalismus.

Co je křesťanům ze strany státu oficiálně povoleno a jak vypadá realita?

Súdánská ústava údajně respektuje pluralismus, zvláště svobodu vyznání. Přesto se stát všude ve společnosti snaží, aby byla dodržována islámská šaría. Už desetiletí nebyla povolena v zemi stavba nového kostela, zatímco ve všech městech a vesnicích rostou mešity jako houby po dešti. Vojáci ničí v utečeneckých táborech dokonce i nutzné kaple z bambusu, když jsou postaveny bez povolení – a povolení se nevydává zpravidla nikdy. Ve školách jsou všechny předměty, dokonce i matematika, vyučovány pomocí jazyka a obrazů pocházejících z islámské tradice. Také v několika málo existujících církevních školách je jak na žáky, tak na učitele vyvíjen silný ideologický tlak. Křesťané jsou při každé vhodné příležitosti nuceni ke změně náboženství, zvláště když vyhledají pomoc u islámských úřadů. Faith for food („Víru za chléb“), tak zní často praktikované motto. Víru je možné vyznávat a žít do jisté míry bez rizika jen v osobní rovině, v rodině či uvnitř kostelních zdí. Přestoupí-li ke křesťanství muslim, nemůže si být jistý svým životem.

Jeden mladý súdánský kněz studující v Římě mi před rokem vyprávěl, jak byl právě na základě svého náboženství uvězněn. Trávil dlouhé dny v díře veliké ani ne čtvereční metr. Týrali ho a vyslýchali. Pokaždé, když pronesl něco pozitivního o islámu, nutili ho na islám přestoupit. Ihned mě napadla analogie s naší zkušeností s komunismem. Jaké jste měl asociace Vy, když jste tam působil?

Během mého sedmiletého působení v Súdánu byli často tzv. „Security“ (státní bezpečností) zatýkáni kněží, stáli jáhni, katecheté, a často také ostatní věřící a nezřídka

byli i týráni. Unesli je pokud možno nenápadně během poledne nebo za tmy na neznámé místo. V užívání křivých obvinění a v samotném výsledku asi nebude přílišného rozdílu mezi komunistickými metodami a metodami praktikovanými islámskou policií. Tyto případy, únosy a šikany představují především pokusy o zastrášení. Proto skoro pokaždé zazněla hned nabídka vše zapomenout a opět získat svobodu konverzí k islámu. Jedinou skromnou podporu, kterou mohla těmto lidem církev poskytnout, bylo tyto případy okamžitě hlásit do zahraničí katolickým médiím, a přímo i Svatému stolci. Ti o tom referovali, a tak mohli z venku na soudánský režim vykonávat tlak. Ten na to reagoval velice citlivě.

Každá forma útlaču a pronásledování odhaluje a poukazuje na to podstatné. Ale je zajímavé, jak se v různých kontextech to podstatné interpretuje a co se vlastně jako to podstatné vyjevuje a vybírá. Dokázal byste již nyní pojmenovat nějakou takovou osobitou zkušenost křesťanů v Súdánu? Co je pro ně důležité a čeho by se i za pronásledování nevzdali?

Súdánští černoši spojují s příslušností k církvi současně i hrdé vědomí etnické odlišnosti od svých muslimských, arabských spoluobčanů. To ještě dodatečně posiluje v těchto ideologických střetech odvahu a sílu odporu. Místo aby se tito křesťané schovávali, dokonce rádi a otevřeně ukazují příslušnost k církvi tím, že si dávají křesťanská jména. Dokonce nezřídka nosí viditelně kolem krku růženec nebo jiný náboženský symbol na prsou. Není mi ani u jednoho soudánského křesťana známo, že by následkem tlaku, pronásledování či výsledku rozlišoval mezi důležitým a méně důležitým nebo že by dělal nějaké hanebné kompromisy.

Koptové údajně neznáší intervenci Západu v jejich prospěch. Mají zkušenost, že vždy, když se začaly řešit problémy zvenčí, tak to přineslo ještě větší potíže. Mám na mysli například zneužití pomoci jako záminky k prosazování vlastních kolonialistických zájmů. Do jaké míry je Vatikán chápán jako importér „zkaženého Západu“? A to ať už muslimy, nebo samotnými křesťany?

Většinu soudánských křesťanů, jak jsem říkal, tvoří katolíci, a tím pádem zmíněné předsudky nemají. Právě ona příslušnost ke světové církvi dává tomuto malému, v islámské diaspoře zatoulanému ovčinci Páně sílu a naději. Krátká papežova návštěva Chartúmu v únoru 1993 byla také proto pro soudánskou církev nesmírně důležitou a povzbudivou událostí. Tamní křesťané také často chápou občanskou válku Jihu proti islámskému Severu jako boj o přežití křesťanství v Súdánu. A často se proto vyčítají ptají, proč je křesťané a křesťanské státy Západu nepodporují rozhodněji. Musli-

mové samozřejmě nahlíží na Súdán jako na „terra islamica“, kde křesťanství nemá co pohledávat. Pro ně je vskutku církev importovaným kolonialistickým zbožím, od kterého je třeba se co možná nejdříve opět osvobodit.

Jak jsou chápány dobročinné organizace?

Dobročinné organizace jsou, co se pomoci samotné týče, oceňovány samozřejmě stejnou měrou jak křesťany, tak muslimy. Státní úřady se však neustále pokoušejí ovládnout rozdělování materiální pomoci, aby mohly pokud možno co nejvíce nasměrovat do vlastních sítí a zásobáren. Ze strany státu existuje vůči zahraničním charitativním organizacím nedůvěra a podezření, že jejich pomoc lze použít pro politické cíle, především jako podporu a posilu nepřátelské strany. Ve farnostech je vedle liturgie nejdůležitější činností charitativní a sociální pomoc. Nicméně tváří v tvář tamní veliké bídě je každá, byť i sebevzácnější pomoc jen jako kapka na rozpaleném kameni.

Jak vypadá v takových případech jako je Súdán diplomatické úsilí Svatého stolce. Jaké jsou priority vatikánské diplomacie?

Diplomatický vztah mezi Vatikánem a Súdánem existuje od roku 1974, kdy byla za prezidenta Nimeiriho v zemi ustanovena katolická hierarchie. Vatikánská diplomacie nemá ve srovnání s působením jiných států v první řadě politický charakter, ale slouží především pastoračnímu poslání církve. Proto není apoštolský nuncius jen zástupcem Svatého stolce u vlády té které země, ale zastupuje ho zejména u místní církve. Během mé mise nuncia v Chartúmu byly vztahy k prezidentovi a vládním místům plné respektu a z velké části dokonce i přátelské přes napětí ve vztahu vlády k místní církvi. Musel jsem neustále státní autority upozorňovat, že nelze pěstovat přátelské vztahy ke Svatému stolci a současně utlačovat a pronásledovat křesťany v zemi. Jedná se přece o jednu a tutéž církev. Nunciatura jako diplomatické zastoupení má k dispozici právní a procedurální možnosti, které nemají ani biskupové ani biskupské konference určitého státu. Těmito možnostmi jsem mohl často pomoci místní církvi v mnoha kritických situacích, zvláště při pronásledování jednotlivých kněží, katechetů a věřících.

V této souvislosti bych Vám rád položil jednu obecnější otázku. Často se klade otázka nad tím, jestli má vůbec církev vystupovat také jako stát, veřmoc. Zda je vůbec „diplomacie“ slučitelná s evangeliem. Na druhou stranu je například onen můj súdánský přítel přesvědčen, že byl propuštěn a že jeho mrtvola neskončila někde za městem právě díky svému kněžství a skutečnosti, že se vláda obávala mezinárodního

diplomatického tlaku iniciovaného Vatikánem, přesně jak jste o tom hovořil. Jak se na tuto problematiku díváte Vy?

Jedna odpověď je již naznačena i v předešlých poznámkách. Vatikán nevystupuje skrze své diplomatické zástupce ani jako stát, natož jako velmoc. Nunciové nezastupují vatikánský stát, ale Svatý stolec, tedy nejvyšší vládní instanci katolické církve, která jako uznaný subjekt mezinárodního práva disponuje právem legace, tzn. právem vysílat vyslance. Jejich vyslání nevychází z nějakých velmocenských nároků, ale z poslání služby člověku, uloženého církvi evangeliem – zde konkrétně služby ve prospěch a k blahu jednotlivých národů a také společenství národů. Právě proto, že Svatý stolec nemá vůbec žádné mocenské nároky, může například jako při současné mezinárodní krizi (*irácká krize - pozn. red.*) vystupovat jako prostředník mezi nepřátelými stranami a přispívat svým specifickým způsobem k porozumění mezi národy a k světovému míru. I vatikánská diplomacie je vždy a především službou v duchu evangelia.

Jaké jsou Vaše nejcennější osobní zkušenosti, které jste si z Afriky přivezl?

První útechyplná zkušenost je zjištění, že se napětí mezi křesťany a muslimy v Súdánu vztahuje především na malou skupinu vládnoucích fanatiků, zatímco velká většina křesťanů a muslimů v zemi žijí vedle sebe pokojně. Ne náboženství jako takové, ale jeho zneužití k politickým cílům je hlavní příčinou většiny roztržek a nepřátelství mezi lidmi a jednotlivými národnostními skupinami. Druhou šťastnou zkušeností je poznatek, který jsem získal každodenním životem mezi tamními křesťany: v těch nejtěžších podmínkách a za velikého stavu nouze je potřeba jen mála věcí, aby člověk mohl být přesvědčeným a přesvědčivým učedníkem Kristovým a tvořit živou místní církev. Kousíček chleba a pár kapek vína a vody již stačí, aby bylo možno radostně slavit eucharistii, a to ať už je to kdekoli. Uprostřed nespočetných pokušení a trápení súdánských křesťanů byla jejich liturgie a naděje vždy povznášející a nakažlivě radostná. To, že súdánská církev neustále roste a že sílí ve své víře a svědectví Kristu, a to i přesto, nebo snad spíše právě díky tomu, že musí od svého založení a zvláště v posledních desetiletích procházet strastiplnou cestou kříže, je působivé a přesvědčivé znamení vítězné přítomnosti zmrtvýchvstalého Pána v jejím středu.

Děkuji za rozhovor.

Rozhovor připravil a z němčiny přeložil Norbert Schmidt v březnu 2003 s praktickou a teoretickou pomocí Alberta-Petera Rethmanna.

Erwin Josef Ender Ap. N. , Dr. theol., Lic. phil., Lic. iur. can. (*1937), studoval v Římě a od roku 1970 pracoval ve vatikánském Státním sekretariátu. Roku 1990 byl vysvěcen na biskupa, jmenován titulárním biskupem a apoštolským vyslancem regionu Rudé moře a pronunciem v Súdánu. V letech 1997–2001 působil jako velvyslanec Vatikánu v pobaltských státech: Lotyšsku, Litvě a Estonsku. Od roku 2001 je apoštolským nunciem v České republice.

Mnišský život v Africe

rozhovor s Alcuinem Nyrendou OSB,
opatem kláštera Hanga v Tanzanii,
o tom, jak může být mnišský ideál převeden
do jiného kulturního kontextu

*Můžete popsat podobu africké společnosti, ve které se má rozvíjet mnišský život?
V čem spatřujete poslání církve v tomto kontextu?*

Pokusím se popsat africkou společnost v následujících dvanácti bodech – od nejjednoduššího aspektu k nejširšímu.

1. Jedinec je stavebním kamenem každé lidské společnosti. V tradiční africké společnosti je připisována velmi vysoká hodnota plození mnoha dětí. Činy jako vražda, potrat, používání umělých prostředků proti lidské plodnosti a další jsou nazírány jako odporné zločiny proti přirozenosti a Bohu. Pouze cizí a moderní způsoby myšlení je považují za nezbytné. Neocenitelným příspěvkem církve pro jedince a společnost v Africe může být poskytování dětské péče, zdravých potravin, účinná pomoc v existenčním osamostatňování, křesťanská víra a naděje, bratrská láska, vzdělání a morálka.
2. Základnou africké společnosti je manželství. Církev již vykonala mnoho dobrého pro africká křesťanská manželství, ale mnoho toho ještě zůstává, aby tato manželství byla stálá, šťastná a plodná. Velmi nebezpečnými nepřáteli křesťanského manželství jsou zahraniční a moderní vlivy. Problémem pro církev v Africe je polygamie vzhledem k tradiční úplné ekonomické závislosti africké ženy na muži.
3. Rodina – otec, matka, děti – jsou základní jednotkou širší společnosti v Africe jako kdekoli jinde ve svobodném světě. Je to první škola a „domácí církev“. Zahraniční a moderní vlivy nevratně bojí intimitu, jednotu a utváření kultury africké rodiny pomocí rozluk a rozličných nových způsobů soužití. Zde by mohla církev africké rodině a společnosti významně přispět tím, že se zapojí do vzdělávacích programů, nakolik jen to bude možné.
4. Klan je něco typicky afrického, bývá velmi silný. Skládá se ze všech rodin a jednotlivců, kteří jsou spřízněni genealogicky nebo manželstvím (*jamaa na ndugu*). Bývá značně rozsáhlý, nejasně vymezený a neustále roste dalšími sňatky. Jeho

členové ho považují za samostatný subjekt a očekávají mezi sebou bratrskou výpomoc. Ve svahilštině se mu říká *ujamaa* nebo *ndugu*, v ostatních jazycích jako *rozšířená rodina*. První prezident Tanzanie Mwalimu Julius K. Nyerere rozšířil ve své politice *ujamaa* jeho význam tak, aby zahrnul celý národ v Tanzanii. Církev může tento pojem rozšířit na celou církev, celý Boží lid a na celé lidstvo.

5. Kromě manželského soužití se vyskytuje běžně přátelství, včetně nežalrlivého přátelství výlučného. Člověk má mít pokud možno co nejvíce blízkých přátel. Přítelův přítel se stává také přítelem. Tato africká představa přátelství znamená získávání stále více přátel. Církev a mnišství mohou nejlépe využít tento koncept k šíření všeobecné bratrské lásky, přátelství a bratrství.
6. Křesťanské komunity v africké společnosti:
 - malé křesťanské komunity. Biskupové východní a střední Afriky (AMECEA) se rozhodli zřídít takové komunity ve všech vesnicích svých diecézí jako prostředek oživení křesťanského života. Komunity se skládají z pěti až patnácti rodin, které se pravidelně setkávají nad Božím slovem, k modlitbě, vzájemné pomoci a konání dobra. Je to něco nového, co je třeba do africké společnosti integrovat. V Tanzanii již dnes podobné skupiny rodin vypadají jako *ujamaa* - základní buňky.
 - ve většině případů funguje v africké společnosti farnost.
 - stejně to vypadá na úrovni diecéze nebo hierarchie jednoho státu. Ještě potřebujeme pracovat na tom, aby církev v Africe sama poskytovala pomoc, sama se řídila a propagovala. Je mnoho povolání ke kněžství, k řeholnímu životu a laickému apoštolátu (katecheté). Jsou stále třeba personální i materiální prostředky k jejich vzdělávání.
7. Struktura vesnic se liší podle země nebo kmene. V Tanzanii má každá vesnice své vlastní samosprávné orgány – starostu, sekretáře atd. – a zde má církev velkou příležitost integrovat, spolupracovat a ovlivňovat, samozřejmě bez nadvlády, rozdělování občanů a nezákonných praktik proti politice země.
8. Před kolonizací byl každý kmen naprosto nezávislým národem se svou vlastní historií, jazykem, zvyky, kulturou, filozofií, králi, armádou, hranicemi apod. Vědomí kmene je stále ještě silné a musí být postupně a opatrně usměrňováno, jak se to v Tanzanii úspěšně děje. Přesto lze v každém kmeni nalézt dobré a užitečné prvky – myšlenky, výrazy, přísloví, poučné příběhy, podobenství, hudbu, umění atd. Církev je může využít k větší slávě Boží, pro svůj prospěch a pro duchovní a hmotné dobro místních lidí i lidstva jako celku. Abychom byli přesní, Afrika má spíše mnoho kmenových kultur, než jednu africkou.

9. Africké národy se skládají z mnoha kmenů a jsou poměrně nedávným a novým jevem. Je to výsledek přetahování o Afriku a její dělení, které prováděly před více než stoletím některé evropské národy. Africký nacionalismus byl zapříčiněn kolonialismem a nyní proti kolonialismu bojuje jako proti společnému nepříteli. Naneštěstí církev v některých případech dopustila, aby se stala nástrojem koloniální nadvlády. Kde k tomu došlo, po získání nezávislosti na koloniální vládě za to církev velmi drazě zaplatila. Bylo tomu tak například v portugalských koloniích. Ve většině případů však církev zůstala neutrální, nezávislá, nebo dokonce vystupovala otevřeně proti nespravedlnosti kolonialismu. Obětovala síly pro Afričany a nyní se může mezi mladými africkými národy těšit úspěchu.
10. Mezi známé africké rasy patří *bantuové*, obvykle nazývaní černí, kteří obývají větší část Afriky na jih od Sahary. Mezi nimi žijí rozptýleně hamitské a nilské kmeny, většinou pastevcí. Na severu žijí arabové. Mezi těmito rasami žijí bílí a asiáté. Ti jsou považováni za cizince. Rasové povědomí mezi afričany je velmi silné a je často příčinou vypjatých, někdy dokonce krvavých konfliktů. Vzniklo díky kolonialismu, nadvládou menšiny nad většinou, rasovou diskriminací, útlakem a vykořisťováním. Naštěstí pro církev je tento problém akutní pouze v několika zemích Afriky jako v jižní a jihozápadní Africe a v Zimbabwe. Naskytá se otázka, jak může církev pomoci rasové konflikty v Africe řešit.
11. Novou myšlenkou křesťanství, novým horizontem pro africkou společnost je celá lidská rodina. Afričané ji přijímají celkem snadno, neboť jsou si vědomi, že všichni lidé mají společného Stvořitele, společnou přirozenost, společný původ, společné problémy, společného Vykupitele a cíl atd. Naproti tomu někteří běloši mají pocit nadřazenosti a domnívají se, že Afričané jsou přirozeností a původem méněcenní, že „teprve vcelku nedávno slezli ze stromů.“
12. Mise církve v Africe spočívá v tom, že má privilegium a příležitost pokřesťanštit africkou podobu rodiny a rozšířit ji na obecnou církev, na společenství svatých, na celou lidskou rodinu a stvoření.

Můžete nám něco říci o náboženských představách Afričanů?

Mnoho odborníků na africká náboženství jasně dokázalo, že Afričané byli zbožní dlouho před přijetím křesťanství a bez cizích vlivů. My Wangonové jsme měli své náboženství, svou víru, kult a etiku. Velmi stručně vám je popíši.

Mnoho z nás Afričanů věří velmi pevně v existenci Boha, Nejvyšší bytosti, nazvané různými jmény jako *Mungu*, *Chapanga*, *Mulungu*, *Inguluvi* atd. On je prvotní příčina všech věcí – ten, který uspořádal svět (*Chapanga*, *Mmbanji*, *Ihyimagava*), Jediný (*Mwenyewe*, *Iyene*, *Mweni*, *Seni*), který vidí všechno, vládne všemu, dává

všechno dobré, jako děti, zdraví, déšť, sluneční svit, bohatou úrodu, štěstí apod. Ateismus je pro nás naprosto cizí a nerozumný. Byl přiveden odjinud a je napodobován. Masajové patří mezi těch málo Afričanů, pokud jsou vůbec nějakí další, kteří mají víru v Boha nevyhraněnou.

O některých afrických kmenech se tvrdí, že vzývají Boha, Nejvyšší bytost, modlitbami a přinášejí mu oběti. V mém kmenu Wangonů tomu tak není. Neodvažujeme se modlit ani přinášet oběti pro *Mulungu*, Absolutní Nejvyšší bytost. Je na nás, na stvoření, naprosto nezávislý a my to můžeme pouze uznat a s nadějí očekávat pomoc.

Před Ním máme hlubokou úctu a téměř skrupulózně se vyhýbáme čemukoli, co je před Ním považováno za hříšné, jako prolití nevinné krve, potrat, neúcta ke starým, zanedbávání vlastních povinností, cizoložství (zvláště incest), krádež, zneužití bezmocného člověka. Snažíme se být v Jeho očích pokud možno dobří. Velmi si ceníme ctností, jako jsou úcta k Němu, pokora, úcta a poslušnost vůči starším, bratrská láska k příbuzným, pohostinnost, péče o „Boží bezmocné“ (*Maskini wa Mungu*), jako Boží dílo (*kazi ya Mungu*). Ctnosti jako čistota, panenství a pracovitost jsou v mém kmenu rovněž velmi ceněny.

Jsmo si také jistí existencí nesmrtelné duše, životem po smrti těla a existencí jiného světa, světa našich zesnulých příbuzných, světa Božího (*Kwa Mungu*), který je naším opravdovým domovem (*kukaya*). Zemřít znamená *kwenda kwa Mungu* jít k Bohu, jít domů *kuwuya*. Naším zesnulým příbuzným se říká *wenzetu walio kwa Mungu* (naši drazí, kteří jsou s Bohem), nebo *walio tutangulia kwa Mungu* (ti, kteří nás předešli k Bohu), nebo také *vevatilongolili* (ti, kteří odešli domů). Máme velkou úctu k jejich památce a s láskou je prosíme o přízeň nebo je usmírujeme. Věříme o nich, že jsou uráženi špatným jednáním svých příbuzných na zemi a že viníky trestají. Jinak jsou považováni za mocné pomocníky a ochránce, kteří se radují především ze vzájemné bratrské lásky.

Existuje rovněž víra v existenci d'ábla, zlých duchů (*mashetani*, *majini*, *mizuka*), víl (*majini*, *viwuta*) a čarodějnictví. Tato víra je doprovázena mnohými pověrami, strachem, kultovními praktikami, fetiši, tabu apod. Radikální náhradou za ně je zdravé křesťanství, věda a medicína.

Můžete se zmínit ještě o další charakteristických rysech Afričanů?

Africká duše a mentalita se mi zdá spíše biblická, mystická, intuitivní a praktická než spekulativní. Její filozofií je filozofie života, která se zabývá konkrétním lidským životem. Jasně to můžeme pozorovat u afrických kmenových přísloví, pořekadel, hádanek, písní a básní. Pro Afričana má Bůh vyšší hodnotu než cokoli jiného, i než duše jednotlivce. Pak teprve následuje život včetně bezpečí a zdraví, pravda, láska, dob-

ré vztahy a život po smrti. Předtím než k nám pronikly cizí vlivy, byly uznávané tyto ctnosti: úcta k všemohoucímu Bohu, stejně jako k jeho zástupcům, jeho tajemstvím a dílům jako jsou život, rodičovství, narození a jeho milosrdenství. Pak následovala úcta a poslušnost vůči rodičům a starším; praktická láska ke členům rodiny, klanu a všem, kteří jsou s ním spřízněni (*jamaa*, příbuzní); soucit s „Božími chudými“, s osamělými a trpícími; srdečná pohostinnost: *Mgeni afike, mwenyeji apone* – příchod hosta je dobrodiním: pro hostitele; zdvořilost vůči cizincům, útěk nebo statečná sebeobrana před nepřitelem.

Jaké jsou dnešní aspirace Afričanů?

Jsou velké, bez hranic. Když byl jednou Dr. Aggrey z Achimotu, velmi vážený a vzdělaný člověk ze západní Afriky, dotázán, kterou kulturu si přeje pro Afriku, zda západní či východní, bez zaváhání odpověděl: „Pro Afriku je dostatečně dobrá jen ta nejlepší.“ Tak asi vypadají africké aspirace. Přirovnal Afričana k orlovi, kterého se jako ptáče ujal hospodář a dal ho mezi kuřata, aby s nimi vyrůstal. On se choval přesně jako kuřata a zacházeli s ním jako s kuřetem, dokud ornitolog nezjistil a neprohlásil, že se nejedná o kuře, nýbrž orel. Jeho pán to nechtěl v žádném případě připustit, avšak dal vědci volnost, aby dokázal, co tvrdí. Ten ho tedy od kuřat vzal a řekl mu, že není kuře, nýbrž orel. Dvakrát se mu to nepovedlo, protože jakmile ten orel uviděl kuřata, slétl rychle dolů a zůstal s nimi. Třetího dne ho vzal daleko na vrchol vysoké hory, nasměroval ho k vycházejícímu slunci a řekl mu, že je orel. On roztáhl svá obrovská křídla a vznesl se do výše. Tak se cítil opravdu jako doma a na zem se už nevrátil. Díky svému dobrému příteli ornitologovi... Takto asi vypadají africké aspirace, ač jsou zastíňovány mnoha omezeními a komplexy méněcennosti.

Jaké výrazy Afričané používají?

Jsou to gesta rukou, paží, hlavy, ramen, očí, ba celého těla. Říkají mnohem více než mnoho slov a vět. Například jednoduché tření rukama znamená: všechno je úplně skončeno, vůbec nic nezůstalo. Otírání úst rukou znamená totéž.

V slovním projevu používáme chronologické nebo historické vyprávění. Evropan může začít biografií kdekoli, dokonce pohřbem, avšak Afričan vypráví od začátku události do konce. Proč bychom příběh komplikovali nebo mátlí, když je pravdivý!

Můžeme mluvit o „afrikanizaci“ křesťanství nebo o pokřesťanství africké kultury? Nebo je zde vliv vzájemný?

Toto téma je velmi rozsáhlé díky rozmanitosti kultur, které převládají v afrických

kmenech a etnikách. „Afrikanizaci“ křesťanství a mnišství můžeme chápat jako takový vliv církve a mnišství na africkou kulturu a společnost, který vede k inkulturaci, neboli můžeme říci, že některé prvky africké kultury a náboženství jsou křesťanské a mnišské, takže církev a mnišství zde nalézá úrodnou půdu.

Já sám dávám přednost pojmu pokřesťanstění Afriky, nebo v našem případě mnišů, „monastizaci“ Afriky. Mám na mysli toto: obrátit Afričana, aby byl plně křesťanem, pomoci africkému křesťanovi, aby byl plně mnichem. Zdá se mi však, že oba výrazy uvedené v otázce znamenají v praxi totéž. Existuje vzájemný vliv mezi křesťanstvím a konkrétními lidmi, kteří přijali křesťanství za své náboženství. Tento vzájemný vliv křesťanství na konkrétní lidi a lidi na křesťanství můžeme nazvat evangelizace, inkarnace, adaptace apod.

Když zvážíme všechny charakteristiky, které jste popsal, jakým způsobem se může Afričan stát plně křesťanem?

Ukážu vám tři metody, které lze aplikovat u nás.

1. *rozvoj a sublimace dobrých prvků, které již jsou přítomny*, jako jsou africká forma společnosti, či náboženský cit Afričanů. Těm můžeme dát explicitně křesťanský význam.
Vládnoucí politická strana a vláda v Tanzanii velmi dobře využívají afrických podobností na konci denních zpráv v rádiu (*mazungumzo baaáa ya Habari*). Když chci osvětlit, co mám na mysli, je po ruce mnoho příkladů. Ještě není příliš pozdě, aby je církev objevila a rozvinula.
2. *zavedení toho dobrého, co ještě chybí*: Takových dober – duchovních, intelektuálních, sociálních, morálních apod., která v Africe scházejí, je ještě mnoho. Někdy je tato potřeba uvědomovaná, jindy ne. Lidé, kterým mám pomoci, musí nejdříve toto scházející dobro poznat, aby ho pak mohli docenit. Takto pomáháme i lidem, kteří sídlí v okolí opatství Hanga: jsou zde k dispozici ambulance, školy, nové cesty, lepší úroda, dopravní prostředky.
3. *eliminace zla, nahrazení dobrem*: především odstranění pověr pravdou křesťanské víry a vědeckými poznatky.

Jak vypadá práce benediktinů kongregace St. Ottilien a opatství Hanga? Jakými prostředky budete křesťanskou komunitu?

Z hlediska historie představuje tanzanská politika *Ujamaa* africký způsob života. Znamená to vztahy v rozšířené rodině. Průkopníkem této politiky byl první tanzan-

ský prezident Mwalimu Julius K. Nyerere. Definoval ji jako „postoj mysli, který zajišťuje, že se lidé starají o vzájemné blaho. Pod pojem *ujamaa* lze shrnout všechny společenské aktivity člověka, ...veškerou službu.“ (J.K. NYERERE, *Freedom and Socialism*, 1969) Politika *Ujamaa* je založena na rovnosti lidí, důstojnosti, účtě a rovných příležitostech. Jedním z hlavních zásad je „všichni lidé jsou mí bratři“. V praxi politika *Ujamaa* znamená žít společně a společně pracovat pro společné dobro všech (Mw. J. K. Nyerere). Jeden z obdivovatelů politiky *Ujamaa* napsal: „Principy a politika *Ujamaa* ve vysokém stupni naplňují křesťanský ideál, často formulovaný v učení církve, že dobra na této zemi jsou určena k užítku každého člověka.“ (John R. CIVILLE, *Ujamaa Socialism*, Rome 1972, s. 43) Jedna sestra misionářka, která sdílela život s místními lidmi v jedné *ujamaa* vesnici, píše: „Je to něco nového a představuje to výzvu pro všechny národy díky ideálům, které vyjadřují čistě křesťanské hodnoty jako bratrství, důvěra, sdílení, společenství, společná práce, láska a oběť.“ (Srov. M. SALAT MM, Seminar, Ruleng 18.–19. 6. 1976) II. vatikánský koncil mluví podobně: „Bůh, jenž se otcovsky o všechny stará, chtěl, aby všichni lidé vytvořili jednu rodinu a chovali se k sobě bratrsky. ... Proto láska k Bohu a k bližnímu je první a největší přikázání.“ (GS 24)

Vše co jsem o *Ujamaa* politice uvedl může být naplněno duchem evangelia, sledovat život prvních křesťanů (Sk 5,32–36). Zvláště to platí pro mnichy, kteří žijí v komunitách podle Benediktovy řehole.

Jsme členy řádu sv. Benedikta, členy Benediktinské konfederace a částí misionářské kongregace St. Ottilien. Po souhlasu Sv. Stolce vydaného v roce 1955 jsme byli na počátku roku 1957 založeni opatem-biskupem Eberhardem Spiessem OSB a získali jsme plné dovolení adaptovat se podle africké mentality, kultury, potřeb a situace. Po období experimentování Sv. Stolec 18. 6. 1965 schválil naše zvláštní statuta. Krátce nato jsme získali vnitřní nezávislost a v roce 1971 nezávislost úplnou. Během této doby jsme se snažili stát autentickými katolickými křesťany a benediktiny a africkými mnichy.

Všichni členové, kněží i nekněží, tvoří jednu rodinu, *ndugu*, jednu třídu chórových mnichů. Všichni jsou mnichy, kteří se modlí a pracují, a mají stejná práva i závazky, s výjimkou těch, které patří k podstatě kněžství. Naším cílem je život podle Benediktovy řehole. Modlíme se a pracujeme, aby benediktinský život pomáhal po pádu kolonialismu k rozvoji Tanzanie i Afriky jako celku, a to nejen materiálně, ale i duchovně, tak jak to činili benediktini v západní Evropě po pádu Římské říše.

V centru našeho života se nachází příkaz *ora* - duchovní život modlitby a četby Písma, a *labora* - úsilí o soběstačnost a služba ostatním. Naš denní program zahrnuje liturgickou i individuální modlitbu a práci, která je slučitelná s životem v komuni-

tě. K zajištění soběstačnosti máme vlastní zemědělské hospodářství a řemeslné dílny. Otevřeli jsme vlastní střední školu, ze které vychází mnoho dobrých kandidátů kněžství a řeholního života. Místní církvi vypomáháme vedením exercicií a seminářů a pastorační činností.

Když jsme Hangu viděli v roce 1960 poprvé, zmocnil se nás silný pocit, že bychom se tohoto místa měli vzdát. Byla to divočina vzdálená od veškeré civilizace. Několik málo místních lidí bylo kočovníky a chudými lovci. Brzy však ke klášteru směřovaly stovky rodin a usadily se v okolí. Zjevně je přitahovala naše služba. Nutně potřebovali evangelizaci a vzdělání. Za velmi krátkou dobu se sta ten pohanský kraj centrem křesťanství. Prakticky všichni pohané se stali křesťany. Dokonce i původně nepřátelští muslimové změnili svůj postoj. Totéž můžeme říci i o našich založeních: Mvimwa v roce 1979, kde se z místa lovu divoké zvěře stalo pro místní obyvatelstvo centrum vzdělání a rozvoje, totéž platí i o klášteře Katibunga v Zambii.

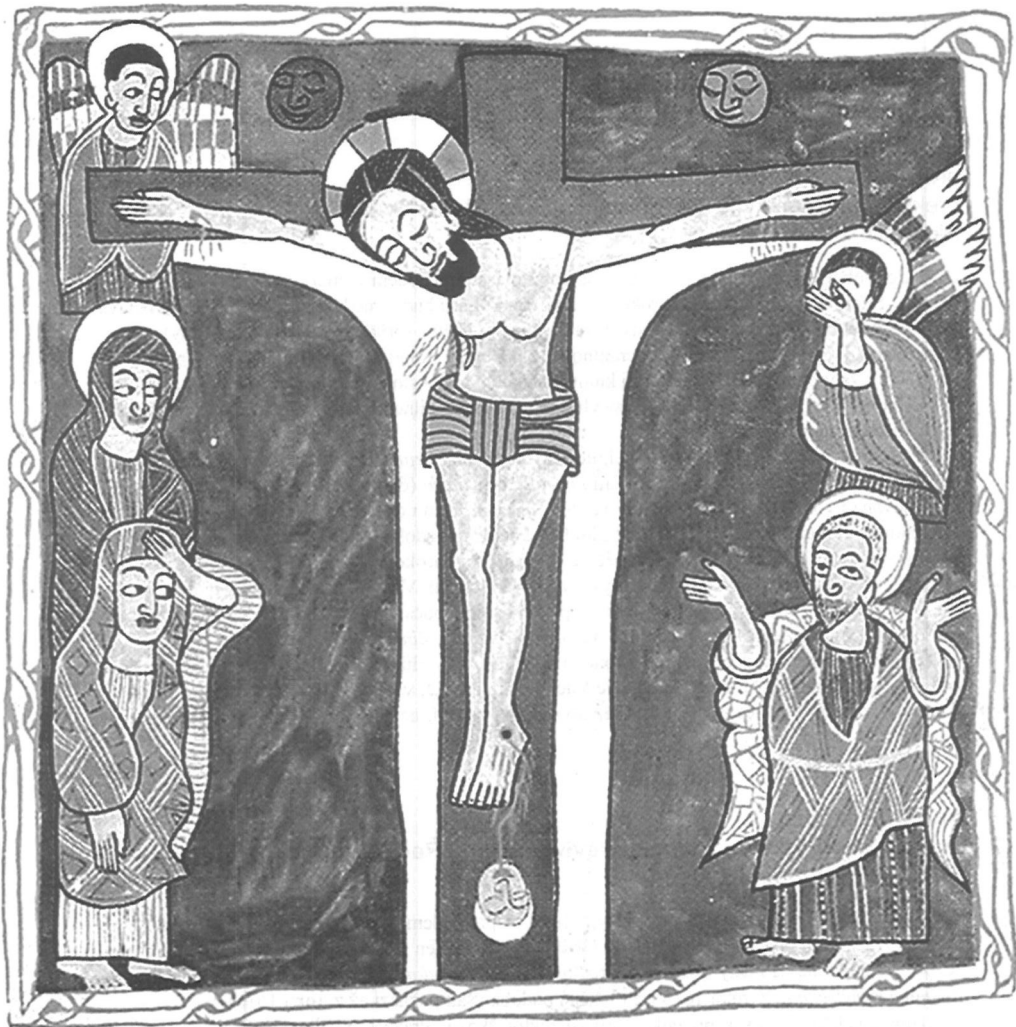
Děkujeme za rozhovor.

Rozhovor z časopisu

Monastic bulletin, Alliance for International Monasticism, 69, 2000. 71, 2001
vybral a přeložil Aleš Vandrovec OSB.

P. Alcuin Nyrenda OSB (*1953), složil profes v převorátu sv. Maury, Hanga v Tanzanii, který byl založen kongregací St. Ottilien. Převorát byl roku 1993 povýšen na opatství. P. Alcuin byl v lednu 1994 zvolen jeho prvním opatem.

ወለቡር ኢየሱስ ለሰላም፡፡ ጦረ ድህ፡፡ ዘ ያፈጥሮ ይቀጥላል፡፡ ወይም ለሰላም፡፡ ጦረ ድህ፡፡ ዘ ያፈጥሮ ይቀጥላል፡፡
 ቅ፡፡ ጥ፡፡ ወለቡር ኢየሱስ ለሰላም፡፡ ጦረ ድህ፡፡ ዘ ያፈጥሮ ይቀጥላል፡፡



Recenze

Matěj Václav Štejer,
Žáček aneb Výborně dobrý způsob,
jak se má dobře po česku psátí neb tisknouti
edice a komentáře Daniel Nečas
předmluva a odborná redakce Alexandr Stich
překlad a poznámky k životopisným textům Martin Svatoš
Akropolis, Praha 2001

Dokladem obnoveného zájmu o baroko (na čemž má mimochodem nemalý podíl nedávno zesnulý Prof. A. Stich) a zájmu českého baroka o jazykovou kulturu budiž reedice příručky Matěje Václava Štejera. Příručky ilustrující jak Štejerův vztah k živému jazyku (příklady nebci prpovídky), tak jeho konzervativismus – současně s tolerantností (z níž by se století nedávno minulé ledasčemu mohlo přiučiti): za vrchol jazykové kultury i knihtiskařského umění slouží *jezuitovi* nekatolická *Bibli kraľická*: „poněvadž (...) nad jiné české knihy vlastněji, pěkněji a pilněji vytištěna byla, způsob jejího písma nemůže se než nadmíru chváliti.“

Štejerova příručka vycházející s incipitem *Výborně dobrý způsob, jak se má dobře po česku psátí neb tisknouti*, nápadně připomíná dnešní *pravidla pravopisu* (doplněná o rady tiskařům); pravidla koncipovaná na způsob dialogu (vizme, jak tuto *barokní* formu dále rozvíjí obrození – např. v díle Jungmannově) mezi Mistrem a Žáčkem (odtud také nejen novodobý název knižky; leč i její půvab podpořený kvalitami literárními). Přesvědčivě dokládá, že baroko bylo nikoli césurou, ale součástí vývoje – včetně vývoje jazyka (i literatury) a uvažování o něm. Vývoje, na nějž obrození naváže přesto, že se domnívá spíše býti popřením stavu předchozího a počátkem něčeho nového (zde vzpomeň Roteklův – a nejen jeho – povzdech nad národem *věčného začínání*).

Budiž připomenutí méně známé osobnosti *doby temna* (k bližšímu jejím poznání může posloužit kapitola Osobnost, život a dílo Matěje Václava Štejera T.J. v podání jezuitských pramenů) a její druhy populární knižčky též inspiraci našemu přemýšlení: nejen o jazyku a nejen o baroku.

Ivo Harák

Adam Rosacius,
Oratio panegyrica de Boemiae reviviscentia / Řeč oslavující ožiti Čech
OIKOYMENH, Praha 2000

V ediční přípravě se zrcadlově připojeným českým překladem a s úvodem i poznámkami Dany Martínkové vydalo pražské nakladatelství OIKOYMENH jeden ze skvostů české renesanční řečnické prózy, původně latinsky psanou a proslovenou práci *Adama Rosacia Oratio panegyrica de Boemiae reviviscentia* z roku 1615 (její tištěná podoba však pochází až z roku 1615).

Humanistický básník a prozaik, někdejší rektor škol v Praze a Nymburce, pozdější profesor

pražské univerzity a nakonec radní a měšťan v rodné Sušici (kde také roku 1624 umírá) v ní oslavuje ožiti Čech, které následovalo po vydání Majestátu Rudolfa II., uzavření míru s Turky za vlády Matyáše II. a pomnutí moru, který sužoval Čechy v roce 1613.

Nezastírám, že pohled na dobu předcházející stavovskému povstání na Bílé Hoře měl mnohý půvab i pro mne jakožto katolíka – když se jeho autor hlásí k umírněným utrakvistům, což lze vysledovat například z faktu, že před vzdělaností Řecka a Říma dává přednost moudrosti starozákonní (počínající se u Josefa Egyptského). Ustavivně paralely mezi tradicí a Rosaciou současnosti, v níž jako by se věci straně podobají příznivé daly Božím přičiněním, svědčí ovšem o pohledu nikoliv nezaujatém.

Také vizi *trojiho navštívení* Čech budeme pokládat spíše za zbožné přání a dobový emblém: prvním navštívením rozumí Rosacius příchod slovanských věrozvěstů, druhým činnost M. Jana Husa a M. Jeronýma Pražského (povšimněme si, jak zde za zneuznávané světce jsou dosazováni noví svatí nové víry; včetně symbolného připodobnění kostnických mučedníků k apokalyptickým olivám, jako to raný středověk činil se sv. Václavem a sv. Vojtěchem), třetím pak výše uvedené šťastné události doby současné.

Autorovu náchylnost k zobecňující emblematické nalezeme nejen v *tradičním* líčení události dávnověkých („Také Drahomíra... byla žena zatvrzele se přidržující nevěřectví, či spíše modloslužebnictví a zavrženíhodného pohanství.“ – Matka sv. Václava /patrně i babička sv. Vojtěcha/ byla samozřejmě křesťankou...), ale také v zobrazení doby pozdější – zejména činnosti Husovy a husitských válek. Skutečně kritický duch – duch nepředpojatý – by totiž v učení Husova odpůrce Stanislava ze Znojma našel větší hloubku a originalitu než v samotném Husovi (snad s výjimkou Husova presbyteriálního modelu církve, ovšem převzatého z prací Jáchyma da Fiore – k tomu viz studie F. Holečka). Typické je, a nikoliv jen pro dobu Rosaciou, že zatímco *pro své* si autor žádá plné svobody, *straně protivné* tžhož dopřátí nechce (naopak: nepřátelé rád vidí *spravedlivě* potrestány, „protože se nechtěli hlásit ke čtyřem pražským artikulům“). – Dej to Pán Bůh, abychom se po vyčíslení všech genocid neuchýlili k podobné oslavě původců, jako to Rosacius činí v případě Žižkově: „Tolik vykonal pro boží slávu, pro důstojný stav vlasti, pro všeobecnou svobodu, pro jejíž znovunabytí nepovažoval za přípustné vyhýbat se smrti, pro spásu dobrých lidí, u tolika významných osob vzbudil neobyčejnou hrůzu a strach.“ – Byť je popírá a vyvrací, přece však Rosacius připouští existenci argumentů *druhé strany*, že totiž Žižka „nebyl žádným vojevůdcem, ale lupičem, trýznitelem duchovních, kofistníkem, že podnikl hanebnou válku proti vlasti, oltářům a krbům, že sehnal tlupu nebo sebranku zločinců a pleritů.“ – Ale opět dáváme pozor na Rosaciou emblematickou, která Žižku staví po bok starozákonním a starořímským vojevůdcům, čině z něj postavu povýše literární.

K dobovým tanečkům (od časů Kosmova mlčení o staroslověnské liturgii a Sázavě) patří také to, že se něco řekne a něco – zejména tehdy, pokud bychom museli pochválit ideového protivníka: Rosacius má dobrý přehled o vývoji univerzit a vysokých učeních své doby – zamílčí včetně těch katolických. O pražském (jezuitském) Klementinu však mlčí s důsledností až obdivuhodnou.

Pokud v diachronním pohledu dovede ocenit úlohu klášterů a chrámů při pěstění vzdělanosti („Nikdo nemůže soudit jinak, snad jen ten, kdo nemá špetku moudrosti nebo zdravého rozumu, než že na těchto tak četných, tak nádherných klášterních a chrámových budovách je jasně patrná vynikající zbožnost a moudrost našich předků...“), v současnosti si cení zejména *užitečných* řádů – benediktinů, augustiniánů a cisterciáků –, a svoji kritiku adresuje těm, kdož „kalili pravdu a nejčistší pramen svaté filosofie bahnem všetečných otázek, potoky domněnek, když mnozí zaplétali do uctívání Boha četné pověry a čestné podivné záladnosti, kazili je, znesvěcovali, zaváděli do chrámů nový he-

lénismus, vzývali vidiny svého srdce a modly svých duší.“

Na straně jedné Rosacius vidí, jaká se na univerzitě (i v celé Praze) udála proměna po Dekretu kutnohorském („z akademie a z města odešlo během osmi dnů čtyřicet tisíc lidí v nejlepším věku, mistrů, doktorů, bakalářů, studentů, kolegiátů“), na druhé straně umí – a tu se chce říci: proti zdravému rozumu a vlastnímu přesvědčení – tuto nebezpečnou provincializaci vysokého školství sofistickovaně obhájit.

Jestliže celkem *moderně* horuje pro užší specializaci školství a požaduje, aby byl „jiný profesor pro poetiku, jiný pro řečnické umění, jiný pro přírodní vědy, jiný pro etiku a politiku, jiný pro matematiku, jiný pro historii a umění výmluvnosti, jiný pro svatý jazyk, jiný pro řečtinu;“ odsuzuje přesto *novoty ve vzdělávání* a na jejich odstranění ze škol dokonce navrhuje užít světské moci. Zde není bez zajímavosti, že takto zavržený Petr Ramus svojí *novou logikou* předjal pansofické snahy J. A. Komenského.

Nelze však nepřiznat, že Rosacius zamířil kritiku (byť skrytou) také do vlastních řad. Jestliže jeho řeč je věnována problematice „obnovy, uchování a zvelebení... akademie,“ dlužno se ptát, v jakém že tehdy asi byla stavu. A je-li k *obnově* zapotřebí *vyzývat*, pak se také musíme ptát, jaká že byla stávající péče strany podobojí o ji svěšené (vysoké) školství a nakolik byla tato věroučnými a zejména politickými třenicemi vyčerpána, že se nemohla vzdělávání a výchově dorostu věnovat sama, a on pak začasté navštěvuje školy jezuitské.

Rosacius mří také do nejbližší budoucnosti svých tehdejších straníků: „aby pro Vás nebylo haněbné,... nemilé a neslavné nemoci ochránit, uchovat a rozhojnit to, co jste dostali.“ Do budoucnosti, již už s nimi ovšem autor výše citovaných řádků nesdílí. Jeho přestoupení ke katolíkům bychom samozřejmě mohli zdůvodňovat ohledy ekonomickými a kariéerními; Rosacius se k němu nicméně připravuje už v době, kdy sbírá materiál pro svoji řeč a kdy tuto píše, byť tehdy ještě cítí potřebu účtu k ostatkům svatých a k obrazům světců omlouvat a vysvětlovat, a pouti na svatá místa (do Staré Boleslavi například) zdůvodňovat *vědecky* a nikoli věroučně.

Rosaciovu řeč se zajisté vyplatí číst co *dílo umělecké*: stojící na samém konci humanistické řečnické prózy jako její vrchol. Můžeme tak obdivovat přesně a citlivě rytmované souvětné paraboly naplněné básnickými příklady a metaforickou obrazností. Ta se však nesnaží překrýt jímavost některých pasáží. Nanejvýš výmluvně je vyličeeno řádění pasovských v r. 1611, řádění, k němuž se chutě přidávali mnozí domáci: „Všechny vybírali a vyhlíželi jako oběti svého vraždění a nemysleli na nic jiného, než jak by násilně a útočně vpadli do měst, městeček, osad a hradů, jak by vyplnili vesnice a chýše a zapálili je, zpusťovali pole, pošlapali a podupali setbu, vydrancovali domy, odehnali stáda, okradli a oloupili kupce cestující za obchodem i lidi na cestách, ve všem jednali ničemně, nevázaně, svévolně, nelidsky a krutě. Malé děti, bezbranné človičky zabíjeli, ženy a dívky znásilňovali, neostýchali se s nimi veřejně souložit před zraky lidí.“

Malým uměleckým skvostem, v němž se obraznost dokonale pojí s citovým pohnutím, je obraz z doby řádění moru v Rosaciově rodné Sušici. Autor zde hovoří o ženě, která „podlehla v téže noci jako její manžel této velmi těžké a kruté nemoci. Byla těhotná... Tak se stalo, že ty, které kdysi spojila láska, nemohla rozloučit ani smrt ani hrob a jejich potomku se dostalo dvojího hrobu, jak v lůně matky, tak v lůně země. Tak poskytl jediný hrob pohostinství zároveň třem tělům spojeným nejtěsnějším poutem.“

Patří tedy Daně Martínkové díky za zpřítomnění jednoho z vrcholných textů české latinsky psané řečnické prózy. Už také proto, že jde o text v mnohém aktuální: Dozajista bude zapotřebí připom-

menouti politikům – našim *defensorům* – jejich zodpovědnost za stav školství, včetně toho vysokého. I my – přes propast věků a vyznání – rádi zopakujeme Rosaciův pasus: „Bůh je původcem a předním zakladatelem akademií a škol.“

Společně s Rosaciem víme, že cestou k obnově společnosti je cesta postupného zlepšování výchovy a vzdělávání, cestou k jejich proměně pak *obnovená* skutečná a hluboká mravnost a zbožnost. Změny na univerzitě navrhuje Rosacius zahájit obnovou teologické fakulty...

Ivo Harák

Vědecké databáze pro humanitní obory dostupné v ČR Multifunkční informační centrum v Ústavu pro klasická studia AV ČR

Již dva roky nabízí Ústav pro klasická studia Akademie věd ČR badatelům novou službu. V rámci projektu Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy *Multifunkční informační centrum pro dějiny kultury v českých zemích do r. 1800* bylo pořízeno a na vlastním serveru zprovozněno množství vědeckých databází, které jsou po registraci v knihovně ÚKS AV ČR zdarma zpřístupňovány zájemcům z řad teologů, filozofů, filologů, historiků i dalším badatelům. Informační zdroje od renomovaných nakladatelů jako Chadwyck-Healey, Brepols, Saur, tak má možnost využívat i česká vědecká obec. Doufáme, že i toto je náš malý příspěvek ke zkvalitnění vědeckého zázemí pro humanitní obory v naší vlasti. Některé databáze jsou přístupné pouze v knihovně ÚKS AV ČR, jiné – v závislosti na licenčních podmínkách – je možno prohledávat i na dálku, prostřednictvím Internetu. Které databáze u nás naleznete?

Především databáze *Patrologia Latina Database*, *Acta Sanctorum Database*, *Corpus Augustinianum Gissense*, *Thesaurus Linguae Graecae* a *Cetedoc Library of Christian Latin Texts / Library of Latin Texts*, které jsou studnicí patristických a středověkých latinských církevních textů. Posledně jmenovaná pak ve své stávající verzi nabízí i poměrně širokou škálu latinských textů antických, především těch, které vydává nakladatelství Teubner v řadě *Bibliotheca Teubneriana Latina*, kterou na našem serveru rovněž najdete. Oproti elektronickému zpracování slavné Migneho řady *Patrologia Latina* má *Cetedoc Library* dále tu výhodu, že zpracovává kritické edice, takže máte možnost pracovat s takovou podobou textů, která odpovídá dnešnímu stavu poznání. Kritický aparát a komentáře však do databáze pojatý být nemohly z důvodů autorských práv.

Acta Sanctorum Database je elektronickým zpracováním šedesáti osmi tištěných svazků řady *Acta Sanctorum*. Databáze byla připravena ve spolupráci se Société des Bollandistes, která vydávala od r. 1643 tištěnou verzi. V pořadí svátků církevního roku (leden – prosinec) obsahuje texty (legendy, životopisy, kritické komentáře...) vztahující se ke všem světcům liturgického kalendáře.

Corpus Augustinianum Gissense je pak nejen elektronickým vydáním všech děl tohoto církevního otce, ale také bibliografickou databází, která shromažďuje veškerou augustinovskou literaturu do r. vydání, tj. 1996.

Antické i patristické texty ve staré řečtině naleznete v databázi *Thesaurus Linguae Graecae*. V současné podobě obsahuje tato databáze již prakticky všechny dochované texty od nejstarších dob až do 16. století.

Všechny databáze poskytují možnost rychlého fulltextového vyhledávání, které umožňuje i velmi sofistikované a komplikované dotazy kombinující množství kritérií.

Dalšími databázemi vhodnými zvláště pro teologickou práci jsou: *Vetus Latina Database*, *Ut per litteras apostolicas*, *Poetria Nova*, *Repertorium der lateinischen Sermones* a *Bible Works*.

Vetus Latina Database je pozoruhodnou prací Institutu v Beuron, kde byly z různých děl církevních autorů shromážděny citace biblického textu v latině, které se ovšem liší od textu Vulgáty.

Ut per litteras apostolicas je elektronickou edicí papežských listin, zatím ovšem pouze třech pontifiků 14. století: Jana XXII, Benedikta XII a Urbana V. Další pokračování se připravuje.

Poetria nova umožňuje prohledávání všech dochovaných latinských církevních hymnů a písní v rozmezí 7.–13. století, obsahuje ovšem též mnohé ze starší produkce, dokonce i pozíci antických autorů.

Repertorium der lateinischen Sermones je prací prof. J. B. Schneycera a je tematickou kartotékou latinských kázání dochovaných v evropských středověkých rukopisech (1350–1500). Bohemikální prameny jsou rovněž zaznamenány.

Bible Works je unikátním nástrojem pro biblická studia, neboť umožňuje velmi pokročilé prohledávání biblického textu v mnoha jazycích včetně jazyků originálu. Nechybí ani nástroje morfologické analýzy, což mnohdy umožňuje vyhledávání i různých syntaktických jevů. Jako doplněk jsou zařazeny jazykové a biblické slovníky a encyklopedie.

Pro filozofy a filology jsou zde další databáze, např. *Goethes Werke* a *Voltaire électronique*. Tyto databáze obsahují veškerá dochovaná díla zmíněných autorů.

Indizes zur lateinischen Literatur pak obsahují opera omnia renesančního myslitele Colluccio Salutati (1331–1406). Historikové mohou v elektronické podobě užít též *Monumenta Germaniae Historica*. Pro historiky umění zde máme např. *Marburger Index* (všeobecný katalog uměleckých děl v Německu) a *Allgemeines Künstlerlexikon*, biografický slovník. Neopomenutelná je též databáze *Census of Antique Works of Art and Architecture*, která dokumentuje veškeré antické památky, které byly známy v renesanci.

Nechybí ani databáze bibliografické: *Bibliography of the History of Art*, *International Bibliography of Printed Music*, *International Medieval Bibliography*, *Iter Italicum*, *Latin Bibliography*, *Medioevo latino*, *Illustrated Incunabula Short Title Catalogue*.

Kompletní seznam přístupných databází naleznete na Internetu, <http://www.clavmon.cz> v sekci *databáze*. V nedaleké budoucnosti přibudou jistě další. Podrobnější informace můžete získat také dotazem na e-mail: zurek@ics.cas.cz. Vzhledem k zaměření projektu na zkvalitnění zázemí pro vědeckou práci v humanitních oborech v naší vlasti uvítáme i Vaše tipy pro nákup dalších informačních zdrojů, které zatím v České republice chybí.

Jiří Žůrek

English Summary 2'03

Christianity Around the Nile

Otto F. Meinardus

Wádí Raján: The New Generation of Hermits

The editor-in-chief of *Salve*, Dominik Duka, begins its second issue by a short reflection on the relationship between the words monk and Christianity, which is followed by an extract from the travel book of a well-known German coptologist. In a one-day trip sometime in the middle of 1960's, the reader visits a group of astonishing people trying to live out the example of the first hermits in a secluded wádí. The father of the group is then quite unknown Abúná Mattá al-Maskín.

Viola Pargačová

The Coptic Monks of Today

An extensive discourse of a young Czech religionist and specialist on the Arabic studies offers quite recent insights into the contemporary state of Coptic monastic life. It describes its inner conflicts and problems as well as the new directions of its development and growth, examines forms of monastic hierarchy and structure, everyday regime, practical aspects of spiritual life, and deals specially with several modern time Coptic saints. The author draws both from her excellent acquaintance with the primary sources and from her personal experience of visiting Coptic monasteries.

Čtírad Václav Pospíšil OFM

On the Theological Talks between the Catholic Church and the Eastern Churches Which Have Not Accepted the Councils of Ephes and Chalcedon.

This text of the Czech professor of dogmatic theology sheds light on the background of the controversy and contemporary dispute between the Catholic church and the Eastern churches which have not accepted the Councils of Ephes and Chalcedon. The text includes a detailed review of the present-day documents and declarations related to the theme.

Marian Zawada OCD

The Ethos of Desert

This study by Polish theologian exploits the perspective of spiritual theology on the phenomenon of desert. Zawada reminds us from the very beginning that „the monastic horizon is always the horizon of the desert“.

The Act of Peter,

a Fragment of the Coptic New Testament Apocryphal Text

Written in the Coptic dialect Sahidic, the Act of Peter has been preserved, together with three gnostic tractates, in the papyrus codex Papyrus Berolinensis 8502 which dates back to the early 5th century. Its original language is Greek. The text is not gnostic; it is an apostolic legend with a strong Encratite dimension emphasizing the virginity of a young Christian. The Act of Peter was written sometime

between the end of the 1st century and the beginning of the 4th century, the place of its origin being the Syria-Palestinian region.

Wincenty Myszor**An Overview of the Coptic Patristic Literature****Marek Starowieyski****An Overview of the Ethiopic Patristic Literature**

Both Polish experts offer in their short, yet well informed texts, a brief overview of the half-forgotten Christian literatures.

Václav Remedius Prutký OFM**The Missionary at the Springs of the Nile**

A Bohemian Franciscan missionary to Egypt, Abyssinia and Russia, Václav Remedius Prutký (1713-1770), has written a voluminous Latin itinerary. This article offers translation of one of its chapters dealing with religious situation in Abyssinia in the middle of the 18th century.

The Drop on the Scorching Stone**An Interview on Christianity in Sudan with Erwin Joseph Ender**

In the interview with the new papal nuncio in the Czech Republic, we return to the time when Bishop Ender worked as a nuncio in Sudan. Ender briefly describes both the contemporary situation and the history of the persecution of Christians in Sudan; in the interview, he offers not only his personal insights, but deals also with the problem of *raison d'être* of the diplomacy of the Holy See.

The Monastic Life in Africa**Interview with Alcuin Nyrenda OSB of Tanzania**

The interview with the first abbot the Hanga monastery in Tanzania brings the perspective of an African on the ways in which the monastic ideal can be translated into a different cultural context. It also offers a more diverse picture of Africans with a deeper insight into the life of the Wangon tribe from which the abbot comes.

SALVE

revue pro teologii a duchovní život

číslo 2 ročník 13 (2003)

vychází čtyřikrát ročně
pro Českou dominikánskou provincii vydává:
Krystal OP, s.r.o., Husova 8, Praha 1

šéfredaktor:
Dominik Duka OP

redakční rada:
Josef Eartoň, Dominika Bohušová OP, Martin Betinec, Petr Brichcín,
Lawrence Čada SM, Tomáš Černušák, Tomasz Dostatni OP, Dominik Duka OP,
Štěpán Filip OP, Ivo Harák, Edita Mendelová OP, Albert-Peter Rethmann,
Norbert Schmidt (výkonný redaktor), Dora Švachová, Alexius Vandrovce OSB

redakce:
SALVE Velká nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezezhk.cz
Redakce přijímá příspěvky bez nároku na autorský honorář.
Odborné články jsou lektorovány.

jazyková korektura: Jiří Pavlík
překlad do angličtiny: Klára Lukavská
obálka a grafická úprava: Norbert Schmidt
sazba: Jan Fánek, Studio Panejo, Nové Město 59, 503 51 Chlumec nad Cidlinou
tisk: GRANTIS, s.r.o., Ústí nad Orlicí

distribuce:
SALVE Velká nám. 35, 500 01 Hradec Králové
tel. 495 513 329, e-mail: dominika@diecezezhk.cz
Česká pošta státní podnik, Přeprava Střední Čechy
Sazečská 7, 223 10 Praha 10
distribuce pro Slovensko: RODENY, Vinohradnická 11, SK-949 01 Nitra, Slovensko

cena 30 Kč
roční předplatné včetně poštovného 120 Kč • „sponzorské“ 150 Kč
Platí se poštovní poukázkou či přímo na č. konta
České dominikánské provincie: 68739004/0400,
var. symbol: 30971 (specifický symbol nutno konzultovat s redakcí).

MK ČR 6783. Podávání novinových zásilek povoleno
Ředitelstvím pošt Praha čj. NP 606/1994 ze dne 29. 3. 1994.
ISSN 1213-6301

