

Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích

Teologická fakulta

Katedra filosofie a religionistiky

Diplomová práce

PÍSMO SVATÉ V ŽIVOTĚ ETIOPSKÉ PRAVOSLAVNÉ TEWAHEDO CÍRKVE

Vedoucí práce: prof. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Autor práce: Bc. Marek Mála

Studijní obor: Teologie služby

Ročník: třetí

2017

Prohlašuji, že svoji diplomovou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své diplomové práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách, a to se zachováním mého autorského práva k odevzdanému textu této kvalifikační práce. Souhlasím dále s tím, aby toutéž elektronickou cestou byly v souladu s uvedeným ustanovením zákona č. 111/1998 Sb. zveřejněny posudky školitele a oponentů práce i záznam o průběhu a výsledku obhajoby kvalifikační práce s databází kvalifikačních prací Theses.cz provozovanou Národním registrem vysokoškolských kvalifikačních prací a systémem na odhalování plagiátů.

26.3.2017

Marek Mála

Děkuji především prof. Mgr. Jaroslavu Vokounovi, Th.D. za jeho laskavost, trpělivost a rady při psaní této práce. Prof. ThDr. Radim Pulec, Ph.D., Dr.h.c. mi byl nápomocen při shánění literatury a byl ochoten odpovídat na mé otázky ohledně pravoslavné víry, proto mu chci touto cestou také poděkovat. Velkou oporou při psaní této práce mi byla má manželka Klára.

Obsah

Úvod	6
1. Etiopie v Písmu svatém	7
2. Etiopská pravoslavná Tewahedo církev.....	10
2.1 Dědictví Chalcedonského koncilu.....	10
2.2 Dějiny křesťanství v Etiopii	14
3. Překlad Písma svatého	21
3.1 Jazyk.....	21
3.2 Stav výzkumu.....	21
3.3 Překlad	23
3.4 Problém překladu ze syrštiny	27
3.5 Pozdější revize textu	28
3.6 Povaha etiopského překladu.....	29
4. Kánon.....	31
4.1 <i>Henoch</i>	32
4.1.1 Vývoj textu.....	34
4.2 <i>Jubilea</i>	36
4.3 <i>Henoch a Jubilea</i> – recepce v církvi	39
4.5 Další kanonické knihy etiopské pravoslavné církve	41
5. Komentování Písma svatého	42
6. Qene – interpretace a exegeze	46
7. Hudba.....	49
8. Klášterní a asketická tradice	51
9. Archa úmluvy.....	54
10. Rituální čistota a obřízka.....	55
11. Svaté tajiny	57
12. Bete Israel.....	58
Závěr	59
Seznam použitých zdrojů.....	62
Abstrakt.....	67

Abstract68

Úvod

O etiopské pravoslavné církvi, stejně jako o ostatních předchalcedonských pravoslavných církvích, nebylo v našem českém prostředí stále ještě pojednáno vyčerpávajícím způsobem. Do současné doby vyšly tiskem tři publikace, které – mezi jiným – pojednávaly i o etiopské pravoslavné církvi. V roce 2004 vyšla kniha vladyky Kryštofa *Orientální pravoslavné církve*, kde je představena také Etiopská pravoslavná Tewahedo církev. V roce 2002 potom vyšla kniha *Východní křesťanské církve* od Františka Poláška. Etiopské pravoslavné církvi se zde však věnuje na pouhé půlstránce. Tento rok vydal Miloš Szabo, který působí na KTF UK, knihu se stejným názvem. Etiopské pravoslavné církvi jsou zde však opět věnovány pouhé dvě stránky.

Velice zajímavou publikací z roku 2013 je naopak monografie Václava Ježka, docenta na katedře byzantologie a církevních dějin na pravoslavné teologické fakultě v Prešově. Kniha nese název *Křesťanská tradice v Etiopii* a je v ní průřezově pojednáno o různých aspektech náboženského života etiopských věřících. Téma etiopské pravoslavné církve tak představuje oblast, ve které některé problémy stále čekají na důkladnější zpracování.

Inspirací pro tuto práci mi byla kniha Edwarda Ullendorffa *Ethiopia and the Bible*. Tato kniha vychází z přednášek, které dával Ullendorff v roce 1967 v rámci *Schweich Lectures on Biblical Archaeology*. Ullendorff byl nakloněn představě, že některé prvky etiopského křesťanství mohou pocházet ze židovské tradice, která existovala na území Etiopie v předkřesťanském období a poté plynule přešla do etiopského křesťanství. Tato myšlenka může být ještě zajímavější v případě, že by se jednalo o židovskou tradici, která nebyla ovlivněna vývojem „rabínského“ judaismu po pádu chrámu, což vzhledem k poloze Etiopie na periferii Blízkého východu není nemožné si představit.

Od doby vydání Ullendorffovy knihy uplynulo již více než čtyřicet let. Jednotlivým tématům, kterých si Ullendorff ve své knize všímá, se od té doby věnovali další autoři. Cílem této práce je zhodnotit, jakým způsobem můžeme otázku vlivu Starého zákona na život etiopské pravoslavné církve vnímat ve světle novějších výzkumů. Vzhledem k tomu, že budeme tyto prvky hledat v životě křesťanské církve, nelze v našem pojednání úplně vynechat ani Nový zákon. Zároveň budeme některé aspekty srovnávat s judaismem.

První tři kapitoly této práce můžeme považovat za kapitoly úvodní. V první z nich bude pojednáno o biblických pasážích, které na sebe Etiopané obvykle vztahují. Ve druhé se zmíníme o věroučném zakotvení etiopské pravoslavné církve. Třetí kapitola shrne to nejdůležitější z etiopských dějin. Tímto bychom měli získat základní kontext pro zbytek naší práce. Poté se budeme zabývat Písmem svatým etiopské pravoslavné církve, jeho překladem do etiopštiny a otázkou kánonu. Zdržíme se zejména u dvou starozákonních knih, které měly a stále mají pro etiopskou pravoslavnou církev zvláštní důležitost. Je to kniha *Henoch* a kniha *Jubileí*. V této kapitole budu do velké míry vycházet z knihy Michaela Knibba *Translating the Bible*. Tato kniha vznikla na základě přednášek, které měl v rámci *Schweich Lectures on Biblical Archaeology* téměř třicet let po Ullendorffovi. Dále se zaměříme na etiopský přístup ke komentování Písma svatého, přičemž jej budeme srovnávat především se způsoby rabínskými. V této kapitole pro mne bude stěžejní kniha Rogera Cowleyho *Ethiopian Biblical Interpretation*. Další kapitoly již budou zaměřeny na jednotlivé prvky života etiopské pravoslavné církve. Zde jsem vycházel ve velké míře právě z knihy Václava Ježka. Vedle toho jsem se také opíral o údaje z knihy *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, jejíž autorkou je Christine Chaillot.

1. Etiopie v Písmu svatém

Vztah Etiopanů k Písmu svatému budeme posuzovat na několika úrovních. Budeme se zabírat tím, jak vlastně vypadá Písmo etiopské pravoslavné církve. Dále se budeme zabývat tím, jak se Písmo svaté promítlo do života etiopské církve. Obraz vztahu etiopské církve k Písmu svatému by však nebyl celistvý, aniž bychom zmínili biblické pasáže, které dle názoru samotných Etiopanů hovoří o nich a o jejich zemi. A právě touto třetí zmíněnou úrovní v této práci začneme.

Výraz *Aithiopia* se vyskytuje v Septuagintě jako překlad hebrejského označení *Kúš*. Proto kdykoli se v Písmu hovoří o zemi *Kúš* či o *Kúšijcích* mají Etiopané tendenci vztahovat dotyčný verš či pasáž na sebe, přestože se výrazem *Kúš* v Písmu pravděpodobně myslí přesně nespecifikovaná oblast jižně od Horního Egypta a výraz *Kúšijec* sloužil nejspíše jako obecný termín pro označení člověka černé pleti.

Za první zmínku, odkazující v Písmu svatém na Etiopii, považují Etiopané již popis řek vycházejících ze zahrady Eden, konkrétně se jedná o třináctý verš druhé kapitoly knihy *Genesis*: „*Jméno druhé řeky je Gíchón; ta obtéká celou zemi Kúš.*“¹ Etiopané spojují tuto řeku s Nilem, jehož proud ovlivňuje severozápadní část Etiopie. O Kúši, tedy synovi Cháma, je zmínka v genealogii v desáté kapitole knihy *Genesis*. O zemi Kúš, jako o hraničním regionu Egypta, najdeme zmínky i u proroků. U proroka Ezechiele nalézáme zmínku o zemi Kúš v rámci výroků proti Egyptu: „*Chystám se na tebe i na tvé toky. Obrátím egyptskou zemi v naprosté trosky, v zpustošený kraj od Migdólu po Sevénu a až k pomezí Kúšskému*“ (Ez 29,10). U stejného proroka můžeme najít narážku na Nil ve spojení se zemí Kúš a Egyptem: „*V onen den vyplují ode mne na lodích poslové, aby vydělali sebejistý Kúš. V den Egypta je zachvátí smrtelná úzkost; hle, už přichází*“ (Ez 30,9). V souvislosti s Egyptem zmiňuje zemi Kúš i prorok Nahum (Na 3,9). O zemi Kúš a jejích řekách je zmínka i u proroka Izajáše v osmnácté kapitole, kde je po prvotní hrozbě řečeno i to, že i Kúšijcům bude umožněno sloužit Hospodinu: „*Běda zemi okřídleného hmyzu při řekách Kúše; posílá vyslance po moři, po vodní hladině v plavidlech šáchorových. Jděte, poslové hbití, k urostlému pronárodu s lesklou pleť, k lidu daleko široko obávanému, k pronárodu nesrozumitelné řeči, který poražené pošlapává, jehož zemi protékají řeky!*“ (Iz 18, 1-2). Zmíněnými řekami mohou být myšleny Modrý a Bílý Nil. U proroka Izajáše je možno najít ještě další zmínky o zemi Kúš, např. Iz 11,11; Iz 43,3 a Iz 45,14 – kde je země Kúš zmíněna společně s Egyptem a Sábou, dále také Iz 20,3-5 nebo Iz 37,9. Dále je země Kúš uvedena společně s Egyptem v Da 11,43; 2Pa 12,3 a 16,8. V žalmu 87,4 můžeme rozeznat Kúš jako jednu z oblastí židovské diaspory.²

U proroka Jeremjáše nacházíme zmínku o bojovnících ze země Kúš (Jr 46,9). Dále také odkaz na tmavou pleť Kúšijců: „*Může snad Kúšijec změnit svou kůži? Či levhart svou skvrnitost? Jak vy byste mohli jednat dobře, když jste se naučili páchat zlo?*“ (Jr 13,23). Ebedmelek, který zachrání Jeremjášův život tím, že získá od krále svolení vytáhnout proroka z cisterny, je Kúšijec (Jr 38). O Ebedmelekovi se zmiňuje i následující kapitola (Jr 39,15-18).³

¹ Biblické pasáže jsou citovány dle Českého ekumenického překladu.

² Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 5-7.

³ Srov. Tamtéž.

Zajímavý odkaz nacházíme v 2Pa 21,16: „*Hospodin popudil proti Jóramovi Pelištejce a Araby, kteří sousedili s Kúšijci*. Zde bychom mohli usuzovat na to, že Kúšijci je zde opravdu míněno obyvatelstvo Etiopie. Zároveň je zde naznačeno spojení mezi Etiopií a jihem Arabského poloostrova, tedy oblastí, která měla na Etiopii kulturní vliv zapříčiněný migrací. O zemi Kúš a Kúšijcích mluví dále Jb 28,19; 2S 18,21 a Am 9,7. Ve dvanácté kapitole knihy *Numeri* se Áron a Mirjam postaví proti Mojžíšovi kvůli jeho ženě – Kúšijce. Bezesporu nejoblíbenějším biblickým veršem v Etiopii je Ž 68,32: „*At' přijdou egyptští velmožové, at' Kúš vztáhne ruce vstříc Bohu*.“ Pak je zde také pro Etiopii stěžejní motiv, který vychází z příběhu o tom, jak se královna ze Sáby rozhodla navštívit v Jeruzalémě krále Šalomouna. Dle etiopského podání spolu při této příležitosti zplodili Menelika – budoucího krále Etiopie, který do své země přivezl z Jeruzaléma Archu úmluvy.⁴

Pokud jde o Nový zákon, zde je samozřejmě možno najít nejdůležitější odkaz na Etiopii v perikopě o křtu etiopského dvořana (Sk 9,26-40), kdy je Filip veden andělem Páně na cestu, po které se právě vrací ve svém voze etiopský dvořan, který vykonal pouť do Jeruzaléma. Filip dvořanovi vyloží obtížnou pasáž z proroka Izajáše, kterou v tu chvíli dvořan četl, ale nerozuměl jí. Nakonec se etiopský dvořan nechá Filipem pokřtít. V evangeliích dále najdeme dva téměř shodné verše, které zmiňují královnu jihu a její návštěvu krále Šalomouna (Mt 12,42 a L 11,31). Etiopané ztotožňují královnu jihu s královnou ze Sáby, matkou krále Menelika.

Výčet veršů, které se týkají Etiopie, jsme začali v knize *Genesis* a skončíme jej v knize *Zjevení*. Konkrétně nám jde o Zj 5,5: „*Ale jeden ze starců mi řekl: „Neplač. Hle, zvítězil lev z pokolení Judova, potomek Davidův; on otevře tu knihu sedmkrát zapečetěnou*.“ Tento verš na sebe tradičně vztahovali Etiopští panovníci, kteří sami sebe chápali jako pokračovatele Šalomounské dynastie. Heraldickým zvířetem etiopských panovníků byl lev, který k tomuto verši odkazoval. Výše zmíněný verš odkazuje samozřejmě také na velmi zvláštní postavení etiopských panovníků před Bohem. To, že na sebe etiopští panovníci vztahovali verš o vítězství lva z pokolení Judova, bylo v očích Etiopanů zajímavým způsobem podpořeno historickým kontextem Etiopie. Jedná se totiž o jedinou africkou zemi, která se vlastně nikdy v historii nepodrobila nadvládě nějaké evropské mocnosti. Etiopie zůstala tváří v tvář rozpínavosti evropských

⁴ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 8-9.

vlád jedinou suverénní africkou zemí. I poslední etiopský císař, Haile Sellasie, vedl svůj lid do boje proti italskému nepříteli a nakonec byl úspěšný.

2. Etiopská pravoslavná Tewahedo církev

Etiopská pravoslavná církev se, podobně jako jiné orientální pravoslavné církve, nepřipojila k závěrům Chalcedonského koncilu. Tento koncil tedy znamenal první velké schizma církve. V následující kapitole bych chtěl o této problematice pojednat trochu podrobněji.

2.1 Dědictví Chalcedonského koncilu

Poté, co se křesťanství v rámci římského impéria dostalo do pozice nejdříve tolerovaného a později státního náboženství, do popředí zájmu církve se, také vzhledem k nutnosti čelit různým herezím, dostala potřeba věroučného ukotvení. Zatímco čtvrté století se neslo ve znamení promýšlení otázek týkajících se tajemství Nejsvětější Trojice, pátému století vévodila christologická témata. Spory pátého století shrnuje Ctirad Václav Pospíšil ve své knize *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. V následujících řádcích bych se tedy rád opřel o jeho zpracování tématu.

Předehrou velkých sporů pátého století bylo odsouzení apollinarismu Prvním konstantinopolským koncilem. Apolinář z Laodiceje akcentuje ve svém učení prvky, které můžeme nalézt v díle sv. Atanáše Alexandrijského. V rámci obhajoby ortodoxie proti Arioovi se Atanáš soustředí na skutečnost, že božský Logos při svém vtělení přijímá lidské tělo. Právě tímto důrazem na přijetí těla se blíží pozicím christologie *Logos – sarx*. Apolinář byl přítelem sv. Atanáše. V Apolinářově učení je možno rozeznat dva modely chápání vtělení Slova. Tím prvním je model přijetí lidského těla bez lidské duše. V tomto případě by Logos vystupoval na místě lidské duše. Druhý model vycházel z platónské trichotomie – *nús* (lidský intelekt), *psyché*, *sóma*. V tomto případě by se Logos nacházel na místě lidského intelektu. Ať tak či onak, v obou případech by to znamenalo nepřijetí celého člověka ze strany věčného Logu. Ačkoli bylo Apolinářovo učení odsouzeno, některé jeho texty se vyhnuly spálení a byly dále tradovány pod jmény věhlasných teologů. Cyril Alexandrijský se bude ve svém sporu

s Nestoriem odvolávat na učení svatého Atanáše, aniž by věděl, že některé jemu připisované texty mají původ právě od Apolináře.⁵

Tím se dostáváme k další etapě promýšlení Kristovy přirozenosti – sporu Cyrila Alexandrijského a Nestoria. Nestorios pocházel ze Sýrie a zřejmě byl žákem Theodora z Mopsuestie. Theodor se vymezoval proti popíračům Kristovy lidské duše. Namísto apollinaristického pojmu *mia fysis* – jediná přirozenost, mluvil Theodor o dvou přirozenostech. Věčný Logos přijímá celého člověka i s jeho duší. Mluvíme zde o teologii *Logos – anthrópos*. Tento přístup byl typický pro teology antiochijské školy. Naproti tomu zástupci alexandrijské školy tíhli k teologii *Logos – sarx*. Spor mezi těmito dvěma skupinami započal v okamžiku, kdy byl Nestorios císařem Theodosiem II. ustanoven konstantinopolským biskupem. Po svém nástupu totiž začal brojit proti používání výrazu *Theotokos – Bohorodice*. Proti této snaze nejhlasitěji vystoupil právě Cyril Alexandrijský. Theodor dával větší důraz na rozlišení mezi Logem a osobou Ježíše Krista, kdežto Cyril zdůrazňoval jednotu božství a lidství v Kristu. Pokud jsme výše řekli, že se v jeho myšlení projevovala tendence sledovat linii *Logos – sarx*, neznamená to, že by nepočítal s existencí Kristovy lidské duše. Cyril ve své argumentaci vycházel z toho, že Maria, přestože nedala vzniknout věčnému Slovu, porodila svaté tělo s duší, se kterým je Logos sjednocen. Proto jí po právu náleží titul Bohorodice. Cyril mluví o jedné hypostazi ze dvou přirozeností. Zároveň však někdy zaměňuje pojem hypostaze a přirozenost, někdy tedy mluví jen o jedné přirozenosti. Nestoriovo učení dává prostor pro adopcianistický výklad, na druhou stranu ani Cyrilovo vyjádření není bez problémů, protože může nahrávat monofyzitismu, v kterémžto případě by bylo lidství pohlceno božstvím. Koncil, který byl císařem Theodosiem svolán roku 431 do Efezu, skončil po velmi dramatickém průběhu vítězstvím Cyrilovy strany, která byla také podporována papežem Celestýnem I. Nejcennějším výstupem Efezského koncilu je priorita jednoty subjektu v Kristu před rozlišováním mezi jeho lidskou a božskou přirozeností. Efezský koncil byl jen první etapou tohoto vleklého sporu, ani jedna strana nebyla plně spokojena, ačkoli se otevřený střet proměnil v latentní.⁶

To se později projevilo v další kontroverzi – ve sporu o učení archimandrity Eutycha. Eutyches vycházel z anatematismů Cyrila Alexandrijského, jeho ne zcela

⁵ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 157-158.

⁶ Srov. Tamtéž, s. 158-162.

přesnou miafyzitskou formulaci však dovedl do extrému, když ji začal interpretovat monofyzitsky.⁷ Hlásal totiž, že Kristus je ze dvou přirozeností, ze kterých se však po vzájemném spojení stane jedna jediná. Dle Eutycha dochází ke smíšení přirozeností, a protože božská přirozenost je skutečností nesmírně převyšující lidství, je lidská přirozenost pohlcena přirozeností božskou. Teologický spor, který tedy pokračoval mezi Alexandrií a Antiochií, se neobešel bez toho, aby se vyřizoval také na úrovni mocenské, kdy se zastánci rozdílných stanovisek objevili i ve vladařské rodině. Z pohledu dějin dogmatu je však důležité jeho vyústění na rovině církevních autorit. Eutychés byl přívrženci antiochijské školy nařčen z bludu. Konstantinopolský patriarcha Flavius Eutycha odsoudil, ten se odvolal do Říma. Papež Lev Veliký v odpovědi na to poslal Flaviovi dopis, ve kterém odhalil Eutychovo bludné učení a sám precizně formuloval základní christologické dogma – jedna osoba ve dvou přirozenostech, přičemž již jasně rozlišoval mezi pojmy osoby a přirozenosti. Eutychovi se podařilo přesvědčit císaře k tomu, aby svolal sněm do Efezu. Sněmu předsedal Dioskuros, alexandrijský patriarcha. Eutychés byl sněmem rehabilitován, kdežto Flavián byl poslán do vyhnanství, kde krátce nato zemřel.⁸

Papež Lev naléhal na imperátora, aby svolal sněm nový, ten se ale zdráhal. Brzy však došlo ke změně na císařském trůnu a novým imperátorem Marcianem byl svolán koncil do Chalcedonu. Byl předčítán a schválen dopis Lva Velikého Flaviovi. Koncil se přihlásil k myšlence jedné osoby ve dvou přirozenostech, kterou dále rozvinul tím, že se pokusil alespoň v základních bodech precizovat povahu spojení dvou přirozeností – bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení. Koncilní otcové použili slovní obraty, které jasně odkazují ke spojení dvou přirozeností bez toho, aby se jedna rozplynula ve druhé.⁹

Ne všichni se však mohli s takovouto formulací ztotožnit. Právě naopak. Chalcedonský koncil znamenal první velké církevní schisma, které – jakkoli v našem evropském náhledu zůstává ve stínu štěpení latinské a pravoslavné církve – znamenalo odloučení podstatné části křesťanstva.

⁷ Miafyzitismus jako přístup počítá se sjednocením božské a lidské přirozenosti do jedné, jde tedy o složenou jednotu, oproti tomu monofyzitismus vyjadřuje jednotu nesloženou, tedy počítá s tím, že lidská přirozenost byla v Kristu pohlcena přirozeností božskou.

⁸ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 164-166.

⁹ Srov. Tamtéž, s. 166-178.

Ještě donedávna byly tyto církve nazývány monofyzitskými. Dnes používáme pro tyto církve rozdílné výrazy. Mluvíme o předchalcedonských, dochalcedonských, nechalcedonských či orientálních pravoslavných církvích.¹⁰ Termínem starobylé východní církve označujeme množinu širší, protože by do této skupiny spadala i Asyrská církev Východu, která však je věroučně odlišná od církví předchalcedonských, vychází z Nestoriova učení a uznává pouze první dva ekumenické koncily, neztotožnila se tedy s výsledkem koncilu Efezského. Místo výrazu monofyzité používáme přesnější výraz miafyzité. Tyto církve dávají přednost vyjádření, které formuloval Cyril Alexandrijský, kloní se tedy k miafyzitské definici, protože koncilní definice se pro ně jevila být příliš nestoriánskou.¹¹ Pokud mluvíme o monofyzitské pozici, musíme rozlišovat mezi přístupem, který má za to, že lidská přirozenost byla v Kristu pohlcena přirozeností božskou, a mezi přístupem, který akcentuje sloučení obou přirozeností do jedné, aniž by došlo k pohlcení lidské části. Mezi církve, pro které znamenal Chalcedonský koncil věroučné odloučení od křesťanské většiny, patří Koptská pravoslavná církev Alexandrie, Syrská pravoslavná církev Antiochie a celého Východu, dále Arménská apoštolská církev, Malabarská pravoslavná syrská církev Indie a právě Etiopská pravoslavná Tewahedo církev, což není tak překvapivé, pokud si uvědomíme, jak moc byla etiopská církev závislá na Alexandrii. Výraz *Tewahedo* v názvu znamená *sjednocení* a má odkazovat právě k miafyzitské pozici, která je touto církví vyznávána.¹²

Etiopská pravoslavná církev tedy neuznává Eutychovo učení. Stejně tak ale neuznává učení Nestoriovo. Naproti tomu Dioskuros je přijímán s odkazem na to, že Chalcedonský koncil jej neprohlásil za heretika. Dioskuros nepopíral, že lidství a Božství mělo v Kristu své pokračování i po sjednocení. Stejně tak se Dioskuros shodoval s koncilem v tom, že Eutychovo učení bylo bludné. Církev navazuje na přístup sv. Cyrila Alexandrijského a poukazuje na ten fakt, že tento jeho přístup byl přijat na

¹⁰ První tři výrazy jsou přesnější v tom smyslu, že vystihují věroučný charakter těchto církví. Označení orientální pravoslavné církve se v našem jazykovém úzu používá z praktických důvodů kvůli odlišení těchto církví od východního pravoslaví. Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 6-7. Sami Etiopané dávají právě přednost označení „nechalcedonská“. Srov. <http://www.ethiopianorthodox.org/english/dogma/monodyo>. [cit. 15.3.2017]

¹¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 178.

¹² Srov. <http://www.ethiopianorthodox.org/english/dogma/monodyo>. [cit. 15.3.2017]

Efezském koncilu. Jak již bylo naznačeno výše, církve odmítá být označována za monofyzitskou, preferuje označení miafyzitská.¹³

Výše jmenované církve mají autokefalitu, přestože historicky nebyly stejně významné. V reakci na Chalcedonský koncil se nejdříve vytvořila dvě centra odporu – kolem koptského patriarchy alexandrijského a kolem syrského patriarchy antiochijského. Až poté se připojili Etiopané, Arméni a až nakonec Indové státu Kérala. Nicméně ani tyto církve se nevyhnuly opětovnému štěpení, protože v případě všech těchto církví došlo k oddělení části, která vytvořila unii s Římem. Díky prvním pěti společným staletím, která předchalcedonské církve sdílejí s ostatními pravoslavnými církvemi, zůstává navzdory rozdílům i mnoho společného.¹⁴ Od poloviny 20. stol. probíhá mezi těmito církvemi dialog. Vzájemné vyjasňování pozic, které se týkaly christologického dogmatu, bylo na odborné úrovni ukončeno v roce 1993, když společná teologická komise vyzvala k odvolání vzájemných anatémat. Na praktické úrovni je však cesta k plnému eucharistickému společenství ještě vzdálená.¹⁵ Vzájemné sblížování však neprobíhá jen směrem k východnímu pravoslaví, nýbrž také směrem ke katolické církvi.¹⁶

2.2 Dějiny křesťanství v Etiopii

Dějiny etiopské církve jdou ruku v ruce s dějinami celé Etiopie. A naopak, dějiny Etiopie si lze jen těžko představit, pokud bychom měli opomenout církve. Církve v Etiopii, tak jako na mnohých jiných místech na světě, měla silně státotvorný charakter. Cílem této kapitoly je poukázat na několik důležitých událostí etiopských dějin a demonstrovat na těchto příkladech provázanost státu a církve, Etiopie a křesťanství.

Dle tradičního podání, které potvrzuje římský historik Rufinus, se dějiny etiopské církve začaly psát s příchodem dvou mladých bratří – Frumentia a Aedisia.¹⁷ Tito dva chlapci cestovali společně se syrským kupcem Meropiem z Indie. Loď, na které

¹³ Srov. Tamtéž.

¹⁴ Z uvedených církví má právě ta etiopská v oblasti věrouky nejbliže k východnímu pravoslaví. Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 96-98.

¹⁵ Blíže k tomuto tématu srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 142-179.

¹⁶ Srov. POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*, s. 178.

¹⁷ Druhý jmenovaný měl tento příběh Rufinovi vyprávět. Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 88.

cestovali, zakotvila v přístavu, který se nacházel pod aksúmskou kontrolou. Byla však přepadena a posádka pobita, jediní přeživší byli právě Frumentius a Aedisius. Lidé našli oba chlapce, jak si pod stromem čtou knihy. Předvedli je před krále, otce budoucího krále Ezany. Chlapci byli přijati do královských služeb. Starší Frumentius byl ustanoven tajemníkem a správcem pokladny, mladší Aedisius se stal královským číšníkem. Po smrti krále poprosila královna matka Frumentia o to, aby vychovával prince. Ten se tohoto úkolu ujal a brzy obrátil prince na křesťanskou víru. Poté odešel do Alexandrie, aby si na patriarchovi Atanášovi vyprosil jmenování biskupa pro Etiopii. Atanáš Frumentia prozkoušel, poté jej vysvětil na biskupa a poslal jej zpět do Aksúmu.¹⁸ Frumentiusův světenec Ezana nastoupil na trůn někdy kolem roku 325, tím se začalo v Etiopii šířit křesťanství.¹⁹

Výše uvedený příběh je potvrzen dopisem císaře Constantia aksúmským vládcům Ezanovi a Šaizanovi, ve kterém byzantský císař označuje Frumentiovo svěcení za neplatné, neboť Atanáš vystupoval silně proti arianismu. Constantius navrhuje, aby se Frumentius vrátil zpět do Egypta a byl vysvěcen ariánským biskupem Georgiem Kapadockým.²⁰

Již v postavení vychovatele mladého prince začal Frumentius vyhledávat bohaté zahraniční kupce, kteří byli křesťanského vyznání, a přesvědčovat je o nutnosti šíření křesťanství v Etiopii.²¹ Křesťanství bylo v Etiopii šířeno pozvolna shora. Elity byly křesťanského vyznání, kdežto nižší vrstvy si zatím ponechávaly své původní vyznání, ať už židovské či pohanské. Král Ezana se svou konverzí a nástupem na trůn ocitl v nezáviděníhodné pozici. Na jednu stranu se nechtěl zprotivit svým poddaným, na druhou stranu se snažil prezentovat co nejlépe před úzkou vrstvou bohatých obchodníků, kteří přijali křesťanství. Tito křesťanští obchodníci měli navíc dobré vztahy se zahraničím, proto měli vliv na to, jak bude aksúmský panovník v zahraničí vnímán. Ezana se rozhodl pro střední cestu. Před křesťanskou vyšší vrstvou se snažil prezentovat jako oddaný křesťan, kdežto před lidem se stále snažil vystupovat způsobem, který byl pro poddané akceptovatelný. Ezanovo obrácení tedy neznamenal okamžitou změnu vyznání všech lidí pod aksúmskou vládou. Šíření křesťanství zde bylo pozvolné,

¹⁸ Zde také měl svůj počátek zvyk, že aksúmský biskup, a po rozšíření křesťanství metropolita celé Etiopie, byl vybírán koptským alexandrijským patriarchou z koptských kněží. Tento stav trval až do roku 1959, kdy byl vysvěcen abuna Basilios.

¹⁹ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 22-23.

²⁰ Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 34.

²¹ Srov. KRYŠTOF. *Orientální pravoslavné církve*, s. 89.

náboženská svoboda značná. Synkretismus byl zřejmě značně častějším jevem než ortodoxie. Jednotlivá vyznání k sobě mohla mít v praxi relativně blízko.²²

Mocným impulsem pro šíření křesťanství v Etiopii byl příchod „devíti svatých“. Dle tradice šlo o syrské monofyzitské mnichy, kteří museli utéci před pronásledováním ze strany byzantského císaře, který vyznával chalcedonskou ortodoxii. Jejich jména byla Aragavi, Pantelejmon, Karima, Alef, Secham, Afse, Liganos, Adimata a Oz (či Kubá). Předtím, než se vydali do Etiopie, strávili několik let v monastýru v Egyptě. Po svém příchodu se nejdříve seznámili s kulturou a jazykem, poté začali hlásat evangelium a zakládat mnišské komunity. Přeložili do etiopštiny Písmo svaté, základní bohoslužebné knihy a spisy církevních otců, dále asketická pravidla sv. Pachomia a životopis sv. Antonína. Jejich činnost vedla také k upevnění navázanosti etiopského křesťanství na koptskou církev. Činnost *devíti* svatých byla důležitá pro šíření víry i pro zvelebení kultury.²³

Další důležitou kapitolou etiopských dějin je vláda krále Káleba. Úspěchy, kterých bylo na konci pátého století dosaženo při šíření křesťanství, a s tím provázané oblasti školství a kultury, byly spojeny s rostoucí sebedůvěrou církve. Politická situace vedla k proměně vztahů státu a církve a přístupu království k židům. Himyarský král Du Nuwas, který ovládal jihozápadní část Arabského poloostrova, konvertoval kolem roku 520 k judaismu a přijal jméno Yusuf. Začal naplňovat svůj plán řízení státu dle přísných biblických zásad. Yusuf nechal pozabíjet křesťany ve městě Najran. V odpovědi na to vzal na sebe aksúmský král Káleb úkol vést proti Yusufovi vojenskou výpravu, pomstít se a obnovit křesťanství v této oblasti. Král Yusuf byl poražen. Káleb se poté snažil upevnit v oblasti svou vládu, zavedl nový právní systém, stavěl kostely.²⁴ Káleb navíc postupoval v součinnosti s byzantským císařem Justinem, pro kterého se stal důležitým spojencem. Jeho kroky mu tak přinesly velkou prestiž na mezinárodním poli. Byzantský císař měl také na zřeteli možnost zprostředkování obchodu s Indií přes Etiopii. V té době také vznikla pověst o tom, že oba panovníci se jednou setkají v Jeruzalémě a rozdělí si svět.²⁵ Káleb se považoval za oddaného křesťana a Izraelitu. Proti němu stál Yusuf, zastánce židovské víry, žid. Nad prostým mocenským soupeřením těchto dvou byl ještě vyšší stupeň animozity, animozita založená na rozdílném vyznání, které brali

²² Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 34-35.

²³ Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 89-90.

²⁴ Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 36-41.

²⁵ Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 90.

oba panovníci velmi vážně, a také na proklamovaném odlišném etnickém původu. Poprvé se zde v etiopském prostředí setkáváme s rozlišením mezi židy, kteří jsou křesťanskou většinou vnímáni záporně, a mezi etiopskými křesťany, kteří se považují za Izraelity, etnicky tedy pocházejí ze Židů, navíc však – kromě zjevení Starého zákona – přijali i jeho následné naplnění v Nové smlouvě. Touto dichotomií budou dále prostoupeny celé dějiny vztahu křesťanů a židů v Etiopii. Tyto události, podpořené navíc nástupnickými spory po abdikaci krále Káleba, kdy se patrně rozhodovalo mezi kandidátem židovským a křesťanským, vedly s největší pravděpodobností ke konci svobody vyznání, které se židé v Etiopii těšili. Stabilizovalo se propojení církve a státu a vzniká myšlenka Etiopie jako výlučně křesťanského státu. Zároveň to mělo vliv opačný, vliv na utvrzení identity Felašů – považovaných za etiopské židy.²⁶

Soupeření těchto dvou skupin dosáhlo vrcholu v době osmého a devátého století, kdy měli údajně Felašové sesadit vládnoucí dynastii a potlačovat křesťanství. Jejich vůdkyní byla dle podání královna Judit. Čtyřicet let ničila kostely a kláštery, zabíjela kněze a mnichy. Po její smrti však údajně byli Felašové poraženi a došlo k opětovnému nástupu křesťanského panovníka, který začal obnovovat pozici křesťanské víry.²⁷ Je nicméně obtížné odlišit zachycení historických událostí od pověsti. Velkou otázkou je právě vůbec existence královny Judit, kdy je příběh o ní někdy považován za smyšlený. V tomto případě by však tento příběh sám o sobě prozrazoval mnohé o nevraživosti mezi Felaši a křesťany.²⁸

V průběhu vlády dynastie Zagwe, která vládla přibližně v letech 1150 až 1270, o sobě dává v plné síle znát nová dominantní síla – islám. Muslimské státy se rozpínají kolem Rudého moře, až dojde k úplnému stažení Etiopie z pobřeží. Etiopští panovníci ztrácejí kontakt s okolním světem, v důsledku ztráty zisků z námořního obchodu země chudne. Na důležitosti získává zemědělská výroba. Na druhou stranu přichází do království z území obsazených muslimy mnoho křesťanů, mezi nimi mnoho egyptských koptů.²⁹ Dochází k dalšímu prohloubení etiopské identity jako identity křesťanské. Posilují se starozákonní tradice, větší důraz se dává údajným židovským kořenům etiopského křesťanství. Svého vrcholu dosahuje umění tesání chrámů do skály. Nejvíce jich nechává zbudovat král Lalibela. Na druhou stranu ale dynastie Zagwe usilovala

²⁶ Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 39.

²⁷ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*. Str. 28.

²⁸ Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 44n.

²⁹ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 30.

o zmenšení role církve v politice tím, že potvrdila, že hlavou etiopské církve nesmí být rodilý Etiopan. O síle, s jakou se tato dynastie nakonec upnula na křesťanskou víru, svědčí nejlépe ten fakt, že její poslední panovník se vzdal na naléhání církve vlády, aby tak na trůn mohla opět nastoupit šalomounská dynastie, která byla považována za právoplatné držitele trůnu, a jak už její název napovídá, toto právo bylo legitimizováno zejména deklarováním původem od izraelského krále Šalomouna.

Druhá šalomounská dynastie vládla mezi lety 1270 a 1510. Za její vlády došlo k rozvoji feudalismu, který se podobal evropskému. Opět se dostavily úspěchy v boji s muslimskými státy na pobřeží Rudého moře. Amda Sion I., vnuk zakladatele dynastie, nad těmito státy zvítězil a obnovil důležitý námořní obchod. Za jeho vlády byla sepsána kronika *Kebra Negast*, jedno z nejzásadnějších děl etiopské literatury vůbec. Za vlády této dynastie byl obecně patrný rozvoj etiopské literatury. Sepisovaly se životopisy světců, králů a hrdinů. Ke vzniku důležitých literárních děl, na kterých se osobně podílel panovník, dochází za vlády Zare Yakoba, který byl na trůnu mezi lety 1438 a 1468. Mezi knihami s náboženským obsahem vyniká *Kniha světla*, právní charakter má kniha *Fetha Negast*. Velmi zajímavé byly královy mezinárodní kontakty, protože se mu podařilo navázat vztahy jak s evropskými panovníky, tak i s církví. V roce 1439 poslal delegaci kněží na koncil do Florencie. Při té příležitosti papež povolil vykonávat obřady v etiopštině v kapli Santo Stefano dei Mori ve Vatikánu.³⁰

Velmi zajímavým momentem etiopských dějin je vláda krále Lebne Dingila, který byl na trůnu mezi lety 1508 a 1540. Tento panovník měl velmi mocného protivníka, kterým byl Ahmad ibn Ibrahim al-Gházi, Etiopany zvaný Graň – levoruký. Ten byl pravděpodobně somálského původu. Byl charismatickým vůdcem, kterému se podařilo sjednotit jednotlivé roztržštěné kmeny. Byl však také výborným vojákem a stratégem. Jeho vojsko navíc disponovalo palnými zbraněmi, bylo tedy i technologicky vyspělé.³¹ Graň vpadl do Etiopie, kde se roku 1529 střetl s početnějším Dingilovým vojskem a jasně nad ním zvítězil. Graň dále táhl na sever, ničil křesťanské chrámy, věřící mučil a nutil je k přestupu na islám. Lebne Dingil utekl do nedobytného kláštera Debre Damo. Zároveň požádal o pomoc portugalského panovníka. Pomoc však dorazila až po Dingilově smrti. Na trůn nastoupil jeho syn Galawdewos, který vládl od roku 1540 do roku 1559. Oddíl Portugalců dorazil až roku 1541, velitelem byl Cristovao da Gama,

³⁰ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 32 – 33.

³¹ Srov. ABIR, M. *Ethiopia and the Red Sea*, s. 87.

jehož otcem byl Vasco da Gama. Oddíl se spojil s vojskem guvernéra pobřežní provincie, což je území dnešní Eritreje, a odtud pokračovali dále do vnitrozemí, kde se spojili s vojskem královny matky. Graň byl poražen v bitvě u Ambasnegti, v další bitvě ale Graň zvítězil díky podpoře tureckých vojáků. Da Gama byl v této bitvě zabit. Roku 1543 v rozhodující bitvě u jezera Tana byl však Graň zabit a jeho vojsko rozprášeno. Galawdewos obnovil poničené chrámy a kláštery. Také organizoval přepisování poničených knih. V té době vyslal papež jezuitu, aby obrátil Etiopii na katolickou víru. To Galawdewos odmítl ve známém spise *Vyznání víry*, kde obhajoval etiopské ortodoxní křesťanství.³²

Galawdewos však musel krátce nato opět čelit vpádu muslimských vojsk. Ta se soustředila v Hareru pod vedením Graňova synovce Núra Mudžahada a vdovy po Graňovi. Muslimské vojsko bylo poraženo, ale Galawdewos v boji zemřel.³³

Tak byla uzavřena jedna důležitá kapitola dějin Etiopie. Důležitá proto, že etiopská křesťanská vojska bojovala s podporou katolických Portugalců proti Graňovým muslimským vojskům, kteří byli zase podporováni tureckým kontingentem. Jednalo se ve velké míře o souboj dvou náboženství. Dalším důležitým bodem byla neúspěšná snaha katolické církve o obrácení Etiopanů na katolickou víru.

Galawdewos tyto snahy zamítl, ale toto téma se objevilo znovu za vlády Ze Dingila, který, díky vlivu misionářů, přestoupil na katolickou víru. Jeho nástupce Susneyos, který vládl mezi lety 1604 a 1632, již plně přistoupil na požadavky jezuitů. Odpřísáhl věrnost papeži a chtěl zavést novou liturgii. S pomocí Portugalců porazil v roce 1624 Felaše a neobvykle krutým zacházením se je snažil přimět ke konverzi. Když se ale naplno projevila nevole, kterou jeho chování vzbudilo ve společnosti, raději odstoupil z trůnu ve prospěch svého syna jménem Fasiledos. Ten dal jezuitu vyhnat.³⁴ Od východního pravoslaví se Etiopané liší rozdílnou věroukou. Vůči židovství a islámu byli nuceni se vymezit díky historické zkušenosti. K tomu se dále přidává nechtěná zkušenost s Portugalci, jako obyvateli Evropy a katolíky. To vše formovalo specifické postoje Etiopské pravoslavné církve.

³² Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 32-34.

³³ Srov. Tamtéž, s. 34.

³⁴ Srov. Tamtéž, s. 35.

Novodobá historie církve se začala psát v roce 1855, když na císařský trůn nastoupil Tewodros II. Ten začal zemi konsolidovat a modernizovat. Velmi dobře si uvědomoval, že k tomu, aby byl úspěšný, je potřeba opřít se o církve. Církev však byla v té době rozdělena na tři skupiny. První skupina – Tewahedo, vyznávala jednotu dvou podstat v Kristu – božské a lidské. Druhá skupina se nazývala Qebat, což znamená „pomazání“. Tato skupina zdůrazňovala Kristovo pomazání, nikoli vtělení. Třetí skupina se nazývala Tsegga Lej, což znamená „Syn požehnání“. Tato skupina hlásala učení o třech zrozeních – z Otce, Panny Marie a Duchu Svatého. Tewodros se postavil za první skupinu. Vyznávání něčeho odlišného bylo postaveno mimo zákon. Spory ustaly. Církev byla reorganizována, byl omezen počet kněží na farnost tak, aby se získaly finanční prostředky. Církevní půda byla pronajata farmářům. To však nakonec vedlo k roztržce mezi císařem a duchovenstvem. Přínosem Tewodrovy vlády pro křesťanství v Etiopii však byl velký rozvoj misijní činnosti mezi muslimy a pohany.³⁵

Poslední důležitou událostí pro etiopskou církev, o které se zde zmíníme, bylo dosažení autokefality. Tuto potřebu začala řešit etiopská vláda s představiteli koptské církve po roce 1926. Roku 1929 bylo dosaženo dohody. Do čela církve byl zvolen poslední koptský biskup v etiopské církvi – abuna Kyrill. Spolu s ním bylo vysvěceno na biskupy pět etiopských kněží. Proces dosažení autokefality byl však zastaven italskou okupací a Druhou světovou válkou. Opětovné rozhovory se tak mohly konat až po osvobození Etiopie. Etiopská církev tedy získala autokefalitu, a spolu s tím i právo světit metropolitů a biskupů z řad etiopských monachů, až v roce 1948. Prvním rodilým Etiopancem na metropolitním stolci se stal abuna Basilios v roce 1959.³⁶

³⁵ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 93.

³⁶ Srov. Tamtéž, s. 94.

3. Překlad Písma svatého

3.1 Jazyk

Kapitolu týkající se překladu Písma svatého začneme krátkým seznámením s jazykem. Písmo je psáno dnes již vymřelým jazykem *ge'ez* – klasickou etiopštinou. Řadíme jej mezi jazyky semitské. Předpokládá se, že tento jazyk se na území Etiopie dostal společně s migrací z jihu Arabského poloostrova. Zdá se však, že jeho původ nemůžeme odvozovat přímo ze staré jihoarabštiny. Předchůdce klasické etiopštiny je pro nás dnes již nedostupný. Máme však k dispozici moderní jihoarabské dialekty, které se z tohoto ztraceného jazyka vyvinuly, přestože jsou dnes již ovlivněné severoarabštinou.³⁷

Název tohoto jazyka je odvozen od výrazu *lesanage'ez* – jazyk přistěhovalců. Pokud jde o dělení jazyků v rámci Etiopie, počítáme jej do severní skupiny. *Ge'ez* byl jazykem království Aksúm. Jako hovorový jazyk zanikl přibližně před devíti sty lety. Dodnes zůstal zachován jako liturgický jazyk Etiopské pravoslavné církve.³⁸

Etiopské písmo vychází přímo z monumentálního písma staré jihoarabštiny. Bylo postupně modifikováno pro potřeby zápisu do knih. Pro zápis se nepoužívala kurzíva, která se vyvinula později, nýbrž styl, při němž stojí každé jedno písmeno samostatně. Při zápisu starého jihoarabského monumentálního písma se pro oddělení jednotlivých slov používala vertikální čára. Tato pomůcka byla vypůjčena i pro zápis klasické etiopštiny, kde toto znaménko dostalo podobu dvojtečky. Další znaménka, která jsou tvořena různým postavením teček a čárek, jsou využívána jako čárky, středníky a tečky. Existují také znaménka pro oddělení odstavců a delších částí textu. Velmi vynalézavým zlepšením zápisu bylo to, že oproti původnímu stavu, kdy se zapisovaly jen souhlásky, byla klasická etiopština uzpůsobena tak, aby se ze zápisu dala rozpoznat vokalizace. Výsledkem je slabiková abeceda – každý znak reprezentuje celou slabiku. Jen pro úplnost je třeba dodat, že z tohoto zápisu se vyvinula moderní amharská abeceda.³⁹

3.2 Stav výzkumu

Otázka překladu Písma svatého do etiopštiny je v odborných kruzích velice diskutovaná. Přesto však byl akademický výzkum v této oblasti ztěžován nedostatečným zmapováním etiopských manuskriptů. To se v posledních desetiletích

³⁷ Srov. LAMBDIN, T. O. *Introduction to Classical Ethiopic*, s. 1.

³⁸ Srov. GENZOR, J. *Jazyky světa*, s. 447n.

³⁹ Srov. LAMBDIN, T. O. *Introduction to Classical Ethiopic*, s. 6-7.

změnilo. Velmi významným počinem na tomto poli byl projekt EMMML – The Ethiopian Manuscript Microfilm Library. EMMML byl společným projektem, na kterém spolupracovala Etiopská pravoslavná církev s Hill Monastic Manuscript Library, ústavem, který spadá pod Saint John's University v Minnesotě, a s Divinity School of Vanderbilt University v Tennessee. S myšlenkou zachycení starých etiopských manuskriptů na mikrofilm přišel Abuna Theofilos, tehdejší hlava Etiopské pravoslavné církve, již v roce 1971. Americkým partnerům projektu trvalo dva roky, než sehnali z grantu potřebnou sumu peněz. Práce tedy začala až v roce 1973. Z celkového počtu osmi tisíc manuskriptů, které byly zachyceny na mikrofilm, bylo již téměř pět tisíc publikováno v deseti samostatných sbírkách. V současné době se připravuje jedenácté vydání, ve kterém by mělo být zachyceno tisíc dalších manuskriptů.⁴⁰

Vedle EMMML, jakožto nejvýznamnějšího projektu uchování etiopských manuskriptů, existují i projekty jiné. Zmíníme zde EMIP – Ethiopian Manuscript Imaging Project, který je však také spojen se Saint John's University. Dále můžeme jmenovat projekt THEOT – Textual History of the Ethiopic Old Testament. Díky podpoře Evropské výzkumné rady se mohl uskutečnit projekt Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia. Salvation, Preservation, Research.

Přestože se tedy situace v poslední době zlepšuje, stále platí, že z celkového počtu etiopských manuskriptů je zmapována jen malá část. Objem rukopisů, ze kterých mohou vědci při zkoumání překladu vycházet, je tedy značně omezen. K tomu přistupuje ještě další problém, kterým je stáří rukopisů. Nemáme k dispozici rukopisy, jejichž stáří by sahalo až k době původního překladu.⁴¹ Navíc je i v případě mladších rukopisů těžké určit, jak starý byl rukopis, který sloužil jako předloha pro rukopis mladší. Je tedy možné, že některé mladší rukopisy zachycují ve skutečnosti mnohem starší vrstvu vývoje textu etiopské bible.

⁴⁰ <http://www.hmml.org/emml.html> [cit. 15.3.2017]

⁴¹ Zajímavý vývoj můžeme sledovat v případě manuskriptů *Abba Garima I* a *Abba Garima II*, které představují v současnosti nejstarší dostupné etiopské manuskripty. Původně se jejich vznik zasazoval do dvanáctého století. V roce 2000 prezentoval Jacques Mercier výsledky radiokarbonové metody datování. Z nich vyplývá, že manuskripty jsou mnohem starší. *Abba Garima I* by podle této analýzy měl vzniknout v šestém či sedmém století, *Abba Garima II* pak dokonce ve století čtvrtém či pátém. Srov. Mercier, J. La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIIIe siècle. pp. 35-71. O výsledcích analýzy a tedy i o stáří manuskriptů se ale dále vedou spory.

3.3 Překlad

V této kapitole se budeme věnovat zejména překladu Starého zákona. To je dáno jednak tím, že problematice, kterou představuje samostatné zkoumání překladu Nového zákona, nebyla v minulosti věnována tak velká pozornost jako překladu Starého zákona, jednak také tím, že mnoho z toho, co platí pro překlad Starého zákona, se dotýká i překladu Nového zákona.⁴²

Obecně je přijímán názor, podle něhož měl překlad Starého zákona do etiopského jazyka tři stádia. První stádium, které bývá označováno jako „staroetiopský“ překlad, trvalo od pátého do sedmého století.⁴³ Překlad byl pořízen buď kompletně, nebo alespoň z velké části z řecké předlohy. Druhé stádium, kterým etiopský text prošel, bývá označováno jako tzv. vulgární recenze. Jednalo se o revizi textu na bázi arabských a syroarabských materiálů. Tato recenze bývá zasazována do poloviny čtrnáctého století, měla by být tedy spojena s literární renesancí, již po svém nástupu na trůn podnítil Amda Sion. Obecně mohla být součástí snahy o legitimizaci restaurace šalomounské dynastie. Ve druhé polovině patnáctého století, či na začátku století šestnáctého, se konečně objevuje v pořadí třetí – tzv. akademická – recenze. Jedná se o recenzi, která se do velké míry projevuje v Da Bassanově vydání bible v etiopštině.⁴⁴ V tomto případě byla pro revizi etiopského textu použita hebrejská předloha.⁴⁵

Z hlediska překladu Písma svatého do etiopštiny se jako nejzajímavější jeví problematika původního „staroetiopského“ překladu. Nejdříve zde zmíníme tradiční podání etiopské církve. Dle tradice začal s překladem již Frumentius. Ten měl údajně přeložit některé nejdůležitější knihy Písma, zejména s ohledem na jejich liturgické využití.⁴⁶ K tomu, že s překladem začal samotný Frumentius, se z řad badatelů klonil i Alfred Rahlfs.⁴⁷ Na Frumentiovu práci měla – v daleko větším rozsahu a systematicky – navázat skupina *devíti svatých*. Ti pak měli údajně spolu s Písmem přeložit i základní

⁴² V posledních desetiletích začali badatelé věnovat více pozornosti i etiopskému Novému zákonu. Velmi důležitá je práce Rochuse Zuurmonda na kritickém vydání evangelií. Srov. ZUURMOND, R. *Novum Testamentum Aethiopicum: the Synoptic Gospels*. Stuttgart, 2001. Tuto práci doplnil svým vydáním Janova evangelia Michael Wechsler. Srov. WECHSLER, M. G. *Evangelium Iohannis Aethiopicum*. Lovaň, 2005.

⁴³ V polovině sedmého století začala Aksúmská říše upadat. Není pravděpodobné, že by v takových podmínkách mohl být realizován projekt překladu bible. Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 17.

⁴⁴ Nejedná se o kritické vydání. Cílem bylo získat jednotnou verzi Písma, která by mohla být používána jako studijní materiál při výuce budoucích kněží.

⁴⁵ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 2-4.

⁴⁶ Mělo se tedy jednat hlavně o žalmy a evangelia. Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 33-34. <http://www.ethiopianorthodox.org/english/ethiopian/prechristian.html#expansion> [cit. 15.3.2017]

⁴⁷ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 45.

bohoslužebné knihy a spisy církevních otců.⁴⁸ S názorem, že překlad přišel až s expanzí křesťanství v pátém století, tedy je spojen s působením *devíti svatých* a dalších misionářů, se dnes ztotožňuje většina badatelů.⁴⁹ Tuto pozici zastával mimo jiné i Bruce Metzger.⁵⁰ Otevřenou zůstává otázka, jak velký podíl na překladu připadá na dobu krátce po přijetí křesťanství ve čtvrtém století, a jak velký podíl naopak připadá na období expanze křesťanství mezi širší vrstvy obyvatelstva ve století pátém. Oscar Löfgren zastával názor, že Etiopská církev by si – vzhledem k tomu, že u širších vrstev obyvatelstva nelze předpokládat znalost řečtiny – jen těžko vystačila celé století pouze s řeckým textem.⁵¹ Proti tomu však stojí domněnka, že nejdříve byly přeloženy žalmy a evangelia, tedy z liturgického pohledu nejpotřebnější knihy. Zbytek překladu mohl klidně následovat až s odstupem času. Je zde však ještě jiné vysvětlení, které se zdá být možným. Tradičně se má za to, že až do rozšíření křesťanství mezi široké vrstvy obyvatelstva v pátém století bylo křesťanství vyznáním královského dvora, etiopských elit a zahraničních obchodníků žijících v Aksúmu. Pro takto omezený okruh věřících, u kterých lze navíc předpokládat znalost řečtiny, není překlad, který je projektem neobyčejně náročným, nutný.⁵² Potřeba přeložit Písmo svaté do etiopštiny by vyvstala až ve chvíli, kdy by se nová víra začala šířit mezi prostý lid. A to by přesně korespondovalo s dobou působení *devíti svatých* a dalších misionářů v pátém století.

Pokud zvážíme možný vliv *devíti svatých* na překlad, vyvstanou ohledně původního překladu další otázky. Jak již bylo řečeno výše, mělo se jednat – alespoň z větší části – o syrské mnichy, kteří utekli před pronásledováním ze strany stoupenců chalcedonské ortodoxie, ale zároveň mohli být také oficiálně pozváni do Etiopie panovníkem.⁵³ V takovém případě by opravdu mohli mít dostatečnou podporu a prostředky i pro tak rozsáhlý podnik, jakým je překlad Písma svatého. Pokud však šlo o Syřany, z jakých zdrojů a z jakých jazyků překládali? Názory se v tomto bodě liší.

S prvním pokusem o odbornou reflexi tohoto problému přišel již v sedmnáctém století německý orientalista Hiob Ludolf. Podle něj byl Starý zákon do etiopštiny přeložen ze Septuaginty, konkrétně z verze, kterou používala alexandrijská církev. Nový zákon byl podle něj také přeložen z řečtiny. Rozhodně však odmítal možnost, že

⁴⁸ Srov. KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 90.

⁴⁹ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 15.

⁵⁰ Srov. METZGER, B. M. *Starověké a anglické překlady Bible*, s. 37.

⁵¹ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 50.

⁵² Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 14.

⁵³ Srov. TAMRAT, T. *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*, s. 29-30.

Písmo svaté bylo do etiopštiny přeloženo z arabštiny. August Dillmann poukázal na vliv hebrejštiny při překladu. Etiopský text je často doslovným překladem z řečtiny, Dillmann je však překvapen tím, jak často je etiopský překlad ve shodě s hebrejským originálem. Dle jeho názoru mohli překladatelé, protože uměli hůře řecky, přihlížet k hebrejským textům, které jim byly jazykově bližší. Dillmann má za to, že celý překlad nemusel být vyhotoven najednou při konverzi země ke křesťanství, ale že se mohlo překládat v průběhu až tří století. Dále předpokládal, že dokončený překlad Starého i Nového zákona byl později revidován na základě arabských a dalších hebrejských textů. L. Hackspill došel ve svém výzkumu k závěru, že etiopská evangelia jsou přeložena z řečtiny, přičemž jako předloha nebyl použit text alexandrijský, nýbrž syrsko-západní. Překlad měl vzniknout kolem roku 500. Hackspill má dále za to, že pod vlivem alexandrijské verze Vulgaty vnikly do etiopského textu koptsko-syrské elementy.⁵⁴

Guidi je přesvědčen o tom, že opravdu překládali syrští monofyzitští mniši, kteří utíkali před pronásledováním. To dokazuje na příkladu použití výrazu *haymanuta* pro překlad řeckého *pistis*. Guidi uvádí, že výraz *haymanuta* – chápaný ve smyslu *pistis* – je typický právě jen pro syrskou křesťanskou tradici. Conti Rossini má za to, že omezený rozsah rozšíření křesťanství v Etiopii čtvrtého století by neumožňoval uskutečnění projektu překladu. K tomu mělo dojít až ve století pátém, kdy se křesťanská víra začala šířit. Rossini tvrdí, že s velkou pravděpodobností byla nejdříve přeložena evangelia. Kloní se k tomu, že překládali Syřani, ale z řeckého textu. Nejednalo se však o text egyptské církve, ale o recenzi, která byla používána církví syrskou. Rossini ovšem také připouští, že některé pasáže mohly být do etiopštiny přeloženy přímo ze syrštiny. R. H. Charles tvrdí, že se překládalo z řečtiny, přičemž měla být údajně použita především Origenova Hexapla.⁵⁵ Na některých místech vykazuje však překlad odlišnosti, které by, jak tvrdí Charles, mohly být pozůstatkem nejranějšího etiopského překladu, který obsahoval pasáže přeložené přímo z hebrejštiny. Charles ukazuje na příkladu dvou míst (Pl. 3,12 a Ez. 30,5), že tyto hebrejské prvky se objevují ve všech manuskriptech, proto se mu zdá nesprávné přisuzovat tyto hebraismy až středověkým glosátorům. V případě

⁵⁴ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 37-39.

⁵⁵ S Charlesovým tvrzením, že předlohou byla právě Hexapla, nesouhlasí Michael Knibb. Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 19-20.

Nového zákona se Charles shoduje s dalšími, překládalo se z řečtiny, později následovalo několik revizí na základě arabských textů.⁵⁶

Joseph Schäfers, který pracoval s etiopskou verzí Jeremiáše, tvrdil, že Etiopané přejali bibli z Egypta, nikoli ze Sýrie. Na základě jazykového rozboru měl za to, že některé jevy mohly do textu vniknout jen tehdy, pokud by se překládalo z koptštiny. Ullendorf však dokázal, že se v těchto případech mohlo jednat i o vliv amharštiny, která mohla být rodným jazykem překladatele. Hypotéza o překladu z koptštiny je málo podložená.⁵⁷ Dnes už se s tím, že by koptský text mohl být základem pro původní překlad, nepočítá, přestože je možné, že k některým koptským textům mohlo být přihlédnuto při pozdějších revizích textu.⁵⁸

Nakonec bychom ještě zmínili stanovisko Oscara Löfgrena. Ten tvrdil, že etiopská verze Starého zákona byla přeložena z řečtiny. Tento text měl dále projít dvěma revizemi. Ta první, označována jako revize „vulgární“, vychází z arabského textu používaného v Egyptě. Časově ji můžeme zařadit do čtrnáctého století. Poté měl text projít ještě „akademickou“ revizí na základě hebrejského textu. V případě Nového zákona Löfgren předpokládal, že evangelia byla přeložena z řečtiny. Nesouhlasil však s tím, že by syrští mniši překládali z řečtiny. Pokud by překládali, použili by vlastní text. Podle Löfgrena tedy buď překládali Syřané, nebo se překládalo z řečtiny.⁵⁹

Z výše uvedeného je zřejmé, že v otázce překladu Nového zákona se badatelé v zásadě shodují. Rozdílné názory se však objevují v případě překladu Starého zákona. Edward Ullendorf se snaží vzít tyto rozdílné názory v potaz. Dle Ullendorfa se nejspíše od začátku jednalo o mix překladů z řečtiny, hebrejštiny a syrštiny. Snaha o identifikaci jednoho vzoru, ze kterého se překládalo, je podle něj zbytečná, protože je nemožná. Myšlenka, že skupina překladatelů vycházela při své práci z více textů různých jazyků, by, podle Ullendorfa, lépe odpovídala jazykovému rozboru i etiopské realitě doby mezi čtvrtým a šestým stoletím. Zde je však nutné zmínit to, že Ullendorf odmítal existenci „akademické“ revize, tedy středověké revize na bázi hebrejského textu, která je jinak mezi odborníky všeobecně přijímána. S tím pak musí nutně souviset i potřeba zasadit

⁵⁶ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 40-44.

⁵⁷ Srov. Tamtéž, s. 44-45.

⁵⁸ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 22.

⁵⁹ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 49.

vliv hebrejštiny již do období původního překladu.⁶⁰ V zásadě se tak debata točí kolem toho, jaký řecký originál byl použit a zda se jednalo o jeden zdroj, či bylo použito vícero různých textů. Dále se diskutuje možnost použití vzorů v syrštině a hebrejštině. Neuznává se možnost překladu z koptského vzoru.⁶¹

3.4 Problém překladu ze syrštiny

Myšlenka, že v případě původního překladu byla použita syrská předloha, vyplývá z přesvědčení, že překládalo *devět svatých*, nebo i jiná podobná skupina misionářů, a že tito byli Syřané. Přestože je toto všeobecně přijímáno, důkazy, které mohou zastánci tohoto stanoviska předložit, nejsou příliš pádné. S první zmínkou o tom, že by překládala skupina *devíti svatých*, přišel až Hiob Ludolf v roce 1691. Ve svém díle *Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam* uvádí, že jezuité podali zprávu o tom, že Písmo do etiopštiny přeložila skupina *devíti svatých*.⁶² Kromě toho existuje i tradice v legendě *Gadla Liqanos*, dle které byl svatý Liqanos – jeden z *devíti svatých* – spojován s Matoušovým evangeliem. Na základě toho Conti Rossini předpokládal, že Liqanos Matoušovo evangelium přeložil. Rossini se však opíral o tu verzi legendy, kterou sám editoval. Getatchew Haile však poukázal na to, že podobný motiv se neobjevuje v původnější verzi legendy. Navíc ani ve verzi, ze které vycházel Conti Rossini, nenajdeme jasně řečeno, že by zmiňovaný světec Matoušovo evangelium přeložil, mluví se tam pouze o tom, že Matoušovo evangelium psal.⁶³

Pokud zvážíme podmínky šíření křesťanství v Etiopii pátého století, je docela dobře možné, že opravdu překládali misionáři. V případě, že by měl být jako vzor překladu použit text v syrštině, je však ještě nutné dokázat, že tito misionáři byli opravdu Syřané. Toto stanovisko zastával Ignazio Guidi a Carlo Conti Rossini, jejich argumentaci však později podrobil kritice Hans Jakob Polotsky a Paolo Marrassini. Při hledání argumentů na podporu syrského původu *devíti svatých* se Guidi a Conti Rossini soustředili na jména těchto misionářů a místa, odkud měli údajně pocházet. Tvrdili, že tato jména připomínají syrská jména a údajný původ těchto světců odkazuje k významným náboženským centrům v Sýrii. Marrassini však poukazuje na ten fakt, že jen ve dvou případech – Cesarea a Antiochie – můžeme údajná místa původu misionářů jistě spojit

⁶⁰ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 55-58.

⁶¹ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 19-22.

⁶² Srov. LUDOLF, H. *Commentarius ad suam Historiam Aethiopicam*, s. 295. [Online] [cit. 15.3.2017] Dostupný z <https://books.google.cz>.

⁶³ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 23-24.

se Sýrií. Cesarea a Antiochie však představují natolik známá místa, že jejich označení, jako místa původu misionářů, může být jen literárním prostředkem vylepšujícím legendu. Pokud jde o jména misionářů, ani zde si – dle Marrassiniho – nemůžeme být jisti jejich syrským původem, přestože je stejně tak nedokážeme odvodit z jazyků etiopských. Marrassini má za to, že jen v případě jména *Kubá* je možné mluvit o jeho syrském původu. Dále zde byl ten argument, že přepis vlastních jmen z řečtiny do etiopštiny dodržuje v případě etiopského překladu aramejský úzus. Marrassini však dokazuje, že každý semitský jazyk, tedy aramejšťina stejně jako etiopšťina, má tendenci přepisovat řecká slova tímto způsobem. Poslední argument spočíval v tvrzení, že se v etiopském překladu objevují slova, která jsou křesťanskými aramejskými a syrskými výrazy. Polotsky však dokazuje, že tato slova nepatří ke specificky křesťanskému výrazivu, ale že se pravděpodobně jedná o výpůjčky z židovské aramejšťiny vycházející z předkřesťanských židovských prvků etiopského křesťanství. Tedy hypotéza o syrském původu překladatelů není založena na nezpochybnitelných faktech.⁶⁴

Na druhou stranu je však také pravdou, že přeci jen můžeme najít určitou shodu mezi etiopskou a syrskou verzí Starého zákona. Je zde shoda v rovině syntaktické. Příkladem zde může být časté používání imperativů v etiopské i syrské verzi tam, kde je v řečtině použit budoucí čas. Dále můžeme zmínit shodné používání perfekta či imperfekta v místech, kde řečtina a hebrejšťina používá infinitiv. Etiopská a syrská verze se shoduje i ve sféře lexikální. Shodu je dále možné najít v případě vsuvek a vynechávek v textu a v použití stejných forem zjednodušení textu. Takže je zde prokazatelný vliv syrštiny. Problémem však je, že nemáme k dispozici žádnou indicii, která by odkazovala na vliv syrské předlohy již v období původního překladu. Joseph Schäfers počítal s tím, že syrský vliv se do etiopského překladu dostal až v době „vulgární“ recenze, a to přes arabštinu.⁶⁵ Pokud tedy nemáme k dispozici důkazy pro syrský vliv na původní překlad, je prozatím vhodnější počítat s tímto vlivem až ve středověké „vulgární“ recenzi.

3.5 Pozdější revize textu

Jak již bylo řečeno na začátku této kapitoly, mezi odborníky převládá názor, že text původního překladu prošel později dvěma velkými revizemi – „vulgární“ a „akademickou“. Tu první poznáváme zejména z manuskriptů pocházejících

⁶⁴ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 25-28.

⁶⁵ Srov. Tamtéž, s. 30-35.

z patnáctého a šestnáctého století. Za hlavní osobu, která stála za „vulgární“ revizí, je tradičně považován Abba Salama, který usedl na arcibiskupském stolci na konci čtrnáctého století. Údajně měl překládat z arabštiny nejen Písmo, ale i hagiografické a patristické texty. Určitý problém však představuje povaha změn, které tato recenze do textu zavádí. Texty ovlivněné touto recenzí totiž nevykazují uniformitu, která je typická pro manuskripty ze století sedmnáctého a mladší. Změny v textu nejsou pravděpodobně výsledkem přímého překladu z arabštiny, spíše byla snaha o vytvoření plynulejšího a čtivějšího etiopského textu, přičemž se zároveň přihlíželo ke znění textů arabských.⁶⁶

„Akademická“ recenze se objevuje v manuskriptech počínaje sedmnáctým stoletím. Jedná se o systematickou hebraizující recenzi, jejímž cílem bylo přivést text blíže hebrejskému originálu, který byl použit jako podklad. Znalost hebrejštiny – byť v omezené míře – však nebyla ve středověké a raně novověké Etiopii obvyklá. To je také jeden z důvodů, proč Edward Ullendorf odmítal uznat existenci této pozdější hebraizující revize a přikláněl se k tomu, že hebrejský text byl použit jako vzor již při původním překladu. Ullendorf se opíral o časté případy transliterace z hebrejštiny v etiopském textu. Tyto případy jsou právě přičítány „akademické“ revizi, přičemž nejvyšší výskyt těchto slov připadá na knihu Ezechiel, konkrétně kapitoly 40 až 48. Zajímavé je však sledovat výskyt těchto transliterací ve spojení se stářím manuskriptů, ve kterých se objevují, jak na to poukazuje Michael Knibb právě v případě knihy Ezechiel, jejíž kritickou edici vydal.⁶⁷ Knibb dokazuje, že transliterace z hebrejštiny se objevují jen v manuskriptech, které pocházejí ze šestnáctého století, a manuskriptech mladších. Vliv hebrejštiny není možné vystopovat v manuskriptech starších než Abbadianus 55, u kterého se předpokládá, že vznikl okolo roku 1500. Ve starších textech šla hebrejská transliterace přes řečtinu. Neexistuje tedy žádný přesvědčivý důkaz o tom, že by prvky hebrejštiny šly zpět až do času původního překladu.⁶⁸

3.6 Povaha etiopského překladu

Etiopský překlad zaujme na mnoha místech svým doslovným následováním řeckého originálu. Snaha zachytit věrně řecký slovosled vede často až k tomu, že etiopský text přestává dávat smysl. Již August Dillmann si povšiml toho, jak věrně sleduje etiopský Starý zákon hebrejskou bibli. To je však dáno nikoli tím, že by se překládalo z hebrejštiny, nýbrž tím, že sama Septuaginta, která posloužila etiopským překladatelům

⁶⁶ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 41-42.

⁶⁷ Srov. KNIBB, M. *The Ethiopic text of the book of Ezekiel: a critical edition*.

⁶⁸ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. 36-40.

jako vzor, překládá často doslovně z hebrejštiny. Vzhledem k povaze etiopštiny vykazuje však překlad oproti Septuagintě některé rozdíly. V etiopské verzi Starého zákona je možno vysledovat preferenci verbálních konstrukcí před nominálními. Dále dochází často k nahrazení spojení podstatného jména a slovesa jen slovesem. Ve srovnání s řečtinou nemá etiopština – podobně jako jiné semitské jazyky – tolik způsobů vyjadřování času, proto si musí vystačit s určitým zjednodušením, přestože je zároveň patrná snaha, aby etiopský text odpovídal co možná nejvíce řeckému. Dalším rysem etiopské verze je snaha vyhýbat se pasivním tvarům. Trpný rod je nahrazován třetí osobou aktiva.⁶⁹

Zajímavou oblast představuje míra konkordantnosti textu. Je zde předpoklad, že překladatelé, kteří pracovali na původním překladu, měli k dispozici katalog nejdůležitějších řeckých slov s jejich etiopskými ekvivalenty. Byla zde tedy snaha překládat jeden řecký výraz jen jedním výrazem etiopským. Přesto se však v textu objevují rozdílné překlady jednoho výrazu. Při použití možného ekvivalentu se přihlíželo ke kontextu. V potaz byl brán smysl řeckého textu a také přijatelnost výsledného překladu do etiopštiny, proto někdy mohli překladatelé pro překlad použít jiné etiopské slovo. Použití rozdílných výrazů pro překlad jednoho řeckého slova může být také dáno potřebou stylistickou, tedy snahou vyhnout se častému opakování stejného slova za účelem vytvoření čtivějšího textu. Na výslednou podobu textu měly samozřejmě vliv dvě velké revize, které jsme zmínili výše. Při nich mohlo také docházet k různým změnám tohoto typu.⁷⁰

⁶⁹ Srov. KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*, s. s. 60nn.

⁷⁰ Srov. Tamtéž, s. 87nn.

4. Kánon

Kánon etiopské pravoslavné církve má oproti kánonům jiných církví svá specifika. Cowley vyjmenovává několik zvláštností, které jsou s etiopským kánonem spojeny. Kánon je v etiopském prostředí chápán v daleko volnějším smyslu, než je to v případě jiných církví. Kánon by měl mít 81 knih, ale nepanuje přesná shoda na tom, o jaké knihy se jedná. Nepanuje přesná shoda mezi názvy knih a samotnými knihami. Některé knihy, kterým bývá připisována kanonická autorita, nebyly nikdy vydány v klasické etiopštině, vyšly jen v zahraničí, nebo je velmi problematické získat nějaký jejich exemplář. Církevní autority nedaly nikdy v případě vydání bible v etiopštině či amharštině najevo, že by se jednalo o kompletní vydání souboru kanonických knih.⁷¹

Existují dva starobylé a uznávané prameny obsahující seznam kanonických knih etiopské církve. Tím prvním je kniha *Sinodos*, která má údajně obsahovat materiály pocházející od apoštolů a z prvních církevních koncilů. Sama tato kniha bývá někdy považována za součást kánonu. Druhým pramenem je *Fetha Negast* – zákon králů. Pasáž, která se týká kánonu, uvádí jako svůj zdroj knihu *Sinodos*. Zde se však objevuje problém. Ačkoli *Fetha Negast* udává počet knih v kánonu jako 81, tolik knih ve skutečnosti neuvádí, přestože k seznamu uvedenému v knize *Sinodos* přidává ještě další knihy – Júdit, Tóbit, dvě knihy Makabejské, Kazatel, Kniha moudrosti a Pseudo-Josephus.⁷² Badatelé, kteří se tímto tématem zabývají, se dokonce ani nedokáží shodnout na tom, kolik knih vlastně *Fetha Negast* vyjmenovává. Cowley udává, že jich je 71, kdežto G. Ammanuel Mikre-Selasie má za to, že se jedná o 73 knih.⁷³

Později se objevily snahy problém nejistoty ohledně kánonu vyřešit. Na základě těchto pokusů vznikly dva nejuznávanější soupisy kanonických knih. Mluvíme o tzv. širším a užším kánonu. Oba soupisy se dostávají k počtu 81 knih, ale užší kánon udává více knih v případě Starého zákona a v případě Nového zákona udává obecně uznávaných 27. Širší kánon udává menší počet knih Starého zákona a 35 knih Nového zákona, je tedy „širší“ v případě Nového zákona. Širší kánon udává v případě Nového zákona i knihu *Sinodos*, která je rozdělena na čtyři části, potom také *Knihu smlouvy*, ta

⁷¹ Srov. COWLEY, R. W. *The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today*, s. 318-323.

⁷² Srov. Tamtéž, s. 318-323.

⁷³ Srov. BAYNES, L. *Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church*, s. 804.

má dvě části, dále etiopského *Klementa* a knihu *Didascalia*.⁷⁴ Pro etiopské křesťanství je zásadní především kniha *Henoch* a *Knihy jubileí*.

4.1 Heno

Jak již název napovídá, hlavní postavou této knihy je Heno. Jeho jméno znamená v překladu „Zasvěcený“. Je zmíněn v páté kapitole knihy *Genesis* jako sedmý v rodopisu deseti patriarchů, který počíná Adamem a končí Noem. „*Ve věku sto šedesáti dvou let zplodil Jered Henocha (...) Ve věku šedesáti pěti let zplodil Heno Metuzaléma. A chodil Heno s Bohem po zplazení Metuzaléma tři sta let a zplodil syny a dcery. Všech dnů Henoových bylo tři sta šedesát pět let. I chodil Heno s Bohem. A nebylo ho, neboť ho Bůh vzal.*“ (Gn 5, 18. 21-24). Další zmínku můžeme nalézt v knize *Sírachovec*: „*Heno se líbil Bohu a byl přenesen do nebes jako příklad účinného pokání pro všechna pokolení.*“ (Sír 44, 16). A dále ve 49. kapitole: „*Nikdo na zemi nebyl stvořen, kdo by se vyrovnal Henoovi; neboť byl ze země vzat vzhůru*“ (Sír 49, 14). Jeho jméno, stejně jako informace, že chodil neustále s Bohem, i jeho neobvyklý odchod ze světa, z něj udělaly ideální postavu apokalyptické literatury.⁷⁵

Etiopská verze je nejkompletnější verzí této knihy dochovanou do dnešních dnů. Zároveň nám jako jediná poskytuje jasný důkaz existence tzv. henochického pentateuchu.⁷⁶ Kniha samotná totiž není jednolitým útvarem, ale kompozicí pěti samostatných knih, v rámci nichž je možné rozeznat ještě některé menší celky. První část se označuje jako *Knihy strážců*, jedná se o prvních třicet šest kapitol, přičemž prvních pět kapitol má zvláštní charakter, neboť jde o Henochův prolog k celé knize. *Knihy strážců* rozpracovává téma úpadku lidstva ze šesté kapitoly knihy *Genesis*, popisuje, jak nebeští strážci navázali sexuální vztahy se ženami, ty potom rodily. Strážci také lidem prozradili různá ničivá tajemství, lidstvo proto upadá. Nad strážci je vyneseno soud. Heno jim ho jde oznámit, ale oni jej prosí, aby se za ně u Boha přimluvil. Strážcům však odpuštěno není, dostane se jim trestu. Kniha dále popisuje Henochovo putování po světě i v krajích zaslíbených. V pozadí knihy je znát silný důraz na oddělení spravedlivých od hříšných, na slib odměny pro spravedlivé, ale trestu pro hříšníky. Je

⁷⁴ Srov. COWLEY, R. W. *The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today*, s. 318-323.

⁷⁵ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti*. I., s. 78.

⁷⁶ Srov. KNIBB, M. A. *Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha*, s. 403.

zde znát také sociální důraz, bohatí a mocní tohoto světa nejednají čestně a dojdou zaslouženého trestu, chudí, kteří jednají správně, budou odměněni.⁷⁷

Dále následují *Podobenství*, jedná se o kapitoly 37-71. V této knize se představuje osoba Syna člověka. Kniha hovoří o moudrosti, která nenalezla místa na světě, proto se usídlila v nebesích, odkud předtím přišla. Lidé moudrost nepřijali. Nespravedlnost si ale lidé oblíbili. Syn člověka má přijít na zem a pomstít spravedlivé, jejichž prolitá krev volá po zadostiučinění, Pán toto volání slyší a vyhoví jim. Králové země a mocní padnou. Úděl spravedlivých bude změněn a dostane se jim cti a slávy. Kapitola 54 zmiňuje potopu jako soud nad lidstvem. V dalších kapitolách se mluví o posledním soudu, pro vyvolené bude připravena smlouva, ale pro hříšníky výslech. Králové a mocní země poznají Syna člověka a budou jej oslavovat. Kniha *Podobenství* tak přejímá motivy z *Knihy strážců* a rozvádí je.⁷⁸

Třetím samostatným celkem, který můžeme v případě knihy *Henoch* rozlišit, je tzv. *Astronomická kniha*. Jedná se o kapitoly 72-82. Obsahuje různé astronomické údaje. Potom následuje tzv. *Kniha snů* – kapitoly 83-90. Zaznamenává dvě Henochova vidění, která vypráví svému synu Metúšelachovi (Metuzalémovi). Jedná se o vidění o potopě a vidění, ve kterém jsou Henochovi zjeveny dějiny od Adama až po nastolení vlády Mesiáše. Poslední částí je tzv. *Henochova epištola*, tedy kapitoly 91-108. Henocho předává rady a napomenutí potomkům. Kapitoly 93,1-14 a 91,12-17 jsou označovány jako „apokalypsa deseti týdnů“, jedná se o zachycení dějin světa.⁷⁹

Co se týče žánrů knih, první čtyři knihy a „apokalypsu deseti týdnů“ řadíme, jak už samotné označení napovídá, mezi apokalypsy. *Henochova epištola* spadá pod žánr testamentu. Zasazení apokalypsy do závěti je běžné.⁸⁰ Charakter závěti bývá někdy přisuzován také části *Astronomické knihy*, konkrétně kapitolám 81,1-82,4. *Kniha strážců* je považována za nejstarší apokalyptický spis vůbec.⁸¹ Jinak je datování vzniku jednotlivých knih poměrně obtížné. Zajímavým svědkem je v tomto ohledu kniha *Jubileí*. O této knize, která je také v etiopském prostředí považována za kanonickou, víme, že vznikla v rozmezí let 160 a 150 př. Kr.⁸² Čtvrtá kapitola této knihy se ve

⁷⁷ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti*. I., s. 79, 81-106.

⁷⁸ Srov. Tamtéž, s. 79, 106-135.

⁷⁹ Srov. Tamtéž, s. 79, 135-184.

⁸⁰ Srov. *Novozákonní apokryfy III*. Přeložil Josef BARTOŇ, s. 33-34.

⁸¹ Srov. KNIBB, M. A. *Interpreting the Book of Enoch*, s. 441-442.

⁸² Srov. BAYNES, L. *Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church*, s. 800.

verších 16-25 zmiňuje o Henochovi. Píše se o tom, že Henoch „sepsal do knihy nebeská znamení podle pořádku měsíců, aby lidské děti znaly čas roků podle jejich pořádku. Nejdříve zapsal svědectví a dosvědčil je lidským dětem mezi rody země, určil sedmiletí jubileí a oznámil dny roku, uspořádal měsíce a určil soboty v roce (...) A vydal svědectví o andělich Strážcích, kteří zhřešili s lidskými dcerami. Ti totiž začali obcovat s lidskými dcerami, takže se poskvrnili, a Henoch to o nich dosvědčil.“ (Jub 4,17-22).⁸³ Z toho se lze domnívat, že pisateli knihy *Jubileí* byla známa *Knihá strážců* a *Astronomická kniha*. Dějiny textu knihy *Henoch* jako celku však představují i pro badatele problematickou oblast.

4.1.1 Vývoj textu

Etiopská verze *Henochova* představuje konečnou podobu poměrně spleťtého vývoje textu této knihy. Nejstarší dochované zlomky textu, které obsahují části z knihy *Henoch*, jsou aramejské zlomky z Kumránu. K dispozici je sedm manuskriptů, které obsahují části *Knihy strážců*, *Knihy snů* a *Henochovy epištoly*, a čtyři manuskripty obsahující části *Astronomické knihy*. Tímto máme také doložený text, který je bezpochyby židovský. Při srovnání aramejských zlomků s etiopskou verzí zjistíme, že mezi kumránskými zlomky není zastoupena kniha *Podobenství*. V Kumránu také neměly spisy spojené s osobou Henocha pentateuchální formu.⁸⁴ Jozef Milik je přesvědčen, že v Kumránu kolovala henochická tetralogie obsahující *Knihu strážců*, *Knihu obrů*,⁸⁵ *Knihu snů* a *Henochovu epištolu*. *Astronomická kniha* měla být samostatným spiskem. Dle Milika je však také možné, že i v Kumránu měl *Henoch* původně – snad ještě kolem roku 100 př. Kr. – pentateuchální formu, později mělo dojít k oddělení astronomické knihy.⁸⁶ To je ale spíše dohad, který se nedá dokázat.⁸⁷ Každopádně v kumránských textech není doložena kniha *Podobenství*. Tato kniha byla sepsána během prvního století po Kristu, snad spíše ke konci století, a to v semitském jazyce – aramejštině, nebo hebrejštině. Etiopská verze je však překladem z řečtiny.⁸⁸

⁸³ SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 31.

⁸⁴ Srov. KNIBB, M. A. *Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha*, s. 400, 405.

⁸⁵ Srov. HENNING, W. B. *The Book of the Giants*.

⁸⁶ Srov. MILIK, J. T., BLACK, M. *Books of Enoch*, s. 183-184.

⁸⁷ Srov. KNIBB, M. A. *Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha*, s. 406.

⁸⁸ Srov. Tamtéž, s. 407.

Řecký překlad se dochoval jen částečně. Nejdelší dvě dochované části obsahuje Codex Gizeh⁸⁹ a Chester Beatty XII – Michigan papyrus. V obou těchto případech je zřejmé, že obsahovaly jen část knihy *Henoch* společně s jinými křesťanskými texty. Gizeh codex, který pochází z šestého, nebo z konce pátého století po Kristu, obsahuje dvě části textu z *Knihy strážců* společně s *Petrovým evangeliem* a *Petrovou apokalypsou*. Chester Beatty XII – Michigan papyrus obsahuje nekompletní *Henochovu epistolu*, *Pašijové kázání Melita ze Sard* a apokryfního Ezechiele. Jen v případě *Knihy strážců* máme v řečtině k dispozici více než jednoho textového svědka – část z kodexu Gizeh můžeme srovnat s krátkým extraktem, který se nachází v Syncellových *Letopisech*, které byly sepsány na počátku devátého století.⁹⁰

Etiopská verze je tedy překladem z řečtiny. Překládali křesťané pro křesťany. Pravděpodobně byl překlad vyhotoven společně s překladem celého Písma, ale protože se má za to, že překlad bible do etiopštiny probíhal postupně od poloviny čtvrtého století až do století šestého, kniha *Henoch* byla nejspíše přeložena v pozdější fázi, až po důležitějších knihách, zejm. po těch liturgicky důležitějších. Mezi etiopskými manuskripty můžeme v případě knihy *Henoch* rozlišit dva typy textu – starší a mladší.⁹¹

Starší typ textu reprezentuje stav textu v období první velké recenze, tedy recenze „vulgární“. Nejstarší takový manuskript pochází z 15. století.⁹² Celkem existuje jen patnáct manuskriptů tohoto staršího typu. Označují se jako „Eth I“. Neexistuje žádný manuskript, který by zachycoval knihu *Henoch* před touto první recenzí. Druhá skupina manuskriptů reprezentuje text, do kterého se promítla pozdější „akademická“ revize. Ty jsou označovány jako „Eth II“.⁹³

Nejzásadnější změnou, kterou můžeme pozorovat na etiopském textu oproti textu z Kumránu, je jistě vytvoření pentateuchální formy, přičemž jedna celá kniha, totiž *Knihy obrů*, byla vystřídána knihou jinou, a sice knihou *Podobenství*. Potom zde existují některé drobnější odchylky. V etiopské verzi chybí poslední část *Astronomické knihy*. Na jejím začátku, tedy v kapitolách 72-75, se aramejské fragmenty neshodují

⁸⁹ Bývá označován také jako Codex Panopolitanus. Byl objeven v roce 1886/7 u Achmínu v Horním Egyptě v hrobě koptského mnicha. Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti*. I., s. 78. Srov. také BAUTCH, K. C. *What Becomes of the Angels' "Wives"?*, s. 767.

⁹⁰ Srov. KNIBB, M. A. *Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha*, s. 402-403.

⁹¹ Srov. Tamtéž, s. 403.

⁹² Srov. OLSON, D. C. *Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables*, s. 31. Olson uvádí starší dataci manuskriptu EMMML 2080, většina badatelů však považuje za dobu vzniku 15. století.

⁹³ Srov. BEN-DOV, J., RATZON, E. *The Oath and the Name in 1 Enoch 69*, s. 21-22.

s etiopským textem. Pokud jde o knihu *Podobenství*, navzdory tomu, že pojednává o postavě Syna člověka – mesiáše, se pravděpodobně nejedná o původně křesťanský text. Pokud by se jednalo o křesťanský text, christologické motivy by byly nejspíše daleko výraznější. To vynikne zejména při srovnání s křesťanskými texty, které využívají židovskou tematiku, jako je např. dílo *Závěti dvanácti patriarchů*. Pokud se jednalo o židovský text, mohlo se knize dostat pentateuchální formy již při překladu do řečtiny, který by vytvořili židé.⁹⁴ Vzhledem k tomu, že kniha *Podobenství* rozvíjí látku z *Knihy strážců*, je logické, že by byla zařazena za ní. Problémem však dále zůstává, z jakého důvodu by nahradila *Knihu obrů*. Jednou z variant by bylo přestat chápat *Knihu obrů* jako pevnou součást kumránského henochického cyklu. Se zajímavou myšlenkou přišel Jozef Milik, který tvrdil, že *Knihu obrů* byla křesťany opuštěna až po čtvrtém století kvůli její popularitě mezi manichejci. Problém záměny *Knihy obrů* za knihu *Podobenství* však zůstává stále nedořešen. Můžeme se jen domnívat, že do henochického korpusu byla přidána jako kniha poslední. Důkazem je to, že konečné Henochovo nanebevzetí je zasazeno na konec knihy *Podobenství*, konkrétně do kapitol 70 a 71, nikoli na celý konec knihy *Henoch*, kde bychom ho čekali.⁹⁵

4.2 Jubilea

Název knihy je odvozen od hebrejského výrazu pro milostivé léto. Institut milostivého léta je ustanoven v knize *Leviticus* v kap. 25. Označení „jubileum“ je odvozeno od hebrejského výrazu jóbel, který označoval vůdčího berana stáda, stejně se nazýval i beraní roh, na který se mělo troubit při ohlašování milostivého léta. Přeneseně se tak označovalo i samotné milostivé léto. Tento název odkazuje na způsob počítání času v knize, protože čas se zde udává právě dle počtu milostivých let.⁹⁶

Knihy má čistě židovský charakter, v průběhu vývoje textu nedošlo patrně ke včlenění křesťanských glos.⁹⁷ Opakuje a rozvádí biblická vyprávění v rozsahu Gn 1 – Ex 12. Příběhy z knihy *Genesis* jsou často rozvedeny dále po způsobu midrašů, formou

⁹⁴ Srov. CHESNUTT, R. D. Oxyrhynchus Papyrus 2069 and the compositional history of 1 Enoch, s. 485-505.

⁹⁵ Srov. KNIBB, M. A. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha, s. 407-412. Zároveň však je konec *Podobenství* někdy považován za pozdější dodatek zejména vzhledem k poněkud matoucímu označení Syna člověka v těchto dvou kapitolách, kdy se zdá, že je jako Syn člověka označován sám Henoch, kdežto zbytek knihy jasně odlišuje osobu Henocha a osobu Syna člověka. Srov. OLSON, D. C. Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables, s. 27-38.

⁹⁶ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 15.

⁹⁷ Srov. KNIBB, M. A. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha, s. 396.

halachy, kdy jsou uvedeny další příkazy společně s jejich zdůvodněním, i formou haggady, tedy dalších příběhů. Kniha se prezentuje jako součást skryté tradice, která pokračuje od praotců. Tato tradice měla být předávána dál skrze Léviho (Jub 45,16).⁹⁸

Kompozičně jsou příběhy prezentovány tak, jako by je na Boží pokyn diktoval anděl Mojžíšovi na hoře Sinaj (Jub 1). Tato kompozice odráží celkový záměr pisatele. Autor vytváří postavu „anděla (Boží) přítomnosti“ či „anděla Boží tváře“, který odhaluje Mojžíšovi působení Božího zákona v životě patriarchů, potažmo v celých dějinách židovského národa. Skrze postavu anděla Boží tváře se autor vyrovnává se zvláštní dichotomií textů knih *Genesis* a *Exodus*, kdy není vždy zřejmé, zda jedná Boží posel, nebo Hospodin sám. Proč se např. v Desateru mluví o Hospodinu ve třetí osobě, když tato příkázání zjevuje Hospodin Mojžíšovi osobně? Vede Izrael pouští Hospodin, nebo jeho anděl? Pisatel se přiklání k tomu, že se jedná o práci anděla, který však koná Boží vůli. V podání knihy *Jubileí* je Hospodin prezentován jako o něco vzdálenější Bůh, který raději jedná skrze prostředníky. Avšak tím, že autor navázal text přímo na anděla Boží tváře, se snažil zajistit textu vysokou míru autority.⁹⁹ Tento prvek je navíc podpořen tím, že anděl na Boží příkaz předčítá Mojžíšovi z nebeských tabulek. Právě představa textu zapsaného v nebesích se spolupodílí na vytváření dojmu autoritativního textu.¹⁰⁰

Kniha se také snaží určitým způsobem zacházet s tématem dobra a zla. Patriarchové jsou líčeni v lepším světle, než je to v případě původní předlohy z knihy *Genesis*. Zároveň je zmíněno to, že svým chování vlastně již naplňovali zákon po způsobu pozdějších rabínských nařízení.¹⁰¹

V jednom zajímavém případě se autor uchýlil i k „vylepšení“ jednání Hospodinova. Jde o text z 22. kapitoly knihy *Genesis*, tedy obětování Izáka. V knize *Genesis* je to sám Hospodin, který se rozhodl vyzkoušet Abrahama. Kniha *Jubileí* uvádí před perikopou o obětování Izáka text, který by měl tuto perikopu uvést. V tomto textu se mluví o tom, že v nebi se ozvaly hlasy, které chválily Abrahama, jeho věrnost a lásku k Bohu. V tu chvíli přichází kníže Mastema, což je označení, které používá kniha pro Satana.¹⁰²

⁹⁸ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 15-16.

⁹⁹ Srov. VANDERKAM, J. C. *The Angel of the Presence in the Book of Jubilees*, s. 378-393.

¹⁰⁰ Srov. MARTÍNEZ, F. G. *The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees*, s. 243-260.

¹⁰¹ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 16.

¹⁰² Stejně označení používají i tzv. Pseudojubilea. Srov. ESHEL, E. *Mastema's Attempt on Moses' Life in the "Pseudo-Jubilees" Text from Masada*, s. 359-364.

Mastema poukazuje na to, že Abraham miluje nade vše svého syna Izáka, vybízí Hospodina, aby mu přikázal jej obětovat, protože pak se ukáže, zda je Abraham opravdu ve všem věrný. Hospodin na toto přistupuje, protože si je Abrahamem jistý (Jub 17,15-18). V navazující kapitole již příběh v podstatě sleduje svou předlohu z knihy *Genesis*. Boží posel, který volá z nebes na Abrahama, je zde ztotožněn s andělem Boží tváře. Jeho protivníkem v tomto příběhu je Mastema. Na závěr kapitoly je přidáno nařízení o zachovávání svátku jako vzpomínky na tuto událost (Jub 18).¹⁰³

Výše uvedený příběh ukazuje ve zhuštěné podobě způsob práce autora *Jubileí*. Je zde objasněno pozadí příběhu. Hospodinovo jednání je prezentováno jako méně provokativní. Jako námět pro nebeskou scénu posloužilo pravděpodobně vyprávění z knihy *Jób*. Příběh o obětování Izáka je zde navíc spojen se svátkem Pesach. Autor si všimá vzájemné podobnosti různých biblických příběhů a propojuje je, v tomto případě je zde spojení s biblickým vyprávěním o vyvedení z Egypta. V neposlední řadě slouží vyprávění jako zdůvodnění samotného svátku pro židy – protože Abrahamovi mělo trvat sedm dnů, než dorazil na místo a vrátil se zase zpět – a také jako povzbuzení k věrnosti za časů útlaku.¹⁰⁴

V knize *Jubileí* můžeme rozlišit dva základní rysy, které jsou zároveň provázané. Prvním rysem je zákonická zbožnost. Najdeme zde důraz na oddělení židů od pohanů. S pohany je zakázáno uzavírat manželství. Je zakázáno pojídat maso oživené krví. Je vyzdvížena důležitost obřizky, stejně jako dodržování svátků a sabatu. Druhým rysem je eschatologický výhled, který je nejlépe doložen v kapitole 23. Mluví se zde o zhoršení chování lidí, o tom, že zapomenou na smlouvu s Bohem a na jeho příkazy. Zároveň je však zaslíben příchod ideálního stavu, kdy již lidé nebudou hřešit, a nebude nikoho, kdo by je k hříchu sváděl. Budou žít v pokoji. Zde nalézáme patrně prvek stojící v pozadí knihy *Jubileí*, a sice vymezení se vůči helénismu. Nejspíše je kniha reakcí na vládu Antiocha IV. Epifana. Dle výše uvedeného lze uvažovat o možných farizejských vlivech. Možné je však i spojení s esejskou sektou, což naznačuje angelologie, důraz na tajné učení či kalendář.¹⁰⁵

Tento kalendář je v knize zmíněn jako původní biblický kalendář, od kterého se později upustilo (Jub 6,29n). Měl 364 dnů, jednalo se o solární kalendář, den se začínal

¹⁰³ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 71-73.

¹⁰⁴ Srov. HUIZENGA, L. A. *The Battle for Isaac*, s. 33-59.

¹⁰⁵ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 16-17.

východem slunce. Takový kalendář používali esejci. Zároveň tento kalendář odpovídá tomu, který je prezentován v *Astronomické knize*.¹⁰⁶ Nejpádnějším argumentem pro esejský vliv je pak samozřejmě to, že zlomky knihy byly – podobně jako v případě henochického cyklu – nalezeny v Kumránu.¹⁰⁷

4.3 Henoch a Jubilea – recepce v církvi

Etiopská pravoslavná církev je jedinou církví, která v současnosti považuje knihy *Henoch* a *Jubilea* za kanonické.¹⁰⁸ Pokud se však podíváme na vývoj recepce těchto knih, zjistíme, že původně byly přijímány po celém křesťanském světě, i když větší autoritu měly samozřejmě mezi křesťany ze židů. U knihy *Henoch* máme nejviditelnější doklad jejího přijímání mezi prvními křesťany přímo v Novém zákoně, konkrétně v Listu Judově ve verších 14-15. „*Prorokoval také o nich (tj. o bludařích) Henoch, sedmý od Adama: Hle, přichází Pán s desetitisíci svých svatých, aby vykonal soud nade všemi a usvědčil všechny bezbožné z jejich skutků, které kdy ve své bezbožnosti spáchali, i ze všech zpupných řečí, které ti hříšníci mluvili proti němu.*“ (Jd 14-15). Uvedené verše citují Hen 1,9 a 60,8. Z druhého uvedeného verše si berou výraz „sedmý od Adama“. Kniha *Henoch* se však ve skutečnosti odráží v celém Listu Judově.¹⁰⁹ List vznikl snad mezi roky 90 a 120 po Kr.¹¹⁰ Kromě Listu Judova se však vliv knihy *Henoch* na Nový zákon projevil i jinak. V knize *Henoch* jsou představeny dva mesiášské typy – „Syn člověka“ v knize *Podobenství* a „nový Adam“ v tzv. Apokalypse zvířat (kap. 85-90), přestože se zde nemluví o Adamovi, nový Adam je zde představen jako bílá kráva, tedy stejné zvíře, jaké existovalo na počátku stvoření. Oba tyto typy přejímají pisatelé Nového zákona. Pro mesiáše používané označení Syn člověka se později odrazilo v pramenu Q a v Matoušově evangeliu, kdežto myšlenku mesiáše jako nového Adama rozvíjí apoštol Pavel.¹¹¹ Vliv knihy *Henoch* můžeme najít i v Markově evangeliu.¹¹²

¹⁰⁶ Blíže k pojetí kalendáře v knize *Jubilei* srov. NODET, E. On the biblical 'hidden' calendar, s. 583-597. Srov. také RAVID, L. The Book of Jubilees and Its Calendar, s. 371-394.

¹⁰⁷ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 17.

¹⁰⁸ Srov. BAYNES, L. Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church, s. 799.

¹⁰⁹ Srov. ROBINSON, A. M. The Enoch Inclusio In Jude, s. 196-212.

¹¹⁰ Srov. POKORNÝ, P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona*, s. 753.

¹¹¹ Srov. JOSEPH, S. J. 'Seventh from Adam' (Jude 1:14-15), s. 474n.

¹¹² Srov. ELDER, N. A. Of Porcine and Polluted Spirits, s. 430-446.

Pokud jde o knihu *Jubileí*, není její vliv tak jednoznačný, nicméně i v jejím případě můžeme mluvit o vlivu na Matoušovo evangelium.¹¹³

Obě knihy byly přijímány i církevními otci, i když ne vždy bez výhrad. Justin Mučedník používá *Knihu strážců* a *Jubilea* ve své *Druhé apologii*, Irenaeus v díle *Proti herezím*. Autoritu knih uznávali i Tertulián a Origenes, přičemž ale připouštěli, že ne každý v církvi jim přikládá tak vysokou váhu. V západní části církve přichází obrat společně s Augustinem. Ten tyto knihy neuznával a patrně to byl on, komu se díky vlivu, kterému se těšil, podařilo nadobro potlačit jejich význam. Ve východní části církve se význam těchto knih udržel o něco déle – část *Knihy strážců* v řečtině měl k dispozici např. Georg Syncellus v devátém století – posléze však také upadl.¹¹⁴

Vzhledem k tomu, že tyto knihy byly v prvních staletích po Kristu v církvi uznávány, nemuselo jejich přijetí v Etiopii působit potíže. To platí spíše v případě knihy *Jubileí*, avšak kniha *Henoch* nebyla přijata tak rychle. Oba seznamy kanonických knih, které jsou zapsány v knize *Sinodos*, uvádějí *Jubilea*, ale *Henoch* není ani v jednom z nich. *Fetha Negast* neuvádí ani jednu z knih, ale amharský komentář se s tím snaží vyrovnat a uvádí obě. Pro Etiopany je důležitá právě citace *Henocha* v Listu Judově. Má se za to, že kanonický spis cituje také jen z kanonického spisu.¹¹⁵

I v případě knihy *Jubileí* se našli lidé, kteří ji nepovažovali za autoritativní. Zajímavým příkladem může být spor, který měl císař Zara Yakob s jistým Gamaleyalem. Ten měl ve svém učení povýšit Otce a Svatého Ducha nad Syna. Císař čerpal své argumenty z knihy *Jubileí*. Gamaleyal však argumenty odmítl s poukazem na to, že se nejedná o kanonickou knihu. Patrně v tomto případě vycházel ze seznamu ve *Fetha Negast*. To zároveň ilustruje zmatení, které v Etiopii ohledně kánonu panovalo.¹¹⁶

I přesto se obě knihy postupně prosadily a začaly být v etiopské církvi přijímány. *Mashafa Berhan* (Kniha světla), za jejíhož autora bývá někdy považován císař Zara Yakob, cituje z knihy *Jubileí*. Stejně tak *Kebra Negast*. *Mashafa Mestir* (Knihy záhad) a *Mashafa Milad* (Kniha zrození) používají obě knihu *Henoch*, přičemž je však také pravda, že druhá z uvedených knih neuvádí s jistotou knihu *Henoch* jako kanonickou,

¹¹³ Srov. HUIZENGA, L. A. Obedience unto Death, s. 507-526.

¹¹⁴ Srov. BAYNES, L. Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church, s. 800-801. Zdá se, že vliv knihy *Henoch* pomohl k přijetí Listu Judova, tento list ale nedokázal později zvrátit proces odmítnutí *Henocha*. Srov. MOORE, N. J. IS ENOCH ALSO AMONG THE PROPHETS?, s. 498-515.

¹¹⁵ Srov. BAYNES, L. Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church, s. 802-807.

¹¹⁶ Srov. Tamtéž, s. 808-811.

přestože ji cituje v případě argumentace proti židům, protože Henoch byl považován za prvního z židovských proroků, tudíž byla jeho slovům přisuzována velká vážnost. *Jubilea* i *Henoch* jsou interpretovány christologicky, což ostatně není v případě křesťanské interpretace Starého zákona nic mimořádného. Osoba Syna člověka, která vystupuje v knize *Podobenství*, k tomuto přímo vybízí. Kniha *Jubileí* slouží také pro podporu ustanovení obřízky, dodržování sabatu a času křtu pro chlapce a dívky – čtyřicátý a osmdesátý den po narození. Obě knihy mají dnes zvláštní charakter, protože se již nepochybuje o jejich kanonicitě, ale přesto je čte jen velmi malý okruh vzdělanců.¹¹⁷

4.5 Další kanonické knihy etiopské pravoslavné církve

Pro úplnost ještě krátce zmíníme další knihy etiopského užšího kánonu, které nejsou v našem českém prostředí úplně známé, kromě etiopského kánonu jsou však dochované i v různých jiných tradicích.

Etiopané uznávají jako kanonickou Třetí knihu Ezdrášovu – Etiopané ji považují za Druhou Ezdrášovu. Tato kniha přejímá látku z posledních dvou kapitol 2. Paralipomenon, dále z částí „kanonického“ Ezdráše a Nehemjáše. Jedinou delší vlastní látku nalezneme ve třetí a čtvrté kapitole. Jedná se o vyprávění, které popisuje soutěž tří pážat krále Dareia. Mají říci, co je na světě nejsilnější. První páže uvádí jako nejsilnější víno, kdežto druhé páže uvádí krále. Třetí páže, kterým je Zerubábel, uvede nejprve jako nejsilnější na světě ženu, poté však hned uvede, že nejsilnější je pravda. Je shledán nejmoudřejším a dostane se mu od krále svolení ke znovuvybudování Jeruzaléma a výsad pro navrátilé židy. Zerubábelovu odpověď, že nejsilnější je pravda, vykládala nejstarší církev v souvislosti s pravdou Kristovou.¹¹⁸

Za kanonickou je v Etiopii považována také Čtvrtá Ezdrášova. Tato kniha má šestnáct kapitol, přičemž první dvě a poslední dvě jsou pozdější křesťanské přídavky k původně židovskému textu. Kapitoly původního pseudepigrafu, tedy kapitoly 3-14, vznikly po zničení jeruzalémského chrámu v roce 70 po Kr.¹¹⁹ Kniha vypráví o viděních, kterých se mělo dostat Ezdrášovi po zničení prvního jeruzalémského chrámu v letech 587/6. V prvních třech viděních se Ezdrášovi dostává odpovědi na

¹¹⁷ Srov. BAYNES, L. Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church, s. 812-818.

¹¹⁸ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 179.

¹¹⁹ Srov. *Novozákonní apokryfy III*. Přeložil Josef BARTOŇ, s. 147.

otázky ohledně těžké situace Jeruzaléma a židovského národa, a to v tom smyslu, že Boží plány přesahují myšlení lidí, proto ani Ezdráš nemůže zatím pochopit Boží jednání, vše bude zřejmé na konci věků. Ve čtvrtém vidění spatří Ezdráš budoucí slávu Siónu. Páté a šesté vidění odkazuje na proroka Daniele a mluví o příchodu Syna člověka.¹²⁰

Zvláštní povahu má *Modlitba Menašeho*. V Etiopii není považována za samostatnou knihu, jako je tomu v jiných pravoslavných tradicích, nýbrž je zařazena přímo do textu Druhé Paralipomenon. Tento text představuje kající modlitbu krále Menašeho v Babylónu. Má za cíl vysvětlit, jak mohl tento modlářský král najít u Hospodina milost, doplňuje text z 2Pa 33,10-13.19. Časem vzniku byl přelom letopočtu.¹²¹ Nakonec ještě uvedeme tři knihy makabejské, které se však liší od knih makabejských známých z jiných tradic.

5. Komentování Písma svatého

Etiopská pravoslavná církev stále udržuje tradiční formu výkladu Písma svatého. Tento výklad je předáván ústně, podobně jako je tomu tradičně v prostředí židovském či muslimském. Komentování Písma svatého probíhá již od počátku křesťanství v Etiopii. Dříve se výklad Písma vyučoval v jazyce geez, protože to byl tehdy ještě živý jazyk. Ten byl v běžném životě postupně nahrazen amharštinou, která dodnes zůstala v Etiopii jazykem s druhým největším počtem rodilých mluvčích (po oromštině) a také jazykem úředním. Amharština také převzala roli jazyka výkladu Písma, které samo zůstalo zapsáno v klasické etiopštině.

Andemta je výraz pro tradiční amharský komentář na texty zapsané v klasické etiopštině. Samozřejmě se jedná především o komentování Písma svatého. Sám výraz *andemta* znamená „význam“. Pro člověka žijícího v dnešní Evropě může být překvapivé, že ačkoli začali amharské komentáře dostávat písemnou formu až ve dvacátém století – na pokyn císaře Haile Selassieho, dokázali ve své ústní formě

¹²⁰ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti II*, s. 208-209.

¹²¹ Srov. SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti III*, s. 152-153.

zachovat různé velmi staré tradice komentování Písma. Pro naše účely je důležitá otázka, do jaké míry byly etiopské komentáře ovlivněny židovskými zdroji.¹²²

Pokud srovnáme amharské komentáře s komentáři rabínskými, zjistíme, že můžeme najít podobnosti v metodologii i obsahu. Pokud jde o metodologii, vychází najevo, že komentáři obou tradic sdíleli podobné kulturní pozadí, světonázor a do určité míry i náboženské představy. Přestože měli komentáři etiopští i židovští mnoho společného, neexistuje důkaz, že by docházelo ke vzájemnému přímému ovlivňování. Pokud jde přímo o látku obsaženou v komentářích, i zde můžeme nalézt podobnost s různými židovskými zdroji. Nenajdeme však žádnou konkrétní pasáž, o které bychom mohli s určitostí říci, že byla převzatá přímo ze židovských zdrojů.¹²³

Nyní se blíže zmíníme o metodologických podobnostech a podobnostech ve formulacích, které můžeme nalézt při porovnávání amharských komentářů s židovskými. Amharské komentáře velmi často obsahují výčty k tématu souladných, ale i odporujících tezí, stejně jako je to možné sledovat v midraších. Další podobnost spočívá v uvádění textových variant a oprav v etiopských komentářích, což je obdoba *ketiv* a *qere* v židovských textech. Potom se jedná také o sklon k udávání různých výčtů a skupin věcí a událostí. Stejná je i podpora interpretace jinou citací na základě použití stejného výrazu – *gezera šava*.¹²⁴ Dále odkazování na cizí jazyky za účelem vysvětlení významu slov, přičemž v midraších se obvykle odkazuje na arabštinu a řečtinu, kdežto v amharských komentářích na arabštinu a tigrajštinu, tedy jeden z důležitých jazyků, kterým se mluví v Etiopii. V obou tradicích komentování můžeme najít otázky typu: „Proč je *a* označováno jako *b*?“, přičemž *b* je zde čtení textu, kdežto *a* je interpretace, která používá *b* jako symbol pro *a*. Např. otázka v komentáři ke knize *Kazatel*: „Proč jsou správné sklony označovány jako dítě?“. Další podobnost můžeme spatřovat ve způsobu interpretace textu pomocí odkazu na po sobě následující dějinné období, např. na posloupnost říší Babylón, Médie, Řecko, Řím. V obou tradicích existuje potřeba vysvětlovat příčiny, které leží mimo text. Ve výkladu se automaticky počítá s argumenty proti a výklad se je snaží vyvrátit.¹²⁵

¹²² Srov. COWLEY, R. W. *Ethiopian Biblical Interpretation*, s. 1-7.

¹²³ Srov. Tamtéž, s. 66.

¹²⁴ Více k tomuto a k metodě midrašů a targumů srov. SAFRAI, S. *The Literature of the Sages*, s. 3-281.

¹²⁵ Srov. COWLEY, R. W. *Ethiopian Biblical Interpretation*, s. 72-73.

Dále, komentáře obou tradic zaznamenávají i to, že verš nepředstavuje pro výklad žádné zvláštní obtíže. Ve výkladu jsou spolu vzájemně spojovány skupiny věcí obsahující stejný počet položek, např. spojení dvanácti apoštolů s dvanácti drahokamy velebnězova náhrdelníku. Jsou srovnávány věci dle vzoru: a má c, b má c. Např. „Králové oblékají purpur, Mordechai oblékal purpur.“ V komentářích obou tradic se vyskytují poznámky, které slouží k rozlišení slov stejného významu. Potom také poznámky k blahodárným a škodlivým důsledkům bohatství, smutku apod. Hojně se zde objevují texty, které argumentují pomocí různých částí Písma. V případě amharských komentářů jsou pro argumentaci využívány i citace z církevních otců. Dále můžeme uvést práci s členy, kdy je něco vyvozováno s použitím určitého členu v hebrejštině či z použití sufixu třetí osoby singuláru k podstatnému jménu v geezu. Mezi charakteristické rysy obou tradic komentování patří také použití obecných výroků, které dávají do kontrastu Izrael a ostatní národy – pohany, stejně jako vynalézavé rozvádění biblického vyprávění. Výše uvedené shody mezi amharskými a rabínskými komentáři ukazují velkou podobnost v oblasti metodologie mezi těmito dvěma tradicemi komentování, a to i když přihlídneme k tomu faktu, že srovnání jakýchkoli dvou tradic komentování by ukázalo na určité shody mezi těmito. Amharské komentáře vykazují tyto podobnosti i v případě komentářů k Novému zákonu. I přesto však neexistuje důkaz o přímém literárním vlivu židovských komentářů na etiopské. Jak již bylo naznačeno výše, podobnost vypovídá o společném kulturním pozadí komentátorů z obou tradic.¹²⁶

V komentářích rabínských i amharským můžeme také najít stejnou látku. Např. amharské i rabínské komentáře ke knize *Genesis* mluví o tom, proč byla Eva vzata zrovna z Adamova boku a o tom, že se Had původně objevil v podobě velblouda. Obě tradice zmiňují i to, že Adam byl před pádem velmi vysoký, ale po vyhnání z ráje se začal zmenšovat. Dalším společným tématem je zabití Kaina Lámechem, rozvedení látky o Nimrodovi a látky týkající se obětování Izáka. Izák sám, poté co pochopí, že on bude obětí, prosí svého otce Abrahama o to, aby ten jej pevně svázal, protože by se Izák mohl při podřezávání třást a hýbat. Komentáře se také věnují otázce původu berana, který je nakonec obětován místo Izáka. V obou tradicích můžeme najít různá vysvětlení,

¹²⁶ Srov. COWLEY, R. W. *Ethiopian Biblical Interpretation*, s. 74-75.

ale jedno z nich se objevuje v obou, a sice to, že šlo o berana z Abrahamova stáda, který se na místo dostal.¹²⁷

Pokud se dále podíváme na komentování knihy *Exodus*, najdeme zde shodu např. ohledně Ex 2,5, kde se má za to, že důvodem princezny koupele v řece Nil byla kožní nemoc. Dále se komentáře zabývají tím, na kolik dílů bylo při přechodu Izraele rozděleno rákosové moře. Zajímavá shoda se objevuje při komentování druhé kapitoly knihy *Numeri*, kde můžeme v komentářích amharských i rabínských najít popisy znaků jednotlivých izraelských kmenů, přičemž v případě kmene Dan udávají amharské komentáře jako emblém tohoto kmene buď orla, nebo hada. Stejně tak v targumech je v tomto případě za symbol kmene Dan zmíněn had, kdežto v midraších je jako emblémové zvíře Danovců zmiňován orel. V židovských komentářích můžeme tedy nalézt stejnou dichotomii jako v případě komentářů amharských, přičemž se takový případ nevyskytuje v komentářích syrských ani arabských. V tomto výjimečném případě by se dalo uvažovat i o tom, že mohlo dojít k přímému převzetí látky ze židovských zdrojů. Mimo knihy Mojžíšovy existují ještě další podobnosti, které není pro naše účely nezbytně nutné uvádět.¹²⁸

Můžeme tedy říci, že mezi amharskými a židovskými komentáři existuje mnoho podobností po stránce metodologické i obsahové. Dva židovské komentáře, které svým stylem vykazují nejvíce podobností s těmi amharskými, jsou *Midraš Haggadol* a *Midraš Hahefes*. Po stránce obsahové vykazují největší podobnost *Targum Pseudo-Jonatan*, opět *Midraš Haggadol* a *Midraš Hahefes*, *Pirke de-Rabbi Eliezer*¹²⁹, *Midraš Raba*, ne-halachické části Talmudů a *Meam Loetz*. Některé z výše uvedených podobností s židovskými zdroji se do Etiopie dostaly pravděpodobně přes syrské a arabské křesťanské komentáře a křesťanská historiografická díla. Některé obsahové podobnosti mohou naopak používat motivy, které byly široce rozšířené, neměly původ v židovské či etiopské tradici, ale byly původně převzaty z jednoho společného zdroje. Některé podobnosti mohou být autentickým produktem každé jedné tradice a není mezi nimi souvislost. Obecně tedy nelze mluvit o přímém ovlivnění mezi těmito dvěma tradicemi.¹³⁰

¹²⁷ Srov. COWLEY, R. W. *Ethiopian Biblical Interpretation*, s. 76-82.

¹²⁸ Srov. Tamtéž, s. 85-92.

¹²⁹ Více k tomuto zajímavému dílu srov. SACKS, S. D. *Midrash and Multiplicity*.

¹³⁰ Srov. COWLEY, R. W. *Ethiopian Biblical Interpretation*, s. 92-93.

V rámci vzdělávací soustavy etiopské pravoslavné církve je studium komentování Písma svatého považováno za nejvyšší možnou úroveň vzdělání. Studium na *Metšaf Bet* – škole komentářů – bývá rozděleno na čtyři okruhy. V rámci prvního okruhu se studenti věnují komentářům Starého zákona. Druhým okruhem je studium komentářů Nového zákona. Během třetího okruhu se studenti seznámí s díly církevních otců, s kanonickým právem a počítáním kalendáře. Nakonec se studují komentáře k mnišské literatuře. Můžeme rozlišit dva typy škol komentářů, přičemž první – tzv. vyšší dům – je konzervativní, kdežto druhý – tzv. nižší dům, neboli gondarský komentář – je progresivnější. Studentovi trvá průměrně dvacet let, než ovládne všechny čtyři disciplíny.¹³¹

Samotná výuka Starého a Nového zákona probíhá tak, že učitel přečte žákům několik veršů Písma v klasické etiopštině, poté tyto verše přeloží do amharštiny a uvede amharský komentář. Následně mají studenti čas na to, aby se snažili učitele napodobit a připravit svůj vlastní komentář na dané verše, ten potom prezentují učiteli. Poté dává učitel další lekci. Denně bývají dávány dvě až tři lekce stejné skupině studentů, přičemž má ale učitel na starost skupin více.¹³²

6. *Qene* – interpretace a exegeze

Qene je název pro specifickou etiopskou formu náboženské básnické kompozice. Jen těžko lze v případě komentování Písma svatého přijít dnes s něčím překvapivým, s něčím novým. Právě *qene* však představuje zajímavou možnost, jak ruku v ruce s tradicí výkladu Písma svatého přijít s něčím originálním. Výraz *qene* je odvozen ze slov *qeneje*, což znamená „vládnout“, a *teqeneje*, kteréžto slovo se může přeložit jako „ten, který je pod vládou“. Jde o básnickou kompozici, ve které se dají rozlišit dva smysly – vnější, ale také vnitřní, který je pod tímto vnějším schován. Vnějšímu smyslu se říká také „vosk“ a vnitřnímu „zlato“ v návaznosti na práci zlatníka, který pro zlaté šperky zhotovuje nejdříve voskové formy. Vnitřní smysl je možné pochopit jen ve spolupráci s Bohem.¹³³

¹³¹ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 91.

¹³² Srov. Tamtéž, s. 91-92.

¹³³ Srov. Tamtéž, s. 87.

Gene by se měl prezentovat v určitém kontextu jen jednou, bývá tedy často složen pro určitou zvláštní příležitost, na kterou odkazuje. Může se skládat jak v klasické etiopštině, tak i v amharštině. Kromě ovládnutí jazyka je pro skladbu *gene* nutné zvládnout i hudbu a tanec, protože *gene* se dá recitovat i zpívat. Stejně jako v případě interpretace Písma svatého v Etiopii, je pro *gene* důležitý alegorický smysl. Dle tradičního podání pochází kompozice *gene* již od samotného Jareda – zakladatele etiopské duchovní hudby. Nejstarší zaznamenaná díla však pocházejí až z patnáctého století. *Gene* se věnují muži i ženy, některé básnířky jsou velmi uznávané.¹³⁴

Ve škole básnictví se studenti učí nejprve skládat básně dvouřádkové. Poté postupují ke stále těžším formám, k básním, které mají tři verše, pět veršů, tři dlouhé verše a šest veršů. Poté následují básně, které mají pět nebo šest veršů, básně se čtyřmi verši, se sedmi či jedenácti verši a nakonec básně osmiveršové. Každý student *gene* si musí na každý den – s výjimkou slavností a víkendů – připravit novou báseň. Tu následně prezentuje učiteli, který ji opraví. Samotná výuka začíná kolem šesté hodiny večerní po modlitbě. Studenti se sesednou kolem učitele v místnosti nebo i venku pod stromem. Hodina začíná recitací podstatných jmen a sloves v klasické etiopštině a následným uvedením jejich amharských ekvivalentů. Poté se trénuje skloňování sloves v geez. Následně začne učitel skládat *gene* a opakuje žákům tuto svou báseň tak dlouho, dokud si ji všichni nezapamatují. Poté objasní učitel vnější a vnitřní smysl básně a společně se žáky zkoumá, zda do sebe tyto dvě složky bez problémů zapadají. Na každý den je stanoveno jiné téma pro tvorbu básně, např. ze života světců nebo téma související se svátkem příštího dne. Ačkoli se může zdát, že *gene* je nadstavbou ke komentování Písma svatého, v rámci vzdělávacího systému etiopské pravoslavné církve představuje zvládnutí *gene* kvalifikaci pro postup do školy komentářů, o které bylo pojednáno výše.¹³⁵

Pro lepší názornost uvedeme nakonec příklad *gene* od jednoho gondarského učence. Báseň zní takto: „*Tábor nevysvětlil tajemství Boha, ale mrak zjevil tajemství, které uviděl, neboť mrak je lehčí než hora Tábor.*“¹³⁶ Ježek uvádí ve své knize i výklad: „*V udržování tajemství existují rozdíly. Někteří mohou být slabší, jiní zase mohou být silní. Intelektuálové přenášejí povrch a vnitřní smysl, aby odhalili tajemství Boha.*

¹³⁴ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 157.

¹³⁵ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 88-90.

¹³⁶ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 158.

Podívejme se na vnitřní smysl. Pán Ježíš Kristus sesbíral svoje učedníky v takzvané Kísarji a zeptal se jich, co o něm říkají lidé. Po šesti dnech vzal tři učedníky – Petra, Jakuba a Jana – na horu Tábor. Pán Ježíš Kristus se změnil. Jeho oblečení zbělelo jako sníh. Po nějaké době strávené mluvením jim mrak zabránil ve výhledu na Pána. Byli udiveni a spadli. Potom hovořil s Eliášem a Mojžíšem, jelikož chtěli vidět jeho tvář, a on jim slíbil, že se zjeví na hoře Tábor. V té chvíli promluvil z mraku Otec a řekl: „Toto je můj milovaný Syn, prosím, poslouvejte ho!“ Mojžíš a Eliáš tento zázrak nemohli vidět. V tomto hymnu Tábor symbolizoval silného člověka a mrak slabého...“¹³⁷ (Mt 17,1-13; Mk 9,2-13 a L 9,28-36).

¹³⁷ Strov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 158-159.

7. Hudba

Počátky etiopské církevní hudby jsou, dle tradičního podání, spojeny s činností svatého Jareda. Ten se zřejmě narodil někdy v první polovině šestého století v Aksúmu. Tradice uchovala i jména jeho rodičů. Otec se jmenoval Inberem a jméno jeho matky bylo Rewleja. I samotný Jared měl však jednoho předchůdce. Byl jím jeho vlastní strýc – Abba Gedewon. Ten byl údajně úplně prvním skladatelem etiopské církevní hudby. Vedl školu, která se nacházela ve dvoře chrámu Aksúm Zion. Tuto školu měl navštěvovat i sám Jared. Zpočátku měl být Jared slabým žákem, ale poté se jeho schopnosti zázračným způsobem zlepšily. Jared je autorem hymnografie etiopských anafor. Údajně má od něho pocházet i způsob notového zápisu.¹³⁸

Zpěváci, kteří jsou znalí církevní hudby a působí ve sborech při jednotlivých chrámech, se nazývají *debterové*. Slovo *debtera* znamená v překladu „stan“. Jedna z možností, jak vysvětlit toto označení, je, že byl tento výraz používán pro ty, kteří během svátku Epifanie (Timkat) zpívají v noci ve stanech. Jiné – a pro nás zajímavější – vysvětlení vychází z chápání *debterů* jako pokračovatelů starozákonních Lévitů, kteří konali službu při stanu setkávání.¹³⁹ Tohoto možného vysvětlení si všímá i Edward Ullendorf. Ullendorf poukazuje ohledně skupiny *debterů* na dvě záležitosti. Tou první je jejich postavení v rámci farnosti, kdy Ullendorf tvrdí, že se jejich status podobá tomu, kterému se těšili Lévitě v Izraeli. Ti stáli určitým způsobem mezi lidem a kněžstvem. Mezi jejich úkoly patřilo i zajištění hudby v chrámě. Funkce *debterů* nevyžaduje kněžské ani jáhenské svěcení, na druhou stranu mu ale ani nebrání. Přesto jsou však *debterové* pro potřeby liturgie prakticky nepostradatelní.¹⁴⁰

Ještě zajímavější je ta skutečnost, že *debterové* doprovázejí svůj zpěv hudebními nástroji, což není v pravoslavném světě obvyklé.¹⁴¹ Zato však víme, že v Izraeli se při chrámové bohoslužbě používala instrumentální hudba.¹⁴² V souvislosti s tímto upozorňuje Ullendorf dále na podobnost mezi nástroji, které používají *debterové*, a těmi, jejichž použití je zaznamenáno ve Starém zákoně. Na tomto místě odkazuje na verš z perikopy, která popisuje přenesení schrány Davidem do chrámu. „*David a všecken izraelský dům křepčili před Hospodinem za doprovodu různých nástrojů*

¹³⁸ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 255-257.

¹³⁹ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 111.

¹⁴⁰ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 92.

¹⁴¹ GORAZD, *Pravoslavný katechismus*, s. 201

¹⁴² Srov. NOSEK, B., DAMOHORSKÁ, P. *Úvod do synagogální liturgie*, s. 48-52.

z cypřišového dřeva, citer, harf, bubínků, chřestítek a cymbálů“ (2S 6,5). Ullendorff se domnívá, že ono cypřišové dřevo, kterýžto výraz obvykle vyvolával v překladatelích Písma svatého rozpaky kvůli své nejednoznačnosti, nebylo ve skutečnosti ničím jiným než dřevěnými holemi, které se mohly používat jako rytmické hudební nástroje. Takové modlitební hole používají i *debterové*.¹⁴³

Dalšími nástroji, kterými *debterové* doprovázejí svůj zpěv, jsou bubny a sistry. Bubny jsou vyrobené z lehkého dřeva a kůže. Pomocí pruhu bohatě vyšívané barevné látky je možno si buben zavěsit přes rameno. Sistra je velmi starý chřestící nástroj, který byl v minulosti rozšířený po celém Blízkém východě. Tanec a zpěv *debterů*, doprovázený navíc na hudební nástroje, má právě odkazovat k výše zmíněnému příběhu ze šesté kapitoly druhé knihy Samuelovy. Bubny a sistry se nepoužívají v postním období před Velikonocemi, protože by to neodpovídalo celkovému zaměření tohoto období, nadále se však používají modlitební hole. Můžeme rozlišit tři styly zacházení s modlitebními holemi a s nimi spojené rytmy. První je gondarský styl, při kterém *debterové* hýbou holemi pomalu, drží je níže a blíže tělu. Druhým stylem je *Tekle*, který má název po člověku, jenž s tímto stylem přišel. V tomto případě se s holemi dělají větší pohyby a dostanou se výš. Třetí styl představuje přechod mezi výše zmíněnými dvěma způsoby.¹⁴⁴

Pro různé slavnosti, svátky či jiné vzácné příležitosti skládají nejzkušenější z *debterů* nové *qene*. První místo patří při skladbě *qene* vedoucímu *debterů*, který svou báseň skládá tak, že ji verš po verši recituje do ucha zpěváka, za kterým stojí, a ten ji poté zpívá dle melodie, kterou mu vedoucí určil. Až poté mohou být vyzváni jiní ze zpěváků k tomu, aby představili své vlastní *qene*.¹⁴⁵

Debterové získávají své vzdělání ve škole liturgické hudby. Tato škola je v rámci struktury etiopského církevního školství považována za vyšší, podobně jako škola básnictví nebo škola interpretace, o kterých jsme se již zmínili. Ve škole liturgické hudby se studenti postupně seznámí se všemi díly připisovanými svatému Jaredovi. Až poté, co zvládnou toto penzum teoretických znalostí, se začíná s praktickou výukou zpěvu v chóru za doprovodu hudebních nástrojů. Studenti se učí společně pod vedením

¹⁴³ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 92-93.

¹⁴⁴ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 112-114.

¹⁴⁵ Tamtéž, s. 111-112.

učitele. Tak si mohou zároveň osvojit i choreografii, která je neoddělitelnou součástí vystoupení *debterů*.¹⁴⁶

8. Klášterní a asketická tradice

V Etiopii se udržela klášterní tradice ve formě, která takto pravděpodobně fungovala již v prvních křesťanských staletích. Mezi etiopskými mnichy zůstal zachován silný důraz na askezi. Jinak můžeme najít pojetí mezi etiopskou klášterní tradicí a tradicí koptskou, což – vzhledem k dějinnému vývoji etiopského křesťanství – není nic překvapujícího. Můžeme dokonce spekulovat o určité návaznosti na vzory některých židovských náboženských skupin, jež fungovaly v helénském období. V etiopské klášterní tradici můžeme najít prvek jisté nepředvídatelnosti a svobody, která plyne z činnosti Ducha Svatého. Tento prvek se promítl i do mnišské literatury, pro kterou není důležitý důraz na systematickosti. Pro mnišskou literaturu je důležitější svoboda projevu a obrazné vyjadřování. V mnišském prostředí neexistovaly ani předem dané exegetické metody, nebyl předepsán způsob, dle kterého by měl vykladač postupovat. Tento přístup se v mnohém podobá rabínskému způsobu výkladu Písma.¹⁴⁷

Podle tradičního etiopského podání začal mnišský život již Henochem. Pokračoval dále přes Melchisedecha, Eliáše a Ezdráše. Potom přišel Jan Křtitel, který je považován za prvního poustevníka. Jan připravil cestu pro Ježíše Krista, jenž je představován jako prototyp asketického mnicha. Mnišství mělo poté pokračovat svatým Antonínem a ten byl následován svatým Pachomiem, jehož pravidla klášterního života přeložilo a do Etiopie přineslo *devět svatých*.¹⁴⁸

Přijetí do kláštera se provádí skrze obřad, který vede samotný představený kláštera, pokud tento neurčí nějakého jiného mnicha, aby tento obřad vedl. Novic je předveden před představeného a ostatní kněze. Představený předříká modlitbu určenou pro tento okamžik a novic poté skládá do rukou představeného slib čistoty. Následně je kolem novice zapálen ohnivý kruh, kolem beder je přepásán koženým pásem, který má

¹⁴⁶ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 86.

¹⁴⁷ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 62 – 63.

¹⁴⁸ Srov. Tamtéž, s. 77.

odkazovat k Janu Křtiteli. Přihlízející kněží přitom zpívají píseň za mrtvé. Obřad končí žehnáním různých částí těla kandidáta.¹⁴⁹

Pravidla mnišského života jsou pro jednotlivé kláštery různá, proto je obtížné mluvit o mnišském životě v obecné rovině. Navíc některé kláštery svá pravidla ani nezveřejňují, znají je jen mniši. Výše jsme si řekli, že etiopská tradice klade důraz na askezi. Mniši se zdržují živočišných produktů a opojných nápojů. Jinak může být jejich potravou téměř cokoli od obilovin až po listí. Naopak v některých oblastech je mnichům zakázáno požívat obiloviny, protože pokrmy z nich připravené jsou považovány za příliš světské. Sami mniši – věrní asketické tradici – si mohou sami stanovit ještě přísnější režim, než jaký se po nich požaduje. Zajímavostí může být přístup ke kávě, což je celosvětově oblíbený etiopský vývozní artikl. Tak některé kláštery pití kávy nedovolují s odůvodněním, že se jedná o zbytečný luxus. Naopak jinde je káva využívána pro své povzbudivé účinky, díky kterým mohou mniši vydržet déle bez spánku. Mniši nesmějí vlastnit žádný osobní majetek. Obvykle mají po určité době nárok na výměnu šatů, ale pokud je jejich oblečení v dobrém stavu, často si je dále nechávají.¹⁵⁰ Zajímavý je přístup k liturgii. V některých kláštorech se slaví denně, jinde jen zřídkakdy a za daleko důležitější je považována osobní modlitba a sebeumrtvování.¹⁵¹ Zde můžeme vidět podstatný rozdíl oproti duchovní tradici východního pravoslaví, kde je askeze chápána jako důležitá, ale nezbytná je i účast na liturgii a svatých tajinách.¹⁵²

V souvislosti s kláštery se zde ještě zmíníme o tom, jak je chápáno zasazení kláštera do okolí. Etiopské kláštery využívají k tomu, aby se oddělily od okolí, často přírodní překážky. Klášter je zasazen do přírody. V určité vymezené oblasti kolem kláštera nesmí být člověkem zasahováno do přirozeného chodu přírody. Zvláštní úctě se těší stromy, které nesmějí být káceny, přičemž se nesmějí sbírat ani spadané listy. Stromy mají pro Etiopany duchovní symboliku, kterou můžeme vztáhnout ke starozákonním motivům. Důležitá je také souvislost mezi stromy a archami úmluvy, které hrají v etiopském křesťanství zásadní roli. O nich bude pojednáno níže. V okolí kláštera nesmí být zpravidla kultivována půda a také se můžeme setkat se zákazem ublížit jakémukoli zvířeti, i kdyby se jednalo o šelmu ohrožující život člověka. V pozadí

¹⁴⁹ Srov. *The Ethiopian Orthodox Church*, MOTOVU, J., WONDMAGEGNEHU, A. (eds.) s. 28.

¹⁵⁰ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 66, 78-79.

¹⁵¹ Srov. GABRA-MARYAM, H. *Monastic Life in the Ethiopian Orthodox Church*, s. 20.

¹⁵² Srov. HIEROTHEOS, *Pravoslavná spiritualita*, s. 70-81.

stojí představa, že člověk nemůže s jistotou vědět, že jeho zásah do přírody je správný a přinese dobré výsledky. Jen Bůh sám ví, co je dobré. Tímto způsobem vlastně kláštery ve svém okolí simulují rajskou zahradu a stav před pádem člověka, kdy člověk žil v harmonii s Bohem a přírodou a byla mu podřízena veškerá zvíř, tedy ani šelmy mu nemohly ublížit.¹⁵³

Zvláštní formu zasvěceného života představují poustevníci. Etiopská tradice považuje poustevníky za pokračovatele starozákonních proroků, vidí zde kontinuitu.¹⁵⁴ Poustevník obvykle začíná jako mnich v nějakém klášteře. Až po nějaké době může požádat představeného o to, aby mu tento dovolil uchýlit se do ústraní a žít o samotě v přísné askezi. Z tohoto svého osamění vycházejí jen v případě, že je jim Bohem zjeveno nějaké poselství pro ostatní lidi, typicky se jedná o výzvy k obrácení.¹⁵⁵

Poustevníci žijí přísně asketickým životem. Mezi asketické praktiky, které poustevníci používají, může patřit odpírání si spánku, velmi přísné posty, které v některých případech končí až smrtí, dále omezení prostoru, ve kterém poustevníci žijí, vystavování se chladu apod. Tyto praktiky však nejsou samoučelné. Konečným cílem není v tomto případě umrtvení těla a vášní, ale mnohem spíše jde o přesměrování vášní od nezdravého lpění na pozemských věcech k Bohu.¹⁵⁶ Tato etiopská tradice je tedy plně v souladu s asketickou tradicí východního pravoslaví.¹⁵⁷ Askeze jde proto ruku v ruce s neustálou modlitbou a meditací, ve kterých mají údajně někteří poustevníci dojít tak daleko, že se jim daří dosahovat stavu, kdy patří na Boha.¹⁵⁸

Poustevníkům jsou připisovány některé zázračné vlastnosti, s jejichž popisem se však můžeme setkat i v Písmu svatém. Tak se např. hovoří o tom, že se poustevníci dokáží vyhnout zraněním, neublíží jim oheň a nemohou být ani utopeni. V tomto ohledu můžeme odkázat na některé biblické verše: Ž 34,19-21; Iz 43,2; Dan 3,25; Mk 16,18 a Lk 10,19. Stejně tak se v Etiopii věří, že se dokáží poustevníci skrze duchovní prostředky vyhnout nemocem, či se z nich uzdravit, a že se díky svým praktikám dožívají vysokého věku. Zde můžeme srovnat např. Ž 103, 2-3 nebo Ž 91,3. Tyto

¹⁵³ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 82-84.

¹⁵⁴ Srov. Tamtéž, s. 102, 105-106.

¹⁵⁵ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 157.

¹⁵⁶ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 106, 108.

¹⁵⁷ Srov. HIEROTHEOS, *Pravoslavná spiritualita*, s. 35.

¹⁵⁸ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 103.

nadpřirozené schopnosti jsou však považovány za pouhý vedlejší produkt, který plyne ze snahy přiblížit se k Bohu.¹⁵⁹

9. Archa úmluvy

Pro etiopskou zbožnost je velice důležitá Archa úmluvy – *tabot*, o které si Etiopané myslí, že se nalézá v Etiopii, konkrétně v chrámě Panny Marie Siónské v Aksúmu. Archa představuje přítomnost samotného Boha, její umístění v chrámě Panny Marie tak symbolizuje stav, kdy v sobě Panna nosila druhou osobu Trojice. Pravý Sión – sídlo Boha – se vlastně přesunul s Archou.

S tím, jakým způsobem se do Etiopie Archa dostala, nás seznamuje dílo *Kebra Negast*. Jádrem tohoto díla je příběh o královně ze Sáby, která měla – dle vyprávění tohoto díla – mít se Šalomounem syna jménem Menelik. Ten se stal etiopským králem. Jednou se ale rozhodl navštívit v Jeruzalémě otce. Při jeho odchodu vzali čtyři muži, kteří jej doprovázeli zpět do Etiopie, z chrámu potají Archu bez Menelikova vědomí, o tom pojednávají kapitoly 45 až 48.¹⁶⁰ Při tomto jejich tajném činu jim pomáhal Hospodinův anděl.

Kromě původní Archy, o které Etiopané věří, že je v Aksúmu, má každý etiopský chrám svůj vlastní *tabot*. *Tabot* je nevelká destička vyrobená obvykle ze dřeva. Spíše tedy kopíruje samotné desky zákona, než Archu, i když jako *tabot* se v chrámu označuje i schránka, ve které je tato destička uchovávána, tedy je zde i podobnost se samotnou Archou.¹⁶¹ Pokud zde však budeme mluvit o *tabotu*, máme namysli právě tuto destičku, nikoli její schránku.

Dříve než je *tabot* přenesen do konkrétního chrámu, pomaže jej biskup v katedrálních chrámu *myronem*. Do *tabotu* jsou vyryta jména Nejsvětější Trojice, Krista, Panny Marie, andělů či světců. Obvykle je zde jméno světce, kterému je chrám, ve kterém bude *tabot* uchováván, zasvěcen. *Tabot* se vyjímá ze své schránky před anaforou a následně na něm probíhá eucharistická bohoslužba. *Tabot* je tak vlastně obdobou *antimensia* s tím rozdílem, že *antimension* je šátek, kdežto *tabot* je pevná

¹⁵⁹ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 104.

¹⁶⁰ Srov. WALLIS BUDGE, E. A. *Kebra Nagast*, s. 170-177.

¹⁶¹ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 82-87.

destička.¹⁶² V pravoslavném světě nacházíme ještě jednu bližší obdobu *tabotu*, a sice v syrské tradici, kde se místo *antimensia* používá dřevěná deska označovaná jako *tablitho*.¹⁶³

Při některých zvláštních příležitostech může *tabot* opustit v procesí chrám. V takovém případě jej nese kněz na hlavě, přičemž jde pomalu, krok za krokem obchází chrám. *Tabot* je zabalen do bohatě tkaných látek. Důležitou roli v procesí hrají *debterové* svým zpěvem a rituálním tancem. Jak již bylo zmíněno výše, můžeme v tomto spatřovat odkaz na tanec krále Davida a Izraele při přenesení Archy úmluvy do Jeruzaléma.¹⁶⁴ Tato praxe nalézá svou obdobu i v judaismu, konkrétně v *Simchat Tóra* – svátku Radosti z Tóry. Tento svátek se slaví jedenkrát ročně při příležitosti přečtení celé Tóry a odvinutí svitku k novému čtení od počátku. Při tomto svátku bývá zvykem, že se v procesí nosí svitky Tóry kolem pódia. Ti, kteří nesou svitky, jdou nejprve pomalým houpavým krokem, který se postupně změní až v tanec. Při tom se zpívají písně a s každým dalším obejitím pódia narůstá veselí.¹⁶⁵

10. Rituální čistota a obřizka

V Etiopii se stále ještě dodržují zvyky, které by svým charakterem mohly odkazovat ke Starému zákonu. Nejprve se zmíníme o dodržování dietetických nařízení. Mnoho Etiopanů se v oblasti stravování řídí pravidly, která odpovídají požadavkům Mojžíšova zákona přibližně v takové podobě, v jaké je můžeme nalézt v jedenácté kapitole knihy *Leviticus*. Vepř je považován za nečisté zvíře, podobně jako velbloud nebo zajíc. Kráva se jakožto přežvýkavec chovat může a hovězí se jí. Dále je zajímavý způsob porážky. Maso musí být zbaveno krve, kteréžto ustanovení můžeme nalézt na vícero místech, jedná se například o Gn 9,4 nebo Lv 3,17. Při porážce bývá zvykem, že se krev poráženého zvířete stříkne prstem sedmkrát na zem, což nápadně připomíná rituál, který měl podle pokynů obsažených ve čtvrté kapitole Třetí knihy Mojžíšovy konat kněz při oběti za hřích v případě, že se provinil kněz nebo celá izraelská pospolitost. V takovém případě měl kněz prstem sedmkrát stříknout krev obětovaného zvířete na oponu svatyně. Ten samý úkon můžeme také nalézt v řádu pro Den smíření v šestnácté

¹⁶² Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 102.

¹⁶³ Srov. PANIKER, G. *The Holy Qurbano*, s. 28.

¹⁶⁴ Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s. 103.

¹⁶⁵ Srov. DE VRIES, S. P. *Židovské obřady a symboly*, s. 96-97.

kapitole. Na druhou stranu není například dodržováno pravidlo, podle kterého je zakázáno konzumovat společně maso a mléčné produkty, jako je tomu v judaismu. Toto pravidlo se odvozuje ze zákazu vaření kůzlete v mléku jeho matky, kteréžto ustanovení se opakuje na třech místech – dvakrát v knize *Exodus* (23,19 a 34,26) a jednou v *Deuteronomiu* (14,21). Zde je však třeba zmínit také ten fakt, že i v judaismu se jedná o post-biblické nařízení, které bylo vyvozeno z promýšlení textů Písma.¹⁶⁶

Etiopané kladou také velký důraz na rituální čistotu. Kontakt s posvátnými věcmi, tedy především možnost vstupu do chrámu, je podmíněn tím, že je věřící určitým způsobem na tento kontakt připraven. Do chrámu tak nesmí žena v době menstruace, muž, který měl výron semene, poskvřňuje i sexuální styk. Stejně tak je nečistý ten, který byl v místnosti při narození dítěte. Taková ustanovení můžeme najít v patnácté kapitole knihy *Leviticus*. Dále také ve dvanácté kapitole této knihy, která upravuje postup při očišťování rodičky. Vyhýbání se sexuálnímu styku, jako předpoklad posvěcení se před kontaktem s posvátnem, můžeme nalézt např. v devatenácté kapitole knihy *Exodus*, kdy se izraelská pospolitost připravuje na uzavření smlouvy s Hospodinem. Stejně i v příběhu Davidova útěku před Saulem, kdy se David zastavil v Nóbu, je knězem Achímelekem dotázán na to, zda se on a muži z jeho družiny zdrželi styku se ženami. Teprve poté jim Achímelek poskytl předkladné chleby (1S 21,1-8).¹⁶⁷

Mezi etiopskými křesťany se také praktikuje obřízka. Chlapci bývají obřezáni osmého dne po narození.¹⁶⁸ V Písmu je obřízka stanovena Hospodinem jako viditelné znamení smlouvy, kterou Hospodin uzavřel s Abrahamem, v sedmnácté kapitole První knihy Mojžíšovy. Na stejném místě je také stanoveno, že obřízka má být provedena osmý den po narození chlapce. Téma obřízky se pak vlastně táhne celým Písmem. Obřízka bývá zmiňována jako viditelný rozdíl mezi židy a pohany. V Novém zákoně je potom zachycena kontroverze ohledně toho, zda žádat po křesťanech z pohanů, aby se nechali obřezat (Sk 15). Výsledkem jeruzalémského sněmu, o kterém dále pojednává patnáctá kapitola knihy *Skutků*, bylo rozhodnutí, že křesťané z pohanů se nemusejí nechat obřezávat. Toto rozhodnutí dodnes respektuje také etiopská pravoslavná církev. Obřízka je tradicí, ale není chápána jako svátost, tedy není náhradou křtu a není brána jako nutná ke spáse. To, co jsme zde zatím řekli o obřízce, jak je praktikována v Etiopii,

¹⁶⁶ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 100-103.

¹⁶⁷ Srov. Tamtéž, s. 104-105.

¹⁶⁸ Srov. Tamtéž, s. 105-109.

je z pohledu vztahu ke Starému zákonu jistě zajímavé. Problémem ale je, že v Etiopii je vedle obřezávání chlapců běžná i obřízka dívek, což rozhodně nemá oporu v Písmu svatém. Tato praktika se vyskytuje i mezi věřícími, kteří se hlásí k etiopskému pravoslaví, přestože v menší míře než je tomu v případě etiopských muslimů a římských katolíků.¹⁶⁹ To by svědčilo o vlivu tradice, která jde paralelně s křesťanstvím, nebo byla možná v určitém smyslu včleněna do způsobu života etiopských pravoslavných věřících. Potom je ale možné uvažovat také o tom, že obřízka u chlapců vychází ze stejné tradice, jen byla po příchodu křesťanství upravena tak, jako by se jednalo o dodržování nařízení Písma svatého.

Další zajímavostí je to, jaké velké úctě se mezi etiopskými věřícími těší dodržování sabatu. Požadavek odpočínutí sedmého dne je samozřejmě zakotven již v *Desateru*. Ustanovení o dodržování sabatu je také obsaženo v etiopských *Didascalíích*, kde má být dle tradice uchováno učení, které pochází od apoštolů. Právě dodržování sabatu bylo jednou z věcí, které na etiopském křesťanství kritizovali jezuitští misionáři během panování císaře Susneya. Císař Susneyos, který přestoupil na katolickou víru, se rozhodl zakázat dodržování sabatu jako židovského zvyku, který se neslučuje s křesťanstvím. Setkal se však s obrovskou vlnou nevole a byl v tomto ohledu neúspěšný. Přestože je sabat samozřejmě dodržován v judaismu, v etiopské tradici má v podstatě křesťanskou náplň a slaví se eucharistií. Předznamenává tak neděli, ke které směřuje jako k nejdůležitějšímu dni týdne.¹⁷⁰

11. Svaté tajiny

Etiopská pravoslavná církev uznává sedm svatých tajin, stejně jako východní pravoslavné církve nebo církve katolická. Zmíníme se zde jen o dvou záležitostech.

Při křtu je křtěnci přivázán kolem krku provázek – *mateb*. Ten potom věřící nosí jako znamení svého vyznání. Tento provázek má odkazovat k příběhu o Judovi a Támar z třicáté osmé kapitoly knihy *Genesis*. Támar porodila Judovi dvojčata – Perese a Zeracha. Aby označila prvorozeného, přivázala porodní bába na ruku dítku, o kterém se

¹⁶⁹ Unicef – Female Genital Mutilation/Cutting, s. 73. [Online] [cit. 15.3.2017] Dostupné z http://data.unicef.org/wp-content/uploads/2015/12/FGMC_Lo_res_Final_26.pdf

¹⁷⁰ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 109-113.

domnívala, že vyjde jako první, šňůrku. Ten měl být prvorozený, tedy požehnaný dědic svého otce. Nakonec však místo něj vyšel jako první jeho bratr, tím byl Peres. Až poté se narodil Zerach, na jehož ruce byla stále šňůrka. Dle pojetí etiopské pravoslavné církve představuje Tamar církev a nit, kterou porodní bába uvázala na Zerachovu ruku, je *mateb*. Porodní bába je potom kněz, který křtěnci tuto šňůrku přivazuje.¹⁷¹

Dále se ještě zmíníme o eucharistii. Etiopská pravoslavná církev používá eucharistický chléb z nekvašeného těsta. To není v případě pravoslavných církví – s výjimkou té arménské – běžné. Mohl by zde zaznívat odkaz na svátek Pesach (Ex 12). Eucharistický chléb se připravuje v „betlémě“, což je domek v blízkosti chrámu. Kromě označení „dům chleba“ je zde patrně také odkaz na Ježíšovo narození v judském Betlémě. Pečou jej diákon. Věřící přijímají tělo a krev Páně odděleně, tělo kněz po částech prsty odděluje a vkládá věřícím do úst, kdežto krev jim podává diákon z kalicha.¹⁷²

12. Bete Israel

Felašové, neboli *Bete Israel* (Dům Izraele), jsou považováni za etiopské židy. Některé prvky jejich náboženského života mají svou obdobu v judaismu. To se týká dodržování sabatu, rozdělení čistých a nečistých pokrmů, obřizky. Některé jiné aspekty jejich víry nemají v dnešním judaismu žádnou obdobu. *Felašové* tradičně praktikují oběti, jimi používaným liturgickým jazykem je klasická etiopština. Neuznávají žádné jiné předpisy, kromě těch, které vyplývají z knih Starého zákona. Praktikují také obřizku dívek. Velmi zajímavé je to, že v rámci jejich víry existuje mnišský život a mnišství se těší velké úctě.¹⁷³

Náboženská praxe *Felašů* vykazuje z židovského pohledu natolik neobvyklé prvky, že již od poloviny devatenáctého století, kdy se rozšířilo povědomí o této skupině mezi židy mimo Etiopii, se řešila otázka, zda je možné *Felaše* vůbec považovat za židy. Tato otázka zůstávala otevřenou ještě donedávna. Až v roce 1973 se v jejich prospěch – za sefardské židy – vyslovil vrchní izraelský rabín Ovadja Josef, ke kterému se přidal i vrchní aškenázský rabín Šlomo Goren. Tato dobrozdání měla vliv na rozhodnutí

¹⁷¹ Srov. JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*, s. 280.

¹⁷² Srov. CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition*, s.104-107.

¹⁷³ Srov. ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*, s. 115-118.

izraelské vlády ohledně snahy o přesunutí *Felašů* do Izraele. Tato snaha vyústila ve tři operace s krycími názvy *Mojžíš*, *Jozue* a *Šalomoun*, při kterých bylo do Izraele převezeno třicet šest tisíc *Felašů*.¹⁷⁴

Soudobý výzkum této problematiky se spíše přiklání k tezi, že liturgie a systém víry *Felašů* jsou ve skutečnosti do velké míry převzaté z prvků života etiopské pravoslavné církve. K *Felašům* se tyto prvky dostaly nejspíše přes pravoslavné kněze, kteří se postavili na odpor proti králi, potažmo tedy i církvi. Hebraizující předpisy, které *Felašové* dodržují, vycházejí z knihy *Jubileí*, stejně jako v případě etiopské pravoslavné církve.¹⁷⁵

Závěr

V této práci jsme se snažili o promýšlení vztahu Etiopské pravoslavné Tewahedo církve ke Starému zákonu. V pozadí tohoto vztahu stála otázka, zda je možné, aby byly v etiopském pravoslaví uchovány židovské prvky z doby předkřesťanské.

Pokud jde o Písmo svaté, nemůžeme dokázat vliv hebrejštiny na jeho překlad v době, kdy bylo Písmo do etiopštiny poprvé překládáno. Vlivy hebrejštiny můžeme spíše vysvětlit „akademickou“ recenzí, která srovnávala etiopský text s hebrejskými rukopisy. V etiopském pojetí se těší kanonicitě i knihy, kterým se v jiných tradicích takto vysokého postavení nedostává. Důležitými knihami jsou pro etiopskou pravoslavnou církev zejména *Henoch* a *Jubileá*. Kniha *Henochova* je důležitá díky svým christologickým odkazům. Samotná postava *Henocha* je pak pro etiopské myšlení velmi důležitým motivem, jakýmsi prototypem mnicha, který se dokázal Bohu přiblížit natolik, až si jej vzal Bůh k sobě. Důležitost knihy *Jubileí* spočívá hlavně v tom, že díky svému židovskému charakteru se z ní mohou zdůvodnit prvky, které etiopské pravoslaví sdílí s judaismem, tedy hlavně obřizku a dodržování sabatu. Pokud jde o způsob komentování Písma svatého, etiopská tradice vykazuje mnoho shodných prvků s tradicí rabínskou. Přesto však není možné, až na jednu výjimku, o které bylo pojednáno v příslušné kapitole, uvažovat o přímé souvislosti mezi těmito dvěma tradicemi. Spíše

¹⁷⁴ Srov. MOJDL, L. *Etiopie*, s. 70-79.

¹⁷⁵ Srov. KAPLAN, S. *The Beta Israel*, s. 69-78. Srov. také SCHELEMAY, K. K. *Music, ritual and Falasha history*.

můžeme vycházet z toho, že jsou zde některé – pro semitské kultury – společné rysy, ze kterých vyrůstá způsob komentování.

Podobnost se Starým zákonem můžeme vidět v případě *debterů*. Jejich postavení v etiopské pravoslavné církvi je obdobou postavení Lévitů v Izraeli. Jejich funkce také připomíná službu Lévitů v chrámu, to se týká zejména hudby. Svůj zpěv doprovází starobylými hudebními nástroji, mezi které patří i modlitební hole. V případě, že *tabot* opustí v procesí chrám, *debterové* jej doprovázejí, čímž simulují převoz Archy úmluvy do Jeruzaléma a jásot izraelské pospolitosti. Také můžeme říci, že Starý zákon bývá někdy používán k vysvětlení jevů, o kterých se přímo nevyjadřuje. Např. mnišství a poustevnický život je chápán jako kontinuální tradice, která má počátek ve starozákonní době. Podobně jsme mohli vidět, že v případě křtu se objevuje odkaz na Starý zákon.

Etiopané věří, že se v jejich zemi nachází původní Archa úmluvy. *Taboty*, které se nacházejí v každém chrámě, odkazují k této původní Arše. To, co by mohlo být považováno za etiopské specifikum, má však ve skutečnosti silné paralely i v jiných tradicích. *Tabot* je vlastně etiopskou obdobou *antimensia* s tím rozdílem, že se nejedná o šátek, nýbrž o dřevěnou destičku. V syrské tradici přebírá funkci *antiminsu* dřevěná deska *tablitho*. Etiopský *tabot* tedy rozhodně nemůže být považován za něco, co specificky pojí etiopské křesťanství se starozákonní tradicí. V tomto ohledu je etiopské pravoslaví jiným pravoslavným církvím daleko blíže, než by se při prvním pohledu čekalo.

V případě obřezávání chlapců osmého dne se opravdu jedná o etiopské specifikum, které jinak můžeme najít jen v judaismu. Vzhledem k tomu, že se v Etiopii běžně praktikuje i obřízka dívek, což již obdobu v judaismu nemá, je možné dojít k předpokladu, že obřízka je rituál, který Etiopané sdílejí s jinými blízkovýchodními a africkými národy, a že začal být po přijetí křesťanství zdůvodňován dle nařízení Starého zákona, přičemž mohla být zavedena tradice obřezávání chlapců osmý den po narození. Něco podobného se mohlo stát i v případě předpisů ohledně jídla a rituální čistoty. Zvláštní je dodržování sabatu. Důležité však je, že etiopský sabat má křesťanský ráz.

Proto jsme toho názoru, že není možné v tradici Etiopské pravoslavné Tewahedo církve nalézt prvky, které by s jistotou svědčily o kontinuálním přechodu ze židovství ke křesťanství a o přirozeném začlenění židovské tradice do křesťanské. Máme za to, že prvky, které jsou obvykle spojovány se starozákonní či židovskou tradicí, vyházejí

buďto z prvků, které jsou společné pro různé semitské kultury, nebo se v jejich případě jedná o cílené napodobování Starého zákona. Je také možné, že se během dlouhých dějin etiopské církve odrazilo v jejím životě obojí. Tyto dvě dimenze se mohou navzájem velmi dobře doplňovat a jedna druhou umocňovat. Toto hodnocení je samozřejmě možné jen pro někoho, kdo stojí vně etiopské křesťanské tradice. Lidé, kteří jsou uvnitř, opravdu vnímají silnou kontinuitu se Starým zákonem.

Seznam použitých zdrojů

ABIR, M. *Ethiopia and the Red Sea: the rise and decline of the Solomonic dynasty and Muslim-European rivalry in the region*. Totowa, N.J.: Biblio Distribution Centre, 1980. ISBN 0714631647.

BAYNES, L. Enoch and Jubilees in the Canon of the Ethiopian Orthodox Church. In MASON, E. F. *A Teacher for All Generations: Essays in Honor of James C. VanderKam Volume Two*. Leiden, Boston: Brill, 2012, s. 799-818.

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad. 22. (13. opravené) vydání. Praha: Česká biblická společnost, 2016. ISBN 978-80-7545-020-3.

COWLEY, R. W. *Ethiopian biblical interpretation: a study in exegetical tradition and hermeneutics*. New York: Cambridge University Press, 1988. ISBN 0521352193.

The Ethiopian Orthodox Church, MOTOVU, J., WONDMAGEGNEHU, A. (eds.) Addis Abeba: Ethiopian Orthodox Mission, 1970.

GENZOR, J. *Jazyky světa: historie a současnost*. Brno: Lingea, 2015. ISBN 978-80-7508-061-5.

GORAZD, *Pravoslavný katechismus*. Praha: Exarchát moskevské eparchie v Československu, 1950.

HIEROTHEOS. *Pravoslavná spiritualita*. Prešov: Prešovská univerzita, 2006. ISBN 80-8068-465-0.

CHAILLOT, Ch. *The Ethiopian Orthodox Tewahedo Church Tradition: A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*. Inter-Orthodox Dialogue, 2002. ISBN 978-8385368984.

JEŽEK, V. *Křesťanská tradice v Etiopii*. Leukósia: Askas. 2013. ISBN 978-9963-9482-1-5.

KAPLAN, S. *The Beta Israel (Falasha) in Ethiopia: from earliest times to the twentieth century*. New York: New York University Press, c1992. ISBN 081474625X.

KNIBB, M. *The Ethiopic text of the book of Ezekiel: a critical edition*. Oxford: Oxford University Press, 2015. ISBN 978-0198261841.

KNIBB, M. *Translating the Bible: the Ethiopic version of the Old Testament*. Oxford: Oxford University Press, 2000. ISBN 978-0197261941.

KRYŠTOF. *Orientální pravoslavné církve*. Prešov: Prešovská univerzita v Prešove, Pravoslavná bohoslovecká fakulta, 2004. ISBN 80-8068-308-5.

LAMBDIN, T. O. *Introduction to Classical Ethiopic (Ge'ez)*. Missoula, Mont.: Scholars Press, c1978. ISBN 0891302638.

MARTINEZ, F. G. The Heavenly Tablets in the Book of Jubilees. In NAJMAN, H., TIGCHELAAR, E. J. C. *Between Philology and Theology: Contributions to the Study of Ancient Jewish Interpretation*. Brill, 2012, s. 49-69.

METZGER, B. M. *Starověké a anglické překlady bible*. Praha: Česká biblická společnost, 2010. ISBN 978-80-85810-94-3.

MILIK, J. T. BLACK, M. *The Books of Enoch: Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*. Oxford: Clarendon Press, 1976. ISBN 0198261616.

MOJDL, L. *Etiopie*. Praha: Libri, 2005. Stručná historie států. ISBN 80-7277-221-X

NOSEK, B., DAMOHORSKÁ, P. *Úvod do synagogální liturgie*. Praha: Karolinum, 2005. ISBN 80-246-0986-X.

Novozákonní apokryfy III. Vyd. 2. Přeložil BARTOŇ, J.. Praha: Vyšehrad, 2012. Knihovna rané křesťanské literatury. ISBN 978-80-7429-285-9.

PANIKER, G. *Holy Qurbano in the Syro-Malankara Church*. 2. vyd. 1991.

POKORNÝ, P., HECKEL, U. *Úvod do Nového zákona: přehled literatury a teologie*. Praha: Vyšehrad, 2013. Teologie. ISBN 978-80-7429-186-9.

POLÁŠEK, F. *Východní křesťanské církve: (ortodoxní a katolické)*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002. ISBN 80-7266-127-2.

POSPÍŠIL, C. V. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd. Praha: Krystal OP, 2010. Teologie (Karmelitánské nakladatelství: Krystal OP). ISBN 978-80-87183-21-2.

SACKS, S. D. *Midrash and Multiplicity. Pirke de-Rabbi Eliezer and the Renewal of Rabbinic Interpretive Culture*. De Gruyter, 2009. ISBN 978-3110209228.

SAFRAI, S. *The Literature of the Sages. Part 2, Midrash and Targum, Liturgy, Poetry, Mysticism, Contracts, Inscriptions, Ancient Science and the Languages of Rabbinic Literature*. Fortress Press, 2007. ISBN 978-0800606060.

SHELEMAY, K. K. *Music, ritual, and Falasha history*. East Lansing, Mich.: Michigan State University Press, 1989. ISBN 0870132741.

SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti. I., mimobiblické židovské spisy : pseudepigrafy*. Vyd. 3. Přeložil Farský, J., přeložil Poláček, Z. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-332-0.

SOUŠEK, Z. HELLER, J. *Knihy tajemství a moudrosti II : pseudepigrafy : mimobiblické židovské spisy*. Praha: Vyšehrad, 1998. ISBN 80-7021-244-6.

SOUŠEK, Z. *Knihy tajemství a moudrosti III: mimobiblické židovské spisy: pseudepigrafy*. Přeložil Farský, J. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 2013. ISBN 978-80-7429-360-3.

SZABO, M. *Východní křesťanské církve: stručný přehled sjednocených i nesjednocených církví křesťanského Východu*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, nakladatelství Karolinum, 2016. ISBN 978-80-246-3362-6.

TAMRAT, T. *Church and state in Ethiopia, 1270-1527*. Oxford: Clarendon Press, 1972. ISBN 0198216718.

ULLENDORFF, E. *Ethiopia and the Bible*. London: published for the British Academy by the Oxford U.P., 1968. ISBN 0197260764.

VRIES, S. Ph. de. *Židovské obřady a symboly*. Přeložila M. Holá. Praha: Vyšehrad, 2009. Světová náboženství. ISBN 978-80-7021-963-8.

WALLIS BUDGE, E. A. *The Kebra Nagast: The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek*. Forgotten Books, 2007. ISBN 978-1605060200.

WECHSLER, M. G. *Evangelium Iohannis Aethiopicum*. Lovaň, 2005. ISBN 978-90-429-1648-7.

ZUURMOND, R. *Novum Testamentum Aethiopice: the Synoptic Gospels*. Stuttgart, 2001. ISBN 978-3447043069.

Články:

BAUTCH, K. C. What Becomes of the Angels' "Wives"? A Text-Critical Study of "1 Enoch" 19:2." *Journal of Biblical Literature*, Vol. 125, No. 4 (2006), pp. 766-80.

BEN-DOV, J., RATZON, E. The Oath and the Name in 1 Enoch 69. *Journal of Semitic Studies*, Vol. 60, No. 1 (2015), pp. 19-51.

CHESNUTT, R. D. Oxyrhynchus Papyrus 2069 and the Compositional History of 1 Enoch. *Journal Of Biblical Literature*, Vol. 129, No. 3 (2010), pp. 485-505.

COWLEY, R. W. The Biblical Canon Of The Ethiopian Orthodox Church Today. *Ostkirchliche Studien*, Vol. 23 (1974), pp. 318-323.

ELDER, N. A. Of Porcine and Polluted Spirits: Reading the Gerasene Demoniac (Mark 5:1-20) with the Book of Watchers (1 Enoch 1-36). *Catholic Biblical Quarterly*. Vol. 78, No. 3 (2016), pp. 430-446.

ESHEL, E. Mastema's Attempt on Moses' Life in the "Pseudo-Jubilees" Text from Masada. *Dead Sea Discoveries*, Vol. 10, No. 3 (2003), pp. 359–364.

- HENNING, W. B. The Book of the Giants. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, University of London, Vol. 11, No. 1 (1943), pp. 52-74.
- HUIZENGA, L. A. The Battle for Isaac: Exploring the Composition and Function of the *Aqedah* in the Book of *Jubilees*. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Vol. 13, No. 1 (2002), pp. 33-59.
- HUIZENGA, L. Obedience unto Death: The Matthean Gethsemane and Arrest Sequence and the *Aqedah*. *The Catholic Biblical Quarterly*, Vol. 71, No. 3 (2009), pp. 507-526.
- JOSEPH, S. J. 'Seventh from Adam' (Jude 1:14-15): re-examining Enochic traditions and the Christology of Jude. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 64, No. 2 (2013), pp. 463-481.
- KNIBB, M. A. Christian Adoption and Transmission of Jewish Pseudepigrapha: the Case of „1 Enoch“. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 32, No. 4 (2001), pp. 396-415.
- KNIBB, M. A. Interpreting the Book of Enoch: Reflections on a Recently Published Commentary. *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period*, Vol. 33, No. 4 (2002), pp. 437-450.
- Mercier, J. La peinture éthiopienne à l'époque axoumite et au XVIIIe siècle. In: *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 144^e année, N. 1, 2000. pp. 35-71.
- MOORE, N. J. Is Enoch Also among the Prophets? The Impact of Jude's Citation of 1 Enoch on the Reception of Both Texts in the Early Church. *The Journal of Theological Studies*. Vol. 64, No. 2 (2013), pp. 498-515.
- NODET, E. On the biblical 'hidden' calendar. *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft*. Vol. 124, No. 4 (2012), pp. 583-597.
- OLSON, D. C. Enoch and the Son of Man in the Epilogue of the Parables. *Journal for the Study of the Pseudepigrapha*. Vol. 18, No. 3 (1998), pp. 27-38.
- RAVID, L. The Book of Jubilees and Its Calendar: A Reexamination. *Dead Sea Discoveries*. Vol. 10, No. 3 (2003), pp. 371-394.
- ROBINSON, A. M. The Enoch Inclusio In Jude: A New Structural Possibility. *Journal Of Greco-Roman Christianity & Judaism*. Vol. 9 (2013), pp. 196-212.
- VANDERKAM, J. C. The Angel of the Presence in the Book of Jubilees. *Dead Sea Discoveries*. Vol. 7, No. 3 (2000), pp. 378-393.

Elektronické zdroje:

<http://www.ethiopianorthodox.org> [cit. 15.3.2017]

<http://www.hmml.org/emml.html> [cit. 15.3.2017]

LUDOLF, H. *Commentarius ad suam Historiam Aethiopica*. [Online] [cit. 15.3.2017]

Dostupný z

https://books.google.cz/books?id=HN_DvNgv8mgC&pg=PA38&lpg=PA38&dq=LUDOLF,+H.+Commentarius+ad+suam+Historiam+Aethiopicam&source=bl&ots=KMGS67uXwn&sig=ZItNNbWp9GgicNdnIAuF6eNw7FY&hl=cs&sa=X&ved=0ahUKEwiU5qfr6eXSAhXsA8AKHe3OA1wQ6AEIQDAH#v=onepage&q=LUDOLF%20H.%20Commentarius%20ad%20suam%20Historiam%20Aethiopicam&f=false

Unicef – Female Genital Mutilation/Cutting. [Online] [cit. 15.3.2017] Dostupné z http://data.unicef.org/wp-content/uploads/2015/12/FGMC_Lo_res_Final_26.pdf

Nepublikované práce

GABRA-MARYAM. *Monastic Life in the Ethiopian Orthodox Church*. Addis Abeba, 1961.

Abstrakt

MÁLA, M. *Písmo svaté v životě Etiopské pravoslavné Tewahedo církve*. České Budějovice 2017. Diplomová práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce prof. Mgr. Jaroslav Vokoun, Th.D.

Klíčová slova: Etiopie, Písmo svaté, bible, Tewahedo, pravoslaví

Tématem této diplomové práce je význam Písma svatého pro život etiopské pravoslavné církve, přičemž hlavní důraz je kladen na vliv Starého zákona. Tato práce se tak zabývá problematikou překlady Písma svatého do klasické etiopštiny a zvláštnostmi kánonu etiopské pravoslavné církve v porovnání s kánony jiných církví, přičemž je v tomto případě kladen důraz na knihy Henoch a Jubilea a na vliv těchto knih na život etiopské církve. Dále pojednává o tradici komentování Písma svatého v etiopském prostředí a o jednotlivých prvcích života etiopské církve, které je možno spojit se starozákonní či židovskou tradicí.

Abstract

Holy Scripture in the life of the Ethiopian Orthodox Tewahedo Church

Key words: Ethiopia, Holy Scripture, Bible, Tewahedo, orthodoxy

The theme of this thesis is the significance of Holy Scripture for the life of the Ethiopian Orthodox Church; the main emphasis is on the influence of the Old Testament. This work thus deals with the translation of the Holy Scriptures into the classical Ethiopic and peculiarities of the Ethiopian Orthodox Church canon compared with other canons of the Church. In this case the emphasis is on the Book of Enoch and the Book of Jubilees and the impact of these books on the life of the Ethiopian Orthodox Church. It also deals with the tradition of commenting on Holy Scripture in the Ethiopian ambience and the particular elements of the life of the Ethiopian Church, which can be linked with the Old Testament and Jewish tradition.