

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI**

**CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

**Zlatý věk křesťanského mnišství v Egyptě**

**The Golden Era of Christian monasticism in Egypt**

Rigorózní práce

Autor: ThDr. et Mgr. Miloš David

Olomouc 2022

## **Poděkování**

Děkuji PhDr. Marině Luptákové, Th.D. za modlitby a cenné rady a podněty, které byly pro napsání této rigorózní práce zcela nezastupitelné, a mému příteli a kolegovi Dimitrijovi Vaskovičovi, jemuž děkuji nejen za modlitby, ale i za obětavou spolupráci při překladu řeckých textů a zajištění, pro sepsání této práce nezbytných, knih v srbském jazyce, a oběma vyjadřuji obrovskou vděčnost za to, že mi dodali chuť vrátit se ke psaní prací na theologická témata. Děkuji též Minovi Makramovi, mému koptskému příteli ze Sohagu, který se mnou sdílel své bohaté zkušenosti z každodenního života Koptské ortodoxní církve. Děkuji Bohu, že vyslyšel naše modlitby, a tato práce vznikla.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou rigorózní *práci Zlatý věk křesťanského mnišství v Egyptě* vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Lounech 1. ledna 2022

*Miloš David*

ThDr. et Mgr. Miloš David

## **Anotace**

Rigorózní práce mapuje život pouštních Otců a prvních mnichů vůbec v Egyptě v období zlatého věku monasticismu ve 4. a 5. století. Pojednává o každodenních životech slavných i anonymních asketů, kteří zvolili mnišskou cestu, aby dosáhli cíle křesťanského života, totiž spásy. Práce se věnuje též tzv. „literatuře pouště“, díky které lze zrekonstruovat všední život mnichů, ale i slavným mnišským centřům, z nichž většina přežila i do dnešních dnů a stále v nich lze pocítit starobylou mnišskou spiritualitu pocházející až od Antonína, který je všeobecně vnímám jako otec mnišského života. Opominut nezůstává ani současný stav koptského mnišství a jeho přínos pro celý křesťanský svět. Cílem práce je seznámit české čtenáře se spiritualitou egyptských mnichů v době zlatého věku egyptského mnišství, ale okrajově i v jeho současnosti, a tím je vlastně poučit o tom, že jejich duchovnost je nadčasová a může inspirovat každého křesťana bez ohledu na jeho denominační příslušnost v jeho vlastním každodenním křesťanském životě.

## **Klíčová slova**

Egypt východní křesťanství mnišství pouštní Otcové koptské křesťanství církevní dějiny poustevnictví kolektivní poustevnictví cenobitství duchovní život

## **Annotation**

The thesis conducts a survey of the life of the Desert Fathers and the first monks generally in Egypt during its Golden era in the 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> centuries. It deals about daily lives famous in anonymous ascetics, who chose the monastic way to reach the aim of Christian life – salvation. The thesis deals with "the literature of the desert", thanks it is possible reconstruct daily life of the monks as well, but also the famous monastics centres, which most of them survive until present days and still there is possible feel ancient monastic spirituality originating from Anthony, who is considered as father of monastic life. The contemporary situation of Coptic monasticism is not omitted and its contribution to whole the Christian world. The aim of the thesis is acquainting Czech readers with the spirituality of Egyptian monks in the period of its Golden era, but peripheral in its today in order to inform them about a timeless of their spirituality which can be inspiring for any Christian disregarding his denominational affiliation in his own daily Christian life.

## **Keywords**

Egypt Eastern Christianity monasticism Desert Fathers Coptic Christianity  
Church history eremitism collective eremitism coenobitism spiritual life

# Obsah

Úvod .....	9
<b>1 Cesta k mnišskému životu .....</b>	<b>11</b>
1.1 Křesťanská antropologie.....	11
1.2 <i>Movachós</i> aneb definice mnicha .....	17
1.3 Mnišství jako jedna z cest ke spáse .....	19
<b>2 K počátkům mnišského hnutí v Egyptě .....</b>	<b>23</b>
<b>3 Athanasios a mnišství .....</b>	<b>39</b>
<b>4 Literatura raného mnišství .....</b>	<b>55</b>
4.1 Klasifikace literatury raného mnišství.....	55
4.2 Apofthegmata .....	55
4.3 Životopisy .....	59
4.4 Cestopisy .....	65
4.4.1 <i>Historia monachorum in Aegypto</i> .....	65
4.4.2 <i>Historia Lausiaca</i> .....	66
<b>5 Centra egyptského monasticismu.....</b>	<b>70</b>
5.1 Kláštery ve Vádí Natrun .....	70
5.1.1 Jak žili mniši ve Skétis.....	70
5.1.2 Skétis dnes .....	81
5.2 Nitrie a Kéllia – mnišská centra nedaleko Skétis.....	86
5.3 Kláštery ve Východní poušti.....	89
5.3.1 Klášter svatého Antonína.....	89
5.3.2 Klášter svatého Pavla .....	90
5.4 Kláštery v Sohagu .....	91
5.4.1 Bílý klášter .....	91
5.4.2 Červený klášter.....	97

<b>6</b>	<b>Průkopníci egyptského mnišského života .....</b>	<b>99</b>
6.1	Antonín – otec mnichů .....	99
6.1.1	Život.....	99
6.1.2	Antonínův odkaz.....	107
6.2	Amún – nitrijský poustevník .....	108
6.3	Pachómios – otec <i>koinonie</i> .....	110
6.3.1	Život.....	110
6.3.2	Řehole.....	117
6.4	Blažený Makarios Egyptský.....	123
6.4.1	Život.....	123
6.4.2	<i>Παιδάριον γερόν</i> – mladý stařec.....	126
6.5	Mystik Evagrius Pontský.....	130
6.5.1	Život.....	130
6.5.2	Evagriův odkaz v křesťanské spiritualitě .....	135
6.6	Šenúta – koptský světec a nacionalista.....	140
6.6.1	Zapomenutá Šenútova postava .....	140
6.6.2	Život.....	142
6.6.3	Šenútova spiritualita.....	151
<b>7</b>	<b>Současné koptské mnišství .....</b>	<b>164</b>
7.1	Jak egyptské mnišství změnilo křesťanský svět.....	164
7.2	Jaký je život mnichů v současnosti?.....	169
	<b>Závěr .....</b>	<b>176</b>
	<b>Seznam použité literatury .....</b>	<b>178</b>
	Primární literatura.....	178
	Sekundární literatura .....	180
	Encyklopedie a slovníky .....	190

<b>Další elektronické zdroje.....</b>	<b>193</b>
<b>Abstrakt.....</b>	<b>194</b>
<b>Abstract .....</b>	<b>195</b>
<b>Přílohy .....</b>	<b>196</b>



## Úvod

Hlavním záměrem celé rigorózní práce, která prohlubuje vybraná témata mé diplomové práce o dějinách egyptského mnišství, je předložit základní informace o tzv. zlatém věku křesťanského mnišství v Egyptě, které by se dalo vymezit osobnostmi Antonína a Šenúty. V té době by se dal Egypt označit jako hlavní oblast křesťanského monasticismu, kam směřovali nejen kandidáti mnišského života, ale i zástupci poutníků, kteří vyhledávali tyto svaté muže i ženy a obraceli se na ně s prosbou o duchovní rady a povzbuzení.

Cílem práce je mj. předložit v českém jazyce práci, která se podrobněji zabývá egyptským mnišstvím v této době, tedy především v době 4. a 5. století. Práce je ale koncipována jako úvod do spiritualitu mnichů – mužů i žen – té doby, neboť žádná kapitola není rozpracována do detailů. Musím ale podotknout, že jsem se snažil předložit práci, která je zpracována s největší mírou zodpovědnosti, a témata, kterými se zabývá mohou být nadále rozpracována v dalších pracích, ať už mých či dalších autorů. Práce může rovněž posloužit v oblasti rozvoje duchovního života každého křesťana. Dovoluji si prohlásit, že předložená práce není jen soubor „suchých“ historických faktů, ale že obsahuje i mnohé podněty pro křesťanskou spiritualitu, a to bez ohledu na denominační příslušnost. Vždyť Církev je Kristovo tělo, a to nemůže být rozděleno, rozdělení jsou křesťané, a jsem přesvědčen, že se všichni křesťané mohou navzájem obohatit, resp. jedna křesťanská tradice může obohatit druhou či třetí. Sám v práci vycházím z děl nejrůznějších autorů, a to bez ohledu na jejich nedominační příslušnost, ale jelikož se jedná o téma egyptského mnišství jsou zohledněna především témata, která jsou důležitá pro koptskou tradici. Ano, v podstatě mi záleží na tom, aby se český čtenář seznámil s koptskou tradicí, o které se ve střední Evropě příliš nemluví.

Přestože je práce zaměřena z většiny svého obsahu na pozdně antické období egyptské církve, závěrečná kapitola pojednává i o současném koptském monasticismu s cílem ukázat, že koptské mnišství vychází z tradice svatých pouštních Otců. Nikterak jí neodporuje, ba naopak v ní kontinuálně pokračuje.

Práce je zároveň koncipována jako pomyslná pozvánka do egyptského mnišství, tématu mého srdce, jež je mi velmi blízké především skrze bezprostřední

osobní zkušenosti s koptským křesťanstvím, mezi něž řadím především návštěvy mnohých poutních míst v Egyptě a kontaktů s místními Kopty, mými přáteli. Velmi rád bych prostřednictvím této práce pootevřel všem čtenářům pomyslné dveře do mé milované země a tématu, které s ní souvisí.

# 1 Cesta k mnišskému životu

## 1.1 Křesťanská antropologie

Jelikož je téma práce nahlíženo především orthodoxním pohledem s přihlédnutím k názorům vycházejících z jiných konfesí, považuji za vhodné na tomto místě stručně, ale zároveň výstižně pojednat o pravoslavném pojetí spásy, která je cílem duchovního života každého křesťana, tedy i mnicha, a jehož vysvětlení se neobejde, aniž by bylo zasazeno do tématu křesťanské antropologie.

Člověk byl povolán svým Stvořitelem, aby se stal bohem, neboť je korunou stvoření, završením procesu stvoření tří Osob Trojice. Byl stvořen jako vyšší existence, která je obdařená rozumem a svobodnou vůlí – jako vládce viditelného světa.<sup>1</sup>

„... Učiňme člověka k obrazu našemu, podle podobenství našeho ...“<sup>2</sup> (Gn 1,26)

Právě tento verš ze starozákonní knihy *Genesis* představuje pomyslný základní kámen celé křesťanské antropologie. Člověk byl stvořen podle obrazu a podobenství Božího. Boží obraz v člověku nemůže být zničen, ačkoli po Pádu (příp. hříchu prvních lidí) došlo k jeho zatemnění, ale k dosažení Božího podobenství musí křesťan dospět.<sup>3</sup> Nelze tedy prohlásit, jak upozornil Dumitru Stăniloae, podle mého názoru nejvýznamnější rumunský pravoslavný theolog 20. století, že Kristus znovustvořil Boží obraz v člověku. Spasitel jej pouze obnovil či jej v člověku pomohl odkrýt. Člověk může pozbyt pouze Boží podobenství, a to svým pasivním přístupem k cestě ke spáse.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> ALFEJEV I., *Mystérium víry: uvedení do pravoslavné teologie*, přel. A. Čížek, Červený Kostelec 2016, s. 67, 68.

<sup>2</sup> Všechny uváděné biblické citáty jsou převzaty z Bible kralické.

<sup>3</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 2: Holy Trinity – Creation – Fall – Incarnation – Church – Life after Death, přel. Sister Pelagia Selfe, Levidia 2013, s. 260.

<sup>4</sup> STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, přel. I. Ionita, R. Barringer, Brookline 2000, s. 90, 91.

A právě dosažení Božího podobenství je totožné se zbožštěním, k němuž vede cesta skrze pokání (řecky *μετάνοια*) – očištění srdce a osvětlení *voũς*.<sup>5,6</sup> Významný řecký pravoslavný theolog Joannis Savvas Romanides prohlásil:

*„Bez očištění, osvětlení a oslavení není spása. To je spása: očištění a osvětlení.“*<sup>7</sup>

Zbožštění (řecky *θέωσις*, tj. *theósis* v české transkripci) představuje v Pravoslaví cílem křesťanského života a je totožné se spásou.<sup>8</sup> *Theósis* není „něco, co je vyhrazeno pouze několika vyvoleným, ale něco, co je dostupné všem“, resp. všem křesťanům bez výjimky.<sup>9</sup> Metropolita Kallistos, významný pravoslavný theolog anglické národnosti, napsal:

*„Zajisté, plně zbožštění můžeme být pouze v Poslední den, ale pro všechny z nás musí proces zbožštění započat tady a teď v tomto životě. Je pravdou, že v tomto životě skutečně velmi málo (křesťanů – pozn. autora) dosáhne plného mystického sjednocení s Bohem. Ale každý opravdový křesťan zkouší milovat Boha a naplňovat Jeho přikázání a jak dlouho se o to upřímně pokoušíme, přestože můžeme slábnout a můžeme často padnout, tak se nacházíme na nějakém stupni zbožštění.“*<sup>10</sup>

Latinským ekvivalentem k řeckému výrazu *θέωσις* je *glorificatio* – oslavení – který přesně vystihuje též význam řeckého slova.<sup>11</sup> Bude-li někdo namítat, že *theósis*, resp. glorifikace není popsána v Písmu svatém, je třeba namítnout, že zkušenost oslavení, jež je totožné se zbožštěním, popsána v *Prvním listu Korintským* (12,26)<sup>12</sup>:

---

<sup>5</sup> V kontextu pravoslavné spirituality se termín *voũς* používá převážně k označení oránu určeného k vidění Boha a obecenství s NĚm. Nůs není totožný s rozumem (*διάνοια*, příp. *λόγος*). VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, in: *Parrésia: Revue pro východní křesťanství* XII (2018), s. 291-291.

<sup>6</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 2: Holy Trinity – Creation – Fall – Incarnation – Church – Life after Death, s. 260, 265.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 281.

<sup>8</sup> WARE T. (METROPOLITAN KALLISTOS OF DIOKLEIA), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, Milton Keynes 2015, s. 225.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 229.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 229-230.

<sup>11</sup> ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, přel. Hieromonk Alexios (Trader), The Dalles 2008, s. 131.

<sup>12</sup> Viz ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 131.

*„A protože jestliže trpí co jeden úd, spolu s ním trpí všickni údové; pakli jest v slávě jeden úd, radují se spolu s ním všickni údové.“*

Zde apoštol Pavel zaznamenává zkušenost zbožštění právě jako oslavení (*δοξάζεται*). Podle Romanida tento verš pojednává o radosti Církve z toho, když některý člen Kristova těla dosáhne *theóse*.<sup>13</sup>

Důležitým bodem pro pochopení pravoslavné soteriologie je skutečnost, že k *theósi* nedochází skrze život v osamění.<sup>14</sup> Ježíš Kristus na otázku, které přikázání je nejdůležitější odpověděl:

*„I otázal se jeden z nich zákonník, pokoušeje ho, a řka: ‚Mistře, které jest přikázání veliké v zákoně?‘ I řekl mu Ježíš: ‚Milovati budeš Pána Boha svého z celého srdce svého, a ze vsí duše své, a ze vsí mysli své. To jest přední a veliké přikázání. Druhé pak jest podobné tomu: Milovati budeš bližního svého jako sebe samého. Na těch dvou přikázáních všecken zákon záleží i proroci.‘“ (Mt 22,35-40)*

Člověk má tedy milovat nejen Boha, ale zároveň druhého člověka. Podle metropolity Kallista jsou oba druhy lásky – jak láska k Bohu, tak láska k člověku – neoddelitelné, resp. jedna předpokládá druhou.<sup>15</sup> Na to vlastně upozorňuje i *První list Janův* (4,20):

*„Řekl-li by kdo: Miluji Boha, a bratra svého nenáviděl by, lhář jest. Nebo kdož nemiluje bratra svého, kteréhož viděl, Boha, kteréhož neviděl, kterak může milovati?“*

Přestože mnozí mniši a mnišky žili v izolaci, aby svůj život zasvětili askezi, neznamená to, že by se stranili druhých lidí, naopak s nimi vídali, aby je povzbudili nejen slovem, ale i materiálně, jak bude ukázáno na některých příkladech. Láska je i jedním z hlavních témat apofthegmat, tj. výroky a příběhy pouštních Otců. Velmi výstižnou ukázkou o důležitosti lásky k Bohu a k bližnímu jsou výňatky z krátkého rozhovoru mezi anonymním starcem a jeho učedníkem, resp. Antonínův výrok o lásce:

---

<sup>13</sup> ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 131.

<sup>14</sup> WARE T. (METROPOLITAN KALLISTOS OF DIOKLEIA), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, s. 230.

<sup>15</sup> Ibidem.

*„Bratr se zeptal starce: ‚Jak může člověk dostat charisma lásky k Bohu?‘ On odpověděl: ‚Když někdo uvidí nedbalost svého bratra a volá za něj k Bohu, tehdy dostane poznání, jak má milovat Boha.‘“<sup>16</sup>*

*„Bratr se zeptal starce: ‚Jestliže uvidím bratra, na kterého jsem uslyšel nějaký hřích, váhám vpustit ho do své kelly. Když ale uvidím dobrého bratra, toho rád přijímám.‘ Stařec mu říká: ‚Jestliže prokazuješ dobrému bratrovi malé dobro, prokaž tomu druhému dvojnásobné. On je totiž nemocný.‘“<sup>17</sup>*

*„Ještě řekl (Antonín – pozn. autora): ‚Na bližním závisí náš život i naše smrt. Jestliže totiž získáme bratra, získáváme Boha, jestliže bratra přivedeme k pádu, hřešíme proti Kristu.‘“<sup>18</sup>*

Asketové, z nichž se později stali mniši, přestože žili o samotě v poušti, ani na moment neuzavřeli svá srdce lidským bytostem, naopak milovali každého člověka, modlili se za ně a v jejich modlitbách jim vyprošovali spásu.<sup>19</sup> I láska k bližnímu je pro mnicha, který vyhledává vnější i vnitřní samotu, aby zasvětil celý svůj život Bohu, velmi důležitá, ba dokonce nepostradatelná, slouží mj. i jako nástroj v boji proti sebelásce a pýše.<sup>20</sup>

Člověk, který byl stvořen podle Božího obrazu a Božího podobenství, by měl napodobovat život Nejsvětější Trojice, kdy všechny tři Osoby přebývají jedna ve druhé. Křesťanský život v souladu s Božími přikázáním není životem v izolaci, ale životem v komunitě – životem v Církvi, která je Kristovým tělem.<sup>21</sup>

Metropolita Kallistos akcentoval, že pokud chce někdo porozumět pravoslavnému pojetí spásy, je nutné porozumět i distinkci mezi Boží podstatou (*οὐσία*) a Božími energiemi (*ἐνέργειαι*). Sjednocení s Bohem totiž neznamená sjednocení s Jeho podstatou, nýbrž s Jeho energiemi.<sup>22</sup> Pravoslavná theologie, aby co nejpřesněji vyjádřila dvojí pravdu o Bohu, tj. že je jak skrytý, tak zjevený, resp. transcendentní i imanentní zároveň, rozlišuje v Bohu podstatu a Jeho energie.

---

<sup>16</sup> *Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních otců*, sv. III., přel. J. Pavlík, Praha 2008, s. 14.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 9.

<sup>19</sup> MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 51.

<sup>20</sup> AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, přel. M. Mikulicová, Praha 2000, s. 45.

<sup>21</sup> WARE T. (METROPOLITAN KALLISTOS OF DIOKLEIA), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, s. 230-231.

<sup>22</sup> *Ibidem*, s. 226.

Nejedná se pouze o filosofické termíny, ale o pojmy, jež mají oporu v Písmu<sup>23,24</sup> Metropolita Kallistos vyjádřil učení o rozlišení podstaty a energií v Bohu těmito slovy:

*„Οὐσία neboli podstata definuje Boha, jakým je sám osobě, zatímco ενέργεια neboli energie označují Boží působení a Jeho sebezjevení. Podle pravoslavné apofatické tradice, Boží podstata zůstává navždy nepřístupná jakékoli participaci a je nepoznatelná pro veškeré stvoření jak v tomto věku, tak i v budoucím; Boží podstata nemůže být uchopena ani lidmi, dokonce ani anděly, ale pouze třemi Božími osobami. Ale Boží energie, které jsou rovněž samotným Bohem, naplňují celý svět, a skrze Milost lze na nich participovat. Boží podstata je sice nepoznatelná, ale Bůh zjevuje svou existenci v energiích.“<sup>25</sup>*

Možná se zdá téma týkající se distinkce mezi Boží podstatou a Božími energiemi okrajové, nicméně pro pravoslavnou dogmatiku a potažmo spiritualitu, která představuje žitou dogmatiku, je toto téma stěžejní. Spása je totiž totožná s *theósi*, tj. participací na Boží energiích, nikoli na Boží podstatě. Člověk nemá žádnou zkušenost s Boží podstatou, ale s projevy Jeho energie.<sup>26</sup> Podle vyznání víry Řehoře Palamy<sup>27</sup>, které předložil na sněmu v Konstantinopoli v roce 1351 může být Boží energie ztotožněny s Boží milostí, silou, zářím<sup>28</sup>, královstvím<sup>29</sup> či neporušitelností.<sup>30</sup>

---

<sup>23</sup> Termín *οὐσία* se sice v Novém zákoně vyskytuje pouze jednou, a to konkrétně v *Lukášově evangeliu* (15,12-13), resp. v podobenství o marnotratném synu, kde má význam majetku či bohatství, nicméně termín *ἐνέργεια* odkazující k Bohu se nachází v novozákonních spisech několikrát, např. Ef 1,19, 3,7 aj. WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, in: *Eastern Churches Review* 7 (1975), s. 128.

<sup>24</sup> WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 128.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 128-129.

<sup>26</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 2: Holy Trinity – Creation – Fall – Incarnation – Church – Life after Death, s. 69, 70, 71.

<sup>27</sup> Řehoř Palama (1296-1359) byl významný představitel hesychastické spirituality. Viz podrobněji VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno 2003, s. 82-86.

<sup>28</sup> Podle závěrů konstantinopolského sněmu z roku 1351 lze zakoušet Boží energie i formou nestvořeného Světla, které je totožné se Světlem, které viděli apoštolové na hoře Tábor při Proměnění Páně. WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 130.

<sup>29</sup> Romanidis podotkl, že pojem Boží království (*Βασιλεία του Θεού*) neodkazuje k ničemu jinému než k projevu nestvořené Boží energie, kterou lze zakusit při *theósi*, nikoli k něčemu stvořenému.

Zkrátka podle sněmu z roku 1351 člověk může participovat při svém zbožštění pouze na Božích energiích, nikoli na Jeho podstatě.<sup>31</sup>

Za velmi důležitou skutečnost považuji ztotožnění Božích energiích, případně energie (lze totiž použít jak plurál, tak singulár<sup>32</sup>) s Milostí (χάρις) – Boží milost je tedy nestvořená<sup>33,34</sup>. Člověk se sjednocuje s Bohem na základě energií<sup>35</sup>, člověk se stává z Boží milosti bohem<sup>36</sup>, není bohem podle Boží podstaty či přirozenosti (φύσις)<sup>37</sup>. Jde o tzv. ἕνωσις κατ' ἐνέργειαν – sjednocení podle energií – kdy si každá osoba, která se při theósi sjednocuje s Bohem zachovává svou lidskou podstatu a své hypostatické vlastnosti, které jsou zcela unikátní, člověk plně participuje na nestvořených energiích Nejsvětější Trojice<sup>38,39</sup>. Ostatně podle pravoslavné tradice je člověk plně člověkem a skutečnou hypostasí (ὑπόστασις) právě při sjednocení

---

V podstatě se jedná o Boží slávu (δόξα του Θεού), v žádném případě se nejedná o nějaký stvořený stát na zemi. Viz ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 133; SOPKO A. J., *Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides*, Dewdney 2017, s. 165-167.

<sup>30</sup> KARMIRIS I. N., *Ta dogmatika kai symbolika mnimeia tis Orthodoxou Katholikis Ekklesias*, sv. I, Athens 1960, s. 408. – citováno podle: WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 130-131.

<sup>31</sup> Ibidem, s. 385, 400. – citováno podle: WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 130-131.

<sup>32</sup> WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 130.

<sup>33</sup> Tím se pravoslavná theologie vymezuje proti scholastické theologii, která pracuje se stvořenou milostí (*gratia creata*). Viz WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 131.

<sup>34</sup> WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 131.

<sup>35</sup> Ibidem, s. 132.

<sup>36</sup> ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 132.

<sup>37</sup> WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 132.

<sup>38</sup> Metropolita Kallistos s odkazem na závěry konstantinopolského sněmu z roku 1351 upozornil, že žádná energie není spjata pouze s jednou trojiční Osobou, Boží energie jsou sdíleny všemi třemi Osobami. Viz WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 130.

<sup>39</sup> WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, s. 132.



s Bohem – při *theósi*. Člověk totiž nebyl stvořen ve stavu realizované duchovní dokonalosti, nýbrž ve stavu potencionální duchovní dokonalosti.<sup>40</sup> A právě proto je *theósis* považována za cíl křesťanského života.<sup>41</sup>

Je to právě zmíněné dosažení Božího podobenství. Stániloae prohlásil, že při *theósi* nedochází splynutí lidské osobnosti s Bohem, naopak jedinečnost jeho osobnosti se umocňuje právě skrze dosažení podobenství s Bohem<sup>42</sup>, proto lze prohlásit, že se člověk stává plně člověkem a lidskou osobou právě v tomto momentě svého duchovního života. K dosažení *theóse*, je zapotřebí, a to je velmi důležité, spolupůsobení Boží milosti a lidské svobodné vůle – jejich vzájemná synergie.<sup>43</sup>

## 1.2 *Μοναχός* aneb definice mnicha

Samotné slovo mnich (řecky *μοναχός*) je odvozené z řeckého *μόνος*. Lze jím tak označit člověka, jenž přebývá o samotě.<sup>44</sup> Řeckokatolický theolog Václav Ventura napsal:

„(Slovo – pozn. autora) *μοναχός* má svůj základ v *μόνος* ‚jediný, osamoceny‘, tedy ‚ten, kdo žije sám, v samotě pouště‘.“<sup>45</sup>

Jean Décarreaux, francouzský římskokatolický theolog zabývající se mništvím a duchovním životem, poznamenal, že se postupně výrazem mnich označoval mnich, který se zřekl z nějakého důvodu světa a zasvětil svůj život Bohu<sup>46</sup>:

„Samotáři byli bez rozdílu označováni jako eremité (z řeckého slova *ἐρημος*, tj. samota či poušť či *anachoréti* (z řeckého slova *ἀναχώρησις*, tj. ústraní). Když se mniši shromáždili do

---

<sup>40</sup> VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, s. 7.

<sup>41</sup> VOPATRNÝ G. J., „Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita“, in: *Theologická revue* 88/4 (2017), s. 434.

<sup>42</sup> STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, s. 89.

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 89, 90.

<sup>44</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, přel. C. Haldene, London 1964, s. 72.

<sup>45</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, Praha 2006, s. 13.

<sup>46</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 72.

*komunity byli označováni jako cenobité (z řeckého slova κοινός, tj. společný). Asketa byl mnich, poustevník či cenobita, který se pokoušel realizovat své poslání skrze askezi (z řeckého slova άσκησις, tj. cvičení).“<sup>47</sup>*

Ačkoli je téma askeze bezpochyby důležité k pochopení mnišského ideálu, vrátím se k etymologii slova mnich, která není podle Ventury vůbec jednoduchá<sup>48</sup>, poprvé je totiž slovo mnich užito na papyru datovaném do roku 324<sup>49</sup>. Výrazem *μοναχός* byl označen jistý vesnický asketa Izák<sup>50</sup>, o němž bude ještě řeč. Ventura provedl hlubokou analýzu slova *μοναχός*<sup>51</sup>, kterou nebudu detailně rozebírat, ve které komparoval nejen řecká, ale i hebrejská či syrská slova a následně došel závěru, že řecký výraz označující mnicha je vlastně označením člověka, který je blízko Kristu, tedy v Boží blízkosti<sup>52</sup>. Stručně by se dalo konstatovat, že mniši jsou lidé usilující o dosažení spásy skrze askezi.<sup>53</sup> Podle amerického římskokatolického theologa, resp. odborníka na katolickou spiritualitu, a dominikána, Jordana Aumanna, se termínem asketové označovali všichni křesťané, jež toužili vydávat autentičtější svědectví o Kristově učení.<sup>54</sup> Byl to právě asketismus, který byl jakýmsi předstupněm mnišského hnutí<sup>55</sup>, resp. asketismus se do mnišského hnutí integroval a je s ním dodnes neodmyslitelně spjat.

Na otázku, kdo je mnich, odpověděl Tomáš Špidlík, významný římskokatolický kardinál a theolog, „člověk Boží“<sup>56</sup>, přesněji člověk dosahujícího *theóse*, člověk, dojít

---

<sup>47</sup> Ibidem.

<sup>48</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 13.

<sup>49</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo – New York 2002, s. 21.

<sup>50</sup> Ibidem.

<sup>51</sup> Viz podrobněji VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 13-16.

<sup>52</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 13-14.

<sup>53</sup> Viz podrobněji VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 14, 16.

<sup>54</sup> AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 41.

<sup>55</sup> Ibidem.

<sup>56</sup> Viz ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, přel. J. Valíček, Řím – Olomouc – Velehrad 2004, s. 30.

od Božího obrazu k Božímu podobenství. Athanasios v doslovu *Život Antonínova* napsal:

*„Ač je toto vyprávění ve srovnání s Antonínovou cností pranepatrné, i z něho poznáte, jaký byl Antonín Boží člověk. Od mladosti až do dospělosti si zachovával horlivou snahu v asketických úkonech. ... A všude se o něm mluvilo. Všichni ho obdivovali a také ti, kteří ho nespatriili, jej milovali. A to je znamením ctnosti a přátelství jeho duše s Bohem.“<sup>57</sup>*

Antonín byl Božím člověkem nazýván celými zástupy lidí, neboť byli svědky, že skrze něj působí Boží milost.<sup>58</sup>

### 1.3 Mnišství jako jedna z cest ke spáse

Co je vlastně mnišství? Na tuto otázku se pokusil odpovědět rumunský pravoslavný theolog Marin I. Bugiulescu těmito slovy:

*„Mnišství je formou služby Kristu, praktikováním evangelijních rad či rad o dosažení dokonalosti, přijetí slibů, zejména dobrovolné chudoby (či dokonalého milosrdenství), pohlavní čistoty a poslušnosti či podřízenosti duchovnímu otci.“<sup>59</sup>*

Anglikánský theolog John Binns, který se zabývá vzájemným vztahem mezi křesťanským Západem a křesťanským Východem, mnišství označil za „*způsob života a formu radikálního křesťanského života*“.<sup>60</sup>

Cílem mnišství, alespoň rozhodně orthodoxního, je duchovní uzdravení – spása – ke k němuž vede cesta skrze askezi.<sup>61</sup>

Podle Nikodéma Hagiority, který spolu s Makariem z Korintu uspořádal *Filokalii* (*Φιλοκαλία*), tj. sbírku duchovních textů datovaných od 4. do 15. století<sup>62</sup>,

---

<sup>57</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 95.

<sup>58</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 78.

<sup>59</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, in: *Bogoslovni vestnik* 78/3 (2018), s. 527.

<sup>60</sup> BINNS J., „Monasticism – Then and Now“, in: *Religions* 12/510 (2021), s. 5; dostupné z: <<https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/510/htm>> (30.9.2021).

<sup>61</sup> ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 182.

<sup>62</sup> Viz podrobněji ŠPIDLÍK T., „Předmluva“, in: *Filokalie*, sv. I. přel. A. Černošous, Olomouc 2019, s. 5-7.

existuje celkem šest kategorií světců, resp. šest způsobů k dosažení svatosti, tedy spásy.<sup>63</sup>

Constantine Cavarnos, již zesnulý významný pravoslavný theolog a mnich americké národnosti, vyjmenoval s odkazem na zmíněného Nikodéma Hagioritu šest kategorií světců, z nichž pro téma bude důležitá především kategorie mnichů. Nicméně nechci předbíhat a podávám zde výčet těchto kategorií<sup>64</sup>:

1. Apoštolové;
2. Mučedníci, případně vyznavači;
3. Proroci;
4. Hierarchové;
5. Mnišští svatí;
6. Spravedliví.

Cavarnos uznal, že některé cesty ke svatosti nejsou zpřístupněny pro každého, zejména se jedná o kategorie apoštolů, mučedníků, proroků či církevních hierarchů. Nicméně dodal, že mnišská cesta je zpřístupněna většímu počtu lidí. Cesta spravedlivých je podle Cavarna zpřístupněna všem.<sup>65</sup> O mnišské cestě ke svatosti doslova tento pravoslavný theolog, který se sám vydal cestou mnicha, napsal:

*„... (mnišská cesta ke svatosti – pozn. autora) je otevřena mnohem většímu počtu než zmíněné cesty (apoštolů, mučedníků, proroků a hierarchů – pozn. autora) a je otevřena jak mužům, tak ženám. Je to těžká cesta, a proto není oblíbená, neboť vyžaduje zřeknutí se veškerého majetku, odchod do samoty a úsilí o vedení prostého života pod vedením duchovního otce a v celibátu.“<sup>66</sup>*

Důležité je si uvědomit, že mnišská spiritualita není odlišná od křesťanské spirituality, neboť cílem každého křesťana je spása.<sup>67</sup> Mnišství je zkrátka jednou z cest ke spáse, kterou si volí svobodně každý křesťan podle svého vlastního uvážení

---

<sup>63</sup> CAVARNOS C., *Paths and Means to Holiness*, přel. Archbishop Chrysostomos of Etna, [místo vydání neuvedeno] 2000, s. 20.

<sup>64</sup> Ibidem.

<sup>65</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>66</sup> Ibidem, s. 23.

<sup>67</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 46.

a schopností. Poté je zapotřebí synergie Boží milosti a lidské svobodné vůle, aby se dosáhlo *theóse*. Velmi přesně to vyjádřil Špidlík:

*„Klášť větší důraz na rozdílnost, než na rovnost různých cest ke spáse je nebezpečné pro všechny, pro mnichy i pro ty, kdo mnichy nejsou.“<sup>68</sup>*

Jedná se zkrátka o potvrzení Cavarnových slov, že ačkoli některé cesty k dosažení spásy nejsou otevřeny pro všechny křesťany, cesta spravedlnosti je zpřístupněna všem křesťanům.

*„Chceš-li být dokonalý, jdi, prodej svůj majetek, rozdej ho chudým, a budeš mít poklad v nebi. Pojď a následuj mě.“*

Ona známá Spasitelova slova z Matoušova evangelia (19,21) přiměla Antonína, „*otce mnichů*“<sup>69</sup>, aby se vydal na cestu askeze<sup>70</sup>, čímž sám položil základy mnišského hnutí, tím, kdo, „*probudil všeobecný zájem o poustevnictví*“<sup>71</sup>. Antonín doslova naplnil Kristův požadavek, když prodal zděděný majetek a výtěžek z něj rozdál sousedům a chudým a sestře. Když tak učinil, začal se cvičit v askezi.<sup>72</sup> I autor *Padesáti duchovních homilií* (možná samotný Makarios Egyptský) zdůraznil, že křesťan, jenž usiluje o dosažení duchovní dokonalosti – spásy – má mít své srdce otevřít Bohu a přestat ve v něm přechovávat materiální záležitosti. Zkrátka měl upřednostnit nestvořené věci před stvořenými.<sup>73</sup> Autor tohoto významného díla napsal:

*„(Bůh – pozn. autora) přikazuje nám tedy, bychom vyšli ze světla, dali výhost všem věcem viditelným a nepřechovávali starost pozemskou, nébrž dnem a nocí stáli ve dveřích a čekali, když by Pán otevřel srdce zamčena a vlil nám dar Ducha Svatého.“<sup>74</sup>*

---

<sup>68</sup> Ibidem.

<sup>69</sup> Viz IWASAKI M., „The Significance and the Role of the Desert in Coptic Monasticism: Monastery of St. Samuel as a Case Study“, in: *Journal of Arid Land Studies* 22/1 (2012), s. 139.

<sup>70</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

<sup>71</sup> JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremitaie*)“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vitaie eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 42, 43.

<sup>72</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 22-23.

<sup>73</sup> Viz podrobněji MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, přel. J. Vlček, Praha 1878, s. 52-53.

<sup>74</sup> MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, s. 53.

Autor *Homilií* též uvedl výše uvedený Kristův výrok z Matoušova evangelia, aby akcentoval, že zatímco upřednostnění neviditelných (tedy nestvořených věcí) vede k Bohu, preference viditelných (tedy stvořených věcí) je nástrojem Satanova svodu k vášním a následně i ke hříchu, neboť hřích je vlastně realizovaná vášeň<sup>75</sup>.

*„Věděl zajisté Pán dobře, že Stan tak opanovává mysl a že převádí ji na péči o věci hmotné a zemské. Proto Bůh obmysleje dobré duši své přikázal odřici se všeho, abys pak i bezděky hledal nebeské zboží a srdcem svým přilnul k Bohu. Nebo byt' bys i chtěl zas obrátiti se k věcem stvořeným, ničeho nenajdeš ničeho nemaje z věcí viditelných; a takto chtě nechtě nucen jsi posýlati mysl tam, kde jsi nastřádal a uložil poklad svůj, k nebesům; „nebo kde je poklad tvůj, tuť bude i srdce tvé.“<sup>76</sup>*

Cesta mnišství je vlastně cesta zřeknutí se všeho stvořeného, boje proti vášním, a tedy hříchům, skrze askezi a obrácení svého srdce k Bohu.

---

<sup>75</sup> Viz MILKO P., „Dogmatická a morální aktuálnost pravoslavného učení o vášních II (dokončení)“, in: *Hlas Pravoslaví* LXIII/11 (2008), s. 6-7.

<sup>76</sup> MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, s. 53.

## 2 K počátkům mnišského hnutí v Egyptě

Jak poznamenal Bugiulescu křesťanské mnišství se zformulovalo na biblickém základě v pouštích Egypta a Sýrie ve 4. století.<sup>77</sup> Níže uvedené citace (které samozřejmě nejsou nevyčerpatelné) jasně dokládají, že kolébkou mnišství je právě Egypt, obzvláště za krásné považují citáty, které nazývají mnišství egyptským darem křesťanskému světu:

*„Neobyčejný dar koptské církve celému křesťanskému světu je nepochybně monašství.“<sup>78</sup>*

*„Mnišství se zrodilo v Egyptě. Zde počalo poustevnictví a později i život v koinobii, tj. přebývání ve společenství.“<sup>79</sup>*

*„Mnišství je největším egyptským darem světu a jeden z nejsladších plodů sklizených v době pronásledování egyptské církve.“<sup>80</sup>*

*„Nejstarší představitelé poustevnického života byli Koptové: Pavel Thébský a Antonín Veliký.“<sup>81</sup>*

*„Nejstarší skuteční asketové se zapsali do dějin jako Otcové pouště. Místem jejich přebývání byla ta místa v Egyptě, která takřka přirozeně vybízela k zapíravému, dokonalejšímu křesťanskému životu.“<sup>82</sup>*

Co však bylo inspirací pro vznik mnišského hnutí v Egyptě? Jedná se o velmi diskutabilní otázku, která souvisí i s původem mnišství samotného. Faktory mohou být různorodé – od tzv. *κάτοχοι* působící při Serapidových<sup>83</sup> chrámech přes therapeuty<sup>84</sup> až po eseje<sup>85</sup>. Podle názoru Jamesa M. Draytona nelze původ

---

<sup>77</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity”, s. 532.

<sup>78</sup> ARCIBISKUP KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, Prešov 2004, s. 11.

<sup>79</sup> IVANOV S. A., *Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství*, přel. J. Komednová, M. Řoutil, Červený Kostelec 2015, s. 35.

<sup>80</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 3.

<sup>81</sup> KADLEC J., *Dějiny katolické církve*, sv. I, Olomouc 1993, s. 105.

<sup>82</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, Olomouc 2012, s. 10.

<sup>83</sup> Serápis byl helénistický bůh, který vznikl splynutím egyptských bohů Usira a Hipiho. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, Praha 1973, s. 546.

<sup>84</sup> Hlavním zdrojem o therapeutech je Filónův spis *O kontemplativním životě* (řecky *Περὶ βίου θεωρητικοῦ*). Therapeuty je velmi obtížné zařadit. Někdo je považuje za egyptskou odnož esejců, někdo za židovské mnichy, resp. příslušníky židovské sekty nazorejců. Objevují se i hypotézy o jejich

monastismu spojit s jedním směrem. Dokonce prohlásil, že například cenobitismus má kořeny především v poustevnickém způsobu života.<sup>86</sup>

Nejprve se křesťané uchýlovali na poušť, aby se skryli před pronásledováními<sup>87</sup>, která rozpoutávali římscí císařové. Jiří Šubrt, český filolog a překladatel, uvedl, že útěk do pouště nepatřil k neobvyklým jevům pozdní antiky, neboť se do ní uchýlovali jednotlivci i celé zástupy lidí, kteří se chtěli vyhnout trestu či různým sociálně tíživým situacím.<sup>88</sup> Karl Suso Frank, německý římskokatolický církevní historik, podotkl, že motivy odchodu na poušť byly zcela individuální. Nevyloučil ani vliv pesimismus či kynismus<sup>89,90</sup> To je i příklad Pavla Thébského, který je považován za prvního

---

křesťanském původu. Církevní historik Eusebios z Caesareje je považoval za křesťany židovského původu. Nelze ani opomenout popírání jejich historicity. Therapeuté (řecké slovo *θεραπευτές* je českým ekvivalentem slova lékař) se věnovali léčení těla i duše člověka. Zřekli se veškerého majetku a svůj život zasvětili léčbě osobnosti člověka, přísné askezi a Bohu především. Mezi therapeuty nebyli jen muži, ale také ženy. Žili o samotě, v Egyptě především v okolí Alexandrie, konkrétně u jezera Márijút, kde žili ve skromných příbytcích, kde se věnovali kontemplaci, rozmístěných v takové vzdálenosti od sebe, aby byla zaručena izolace a zároveň zachováno společenství. O samotě přebývali šest dní v týdnu, poslední den týdne se scházeli ke společné modlitbě a společnému stolování. Při tomto setkání též rozjímali nad Písmem. Je patrné, že některé prvky života therapeutů jsou podobné s životem prvních eremitů. VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 27-30.

<sup>85</sup> Esejci představovali idealistickou židovskou skupinu v období Druhého chrámu, jež byla tvořena muži, kteří žili především jako mniši v izolované komunitě v Judské poušti. Žili prostě a sdíleli všechn svůj majetek. Snažili se o dosažení čistoty, např. koupáním ve studené vodě. GAL Z., *Qumran: Scrolls in the Desert*, Jerusalem 2010, s. 4. Esejci na rozdíl od therapeutů nepřijímali do svého společenství ženy, mj. byli esejci orientováni eschatologicky. Podle Ventury nejpodstatnější rozdíl mezi esejci a therapeuty spočíval v jejich vztahu k manuální práci – zatímco esejci se jí věnovali, ať už zemědělské práci či řemeslné výrobě, therapeuti dávali přednost intelektuální činnosti a kontemplativnímu životu. Viz podrobněji VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 33.

<sup>86</sup> DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002, s. 153.

<sup>87</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity”, s. 532.

<sup>88</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vitae eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 16.

<sup>89</sup> Kynikové byli potulní mudrcové, majetek, zdraví či svobodu nepovažovali za důležité. Nepracovali, a proto žili v chudobě. Vysoce si ale cenili manuální práci a soucit s trpícími. Vymezovali se rovněž proti



poustevníka (tento názor vyslovil i Jeroným<sup>91</sup>, jeho životopisec<sup>92</sup>). Pavel se do pouště uchýlil proto, aby tam přečkal Deciovo<sup>93</sup> a Valerianovo<sup>94</sup> pronásledování, nicméně, jak podotýká životopisec Jeroným, „v tom, co zprvu dělal z nutnosti, však záhy našel zalíbení“<sup>95</sup>. Právě za tohoto krutého pronásledování křesťanů, mnoho egyptských křesťanů uchýlilo na poušť, ale i po skončení pronásledování tam mnozí z nich zůstali. Dokládají to i dopisy tehdejšího alexandrijského biskupa Dionýsia<sup>96,97</sup>. Přestože se dodnes vedou debaty o historicitě tohoto světce<sup>98</sup>, který je sám o sobě

---

řeckému polytheismu a věřili v jednoho Boha, který se nepodobá ničemu smrtelnému. Cesta k blaženosti podle nich vede skrze niterný život. HÖFFDING H., KRÁL J., *Přehledné dějiny filosofie*, Praha 1941, s. 26; STÖRIG H. J., *Malé dějiny filosofie*, přel. M. Petříček, P. Rezek, K. Šprunk, Kostelní Vydří 2007, s. 143.

<sup>90</sup> FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, přel. Z. Ločovský, Praha 2003, s. 26.

<sup>91</sup> Jeroným patřil mezi nejvzdělanějších z latinských církevních Otců a patřil k předním znalcům Písma svatého. V Betlémě přeložil z hebrejštiny, kterou se naučil v Sýrii od jednoho rabína, a řečtiny celé Písmo. Tento latinský překlad bible je znám od 13. století jako *Vulgáta*. ATTWATER D., *Slovník svatých*, přel. J. Matějů, Vimperk – Rudná u Prahy 1993, s. 210, 211.

<sup>92</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*), s. 44, 45.

<sup>93</sup> Decius vládl v letech 249-251, byl prvním císařem ilyrsko-panonského původu, křesťany pronásledoval z důvodu obnovení starořímských tradic. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 133.

<sup>94</sup> Valerianus byl římským císařem v letech 253-263. Neúspěšně se snažil uchovat celistvost římské říše skrze války s Germány a pronásledováním křesťanů. Ve válce s Peršany byl zajat a následně v zajetí zemřel. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 660.

<sup>95</sup> JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*)“, s. 49.

<sup>96</sup> Dionýsios Alexandrijský byl jedním z nejvýznamnějších Órigenových žáků. Pocházel z pohanské rodiny a v křesťanství našel dlouho hledanou pravdu. Pro svou vytrvalost v boji za křesťanskou víru dostal přívlastek Veliký, Athanasios ho choval v úctě jako velkého církevního učitele. Mezi jeho nejznámější díla patří např. *O přírodě* (řecky *Περὶ φύσεως*), *O zaslíbeních* (řecky *Περὶ επαγγελίων*) ve dvou knihách či *Knih vyvrácení a obrany* (řecky *Βιβλία ἐλέγχου καὶ ἀπολογίας*) ve čtyřech knihách a několik listů. Z jeho děl se zachovaly jen fragmenty, jež se lze nalézt v VII. knize Eusebiovy *Církevních dějin*. QUASTEN J., *Patrology*, sv. II: The Ante-Nicene Literature after Ireneus, Notre Dame [datum vydání neuvedeno], s. 101-102, 103, 105; MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 40.

<sup>97</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 160.

<sup>98</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, s. 532-533.

záhadnou postavou<sup>99</sup>. Šubrt v úvodu k Jeronýmovým *Legendám o poustevnících* (latinsky *Vita eremitarum*), jež sám přeložil napsal:

„... postava samotného Pavla z Théb je s největší pravděpodobností výplodem Jeronýmovy fantazie. Její existence není potvrzena v žádném nezávislém prameni a už v Jeronýmově době se o její historické věrohodnosti oprávněně pochybovalo. Na této skutečnosti nic nemění ani fakt, že Jeroným mluví o svém poustevníkovi jako o reálné historické osobě a zmiňuje se o něm i v dalších svých dílech.“<sup>100</sup>

Ať už je to s historicitou Pavla z Théb jakkoli (kupříkladu římskokatolický církevní historik Jaroslav Kadlec sice považoval Jeronýmovu legendu o Pavlovi za historicky bezcenného, nicméně samotného Pavla za historickou, nikoli románovou postavu<sup>101</sup>), resp. s Jeronýmovou legendou o této osobnosti (je možné, že šlo o latinsky psanou polemiku s řecky psaným Athanasiovým *Životem Antonínovým*<sup>102</sup>, neboť je Antonín v podstatě líčen jako Pavlův nástupce, když po jeho smrti přebírá tuniku, kterou oblékal o největší křesťanský svátek – o Paschu – a o Letnicích<sup>103</sup>, ba dokonce jako dokonalejší mnich než on<sup>104</sup>), je Pavel prototypem zbožného křesťana, který se uchýlil během pronásledování na poušť a postupně praktikoval asketický život. Pavel se měl dožít sto čtrnácti let, drtivou většinu svého života strávil v poušti – celkem devadesát jedna let<sup>105</sup>. Koptové každopádně rodáka z Théb považují s odkazem na Jeronýmovu legendu, jež byla napsána mezi lety 374-375, za prvního poustevníka<sup>106</sup> a důležitou postavu mnišského života. Velmi populární je v koptské

---

<sup>99</sup> Viz ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 16.

<sup>100</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 34.

<sup>101</sup> KADLEC J., *Dějiny katolické církve*, sv. I, s. 105.

<sup>102</sup> Viz podrobněji ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 34-36.

<sup>103</sup> JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremitae*)“, s. 63.

<sup>104</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>105</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, s. 532.

<sup>106</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 13.

církvi ikona znázorňující, jak Pavlovi a Antonínovi přináší chléb havran<sup>107</sup> a dva lvi, kteří vyhloubili Pavlovi hrob<sup>108</sup>.

Poušť se byla pro křesťany místem, kde hledali duchovní dokonalost, místem postu, modlitby a praktikování života podle Evangelia.<sup>109</sup> Poušť měla pro první mnichy skutečně biblický význam. Dom Louis Leloir, francouzský benediktinský mnich a odborník na rané mnišství a arménskou a syrskou patristickou literaturu, prohlásil, že odchod na poušť byl „*opakováním exodu Božího lidu*“.<sup>110</sup> Je místem askeze, která představuje nástroj ke sjednocení s Bohem.<sup>111</sup> Základy pro mnišský ideál lze nalézt jak ve Starém zákoně, tak v Novém zákoně.<sup>112</sup> Mnicha bylo možné vnímat jako obyvatele pouště – bylo to místo, kde mohli přebývat s Bohem a vést válku proti démonům, útek od světa byl podle Tima Viviana, amerického religionisty a odborníka na rané křesťanství, byl sekundárním důvodem odchodu na poušť.<sup>113</sup> Antoine Guillaumont, přední francouzský syrolog a koptolog, o významu pouště pro křesťany-mnichy napsal:

*„Poušť byla pro mnichy nejvyhledávanějším místem pro praktikování hésychie (života pokojné modlitby srdce), základem pro každý mnišský ideál, ale také místo plné démonů, kteří se*

---

<sup>107</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremite*)“, s. 54, 55, 56, 57.

<sup>108</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremite*)“, s. 60, 61.

<sup>109</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, s. 532.

<sup>110</sup> LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, přel. Klášter Nový Dvůr, D. Molčanov, Praha 2021, s. 13.

<sup>111</sup> Viz podrobněji LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, s. 13-14.

<sup>112</sup> Viz podrobněji BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, s. 525-527.

<sup>113</sup> VIVIAN T., „Introduction“, in: PAPHNUTIUS, *Histories of the Monks in Upper Egypt and The Life of Onnuphrius*, přel. T. Vivian, Kalamazoo 2000, s. 18.

*projevovali zejména ve formě myšlenek a proti kterým musel mnich bojovat, aby ochránil svou hesychii (pokoj) a naplnil tak úkol, který přišel naplnit do pustiny, a to sjednocení s Bohem.“<sup>114</sup>*

Podle Binnsových slov byla místem pro praktikování askeze – městem asketů, kteří se toužili setkat s Bohem a zakoušet Jeho milost.<sup>115</sup> Pro zajímavost bych rád uvedl, že koptské slovo *τοογ* označuje poušť (řecky *έρημος*) i horu (řecky *όρος*), oba výrazy mají v mnišské literatuře geografický i náboženský smysl. Může označovat pouštní krajinu, ale i místo, kde přebývají mniši.<sup>116</sup> Přestože jsem předložil Guillaumontův výrok o významu pouště, neodpustil bych, kdybych nepředložil Binnsovo pojednání o významu pouště pro nastupující mnišské hnutí a křesťanský asketismus jako takový, jež v sobě nese prvky starozákonní i novozákonní duchovnosti:

*„Byla to poušť, kam se Izraelité uchýlili po svém otroctví v Egyptě a spásonosnou přítomnost Boha, kde obdrželi příkázání na hoře Sinaj. Bylo to také místo, kde bylo nutné čelit a odmítnout alternativní formy víry – v tomto případě uctívání modly zlatého telete. Proroci od Elijáše po Jana Křtitele se uchýlovali na poušť, aby zde našli a kázali čistší víru. Poté Ježíš sám odešel před zahájením svého působení na poušť, jehož příklad mniši následovali. Poušť byla ztělesněnou odpovědí vedoucí ke změně a pokání.“<sup>117</sup>*

Stručně řečeno byla poušť pro mnicha místem, ve které mohl dojít skrze praktikování hesychastického<sup>118</sup> způsobu života ke spáse – *theósi*. Rovněž ale musím akcentovat, jak upozornil Guillaumont a Binns na příkladu idolatrie – uctívání zlatého telete – ukázal, byla místem pokušení, kterému bylo nutné čelit pouze s pomocí Boží milosti. Lisa Cremaschi, italská překladatelka spisů svatých Otců, prohlásila:

---

<sup>114</sup> GUILLAUMONT A., *Originile vieți monahale*, přel. C. Jirga, Bucharest 1998, s. 93. – citováno podle: BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity”, s. 532.

<sup>115</sup> BINNS J., „Monasticism – Then and Now“, s. 3.

<sup>116</sup> Viz podrobněji VIVIAN T., „Introduction“, s. 19-21,

<sup>117</sup> Ibidem.

<sup>118</sup> Podle Vopatrného může být hesychasmus chápán jako metoda k dosažení *theóse* skrze očistění srdce a osvětlení *vóoc*. Kromě toho je hesychastická spiritualita přizpůsobována osobním i životním podmínkám každého křesťana. Viz VOPATRNÝ G. J., „Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita“, s. 430.

*„Poušť je místem, v němž se srdce do široka otevírá, roste a učí se přijímat každého člověka, světce či hříšníka, učí se vidět lidi pohledem Boha.“<sup>119</sup>*

Bugiulescu mj. uvedl, že křesťané se hromadně uchýlili na poušť po roce 313<sup>120</sup>, kdy císař Konstantin Veliký ediktem milánským vyhlásil rovnoprávnost křesťanství s ostatními náboženstvími v římské říši<sup>121</sup> a křesťané opouštěli města, aby duchovní dokonalosti dosáhli právě asketickým životem v poušti<sup>122</sup>. Americký církevní historik James B. North podotkl, že s příchodem zástupů tehdejších pohanů do Církve především z prospěchářských důvodů došlo k duchovnímu úpadku:

*„Do Církve se hrnuly zástupy lidí a celá řada z nesprávných důvodů. Kvalita duchovního života ves borech začala upadat. Mnozí z příchozích byli zbohatlíci bez skutečného odhodlání vést křesťanský život. Opravdoví křesťané byli stavem členstva ve sborech zklamáni. Někteří z nich cítili potřebu se od zesvětštělé Církve oddělit do soukromého společenství s Bohem. To vlastně byli první mniši.“<sup>123</sup>*

Nelze ale předpokládat, že askeze a vůbec zasvěcení života Bohu byla jediným důvodem, proč se křesťané v této době uchýlovali do pustiny. Kromě již zmíněného pronásledování křesťanů, byly dalšími důvody pro uchýlení do pouště např. dezertérství, resp. snaha vyhnout se narukování do římské armády, vysoké daně, hladomor, chudoba či vykořisťování místní aristokracií.<sup>124</sup>

Současný ruský patrolog a byzantolog Vadim Michajlovič Lurie dále celou situaci shrnul následujícími slovy, ve kterých akcentoval význam přechodu z jedné epochy církevních dějin do druhé:

*„Milánský edikt svatého císaře Konstantina (císař Konstantin je v Pravoslavné církvi uctíván jako světec – pozn. autora) (313), v němž byla křesťanům zaručena náboženská svoboda, a také*

---

<sup>119</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, přel. L. Ehrenbergová, Z. Hamplová, Kostelní Vydří 2003, s. 11.

<sup>120</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity”, s. 532.

<sup>121</sup> FRANZEN A., *Malé církevní dějiny*, přel. B. Smékal, Praha 1992, s. 53.

<sup>122</sup> BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity”, s. 532.

<sup>123</sup> NORTH J. B., *Dějiny církve: od Letnic k dnešku*, přel. B. Procházka, R. Matulík, Praha 2001, s. 52.

<sup>124</sup> Viz DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 35.

*I. ekumenický sněm (325) neznamení pouze předěl ,doby pronásledování‘ a doby ,církvního světa‘ v dějinách Církv, ani ,přednikájského období‘ a ,doby ekumenických sněmů‘ v dějinách theologického myšlení. Nové období zasahuje i do historie asketického učení i do asketických praktik.“<sup>125</sup>*

A právě v této době se konsolidovalo v Egyptě mnišství jakožto jedna z forem křesťanského duchovního života.<sup>126</sup> Na otázku, proč se mnišství rozmohlo právě po roce 313, odpověděl Lurie tak, že zbožní křesťané chtěli bojovat proti zesvětštění církvního života mnišským životem – dobrovolným mučednictvím – které mělo nahradit mučednictví v dobách pronásledování křesťanů, kterému byli křesťané vystavováni v průběhu prvních tří století církv.<sup>127</sup> S tímto názorem se ztotožnil také britský historik David M. Gwynn, jenž označil asketický život za nový projev křesťanské víry nahrazující mučednictví, kterému křesťané již nebyli po konstantinovském obratu vystaveni.<sup>128</sup> North dokonce upozornil na distinkci mezi tzv. „červeným mučednictvím“, tj. v podstatě podstoupení smrti za víru, a tzv. „bílým mučednictvím“, které lze označit za synonymum k askezi.<sup>129</sup> Prostředí pouště nahradilo arénu, kde křesťané podstupovali smrt pro Krista. První mniši už nenásledovali Krista skrze smrt, ale skrze askezi – duchovní zápas za zachování čistoty celého člověka.<sup>130</sup> Britský pravoslavný theolog Andrew Louth konstatoval, že poustevníci, kteří následovali v této cestě Antonína, hledali v poušti Ráj<sup>131</sup> – harmonické soužití s Bohem (tedy spásu). Skutečnost, že cílem mnišské cesty je spása a že mnišský život svým způsobem nahrazuje mučednictví potvrdil ve svých hluboce duchovních slovech výše zmíněný profesor patrologie a byzantologie:

---

<sup>125</sup> ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, Санкт-Петербург 2000, s. 31

<sup>126</sup> Ibidem.

<sup>127</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>128</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2013, s. 107.

<sup>129</sup> NORTH J. B., *Dějiny církv: od Letnic k dnešku*, s. 52.

<sup>130</sup> Viz ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 31-33.

<sup>131</sup> LOUTH A., *The Wilderness of God*, London 2003, s. 48.

*„Mučedníci odchází domů, domů do ráje, domů, kde nastává harmonie lidského života s Bohem a kde vše směřuje k Bohu, duchovní harmonie prostupuje jejich těly, tak je projeví jejich krása, jejich tváře jsou rozzářeny. Antonína cesta do Ráje šla skrze poušť.“<sup>132</sup>*

Ostatně i v Athanasiově *Životě Antonínově* se lze dočíst, že Antonín askezi považoval za náhradu mučednictví.<sup>133</sup>

*„(Antonín – pozn. autora) Sám pak žil nedaleko svého domu, cvičil se v askezi, sebeovládání a v přísném životě. V Egyptě totiž ještě neexistovaly kláštery a nikdo neznal kouzlo daleké pouště (resp. v poušti se do té doby nekonsolidovaly velké mnišské komunity jako např. ve Vádí Natrun – pozn. autora). Každý, kdo se chtěl věnovat cvičení v sebeovládání, žil v blízkosti svého domu. ... On se však svobodně podřizoval horlivým asketům, ke kterým chodil. U každého si všímal dominantní přednosti. U jednoho převažovala usilovná askeze, u druhého laskavost, u dalšího pozoroval nepřetržitost modliteb, u jiného poznával mírnost, opravdovou lásku k člověku, noční bdění, lásku ke studiu Písma, sebeovládání, posty, spaní na zemi, trpělivost a široké srdce. ... Úctu ke Kristu a vzájemnou lásku však viděl u všech.“<sup>134</sup>*

Každý asketa si vybíral formu askeze, existovaly i extrémní formy askeze, o které pojednal Eustathios Soluňský, arcibiskup soluňský žijící ve 12. století, mezi které patřilo například nemytí či žádná úprava vlasů, spaní na holé zemi, chození bez jakéhokoli oděvu, ustavičné mlčení, život v těžko dostupných místech aj. Vnímali to totiž jako formu ochrany před světskými pokušeními.<sup>135</sup> Špidlík podotkl, že *„základními asketickými cvičeními, bez nichž by nebylo možné si mnišský život představit, jsou půst, noční bdění, askeze“*<sup>136</sup>, ovšem, s odkazem na Athanasiova slova ze *Života Antonínova*, podotýkám, že nad všemi asketickými praktikami stojí v mnišském životě právě láska ke Kristu. Co je ale vlastně asketický život? Jak bylo výše uvedeno, askeze není nástrojem k zalíbení se k Bohu, ale v podstatě nástroj k dosažení *theóse*. Velmi duchovně (a v podstatě hluboce theologicky) definoval askezi Ján Zozulák ve své knize *Askeze: cesta ke svatosti* (v slovenském originále

---

<sup>132</sup> Ibidem.

<sup>133</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-61.

<sup>134</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23, 24.

<sup>135</sup> EUSTATHIUS TESSALONICUS, „De emendanda vita monastica“, in: PG, 135, 798. – citováno podle: ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 163.

<sup>136</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 163.

*Askéza: cesta k svätosti*), jež už ve svém názvu stručně, ale výstižně definuje hlavní smysl askeze, askeze je totiž cesta ke svatosti – cesta ke zbožštění:

*„Pravý život, duchovní život, asketický život, svatootečvský život se otevírá skrze společenství s Bohem. Člověk se z lásky oddává Bohu, ne proto, aby se Bohu zalíbil, ale aby byl schopný přijmout Milost, tedy Boží lásku, aby se stal podobný Kristu, to znamená, aby se zformoval podle Boží podoby v Kristu.“<sup>137</sup>*

I Pachómios byl v učení mnicha jménem Palamon, který dodržoval přísnou askezi – celé léto se postil, v zimě jedl jen jednou za dva dny, a to pouze chléb a sůl (olej a víno nepoužíval), dokonce i po celé noci (někdy tedy pouze jen polovinu) věnoval čas modlitbě a studiu Božích slov.<sup>138</sup> Nicméně Athanasios v Antonínově biografii zmiňuje spíše skupinu tzv. *αποτακτικοί* („odříkávačů“), Palomon byl velmi zajímavým člověkem, od mládí žil ve Východní poušti nedaleko vesnice Šenesēt (řecky Chenoboskion) a byl duchovním učitelem mnoha asketů<sup>139</sup>, nicméně není jisté, zdali patřil ke zmíněným „odříkávačům“, neb žil od mládí v pouštní jeskyni.<sup>140</sup>

Abych se vrátil k hlavnímu tématu, *αποτακτικοί* byli v podstatě jacísi „vesničtí mniši“<sup>141</sup>, tak je popsáno v *Životě Antonínově*. Poprvé je slovo mnich (*μοναχός*) uvedeno na papyru datovaného do roku 324 v souvislosti s jistým Izákem, který

---

<sup>137</sup> ZOZULAK J. (ed.), *Askéza: cesta k svätosti*, Karies – Sväta Hora Atos 2004, s. 7.

<sup>138</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, přel. A. N. Athanassakis, Missoula 1975, s. 8, 9.

<sup>139</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, in: *Coptic Church Review* 5/1 (1984), s. 9.

<sup>140</sup> V koptském synaxári je o Palamonovi napsáno následující: „*Tento světec obdržel dar uzdravování a ochočil si divou zvěř tak, že jedla z jeho ruky a olizovala mu chodidla. Neměl žádné oblečení, jeho dlouhé vlasy totiž zakrývaly celé jeho tělo. Dokázal se postit celý týden, pouze o sobotách a nedělích jedl polovinu chleba. Často jedl i travu rostoucí na hoře a pil tamní vodu* (jeho jeskyně se pravděpodobně nacházela u nějaké pouštní hory – pozn. autora). *Jako jeho Stvořitel, byl i on laskavý, dobrosrdečný a milosrdný. V noci opouštěval své místo modlitby, aby navštívil vězně, nemocné, sirotky, vdovy a cizince, dělával to tak často, jak jen mohl. Dával jim též peníze, které si vydělal svými rukama.*“ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 9. Pokud jde o manuální práci, tak podle anonymního životopisce Pachómiova života, tak se Palomon spolu s Pachómiem věnoval předení a tkaní dřevěných tašek. PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 10, 11. Yanney se pak zmínil, že Palomon tkal vlákna z vlasů a palmových listů. YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 9.

<sup>141</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 21.



zřejmě patřil ke zmíněným „odříkávačům“.<sup>142</sup> V žádném případě ale papyrus z dvacátých let 4. století není důkazem toho, že mnišství vzniklo právě v tuto dobu.<sup>143</sup> Zmíněný Izák nebyl žádným pouštním asketou, natož příslušníkem nějaké mnišské komunity.<sup>144</sup> Stoupenci apotaktického hnutí nepraktikovali askezi pouze v poušti, ale především ve městech a vesnicích celého římského impéria, kde se mimo askezi věnovali charitativním činnostem, tudíž se nestranili lidem, ba naopak. Z tohoto hnutí mj. vzešly jak poustevnická, tak cenobitská forma mnišství.<sup>145</sup> Každopádně označení mnich bylo možné aplikovat jak na člověka žijícího o samotě, tak i na vesnického asketu. Jeho význam nebyl ve 4. století vytrýben.<sup>146</sup> Je ale nesporným faktem, že právě toto asketické hnutí hrálo velmi důležitou roli v historii křesťanské asketiky a rozvoje monasticismu vůbec. Ovšem nabízí se otázka, zdali ony „odříkávače“ lze ztotožnit s tzv. *remnuoth*, jejichž označení je s největší pravděpodobností odvozeno z koptského slova *ρμνοϋωτ*, tzn. osamělý<sup>147</sup>, o kterých pojednává Jeroným ve svém 22. listu adresovanému Eustochii, jenž byl sepsán v Římě v roce 384:

*„V Egyptě existují tři skupiny mnichů. První z nich jsou cenobité ... jedná se o muže žijící v komunitě. Zadruhé to jsou poustevníci, jež žijí v poušti, každý z nich je tak nazván, protože opustili lidskou společnost. Třetí skupinou jsou remnuoth, velmi podřadná a neuznávaná skupina ... Tito lidé spolu žijí po dvou či po třech, zřídka ve větším počtu, a nejsou podřízeni žádným řeholím, žijí si tak, jak chtějí. Část svých výdělků přispívají do společné pokladny, ze které pak zajišťují jídlo pro všechny. Ve většině případech žijí ve městech či v pevnostech. Všechny jejich výrobky, které prodávají, jsou nesmírně drahé, jako by bylo svaté jejich dílo, nikoli život. Často se hádají, protože nejsou ochotni si rozdělovat jídlo a být podřízeni jeden druhému. Je také pravdou, že mezi sebou soutěží v půstu, ze soukromé záležitosti činí nástroj k výhře ... Jejich rukávy jsou volné, jejich boty vypouklé a jejich oděv je tak hrubý. Neustále si vzdychají, nebo*

---

<sup>142</sup> Viz podrobněji GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 21.

<sup>143</sup> Viz DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Malden – Oxford – Carlton – Berlin 2003. s. 1.

<sup>144</sup> PIERSON B. A., „Earliest Christianity in Egypt: Further Observations“, in: GOEHRING J. E., TIMBIE J. A. (ed.): *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, Washington, D.C. 2007, s. 108.

<sup>145</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 21.

<sup>146</sup> TODA S., „Some Reflections on the Origins of Monasticism in Egypt“, in: *ORIENT* XXXII (1997), s. 22.

<sup>147</sup> PIERSON B. A., „Earliest Christianity in Egypt: Further Observations“, s. 108.

*navštěvují panny nebo se posmívají duchovenstvu; o svátcích, nebo když onemocní, přejídají se.*<sup>148</sup>

Jeronýmovo barvitě svědectví o této asketické skupině je velmi zajímavé, nicméně osobně se domnívám, že nelze všechny vesnické askety zařadit do této skupiny. Papyrus pojednávající o mnichu – „odříkávači“ – Izákovi jasně dokazuje, že právě Izák v doprovodu diákona Antonína, kteří zachránili jakéhosi Isidora, který byl brutálně napaden Pamonisem a Harpalem. Isidorovi sousedé ho napadli proto, že vyhnal jejich krávu ze svého pozemku, neboť mu ničila úrodu. Kdyby tato dvojice nešla kolem, Isidor by na následky těžkého zranění, které mu způsobily rány holí, zemřel<sup>149</sup>, neboť Isidor podle papyru vypověděl místním úřadům následující slova:

*„Kdybych se mi nedostalo pomoci od Antonína, diákona, a Izáka, mnicha, pravděpodobně by mě úplně dobili.“*<sup>150</sup>

O této události jsem se podrobněji zmínil právě z důvodu, že se *αποτακτικοί* stýkali s místním duchovenstvem, ba dokonce pomáhali lidem. Askeze pro ně nebyla nástroj k dosažení obdivu, ale především lidé, kteří chtěli žít podle Kristova vzoru, jak je popisuje Athanasios v *Životě Antonínově*. Podle slov amerického religionisty Jamese E. Goehringa sarabaité, tj. jiné označení pro asketickou skupinu popsanou Jeronýmem, nebyli hodni užívání titulu mnich, neboť odmítali nejen církevní autoritu, ale jakoukoli duchovní autoritu, a askezi užívali, jak uvedl Jeroným, jako prostředek k zisku, čímž docházelo k pokřivení mnišského ideálu.<sup>151</sup>

Existuje legenda o jakémisi Frontonovi, podle které existovalo na území Egypta mnišství už ve 2. století. Její věrohodnost se zdá být ale velmi nepravděpodobná, ba dokonce, jak uvedl Jiří Novotný, římskokatolický theolog z Tovaryšstva Ježíšova,

---

<sup>148</sup> ST. JEROME, „Letter 22: To Eustochium“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/3001022.htm>> (30.9.2021).

<sup>149</sup> PIERSON B. A., „Earliest Christianity in Egypt: Further Observations“, s. 108; GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 21; DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 1.

<sup>150</sup> JUDGE E. A., „The earliest use of Monachos for ‚monk‘ (P. Coll. Youtie 77) and the origins of monasticism“, in: *Jahrbuch für Antike und Christentum* 20 (1977), s. 77-89. – citováno podle: DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 1.

<sup>151</sup> GOEHRING J. E., „The Origins of Monasticism“, in: GOEHRING J. E. (ed.), *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, s. 23.

nemožná.<sup>152</sup> Fronton měl praktikovat asketický život nedaleko Alexandrie a posléze odejít se sedmdesáti svými následovníky na poušť, kde zemřel v roce 174.<sup>153</sup> Frontonovo působení se mělo odehrávat z větší části za vlády císaře Antonina Pia<sup>154</sup> (138-161).<sup>155</sup>

Ženské mnišské komunity tzv. parthenóny se začaly rozvíjet paralelně s mužskými mnišskými komunitami. Ale již od 1. století se objevují komunity panen. Zbožné křesťanky se rozhodly zasvětit celý svůj život Kristu, ne proto, že by manželstvím opovrhovaly, ale chtěly být Kristovými nevěstami.<sup>156</sup> Roli těchto žen v raném křesťanství popsal významný koptský theolog Tadros Yacoub Malaty:

*„Tyto svaté panny hrály nezbytnou roli v raně křesťanské Církvi a měly důležité postavení v hierarchii rané Církve. Sloužili Bohu, ale také zajišťovaly péči o vdovy, sirotky, staré a nemocné.“<sup>157</sup>*

Ne u všech se odevzdání žen Spasiteli, resp. odmítání manželského svazku, se setkalo s pochopením, některé ženy byly ke sňatku nuceny či jiným způsobem perzekuovány. Například Theódora Alexandrijská byla za Diokleciánova<sup>158</sup> pronásledování umučena proto, že odmítla sňatek s pohanem.<sup>159</sup> Pronásledování křesťanů rozpoutané Diokleciánem bylo tak krvavé, že ovlivnilo i koptský kalendář.

---

<sup>152</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13.

<sup>153</sup> GORDINI G. D., „Frontone“, in: *Bibliotheca Sanctorum* 5, Roma 1964, 1287-1288. – citováno podle: NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13; YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 160.

<sup>154</sup> Antoninus Pius byl římským císařem, za jehož vlády došlo k hospodářskému rozkvětu impéria, nicméně zahraniční politika měla obranný ráz. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 58.

<sup>155</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 160.

<sup>156</sup> MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 168.

<sup>157</sup> Ibidem.

<sup>158</sup> Dioklecián byl římským císařem v letech 284-305 a stál za vytvořením dominátu. Vládl jako neomezený vládce východní části říše, na Západě byl jeho spoluvladař Maximián. Provedl mj. rozdělení říše na diecéze, reformoval armádu, daňový systém či měnu. Po perském vzoru chtěl, aby byly císařům vzdávány božské pocty. Rozpoutal pronásledování křesťanů, neboť se odmítli podříditi státnímu kultu, který v sobě zahrnoval i kult císařů. Dioklecián byl zdatný válečník. Zemřel v ústraní v roce 316. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 146-147.

<sup>159</sup> MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, s. 169.

Aziz Suryal Atiya, jeden z nejvýznamnějších koptologů vůbec, uvedl, že prvním rokem koptského kalendáře je rok 284, rok nástupu Diokleciána na císařský trůn a začátek jeho krutovlády.<sup>160</sup> Atiya napsal:

*„Diokleciánovo pronásledování zanechalo v koptském životě a učení tak hluboký dojem, že se Koptové rozhodli, že v církvi zavedenou tzv. Kalendář mučedníků – Anno Martyri – který pro ně znamená totéž, co Anno Domini (tzn. Léta Páně – letopočet začínající narozením Krista – pozn. autora).“<sup>161</sup>*

Toliko okrajově ke koptskému kalendáři a zpět ke komunitám panen. Malaty podotkl, že jednou z panen, která zasvětila život Bohu a zároveň žila v domě, byla žena Amúna z Nitrie<sup>162</sup>, o které se pojednává v Palladiově<sup>163</sup> díle *Historia Lausica* (v češtině vydaném pod názvem *Poučné příběhy pro komořího Lausa*):

*„Prožil s ní (Amún – pozn. autora) tedy osmnáct let v jednom domě. Po celý den se věnoval práci na zahradě a na balzémové plantáži – živil se totiž výrobou balzámu. ... Navečer přicházel domů, pomodlil se a pojedl s ní. Potom vykonal noční modlitbu a odešel ven. Takto si tedy počínali oba a oba se nakonec oprostili od vášní.“<sup>164</sup>*

Amún se vždycky chtěl stát mnichem, oženil se pouze na nátlak svého strýce, tudíž požádal svou manželku o svatební noci, zdali by nežili asketickým způsobem života. Po zmíněných osmnácti letech učinili rozhodnutí, že již nebudou žít ve stejném domě, aby mohli pokročit ve svém duchovním životě<sup>165</sup>. Palladios napsal:

---

<sup>160</sup> ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 32.

<sup>161</sup> Ibidem.

<sup>162</sup> MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, s. 168.

<sup>163</sup> Palladios (364-někdy mezi lety 420 a 431) byl mnich, biskup a autor pocházející z maloasijské Galatie. Zasloužil se o položení základů křesťanské mnišské literatury. V Egyptě se stal Evagriovým žákem. Dá se předpokládat, že byl prostředníkem mezi Evagriem a Malaníí Starší, významnou podporovatelkou Órigenova odkazu a zakladatelkou kláštera na Olivetské hoře v Jeruzalémě, který se stal významným órigenistickým centrem na křesťanském Východě. V roce 412 se stal biskupem v Aspuně. KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, in: PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002, s. IX-XIV.

<sup>164</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002, s. 16.

<sup>165</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15-16.

*„I odešel (Amún – pozn. autora), usadil se hlouběji na nitrijské hoře a postavil si celu o dvou místnostech – tehdy tam ještě nebyly poustevny. Prožil na poušti dalších dvaadvacet let a zemřel, lépe řečeno zesnul. Svou blaženou životní družku vídal dvakrát do roka.“<sup>166</sup>*

Nejen muži, ale i ženy se uchylovaly praktikovat asketický život do pouště. Takovými ženami byly Hilarie, Anastázie či Apollinária, ale také Marie Egyptská<sup>167</sup>, která, ač pocházela z Egypta, pobývala v poušti v Zajordání, kde žila v úplném ústraní čtyřicet sedm let, setkala se pouze s mnichem Zósimou, který pochoval její tělo<sup>168</sup>. Stuart G. Hall, významný britský církevní historik, sice poznamenal, že ženy hrály důležitou roli v raném křesťanském mnišství (podle některých zdrojů byly některé ženské mnišské komunity větší než mužské), nicméně zároveň prohlásil, že ženy v žádném případě nebyly průkopnicemi tohoto významného hnutí, neboť byly společensky plně závislé na mužích<sup>169</sup>:

*„Antonínova sestra (jménem Diouš<sup>170</sup> – pozn. autora) se stala jeptiškou, protože se Antonín cítil povinen zajistit pro svou sestru bezpečné místo, aby se mohl vydat na své duchovní dobrodružství. Jedna z nich nebo obě bohaté ženy, Římanky Melania<sup>171</sup> (Starší – pozn. autora) a Paula<sup>172</sup>, byly žákyněmi Rufína<sup>173</sup> či Jeronýma, a následně se staly asketkami a svůj majetek*

---

<sup>166</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

<sup>167</sup> MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, s. 169, 170.

<sup>168</sup> Viz podrobněji „Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokonání v jordánské poušti“, in: BLÁHOVÁ E., HAUPTOVÁ Z., KONZAL V., PÁCLOVÁ I. (ed.), *Byzantské legendy: výběr textů ze IV. – XII. století*, Praha 1980, s. 111-129.

<sup>169</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, London 1992, s. 174.

<sup>170</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 18.

<sup>171</sup> Melania Starší byla babička Melanie Mladší, byla velkou podporovatelkou stoupenců Órigenova odkazu. Byla římskou aristokratkou, jež po manželově smrti a ztrátě dvou dětí odešla na Východ, aby se věnovala asketickému životu. Po čase stráveném v Egyptě se uchýlila do Palestiny, kde v Jeruzalémě na Olivetské hoře u Jeruzaléma založila „dvojklášter“ (s mužskou a ženskou komunitou), významné „órigenovské“ latinské centrum v oblasti. KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. XI.

<sup>172</sup> Paula Římská byla bohatá římská aristokratka z patricijské rodiny, která se po smrti svého manžela vydala asketickou cestou. Jejím duchovním otcem byl samotný Jeroným, se kterým podnikla cestu do Palestiny a do Egypta, až se usadila v Betlémě, kde založila klášter, jak pro muže, tak pro ženy. Celý svůj zbytek života zasvětila askezi. MURPHY F. X., „Paula, St.“, in: CARSON T., CERRITO J. (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, sv. 11: Pau-Red, Farmington Hills 2003, s. 37.

<sup>173</sup> Rufinus (345-410) byl latinský církevní spisovatel. Byl souputníkem Melanii Starší na cestě po Egyptě. Jeho hlavní význam spočívá v překladu Órigenových spisů či Eusebiových *Církevních dějin*, ale

*použily na zbudování a vybavení klášterů v Jeruzalémě a Betlémě. Řehoř z Nyssy<sup>174</sup> chválil svou sestru Makrinu<sup>175</sup> za její duchovní vedení a seznámil se s jejími duchovními sestrami, s nimiž žila v rodinném domě.“<sup>176</sup>*

Na závěr se nabízí otázka, zdali lze vůbec na pomyslné časové ose vyznačit datum vzniku mnišství. Z výše uvedených řádků je patrné, že odpověď vůbec není jednoduchá. Velmi šalamounsky na tuto otázku odpověděl John Chryssavgis, australsko-americký pravoslavný theolog, který datoval vznik mnišského hnutí na jedno nedělní ráno roku 270 či 271, kdy bylo v jedné egyptské vesnici předčítáno Matoušovo evangelium, konkrétně 21. verš jeho 19. kapitoly<sup>177</sup>, verš, který jsem citoval hned v první kapitole a který mladíka jménem Antonín obrátil k asketickému životu – životu v chudobě a odloučení od světa<sup>178</sup>.

---

těž Basilova řeholní pravidla z řečtiny do latiny. KUŤÁKOVÁ E., VIDMANOVÁ A. (ed.), *Slovník latinských spisovatelů*, Praha 1984, s. 536-537; AMIDON P. R., „Introduction“, in: RUFINUS OF AQUILEA, *History of the Church*, přel. P. R. Amidon, Washington, D.C. 2016, s. 4-5.

<sup>174</sup> Řehoř z Nyssy byl mladším bratrem Basila Velikého. Po smrti své manželky se uchýlil do kláštera svého bratra. Byl biskupem v Nysse a účastníkem II. ekumenického sněmu v Konstantinopoli v roce 381. DATTRINO L., *Patrologie*, přel. J. V. Polc, Praha 1997, s. 128.

<sup>175</sup> Makrina, sestra Basila Velikého a Řehoře z Nyssy, byla mimořádné zbožná žena, jež vedla přísný asketický život a spravovala vlastní klášter. Řehořův rozhovor s Makrinou na jejím smrtelném loži ho inspiroval k myšlenkám uvedených v jeho listu adresovaném mnichu Olympiovi či v traktátu *O duši a vzkříšení* (řecky *Περὶ ψυχῆς καὶ Αναστάσεως*). PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevní a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, Prešov 2003, s. 243.

<sup>176</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 174.

<sup>177</sup> CHRYSSEAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Blommington 2003, s. 15.

<sup>178</sup> *Ibidem*.

### 3 Athanasios a mnišství

Frederic William Farrar, anglický theolog, označil Athanasia Alexandrijského zvaného též jako Velikého za „největšího a nejvytrvalejšího obránce víry v raném křesťanství<sup>179</sup> (přesněji řečeno v ponikájském období – pozn. autora)“. Atanasije Jevtić, biskup a patrolog Srbské pravoslavné církve, výstižně poznamenal, že popisovat Athanasiův život znamená totéž, co popisovat církevní život v letech 330-370.<sup>180</sup> I z tohoto důvodu se v této kapitole zaměřím na jeho vztah k mnišství, nelze totiž vypovědět celý život tohoto významného církevního hierarchy a zároveň opomenout církevní dějiny v letech, které uvedl Jevtić, ale i léta jeho dětství a mládí.

Mnišství nemělo v egyptské společnosti vždy pevné postavení. Jednalo se o laické hnutí uvnitř Církve, které mělo, jak uvedl Rudolph Yanney, významný koptský theolog, vlastní učitele, vedení, administraci a pravidla.<sup>181</sup> Dalo by se říct, že „největší duchovní hnutí v křesťanské historii od dob apoštolů“<sup>182</sup> budilo mezi církevními hodnostáři pochybnosti, ba dokonce nedůvěru, neboť mělo některé společné prvky s heretiky, kupříkladu enkratité<sup>183</sup> též zavrhovali manželství<sup>184</sup>. Podle názoru Karla Heussiho, německého protestantského církevního historika, který uvedl ve své knize *Der Ursprung des Mönchtums* (česky *Původ mnišství*), že prvky manichejské mnišské askeze ovlivnily pachómiovské mnišství.<sup>185</sup> Manichejci mj. sami sebe považovali za křesťany, nevnímali se jako příslušníci jiné náboženské skupiny. Pravověrní křesťané je nicméně obviňovali z judaizace některých křesťanských prvků, zejména co se

---

<sup>179</sup> FARRAR F. W., „Saint Athanasius the Great“, in: *Coptic Church Review* 4/2-3 (1983), s. 9.

<sup>180</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), Београд – Требиње – Лос Анђелес 2016, s. 167.

<sup>181</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, in: *Coptic Church Review* 17/4 (1996), s. 90.

<sup>182</sup> Ibidem.

<sup>183</sup> Podle římskokatolického patrologa italské národnosti, Lorenza Dattrina, představovali enkratité (tzn. zdrženliví) přívržence gnostické nauky. Původ zla viděli v hmotě a tělesnosti. Zavrhovali jzení masa, pití vína či manželský sňatek. Významným stoupencem této „seky“ byl Tatianos. DATTRINO L., *Patrologie*, s. 37, 38.

<sup>184</sup> Viz YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 90-91.

<sup>185</sup> HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, s. 290.

osoby Ježíše Krista týče.<sup>186</sup> Gedaliahu G. Stroumsa, izraelský profesor srovnávací religionistiky, podotkl, že manichejská askeze byla ovlivněna židokřesťanskou sektou elkasaitů<sup>187</sup>, resp. jejím životem v komunitě, jenž byl sám ovlivněn esejskou komunitou v Kumránu, a buddhistickým mništvím, se kterým se Mání<sup>188</sup> setkal v Indii.<sup>189</sup> Podle Yanneye mohlo tedy být křesťanské mnišství snadno obviněno z heterodoxie.<sup>190</sup> Manichejci byli spolu s křesťany na přelomu 3. a 4. století pronásledováni, potírání manicheismu neustalo ani po christianizaci římského impéria, a tak jeho přívrženci dokonce hledali útočiště v mnišských centrech Egypta, včetně klášterů Pachómiovy *koinonie*.<sup>191</sup> O to více se křesťanští mniši, kteří s manichejci měli například společný život v celibátu a jiné formy askeze, se měli obávat obvinění z nějaké hereze.<sup>192</sup>

Nedůvěra ze strany církevních hodnostářů však byla ospravedlnitelná, neboť se obávali vzestupu nového heretického hnutí, biskupové se navíc obávali ohrožení své vlastní autority, jež v konstantinovské církvi značně vzrostla. Mniši, které lidé chodivše za nimi se žádostí o duchovní vedení nazývali *abba* – otče, představovali pro mnohé biskupy podrývače jejich duchovní autority.<sup>193</sup> Do vzniku mnišství, resp. do vzestupu významných duchovních autorit jako Antonín, byli totiž biskupové jedinými

---

<sup>186</sup> STROUMSA G. G., „The Manichaeian Challenge to Egyptian Christianity“, in: PEARSON B. A., GOEHRING J. E. (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, s. 308.

<sup>187</sup> Podle názoru Françoise Decreta, předního francouzského odborníka na dějiny Afriky v antickém období, označil elkasaity za příslušníky sekty, ve které se vyskytovaly nejzřetelnější prvky židovsko-křesťanské gnóze, ale jejíž příslušníci se též řídili podle nařízení „Spasitele“, kterého ztotožnili s Kristem. Členové této sekty své nové stoupence dokonce překřtívali. Viz podrobněji DECRET F., *Mání a tradice manicheismu*, přel. Z. Müller, Bratislava 1994, s. 30-33.

<sup>188</sup> Mání (216-276) byl zakladatel manicheismu pocházející z Persie. Nové náboženské učení, jehož podstatou je dualismus dobra a zla, vytvořil z prvků orientálních náboženství, především ze zoroastrismu a křesťanského a synkretického gnosticizmu. Byl označen za kacíře a popraven. BULISOVÁ J. (ed.), *Ottova všeobecná encyklopedie ve dvou svazcích*, sv. 2: M-Ž, Praha 2003, s. 23.

<sup>189</sup> STROUMSA G. G., „The Manichaeian Challenge to Egyptian Christianity“, s. 308-309.

<sup>190</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 91.

<sup>191</sup> STROUMSA G. G., „The Manichaeian Challenge to Egyptian Christianity“, s. 309.

<sup>192</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 91.

<sup>193</sup> *Ibidem*, s. 90, 93-94.



skutečnými duchovními autoritami, kteří měli navíc místo v církevní hierarchii. Tito asketové, muži, ale i ženy, byli považováni za světce, aniž by byli členy kléru.<sup>194</sup> Celý problém shrnul Gwynn:

*„Asketické zřeknutí se světa pro zasvěcení života Kristu mohlo zapříčinit vytvoření alternativní křesťanské elity, která by mohla podrývat či nahradit biskupy jakožto jediné duchovní vůdce křesťanské komunity.“<sup>195</sup>*

Jak hornoegyptským biskupům během Athanasiova druhého exilu v letech 339-346 tamní pachómiovští mniši „leželi v žaludku“ dosvědčuje tento příklad, jenž uvedl Yanney:

*„... když byl Athanasios nucen opustit během svého druhého vyhnanství Egypt (339-346), biskupové z Horního Egypta dostali příležitost zbavit se najednou všech pachómiovských klášterů. Když Pachómios kolem roku 340 začal budovat svůj poslední klášter Phnoum poblíž Esny, biskup této oblasti shromáždil obrovský dav a pokusil se mnichy vyhnat, ale neuspěl. I další biskupové začali vyhánět mnichy ze svých diecézí.“<sup>196</sup>*

Na obranu mnišského hnutí se vždy nejvíce postavil právě Athanasios, alexandrijský arcibiskup, a jeho stoupenci z řad mnichů mu vždy na oplátku vyjadřovali podporu.<sup>197</sup> Sám byl totiž nejen Antonínovým učedníkem<sup>198</sup>, ale také horlivým asketou už od svého mládí<sup>199</sup>. Bylo na místě, aby stál na straně svého učitele i celého hnutí, které Antonín reprezentoval a zároveň obhájil jeho důležitost pro Církev. V Athanasiově *Životě Antonínově* se píše:

*„Jeho víra byla obdivuhodná. Nikdy se nestýkal s rozvraceči – meletióny, protože znal z dřívějšíka jejich špatnost. Přátelsky nebesedoval ani s manichejci nebo jinými heretiky, snad jen pro poučení, aby se obrátili k (pravé) zbožnosti. Sám tak smýšlel a také druhým to vštěpoval, že přátelství s kacíři škodí a ničí duši. Štítel se také ariánské hereze a každému zakazoval sblížovat*

---

<sup>194</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, s. 120-121.

<sup>195</sup> Ibidem, s. 121.

<sup>196</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 94.

<sup>197</sup> Viz podrobněji YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 91-92, 94-96.

<sup>198</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 168.

<sup>199</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, s. 111.

*se s ariány, aby od nich nechytily jejich nepravou víru. Když k němu přišli někteří z ariánů, vyptával se jich, a když se dozvěděl, že jsou bezbožní, vyhnal je z hory (pravděpodobně se jedná o horu Kolzim tyčící se nad dnešním koptským Klášteřem svatého Antonína – pozn. autora), říká, že jejich řeči jsou horší než hadí jed.”<sup>200</sup>*

Na tomto místě Antonínova životopisu Athanasios vyzdvihl Antonínovu čistou víru a zdůraznil, že „otec mnichů“, jak je Antonín dodnes nazýván, neboť stál na počátku mnišského hnutí, se distancoval od jakékoli hereze. Ačkoli byl ochoten jako laskavý duchovní otec heretiky vyslechnout, neváhal, pokud z jejich úst zazněly rouhačské myšlenky, je vyhnat. Jedná se tedy o obranu křesťanského monasticismu a jeho distancování se od všech podob hereze, ať už se jedná o zmíněnou meletíánskou herezi<sup>201</sup>, manichejství či ariánství<sup>202</sup>.

---

<sup>200</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 19.

<sup>201</sup> Meletíánské schisma má počátky v roce 301. Meletíáni byli stoupcí Melétia, lykopského biskupa, který byl po alexandrijském biskupovi nejvýznamnějším biskupem v Egyptě. Během Maximianova pronásledování křesťanů byl Petr, biskup alexandrijský, nucen uprchnout ze své diecéze. Melétios se chopil příležitosti a začal světit biskupy v diecézi svého alexandrijského souvěrce. Chtěl tak zaujmout místo hegemonního biskupa v egyptské církvi. Melétios následně v Alexandrii nechal exkomunikovat dva biskupy, jež byli věrní Petrovi, navíc podpořil Aria. V roce 306 byl ale sesazen. Melétios se rozhodnutí synody v čele s Petrem odmítl podrobit, místo toho způsobil ono meletíánské schisma, které bylo odsouzeno v roce 325 v Nikáji. Melétiovi stoupcí postupně vymizeli, nicméně poslední z nich zemřeli až v 5. století. Není proto divu, že nepřijali ani Athanasia jakožto svého arcibiskupa. FARRAR F. W., „Saint Athanasius the Great“, s. 9-10.

<sup>202</sup> Podle nejvýznamnějšího českého římskokatolického dogmatického theologa Ctirada Václava Pospíšila je ariánství extrémní podoba subordinacianismu vedoucí k popření Božství Syna Božího a ztotožnění Boha pouze s Bohem Otcem. POSPÍŠIL C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinární teologie*. Praha – Kostelní Vydří 2007, s. 273. Český pravoslavný církevní historik Pavel Aleš systematizoval Areiovo heterodoxní učení do deseti bodů: „1. Pouze Otec je Bůh nezrozený, bezpočátečný; Syn má bytí od Boha v čase, před jakýmkoli časem; 2. Bůh nebyl vždy Otcem; 3. Slovo Boží (Logos) nebylo vždy, ale začalo být z nebytí (nejsoucna), neboť: 4. Jsoucí Bůh Ho stvořil z nejsoucného (nebytí), tudíž platí že: 5. Syn je stvořením a není v ničem podobný Otcí; 6. Jestliže se (Syn) nazývá Bohem, je jen pro Jeho účast na Milosti; 7. Syn podléhá změně (προκοπή – mravnímu vývoji) jako jeden z tvorů; 8. Ačkoli je Syn stvořením, nesmí být ztotožňován s ostatními tvory: On je stvoření dokonalé (κτισμα τελειων), On je jediný vlastní Logos Otce – Jednorozený Bůh; 9. Ale tato sláva Logu není od počátku. Byla Mu dána za to, že ačkoli je podle přirozenosti změnitelný, stal se nezměnitelným a nezměnitelným v dobru. Bůh to předpověděl a daroval Mu slávu. Ústředním bodem Areiova systému, jakýmsi heslem, se kterým budou ariáni nejčastěji operovat, bylo tvrzení: 10: „Bylo (byla doba), kdy nebylo

Antonín – „hvězda pouště“ (tak ho poeticky nazval Yanney) – poušť opustil pouze dvakrát – poprvé v roce 311 za Maximinova<sup>203</sup> pronásledování křesťanů, aby se přidal k mučedníkům<sup>204</sup>, a podruhé o čtyřicet let později na žádost svého žáka a přítele Athanasia, aby se postavil ariánům a vydal svědectví o pravé víře.<sup>205</sup> Antonín byl bezesporu horlivým bojovníkem proti ariánské herezi, boj proti ní byl jedním ze dvou důvodů, který ho přiměl opustit poušť. V *Životě Antonínově* Athanasios napsal:

*„Jednou rozšířili ariáni klamnou zprávu, že i Antonín myslí stejně jako oni. Tehdy se rozhořčil proti nim a nahněval se. A tak na prosbu biskupů (především právě Athanasiovu prosbu – pozn. autora) a všech bratří sestoupil z hory a přišel do Alexandrie. Odsoudil ariány se slovy, že ariánství je poslední hereze a předchůdce Antikrista.“*<sup>206</sup>

Během krátkodobého pobytu v Alexandrii se Antonínovi podařilo obrátit mnohé pohany na pravou víru a uzdravit ty, kteří byli skličováni démony.<sup>207</sup>

Alexandrijský arcibiskup ve svém díle *Vita Antonii* opomenul zdůraznit, že mniši rozhodně nebyli jakýmsi oponenty církevních hierarchů, resp. podrývači jejich duchovní autority, naopak zdůraznil Antonínovu pokoru a úctu vůči všem církevním hierarchům. Antonín jakožto prototyp ideálního mnicha se nevymezoval proti církevní hierarchii, ba naopak ji choval v úctě a snažil se navázat reciproční vztah mezi mnišským hnutím a církevním životem. Ostatně následující slova mluví za vše vyřčené:

*„Antonín byl trpělivý a měl pokornou duši. Při své duchovní výšce si mimořádně vážil církevních zákonů a každému duchovnímu byl připraven dát přednost před sebou. Nestyděl se sklonit hlavu před biskupy a kněžími. Jestliže k němu přišel nějaký diákon kvůli osobnímu užítku, rozmlouval*

---

*(nebylo Syna)“ a Syn „je z nejsoucná“ (vznikl z nebytí).“ ALEŠ P., Církevní dějiny, sv. II: Křesťanská církev v období všeobecných snemov, Prešov 1995., s. 34-35.*

<sup>203</sup> Maximinus zvaný Daia (asi 270-313) byl římským císařem a synem sestry předchozího císaře Galeria. BARNES T. D., *The New Empire of Diocletian and Constantine*, Cambridge – London 1982, s. 39.

<sup>204</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-60.

<sup>205</sup> YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 167.

<sup>206</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 77.

<sup>207</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 78-79.

*s ním sice v jeho prospěch, ale dokončení modlitby ponechal diákonovi. Nestyděl se ani sám se učit. Zjišťoval, že i jemu samému to prospívá, řekne-li někdo něco užitečného.*<sup>208</sup>

Athanasios si přál mít mnichy na své straně v boji proti nepřátelům Církve. Usiloval, aby se mnišství a askeze, kterou s sebou neslo, implikovalo do církevního života, a vytvořil se mezi mnišstvím a církevní hierarchií reciproční vztah.<sup>209</sup> Yanney uvedl, že byl prvním církevním hodnostářem, který mnichům přiděloval nejdůležitější úřady v Církvi.<sup>210</sup> Světiti biskupy z řad mnichů Athanasios započal už v roce 339, jak potvrdil francouzský historik Annick Martin. Prvním biskupem z řad Pachómiových mnichů byl Filón, jenž se stal tohoto roku biskupem v Thébách.<sup>211</sup> Jenom na přelomu let 354 a 355 vysvětil osobně několik mnichů na biskupy. Pachómios se dokonce při Athanasiově návštěvě jeho *koinonie* musel schovat, aby ho alexandrijský arcibiskup nepřemlouval k biskupskému svěcení!<sup>212</sup> To se odehrálo v roce 329 (rok po svém nástupu na stolec svatého Marka v Alexandrii) při Athanasiově první pastorační cestě napříč celým Egyptem. Alexandrijský arcibiskup se tehdy plavil po Nilu až do Asuánu, aby setkal jako správný duchovní pastýř se svým stádem.<sup>213</sup>

Názor vybírat biskupské kandidáty z řad mnichů přetrvává prostředí Pravoslavné církve dodnes. Gorazd Josef Vopatrný, současný český pravoslavný theolog, upozornil, že kvůli přetrvávání tohoto zvyku a nedostatku vhodných kandidátů i z řad mnišstva dochází třeba k situaci, že vybraný kandidát na biskupa, např. nějaký protojerej – vdovec – přijme před biskupským svěcením mnišské postřižiny, a to, aniž by někdy předtím praktikoval mnišský způsob života v klášteře.<sup>214</sup> Odpovědět na otázku, proč Athanasios chtěl vybírat nové biskupy z řad mnichů, se pokusil odpovědět americký theolog Mark Sheridan, který je především odborník na koptský jazyk a literaturu:

---

<sup>208</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 76.

<sup>209</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, s. 120.

<sup>210</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 92.

<sup>211</sup> MARTIN A., *Athanasie d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome 1996, s. 680.

<sup>212</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 92.

<sup>213</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 28.

<sup>214</sup> VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 303.

„ ... nebylo to pouze kvůli pohlavní čistotě, ale kvůli celé řadě morálních kvalit, které vytrýbil asketický život ...“<sup>215</sup>

Mimo to si Athanasios uvědomoval mnišskou hlubokou znalost Písma svatého. Mniši Písmo pravidelně četli, recitovali, interpretovali, dokonce se některé jeho pasáže učili z paměti. Hluboká znalost Písma byla velmi důležitá pro biskupské kandidáty a pro duchovní pastýřství jako takové.<sup>216</sup>

Samotný Pachómios však odmítal, aby se z jeho klášterů staly jakési semináře určené pro přípravu budoucích biskupů, ačkoli k církevním představitelům se choval s největší úctou – jak prohlásil Yanney – respektoval je jako nástupce Kristových apoštolů. Byl rovněž nakloněn vzájemné spolupráci mezi jeho *koinonií* a biskupy, ačkoli se vždy vymezoval proti závislosti jeho mnišského společenství na církevní hierarchii. Rovněž biskupové diecézí, ve kterých budoval své kláštery, ho v jeho díle povzbuzovali. Chtěl, ačkoli volal po úzké spolupráci s církevními hodnostáři, aby jeho *koinonia* byla na Církvi nezávislá. To ctili i biskupové, například jednoho z krádeže obviněného mnicha poslal biskup k soudu k Pachómiovi, neboť Pachómia respektoval jako rovnocenného partnera. Otec *koinonie* nebránil, aby duchovní vstupovali do jeho klášterů, nicméně od nich vyžadoval, aby se i oni plně podrobili jeho řeholním pravidlům, aby se z žádný z jejich spolubratrů, který nepřijal chirotonii, resp. nebyl klerikem, necítil vůči nim méněcenným či méně důležitým.<sup>217</sup>

„A kdykoli by (do kláštera – pozn. autora) přišel klerik, aby se stal mnichem, měl by se podřídit předeepsanému řádu podle Božího zákona, a, jako všichni ostatní, by se měl dobrovolně chovat v souladu s pravidly dodržovanými bratry (tj. v souladu s řeholí – pozn. autora).“<sup>218</sup>

Pachómios varoval před touhou po moci, kterou zaznamenal u některých kleriků, nikdy ale nenabádal své bratry, aby proti nim vystupovali, naopak nabádal k lásce a milosrdenství ke všem lidem bez jakýkoliv rozdílů.<sup>219</sup> Názor, že by Pachómios odmítal přijímat do svých klášterů kněžstvo je velmi nepřesný<sup>220</sup>,

<sup>215</sup> SHERIDAN M., „Monasticism“, in: GABRA G. (ed.), *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo – New York 2014, s. 42.

<sup>216</sup> Ibidem.

<sup>217</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 27, 28.

<sup>218</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 34, 35.

<sup>219</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 34, 35.

<sup>220</sup> Viz GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, Leiden 1991, s. 153.

Pachómios pouze od kněží, jež se chtěli stát mnichy, vyžadoval, aby se podrobili stejným pravidlům jako ostatní bratři z řad „obyčejných lidí“<sup>221</sup>.

Základním kamenem, na kterém Pachómios vybudoval svou *koinonii*, byla křesťanská láska, která vylučovala jakoukoli formu sváru a závisti. Všichni řeholníci si byli rovni jako duchovní sourozenci, žádný z nich se nemohl povyšovat na druhého, ať už zastával jakoukoli pozici před vstupem do kláštera, nebo vně kláštera.

Alexandrijský arcibiskup byl v kontaktu se všemi mnišskými centry v tehdejší Egyptě – ať už osobně, nebo formou listů. S mnichy byl schopen probírat i obtížné theologické či pastorální problémy, zejména s Horsiesiem, třetím vůdcem pachómiovských klášterů.<sup>222</sup> Athanasios nacházel v mnišských příbytcích i své útočiště v nelehkých dobách, nejen v pachómiovských kláštorech, ale u Otců pouště. Jeho nejvyhledávanějším místem pro exil byl klášter v Phbow, srdce celé *koinonie*.<sup>223</sup> Mniši z *koinonie* vždy stáli na Athanasiovy straně v boji proti ariánům, zejména proti Řehoři Kappadockému<sup>224</sup>, který zaujmul v roce 339 místo na alexandrijském arcibiskupském v době Athanasiova druhého exilu<sup>225</sup>. Pachómios nazval ariány bandity (řecky *λησται*) a Athanasia Kristonošem (řecky *χριστόφορος*), který s ariánstvím skoncuje, což se podle jeho předpovědi vyplnilo. Hrozbu ariánství vnímal mj. pozitivně – chápal ji jako zkoušku víry a předpovídal rouhačům pomstu.<sup>226</sup>

Jako Athanasios stál na straně egyptských mnichů, tak i egyptští mniši stáli na jeho straně, kupříkladu Antonín se v listech římským císařům domáhal Athanasiova návratu z exilu, to bylo v případě jeho prvního a druhého exilu<sup>227</sup>, tedy v letech 335-337, resp. 339-345<sup>228</sup>. O tom, že Antonín obdržel listy od císařů se zmínil i Athanasios

---

<sup>221</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 34, 35.

<sup>222</sup> YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, s. 92.

<sup>223</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 28-29.

<sup>224</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

<sup>225</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, s. 32.

<sup>226</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

<sup>227</sup> YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, in: *Coptic Church Review* 9/2 (1988), s. 41.

<sup>228</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, s. 73.

v biografii svého duchovního otce.<sup>229</sup> Podle Herberta Thurstona, britského římskokatolického odborníka na duchovní život, a Donalda Attwatera, římskokatolického historika a překladatele stejné národnosti, císař Konstantin v dopisu Antonínovi měl uvést, že byl Athanasios zbaven úřadu pro svou aroganci a vyvolávání sporů, rovněž zopakoval závěry synody v Tyru<sup>230</sup> z roku 335, na kterém byl Athanasios svými odpůrci sesazen a následně poslán císařem poprvé do vyhnanství, konkrétně do Trevíru<sup>231</sup>. Antonín se mj. vymazoval proti Řehořovi Kappadockému<sup>232</sup>, stejně jako Pachómios, Athanasiově nástupci na alexandrijském arcibiskupském stolci, který v roce 339 s odzbrojenou silou vtrhl do Alexandrie a zmocnil se silou stolce svatého Marka<sup>233</sup>. Athanasios utekl do Říma, kde ho uvítal papež Julius I.<sup>234</sup> Řehoř nařídil persekuci Athanasiových stoupenců, mezi které patřili samozřejmě i mniši.<sup>235</sup> Řehoř dokonce nařídil chrám, kde Athanasios sídlil (pravděpodobně se jednalo o chrám zasvěcený svatému Dionýsiovi) podpálit.<sup>236</sup> Na pronásledování Athanasiových stoupenců si najal jistého velitele Balakia.<sup>237</sup> V *Životě Antonínově* Athanasios zaznamenal znění listu, prostřednictvím něhož Antonín varoval Balakia před Božím hněvem:

*„Vidím, jak na tebe přichází Boží hněv. Přestaň pronásledovat křesťany, jinak hněv stihne tebe, neboť je již připraven tě porazit.“<sup>238</sup>*

Balakios nebral na zřetel Antonínovo varování, naopak se mu vysmál a vyhrožoval, že si přijde i pro něj. Brzy na to Balakios zahynul na následky pádu z koně.<sup>239</sup>

---

<sup>229</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 85

<sup>230</sup> THURSTON H., ATTWATER D., *Buttler's Lives of Saints*, sv. I, London 1956, s. 92. – citováno podle: YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, s. 41.

<sup>231</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Notre Dame [datum vydání neuvedeno], s. 20-21.

<sup>232</sup> YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, s. 41.

<sup>233</sup> PRUŽIŇSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 165.

<sup>234</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, s. 74.

<sup>235</sup> YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, s. 41.

<sup>236</sup> GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, s. 32.

<sup>237</sup> YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, s. 41.

<sup>238</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 89.

<sup>239</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 89-90.

I od pachómiovských mnichů se mu dostalo nevýslovné podpory. Athanasios již od prvního roku svého arcibiskupského úřadu potýkal s odpůrci z řad ariánů, meletíanů či eusebiánů<sup>240</sup>, kteří zpochybňovali kanonicitu jeho chirotonie.<sup>241</sup> Yanney stručně, nicméně velmi výstižně shrnul Pachómiovu podporu alexandrijskému arcibiskupovi:

„ ... Pachómios mnichům oznámil, že Athanasios byl Bohem vyvolen, aby se stal pilířem a lampou Církve.“<sup>242</sup>

Na tomto místě bych se rád zastavil krátce o meletíánského monasticismu, který se paralelně rozvíjel s pachómiovským monasticismem. Ačkoli meletíánští mniši měli své vlastní asketické praktiky, je pravděpodobné, že jejich řeholní život byl podobný pachómiovskému. Zpočátku meletíánští mniši žili s pachómiovskými mnichy v míru jako bratři, ovšem dokud se meletíáni nezačali vymezovat proti Athanasiově autoritě. Pachómiovští mniši samozřejmě stáli na straně alexandrijského arcibiskupa. Drayton upozornil na fakt, že meletíáni byli především schismatici, nikoli heretici, ariány podpořili proto, aby podkopali autoritu alexandrijského arcibiskupa Athanasia.<sup>243</sup>

Při zmíněné první pastorační cestě po Egyptě se setkal s pachómiovskými mnichy, kteří ho za zpěvu žalmů doprovodili, resp. mu zajistili bezpečnou cestu, do klášterů v Thébaidě, Pachómios, jak bylo již uvedeno, se s alexandrijským arcibiskupem zdráhal setkat, obával se, že by ho přemlouval k biskupskému svěcení. Pachómios nicméně svého arcibiskupa choval v nejvyšší úctě.<sup>244</sup> Sám měl uvést, že v jeho době si cenní nejvíce tři věcí – své *koinonie*, Antonína Poustevníka a právě Athanasia<sup>245</sup>:

---

<sup>240</sup> Eusebiáni byli stoupenci ariánského biskupa Eusebia z Nikomédie a přední odpůrci Athanasia, kteří pomohli na alexandrijský arcibiskupský stolec dosadit Řehoře Kappadockého. MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, s. 74, 75.

<sup>241</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 28.

<sup>242</sup> Ibidem.

<sup>243</sup> DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 96, 97.

<sup>244</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 28.

<sup>245</sup> Ibidem.



„V naší generaci vidím v Egyptě tři přední autority, jež povstaly od Boha pro dobro nás všech rozumějících: biskupa Athanasia, Kristova šampióna, který bojuje za víru až do smrti, svatého otce Antonína, který je dokonalým vzorem pro poustevnícký život, a tuto koinonii, která je dalším vzorem pro všechny, kteří chtějí spojit své duše s Bohem a učinit je tak dokonalými.“<sup>246</sup>

Athanasios je autorem *Života Antonínova*, první křesťanské hagiografie, která nelíčí život mučedníka<sup>247</sup>. Legenda byla velmi rychle přeložena z původní řečtiny do řady dalších jazyků – latiny, koptštiny či syrštiny.<sup>248</sup> Sheridan napsal:

„Ačkoli Athanasios napsal mnoho dalších děl pojednávajících o asketickém životě už předtím, ukázalo se, že *Život Antonínův* je z nich nejoriginálnější, nejpopulárnější a nejefektivnější. Bez přehánění se jedná o dílo, které mělo nejdéle trvající vliv na konsolidaci role mnišství v egyptské církvi.“<sup>249</sup>

Jak je výše uvedeno, tak *Život Antonínův* není jediným Athanasiovým asketickým dílem. Dalším významným dílem je jeho spis *O panenství* (řecky *Περί παρθενίας*). Jedná se o příručku duchovního života pro křesťanky, které chtějí zasvětit svůj život Kristu.<sup>250</sup>

*Život Antonínův* měl podle Sheridana obrovský vliv na další hagiografická díla. Samotný alexandrijský arcibiskup byl pravděpodobně ovlivněn životopisy filosofů, jenž se objevovaly od dob Platóna.<sup>251</sup> Ventura potvrdil, že mezi hlavní literární zdroje, které mohly Athanasia inspirovat, patří např. Plútarchovy<sup>252</sup> životopisy řeckých

---

<sup>246</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Graeca)*, s. 180, 181.

<sup>247</sup> Šubrt uvedl, že hagiografie pojednávající o životech mučedníků se dělí na dva typy na tzv. *acta*, tj. záznamy o smrti světce, a *passiones*, tj. svědectví o mučednictví. ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 32.

<sup>248</sup> SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

<sup>249</sup> Ibidem.

<sup>250</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 45.

<sup>251</sup> SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

<sup>252</sup> Plútarchos (asi 45 – okolo 125) byl řecký filosof a životopisec. Studoval jak na Akademii v Athénách, tak i krátce v Alexandrii. Dokonce jeden čas – od roku 95 do roku 120 – zastával kněžský úřad v delfské věštárně. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, Praha 1975, s. 491.

filosofů, Filostratova<sup>253</sup> biografie Apollónia z Tyany či *Život Plotínův*, jehož autorem je Porfyrios<sup>254</sup>, zároveň však dodal, že Athanasiovým hlavním literárním zdrojem bylo Písmo svaté – především život Ježíše Krista a Jeho apoštolů, ale i významných proroků jako byli Mojžíš, Eliáš, Elíša a bezpochyby Jan Křtitel.<sup>255</sup>

Sheridan dále uvedl, že *Život Antonínův* pomohl Athanasiovi posílit vliv mnišského hnutí v Církvi.<sup>256</sup> Podle Špidlíka jde o „první ‚příručku‘ křesťanské dokonalosti“<sup>257</sup>, či ještě lépe první příručku, jak mnišská cesta vede ke zbožštění. Sepsal ho krátce po smrti svého duchovního otce v roce 357 na žádost mnichů ze Západu, jak poznamenal Evagrius, překladatel této hagiografie do latiny, s cílem zasít semeno mnišství do celého křesťanského světa.<sup>258</sup> Sám Athanasios potvrdil onu zmíněnou skutečnost:

*„Pustili jste se do ušlechtilého zápasu s egyptskými mnichy tím, že se jim chcete vyrovnat, a dokonce je ve ctnosti a askezi předstihnout. ... Žádali jste mne, abych vám vylíčil působení blaženého Antonína. S radostí jsem vaši žádost přijal. Vždyť se chcete poučit o tom, jak začal svůj asketický život, jak žil předtím, jaký byl jeho konec, a je-li pravda vše, co se o něm říká, abyste ho mohli následovat. ... Jsem si jist, že až uslyšíte o tomto obdivuhodném člověku, i vy budete toužit tento vzor následovat, neboť Antonínův život je pro mnichy jedinečnou výzvou.“<sup>259</sup>*

Ventura nádherným způsobem vystihl hlavní duchovní smysl tohoto Athanasiova díla:

*„Athanasios vykreslil v Životě Antonínově specifický typ křesťanské existence, která odpovídá autentické nároků Evangelia. Vydanost Bohu a Jeho království, pracovitý život chudých,*

---

<sup>253</sup> Filostatros byl řecký filosof žijící zhruba mezi lety 170 a 248. Jeho nejvýznamnějším dílem jsou *Životy sofistů* či zmíněná biografie Apollónia z Tyany o osmi knihách. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, s. 239.

<sup>254</sup> Porfyrios (asi 243 – 301-305) byl významný řecký novoplatónský filosof a komentátor, Plotínův žák a vydavatel jeho spisů. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, s. 501.

<sup>255</sup> VENTURA V., „Úvod“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 14-15.

<sup>256</sup> SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

<sup>257</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 29.

<sup>258</sup> VENTURA V., „Úvod“, s. 13.

<sup>259</sup> SV. ATANÁŠ, „Biskup Atanáš mnichům v cizině“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 19.

*dobrovolně zvolený, protože odpovídá výzvám Kristovým a jeho vizi spravedlnosti, život ponořený do kontemplance a zároveň angažovaný pro bezmocné a nespravedlivě stíhané, prorocky riskující střet s politickou a ekonomickou mocí, život ve službách psychicky i fyzicky strádajících ...“<sup>260</sup>*

Život Antonína – otce mnichů – sepsaný alexandrijským arcibiskupem patří mezi přední prameny křesťanské spirituality napříč všemi konfesemi, neboť vydává svědectví o asketickém životě vedoucím ke Kristu, tedy i ke spáse lidské osobnosti. Antonín se tak stal vzorem pro všechny křesťany, jež se chtějí vydat mnišskou cestou, jež je cestou též dosahování ctností, jak podotkl americký církevní historik Robert Louis Wilken. Lidé chtěli Antonína následovat, kráčet stejně jako on v Kristových šlépějích.<sup>261</sup>

Athanasiovo autorství tohoto předního křesťanského hagiografického díla bylo zpochybněno až v období reformace<sup>262</sup>, a to přes to, že významní církevní autoři, jako byli kupříkladu Sókratés Scholastikos<sup>263</sup>, Řehoř Naziánský<sup>264</sup> či Jeroným, jednoznačně potvrdili Athanasiovo autorství, jak dosvědčují následující výňatky z jejich děl:

*„Jak (Antonín – pozn. autora), jak žil, jak bojoval s démony, jak se postavil proti jejich vychytralostem, jak činil zázraky, považují zbytečné připomínat, protože již dříve napsal o jeho životě ve zvláštní knize alexandrijský biskup Athanasius.“<sup>265</sup>*

---

<sup>260</sup> VENTURA V., „Úvod“, s. 15-16.

<sup>261</sup> Viz ВИЛКЕН Р. Л., *Дух ранохришћанске мисли: тражење лица Божијег*, přel. Л. Николић, Крагујевац 2017, 264, 265.

<sup>262</sup> VENTURA V., „Úvod“, s. 6.

<sup>263</sup> Sókrates Scholastikos (kolem 380 – po 439) byl řecký historik, který svým dílem *Církevní dějiny* navázal na Eusebia z Caesareje, ve kterém pojednal o období od abdikace římského císaře Diokleciána v roce 305 do roku 439. Vyznačoval se střizlivým stylem a značnou snahou o objektivitu. Pracoval se spolehlivými prameny, např. s dokumenty jednotlivých sněmů, výnosy a listy císařů aj. Zároveň se snažil vyvarovat se theologickým otázkám. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, s. 556.

<sup>264</sup> Řehoř Naziánský patří mezi nejvýznamnější theology církevních dějin a rozhodně jedním z nejlepších řečníků své doby, jež spolu se zbylými Kappadočany, tj. Basilem Velikým a Řehořem z Nyssy přispěl ke konečné porážce ariánství. PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevní a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, s. 227; ATTWATER D., *Slovník svatých*, s. 338.

<sup>265</sup> SOCRATES SCHOLASTICUS, *Církevní dějiny*, přel. J. Novák, Praha 1989, s. 42.

„... on (Athanasios – pozn. autora) sám napsal život božského Antonína, čímž předložil ve formě vyprávění pravidla mnišského života.“<sup>266</sup>

„Jsou známy jeho (Athanasiovy – pozn. autora) dvě knihy *Proti pohanům a jedna Proti Valentovi*<sup>267a</sup> *Ursaicioví*, jedna *O panenství*, řada knih *O ariánském pronásledování*. Také *O názvech žalmů*, *Život mnicha Antonína*, *listy O svátcích a mnohá další díla, které by bylo dlouhé vypočítávat.*“<sup>268</sup>

Mj. Jeroným ve stejném díle, tj. *De viris illustribus* (česky *O význačných mužích*), že překladatelem Athanasiova *Života Antonína* do latiny byl antiochijský biskup Evagrius<sup>269</sup> (ne Evagrius Pontský).

Reformátorům se zkrátka „nehodilo do krámu“ (omlouvám se za tento výraz), že by byl tak „významný theolog, za jakého považovali Athanasia, autorem tak promnišského starobylého textu“<sup>270</sup>. Ale i ve 20. století někteří odborníci, například Timothy David Barnes, britský klasický filolog, jenž v roce 1986 vyslovil názor, že *Život Antonínův* není Athanasiovým dílem<sup>271</sup>. Podle jeho názoru byl řecké verzi *Vita Antonii* předcházet koptský originál, který vznikl v prostředí pachómiovských klášterů a následně byl přeložen pro řecky mluvící mnišské komunity. Proti Barnesovu názoru vystoupil i Louth.<sup>272</sup> Objevil se i názor, že autorem *Vita Antonii* je biskup Sepanion z Thmuis<sup>273</sup>, který znal Antonína osobně. Athanasios měl být pak

---

<sup>266</sup> GREGORY NAZIANZEN, „Oration 21 (On the Great Athanasius, Bishop of Alexandria)“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/310221.htm>> (31.10.2021).

<sup>267</sup> Valens byl východořímský císař. Usiloval o pozvednutí zemědělství i armády osidlováním vyliďněných oblastí Góty. V církevní politice stranil ariánům. Padl v bitvě u Adrianopole v roce 378 v boji proti Gótům. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 660.

<sup>268</sup> HIERONYMUS ZE STRIDONU, „O význačných mužích“, in: HIERONYMUS, GENNADIUS, ISIDORUS, *Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, přel. J. M. Heller, M. C. Putna, Praha 2010, s. 133.

<sup>269</sup> Ibidem, s. 148-149.

<sup>270</sup> VENTURA V., „Úvod“, s. 7.

<sup>271</sup> WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014, s. 49-50.

<sup>272</sup> Ibidem, s. 50

<sup>273</sup> Serapion z Thmuis byl biskupem v Thmuis proslulý svou erudicí a výřečností, byl hlavním podporovatelem orthodoxního alexandrijského arcibiskupa Athanasia a odpůrce ariánství. Byl autorem mnoha děl, z nichž se většina nedochovala, ve kterých se vymezoval proti ariánství a proti manicheismu. GRIGGS C. W., „Sarapion of Thmuis, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2095-2096.

redaktorem Serapionova textu.<sup>274</sup> Antonín dokonce odkázal dvě ovčí kůže, jež mniši nosili na ramenou jako součást svého oděvu, dvěma nástupcům apoštolů a jeho žákům zároveň – Athanasiovi a Serapionovi.<sup>275</sup> Nicméně tato skutečnost nedělá automaticky z biskupa z Thumuis autorem tohoto díla. Ewa Wipszycka polská historička a papyroložka zabývající se dějinami Egypta od doby Alexandra Velikého po pozdní antiku, která mj. odkázala též na Tradici, jež připisuje autorství Athanasiovi<sup>276</sup>, dodala, že „odebrání“ (autorství – pozn. autora) Vita Antonii Athanasiovi je nedostatečně podložené<sup>277</sup>. Sama Wipszycka podotkla, že literární styl, kterým je Antonínova biografie psána má jednoznačně rysy Athanasiova písemného projevu, neb alexandrijský arcibiskup nevyňikal vytríbenou stylistikou.<sup>278</sup> Nizozemský odborník na rané mnišství, Gerard Bartelink, též podpořil Athanasiovo autorství<sup>279</sup>, když komparoval Život Antonínův se dvěma Athanasiovými spisy Proti pohanům (řecky *Κατά Ελλήνων*) a *O Vtělení Logu* (řecky *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*)<sup>280</sup>, stěžejního Athanasiova apologeticko-dogmatického dvojspisu<sup>281</sup>:

*„Tyto podobnosti jsou tak přesvědčivé, že už nelze pochybovat, že tato tři díla jsou napsána jediným autorem. Poskytují tedy významný argument ve prospěch Athanasiova autorství Vita Antonii.“<sup>282</sup>*

---

<sup>274</sup> Viz podrobněji WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 50-51.

<sup>275</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 51; GRIGGS C. W., „Sarapion of Thmuis, Saint“, s. 2096.

<sup>276</sup> Viz WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 52.

<sup>277</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 52.

<sup>278</sup> Ibidem.

<sup>279</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 52; VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 129.

<sup>280</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 129.

<sup>281</sup> Viz QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 24; HIERONYMUS ZE STRIDONU, „O významných mužích“, s. 133.

<sup>282</sup> BARTELIK G. J. M., „Introduction“, in: *Sources chrétiennes* 400 (1994), s. 36. – citováno podle: VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 129.

Osobně se domnívám, že o debatách, kdo je autorem tohoto předního asketického díla, zcela unikátního v dějinách křesťanského písemnictví, by se dala napsat rozsáhlá studia, která by i přes vynaložené úsilí nepřinesla žádný jednoznačný závěr, proto pokládám stejně jako srbský vladyka Atanasije spolehnout se na Tradici svatých Otců<sup>283</sup>. Podle tohoto významného srbského theologa (a především patrologa) Athnasios v tomto díle reflektuje svou osobní zkušenost se svým duchovním učitelem – Antonínem – jehož představil jako „*autentického mnicha, asketu, theologa i arcipastýře*“<sup>284</sup>.

---

<sup>283</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 202.

<sup>284</sup> Ibidem, s. 201.

## 4 Literatura raného mnišství

### 4.1 Klasifikace literatury raného mnišství

Ventura literaturu raného mnišství nazval souhrnně „*literaturou pouště*“ a vzhledem k rozmanitosti, kterou nabízí, provedl i její klasifikaci<sup>285</sup>, kterou si dovoluji převzít a následně její žánry, resp. některé reprezentativní díla, rozebrat v následujících podkapitolách (vynechány budou pouze traktáty o mnišském životě, jejichž autoři – až na Evagria z Pontu – nejsou v této práci zmiňováni, případně nezaujmají v ní přední místo):

1. Apofthegmata;
2. Životopisy;
3. Cestopisy;
4. Traktáty o mnišském životě.

### 4.2 Apofthegmata

*„Apofthegma je literární druh známý a bohatě zastoupený v klasickém starověku. Jedná se o slova, výroky hodné zapamatování.“<sup>286</sup>*

Stručně by se dala apofthegmata také definovat jako výroky poustních Otců, nicméně Wipszycka upozornila na obtížnost apofthegmata nějak stručně a výstižně definovat<sup>287</sup>:

*„Není snadné definovat, co vlastně apofthegmata jsou, neboť jsou velmi rozmanité, ačkoli nelze pochybovat, že se jedná o jeden literární žánr.“*

Přesto lze je třeba dodat, že řecký výraz *ἀποφθέγμα*, jenž znamená prostě výraz a jenž je odvozen z řeckého slovesa *ἀποφθέγγομαι*, tzn. vyřknout či vyhlášovat, se poprvé objevuje ve 4. století v Xenofóntových<sup>288</sup> *Hellénikách*, to však neznamená, že by se tyto význačné výroky významných osobností, měst, národů či pohlaví

---

<sup>285</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 148.

<sup>286</sup> STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, přel. W. Bugel, K. Mervartová, Červený Kostelec 2012, s. 53.

<sup>287</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 195.

<sup>288</sup> Xenofón byl řecký spisovatel a historik žijící v 5. a ve 4. století př. Kr. Jeho hlavní dílem jsou *Hellénika*, tj. dějiny Řecka od roku 411 do roku 362 př. Kr. a která navazují na Thúkydidovy *Dějiny peloponéské války*. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, s. 626.

neuchovávaly, naopak se objevují od počátků klasické řecké literatury.<sup>289</sup> Přestože cílem této práce není literární rozbor apofthegmat jakožto důležitých výroků mimo raně křesťanskou mnišskou literaturu, uvedu definici ze *Slovníku antické kultury*<sup>290</sup>:

*„Apofthegma ... znamená obratně a působivě formulovaný výrok zařazený do určité situace (alespoň naznačené – tím se liší od gnómy, která vyslovuje obecně platný názor.“*

Podle polského patrologa Marka Starowieyského jsou apofthegmata „*nejoriginálnějším výtvorem starokřesťanské monastické literatury*“. Tvoří totiž samostatný literární žánr.<sup>291</sup> Jejich originalitu a vůbec smysl vystihl dokonale zmíněný polský patrolog:

*„... (jejich – pozn. autora) účelem je pomoci člověku na cestě ke spáse. Nejedná se o intelektuální, ale o zcela praktický cíl. Apofthegmata nejsou plodem úvah, ale spíš duchovní zkušenosti a modlitby.“<sup>292</sup>*

Výroky pouštních Otců – apofthegmata – v podstatě představovaly normativní texty, vlastně jsou v nich položeny základy mnišské etikety, neboť obsahovala výroky významných asketů – vzorů hodných následování na cestě ke spáse.<sup>293</sup> Sestra Benedicta Ward, britská odbornice na spiritualitu pouštních Otců, poznamenala, že obrovským přínosem apofthegmat jsou uchování moudrosti pouštních Otců v jednoduchém jazyce. Jedná se o zprostředkování praktických rad zkušeného mnicha, tj. starce, jak vést asketický život.<sup>294</sup> To se ostatně shoduje se Starowieyského definicí účelu apofthegmat jakožto průvodců ke spáse. Zkušený otec byl nazýván *abba* – otec – jenž byl, jak poznamenal zmíněný polský patrolog, „*výjimečný svými zkušenostmi, znalostí duchovních věcí, moudrostí, darem rozlišování a zvláštním charismatem*“.<sup>295</sup>

---

<sup>289</sup> Viz podrobněji STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, in: *Apofthegmata: výroky a příběhy pouštních otců*, sv. I, Praha 2000, s. 13-14.

<sup>290</sup> BAHNÍK V., „Apofthegma“, in: *Slovník antické kultury*, Praha 1974, s. 54.

<sup>291</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 9, 27.

<sup>292</sup> *Ibidem*, s. 27.

<sup>293</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 196.

<sup>294</sup> WARD B., „Foreward“, in: *Saying of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*, přel. B. Ward, Kalamazoo 1984, s. xx.

<sup>295</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 16.



Apofthegmata, jež představují odpovědi oněch pouštních Otců na konkrétní otázky, se mohou lišit i rozsahem – mohou být omezeny pouze na několik slov či vět, ale také mohou tvořit příběhy.<sup>296</sup> Obecně lze říct, že se jednalo o předání praktických rad duchovního učitele svému duchovnímu žákovi, resp. duchovnímu otci svému duchovnímu synovi. Velmi důležité je uvědomit si, že rady jsou individuální, tzn. co může být zakázáno jednomu žákovi, může být druhému dovoleno.<sup>297</sup> V tomto ohledu mi apofthegmata připomínají léky – zatímco pro jednoho člověka může být podávaná látka lékem, druhému může uškodit do takové míry, že způsobí smrt. Zde je jasně vidět, jak profesionálním terapeutickým způsobem pouštní Otcové přistupovali k duchovnímu uzdravování svých duchovních dětí – tedy dosažení spásy každého z nich<sup>298</sup>. Později se tento individualizovaný prvek apofthegmat vytrácel a apofthegmata se stávala obecnější – univerzálnější. Starowieyski upozornil, že jak se vytrácela apofthegmata určená pro konkrétní jedince, tak se vytrácelo i jméno duchovního otce, který duchovní radu – apofthegma – sdělil svému konkrétnímu žákovi. Přesto však nelze jednoznačně prohlásit, že apofthegmata, u nichž je znám autor, jsou prvotní, zatímco anonymní apofthegmata vznikla později. Mimo to upozornil na fakt, že některá apofthegmata byla připsána slavným autorům, aniž by se potvrdilo, že se jedná skutečně o výrok daného starce.<sup>299</sup>

Ani dnes nelze s určitostí říct, v jakém jazyce byly apofthegmata sepsána původně. Jednalo se o koptštinu, nebo řečtinu? Obecně převažuje názor, že dochovaná apofthegmata byla sepsána ve druhém jmenovaném jazyce, tedy v řečtině, a následně byla přeložena do koptštiny.<sup>300</sup> Tento názor poupravil římskokatolický patrolog Johannes Quasten, který prohlásil, že ačkoli byla apofthegmata pouštních Otců sepsána v řečtině, byla nejprve ústně tradována koptsky.<sup>301</sup>

---

<sup>296</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 195.

<sup>297</sup> Viz podrobněji STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 16-17.

<sup>298</sup> Viz STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 17.

<sup>299</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 17-18.

<sup>300</sup> Ibidem, s. 20-21, 31.

<sup>301</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 187.

Je též těžké určit dobu jejich vzniku, jakožto nový literární žánr vzestupujícího monasticismu se objevila v období 4. a 5. století<sup>302</sup>, Starowieyski dokonce upřesnil jejich dataci od poloviny 4. století do poloviny 5. století<sup>303</sup>, nicméně jejich samotný počátek není snadné, jak upozornila Wipszycka zachytit, zároveň však dodala, že první apofthegmata byla písemně zachycena na konci 4. století, a to především v Evagriovu *Praktiku* či v dílech Jana Kassiana a samozřejmě v cestopisech jako jsou *Historia monachorum in Aegypto* či Palladiova *Historia Lausiaca*<sup>304</sup>.

Česká filoložka Markéta Kulhánková upozornila na to, že existuje několik řad apofthegmat, jednak systematická, ve které jsou výroky uspořádány tematicky (ta pochází z přelomu 5 a 6. století<sup>305</sup>), jednak alfabetská, jež je starší a výroky jsou v ní řazeny v abecedním pořádku podle jmen jejich autorů.<sup>306</sup> Existuje mj. i sbírka anonymních výroků, které pocházejí převážně z egyptského prostředí, nicméně byla uspořádána jinde, pravděpodobně v Palestině, kam se uchýlili egyptští mniši před nájedníky.<sup>307</sup>

Aby byla stručná, ale přesto, domnívám se, výstižná podkapitola o apofthegmatech kompletní, přikládám ještě typologii apofthegmat převzatou od Starowieyského, který rozčlenil výroky pouštních Otců na čtyři typy<sup>308</sup>:

1. Prosté apofthegma obsahuje prosté schéma – otázka duchovního žáka a odpověď duchovního otce. Občas se dokonce otázka ztrácí a zůstává jen odpověď, případně nejedné odpovědi následuje upřesňující otázka a odpověď na ni, tj. tzv. dvojité apofthegma. Může být uveden autor apofthegmatu, ale nemusí, pak se jedná anonymní apofthegma. Není překvapivé, že odpověď může být strohá, ale též může být rozvedena

---

<sup>302</sup> WARD B., „Foreward“, s. xix.

<sup>303</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 28.

<sup>304</sup> WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 196.

<sup>305</sup> Viz STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 24.

<sup>306</sup> KULHÁNKOVÁ M., „Úvod“, in: KULHÁNKOVÁ M. (ed.), *Obrácení nevěstky Marie a jiné příběhy: byzantská vyprávění prospěšná pro duši*, přel. M. Kulhánková, Červený Kostelec 2014, s. 23.

<sup>307</sup> WORTLEY J., „The Genre of the Spiritually Beneficial Tale“, in: *Scripta & eScripta* 89 (2010), s. 78; dostupné z: <<http://www.ceeol.com/aspx/issuedetails.aspx?issueid=8a0f51c9-cc01-4cc2-b4a3-c24778fe6e3d>> (13. 11. 2013) – citováno podle: KULHÁNKOVÁ M., „Úvod“, s. 24.

<sup>308</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 19-20.

do vyprávění. Co je ale zajímavé, tak to, že odpověď může být nevyřčená – v takovém případě je ukázána nějakým symbolickým gestem, případně ji tazatel obdrží ve formě zjevení či jsou uvedeny příklady jednotlivých starců nebo světských lidí;

2. Apofthegma určené celému shromáždění bez otázky;
3. Apofthegma s více či méně rozvětvenou fabulací, tj. takový výrok pouštního Otce, který ztrácí charakter svého žánru a stává se v podstatě povídkou;
4. Nepravé apofthegma, tj. většinou krátký účelový výrok z děl významných autorů.

### 4.3 Životopisy

Malaty poznamenal, že ačkoli mniši sami nebyli příliš literárně činní, jejich činnost dala vzniknout novému typu literatury, nejen apofthegmatům pouštních Otců, ale i novému typu hagiografie – životům svatých<sup>309</sup>, jež nepřijali mučednický věnec<sup>310</sup>.

O *Životě Antonínově*, který jeho autor, alexandrijský arcibiskup Athanasios, využil k propagaci mnišského ideálu<sup>311</sup> a který se stal vzorem pro všechny další životy svatých (latinsky *vitae*)<sup>312</sup>, jsem pojednal v předchozí kapitole, proto jej v této podkapitole vynechám a soustředím pozornost na jiná životopisná díla egyptských mnichů. I zde ale je nutné připomenout, že význam Athanasiova díla je nedozírný<sup>313</sup> a dodnes ovlivňuje duchovní život nespočtu křesťanů na celém světě a Antonín se stal tak prototypem nejen egyptského a alexandrijského mnišství<sup>314</sup>.

Životopisy mnichů a mnišek lze rozdělit podle Malatyho do dvou skupin – na obsáhlejší biografická díla pojednávající o životě jednoho konkrétního světce (tou je například *Vita Antonii*) a sbírky krátkých biografí (kam lze zařadit například Jeronýmovi *Vita eremitatum – Legendy o poustevnících*).<sup>315</sup> Jelikož není mým záměrem

---

<sup>309</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 7.

<sup>310</sup> Viz SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

<sup>311</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, s. 72-73.

<sup>312</sup> Viz DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, přel. M. Recinová, Praha 2011, s. 489.

<sup>313</sup> Viz GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, s. 103.

<sup>314</sup> Viz HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 175.

<sup>315</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 8.

analyzovat literární díla rané mnišské literatury, ale o pojednat o spiritualitě pouštních Otců, předložím spíše encyklopedický výčet nejdůležitějších *vitis* egyptských mnichů, neboť životy předních představitelů zlatého věku egyptského monasticimu budou uvedeny v předposlední kapitole této práce. I z tohoto důvodu není tato kapitola dále členěna.

*Vita sancti Pauli primi eremitaе* (česky *O svatém Pavlovi, prvním poustevníku*), tak zní název prvního života světce Jeronýmova díla *Legendy o poustevnících*, který obsahuje další dvě legendy, a to konkrétně život mnichů Malcha<sup>316</sup> (latinsky *Vita Malchi monachi captiviti*) a Hilariona<sup>317</sup> (latinsky *Vita sancti Hilarionis*).<sup>318</sup> Jeroným v této sbírce životopisů zvětšil příběhy tří východních poustevníků – Pavla, Malcha a Hilariona – inspiroval se samozřejmě i Athanasiovým *Životem Antonínovým*, ale uměl využít i svou bujnou fantazii, ale i vlastní zkušenost z oblasti Egypta i Sýrie.<sup>319</sup> Šubrt tyto Jeronýmovy legendy, jež byly inspirací pro další latinsky psaná hagiografická díla, neboť byly první svého druhu v latinsky psané patristické literatuře<sup>320</sup>, charakterizoval těmito barvitými slovy:

*„Pro moderního čtenáře představují Jeronýmovy legendy o poustevnících zvláštní: v podivné směsici tu vedle sebe stojí fantaskní pohádkové motivy i historicky se tvářící odkazy, zázračné skutky i biografické detaily, autentické postavy i kentauři a satyrové, arabští loupežníci, vrány nosící jídlo a lvi, kteří přiběhnout jako na zavolání, když je třeba pohřbít tělo mrtvého světce nebo zachránit hrdinu z nebezpečí.“<sup>321</sup>*

Pro tuto práci je stěžejní právě život Pavla Thébského, neboť pojednává o životě, podle Jeronýmova názoru, prvního poustevníka v Egyptě, jak vyplývá ostatně z názvu legendy. Ostatně, a to jsem již výše zmínil, bývá Pavlova osoba označována za

---

<sup>316</sup> Malchus by údajně syrský stárec, se kterým se Jeroným setkal při svém pobytu v Sýrii. ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 38-39.

<sup>317</sup> Hilarion (asi 291-asi 371) byl první písemně doložený poustevník žijící na území Palestiny a Antonínovým žákem. ATTWATER D., *Slovník svatých*, s. 171.

<sup>318</sup> Viz GRIBOMONT J., „The Translations Jerome and Rufinus“, in: DI BERARDINO A. (ed.), *Patrology*, sv. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon, Notre Dame [datum vydání neuvedeno], s. 237-238.

<sup>319</sup> GRIBOMONT J., „The Translations Jerome and Rufinus“, s. 237.

<sup>320</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 32.

<sup>321</sup> Ibidem.

smyšlenou.<sup>322</sup> Jeroným podle Šubrtova názoru prostřednictvím legendy o Pavlu Thébském polemizoval s Athanasiem, resp. snažil se poukázat, že příliš neznámý poustevník Pavel byl Antonínovým předchůdcem<sup>323</sup>. Onen neznámý poustevník pak samotného otce všech mnichů ustanovil svým nástupcem<sup>324</sup>, neboť si na znamení svého nástupnictví nechal Pavlovu tuniku:

*„Příštího dne (poté co pohřbil Pavlovo tělo<sup>325</sup> – pozn. autora), když se rozednilo, vzal si Pavlovu tuniku, kterou si světec sám upletl z palmových listů, jako se pletou koše. A tak měl jako zbožný dědic na památku něco z majetku Pavla, jenž nezanechal žádnou závět.“<sup>326</sup>*

Na Antonínovu tradici navazuje i legenda o Hilarionovi, jenž bývá považován za zakladatele mnišství v Palestině, neboť je jeho životopise od Jeronýma akcentováno, že byl Antonínovým žákem.<sup>327</sup>

*„Do té doby totiž nebyl v Palestině ani jeden klášter a v Sýrii nikdo nevěděl o žádném mnichovi, který by zde byl před Hilarionem. V této provincii byl právě on zakladatelem a učitelem tohoto způsobu života. A tak měl Pán Ježíš v Egyptě starého Antonína a v Palestině mladého Hilariona (Antonínova žáka<sup>328</sup> – pozn. autora).“<sup>329</sup>*

Šubrt vyjádřil názor, že „obě legendy jako by doplňovaly Athanasiův Život Antonínův a tvořily spolu s ním trilogii o zrodu poustevnického hnutí“<sup>330</sup>, s čímž nemohu nesouhlasit, je nezbytné uvědomit si vzájemný vztah mezi egyptským a palestinským mnišstvím. V *Životě svatého Hilariona*, který se nejvíce přibližuje biografii<sup>331</sup>, se objevuje předání pláště symbolizující ztvrzení nástupnictví či – jak

---

<sup>322</sup> Viz ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 34.

<sup>323</sup> Viz podrobněji ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 34-35.

<sup>324</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35.

<sup>325</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*)“, s. 60, 61.

<sup>326</sup> JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*)“, s. 60, 60, 62, 63.

<sup>327</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35.

<sup>328</sup> Viz JERONÝM, „Život sv. Hilariona (*Vita sancti Hilarionis*)“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vita eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 112, 113.

<sup>329</sup> JERONÝM, „Život sv. Hilariona (*Vita sancti Hilarionis*)“, s. 98, 99.

<sup>330</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35.

<sup>331</sup> *Ibidem*, s. 38.

poznámenal Šubrt – přenesení části učitelova (v tomto případě Antonínova) charismatu na jeho žáka (Hilariona)<sup>332</sup>:

„A tak, oděn jen do pytlaviny a pláště z nevydělané kůže, který mu (Hilarionovi – pozn. autora) dal na cestu svatý Antonín, a navrch hrubý venkovský přehoz, žil v širé a hrozivé poušti mezi mořem a bažinou.“<sup>333</sup>

Nemohu opomenout ani Pachómiovy životopisy, které se dochovaly do dnešních dnů v sahidském i bohairském dialektu koptštiny<sup>334</sup>, arabštině, syrštině a samozřejmě v řečtině a latině. Životopisy tohoto světce jsou od sebe odlišné, jejich vzájemný vztah nebyl podle Quastena dodnes vyjasněn.<sup>335</sup> V této práci primárně čerpám z řeckého životopisu označovaného jako první, jež je označován obecně přijímán jako velmi věrohodný a obsahuje též příběhy ze života Theodóra Tabenniského<sup>336</sup>, jednoho

---

<sup>332</sup> Ibidem, s. 35.

<sup>333</sup> JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 88, 89.

<sup>334</sup> Koptština má několik dialektů. Nejrozšířenějším a kvůli své velké frekvencovanosti v literatuře nejznámějším dialektem koptštiny je sahidický dialekt. Téměř všechna původní koptská literatura od roku 325 do roku 800 byla psána v tomto dialektu, včetně děl neplodnějšího koptského autora Šenúty. Významné místo zaujímá i bohairský dialekt používaný v Nilské deltě a v kláštorech ve Vádí Natrun. Současná liturgie Koptské ortodoxní církve je vlastně směsicí arabštiny, řečtiny, a právě bohairské koptštiny. Viz podrobněji LAYTON B., *Coptic in 20 Lessons: Introduction to Sahidic Coptic With Exercises & Vocabularies*. Leuven – Paris – Dudley 2007, s. 1; BELL D. N., „Introduction“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 1-3.

<sup>335</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 158.

<sup>336</sup> Theodóros Tabenniský (4. století) byl jedním z představitelů *koinonie* po Pachómiově smrti. Stal se mnichem ještě před vstupem do Pachómiovy mnišské komunity, ve kterého dosáhl takového duchovního pokroku, že ho Pachómios ustanovil svým asistentem, za svého nástupce ho však neurčil, jmenoval jím nemocného Petronia, který za několik měsíců zemřel, nicméně za svého nástupce určil Horsiesia. Horsiesios poslal Theodóra, který se těšil mezi mnohými mnichy obrovské úcty, do sice nejnovějšího, ale nejodlehlejšího kláštera, aby zde vykonával správce domu pekařů. Theodórovi stoupenci to vnímali jako ponížení Theodórovoy osoby a proti Horsiesiovi povstali, ten přenechal své místo právě Theodórovi, ačkoli se Theodóros vymezil proti revoltujícímu jednání vůči svému předchůdci. Vůdcem *koinonie* byl osmnáct let, po smrti většiny jeho stoupenců během morové epidemie, podstoupil naopak on své místo opět Horsiesiovi. VEILLEUX A., „Theodorus of Tabennēsē, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2239-2240.

z nejvýznamnějších Pachómiových žáků a následně i nástupce, byť ne přímého<sup>337</sup>. Životopisy byly sepsány krátce po Pachómiově smrti (346). Jejich autoři jsou mniši žijící v Pachómiově *koinonii* a jejich vzájemná odlišnost je dána především tím, že příběhy z Pachómiova života byly převzaty z odlišných zdrojů, ale též překlady či jinými textovými úpravami.<sup>338</sup>

Velmi zajímavým životopisem je *Život Šenútův* sepsaný Besou<sup>339</sup>, duchovním dítětem a nástupcem Šenúty, jedné z nejvlivnějších postav koptské církve, velkého duchovního vůdce, jehož vliv přesáhl zdi jeho mnišské komunity<sup>340</sup> a v podstatě „klasika“ koptsky psané literatury<sup>341</sup>. Besovo dílo mapuje Šenútův život od narození po smrt<sup>342</sup>, představuje tak hlavní zdroj ke zmapování jeho života, sám z něj v této práci čerpám. Přestože se zpočátku předpokládalo, že byl tento životopis sepsán původně v řečtině, v současné době není pochyb, a to vzhledem k tomu, že by byl Šenúta hlavním pisatelem v koptském jazyce, že byl sepsán v koptštině, konkrétně v jejím sahidickém dialektu (dochoval se však pouze v bohairské koptštině<sup>343</sup>), právě Besou<sup>344</sup>, který svou oddanost ke svému předchůdci zvěčnil právě v biografii svého předchůdce<sup>345</sup>.

*„Několik zázraků a divů, které Bůh učinil skrze našeho svatého otce proroka abba Šenútu, kněze a archimandritu, které svatý otec abba Besa, jeho žák, sděluje pro slávu Boží a prospěch*

---

<sup>337</sup> VEILLEUX A., „Pachomius, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1860.

<sup>338</sup> Ibidem.

<sup>339</sup> Besa (5. století) byl třetím opatem Bílého kláštera – Pjolovi a Šenútovi. Žádný jeho životopis neexistuje, tudíž některé fragmenty z jeho života lze zrekonstruovat pouze z jeho spisů – zejména z jeho *Života Šenúty*. Celý život zasvětil péči o Bílý klášter a péči o obyvatele okolních vesnic v těžkých časech, například v době hladomoru v jeho klášteře našlo útočiště pět až šest tisíc lidí, kterým jeho mniši zajistili veškerou péči. KUHN K. H., „Besa“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. II, New York 1991, s. 378.

<sup>340</sup> Viz KUHN K. H., „Shenoute, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2131, 2133.

<sup>341</sup> Viz АВЕРИНЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Восточа до берегов Евфрата*, Москва 1987, s. 347.

<sup>342</sup> Viz LUBOMIERSKI N., „The Coptic Life of Shenoute“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 91.

<sup>343</sup> Viz KUHN K. H., „Besa“, s. 379.

<sup>344</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 2, 1, 4.

<sup>345</sup> KUHN K. H., „Besa“, s. 378.

*všech, kteří je uslyší, neboť budou Bohem oslaveni navěky, ale zejména v den jeho svatého připomenutí, sedmého dne měsíce Epipe (tj. 1. červenec<sup>346</sup> – pozn. autora). Pokoj Boží. Amen.<sup>347</sup>*

Výše citována slova stojí hned na úvod *Vita Sinuthii* a potvrzují Besovo autorství. Autor se dále sám nazývá Besou a jeho žákem a potvrzuje, že vše, co je v životopise jeho předchůdce zaznamenáno, není smyšleno a že vše viděl na vlastní oči, případně mu to sám Šenúta vypověděl<sup>348</sup>. Besův styl by se dal označit za velmi zanícený, zaměřil se – stejně jako jeho duchovní otec – na morální napomínání, je třeba na druhou stranu ocenit jeho osobní zaujetí a z něho plynoucí živost vypravování a přesvědčivost.<sup>349</sup> Je ale nezbytné upozornit na skutečnost, že Besův pohled na Šenútu je velmi zidealizovaný<sup>350</sup> (ostatně superlativy uvedené hned v úvodu životopisu tuto skutečnost naznačují). David N. Bell, známý překladatel z koptštiny, se k tomu vyjádřil následovně:

*„Besův Šenúta je charismatický divotvůrce, který oprávněně nenávidí pohany a heretiky a celkově je popsán jako člověk, kterému každý orthodoxní křesťan bez váhání a radostí slouží.“<sup>351</sup>*

Nebudu na tomto místě rozebírat Šenútovu osobnost (bude jí věnována náležitá pozornost), ale je potřeba zdůraznit, že Besův *Vita Sinuthii* nelze vnímat jako spolehlivé historické dílo, neboť nabízí pouze idealistický popis onoho koptského klasika. Pravou podstatu Šenútovy (nutno podotknout složité) osobnosti lze nejméně pravděpodobněji analyzovat, jak uvedl Bell, z jeho vlastních spisů.<sup>352</sup>

Na závěr dodávám, že *Život Šenútův* byl dále přeložen do dalších jazyků, arabštiny či syrštiny, syrské verze tohoto života se však nedochovaly v úplnosti, ale pouze ve fragmentech.<sup>353</sup>

---

<sup>346</sup> BELL D. N., „Notes to Text“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 93.

<sup>347</sup> BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 41.

<sup>348</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 41.

<sup>349</sup> KUHN K. H., „Besa“, s. 379.

<sup>350</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

<sup>351</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

<sup>352</sup> Ibidem.

<sup>353</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 3-6.



## 4.4 Cestopisy

### 4.4.1 *Historia monachorum in Aegypto*

Spolu s Palladiovou *Historia Lausica* (které bude též věnována pozornost) patří *Historia monachorum in Aegypto* (česky *Historie egyptských mnichů*) k nejdůležitějším cestopisům pojednávajících o situaci egyptského mnišství na konci 4. století.<sup>354</sup> Malaty toto dílo charakterizoval následovně:

„(*Historia monachorum in Aegypto* – pozn. autora) je sepsána v biografické podobě. Obsahuje záznam z cesty sedmi návštěvníků (resp. poutníků – pozn. autora) míst, kde žili poustevníci, tato výprava se datuje do doby okolo let 394-395. Autor tvrdí, že je jedním ze sedmi návštěvníků. Latinský text je dílem Rufína, který ale určitě nebyl jedním z návštěvníků, kteří Egypt v té době navštívili.“<sup>355</sup>

Guillaumont též prohlásil, že autorem řeckého textu tohoto díla je anonymní účastník této poutní cesty do Egypta, zatímco latinské verze je *Historia monachorum in Aegypto* je Rufinus.<sup>356</sup> Podle Jeana Gribomonta, francouzského benediktinského mnicha zabývajícího dějinami křesťanského mnišství i syrologa, byla řecká verze díla považována za překlad Rufinova latinského textu, nicméně později se usoudilo, že se jedná o původní text.<sup>357</sup> Podle Wipszycké byl anonymní autor jedním z mnichů z tzv. „dvojkláštera“ na Olivetské hoře u Jeruzaléma, hlavního mnišského centra v Palestině, který vznikl zásluhou Melanie Starší a ve kterém jako kněz působil právě Rufinus, překladatel řeckých děl do latiny<sup>358</sup>. O tomto významném duchovním místě se ještě zmíním na několika místech této práce. Zatímco původní *Historia monachorum in Aegypto* sepsaná v řečtině popisuje události z cest podniknuté v letech 394-395, Rufinus strávil v „zemi na Nilu“ v letech 373-380<sup>359</sup>, sám měl přímou zkušenost s egyptskými mnichy, stejně jako zmíněná římská aristokratka Melania, kterou Rufinus provázal<sup>360</sup>. Rufinus na překladu tohoto textu začal pracovat v roce 401

---

<sup>354</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 148.

<sup>355</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 7-8.

<sup>356</sup> GUILLAUMONT A., „*Historia Monachorum in Aegypto*“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. IV, New York 1991, s. 1237.

<sup>357</sup> GRIBOMONT J., „*The Translations Jerome and Rufinus*“, s. 252.

<sup>358</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 126-127.

<sup>359</sup> Ibidem, s. 137.

<sup>360</sup> Viz WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 137.

a završil ho v roce 403.<sup>361</sup> Samotný Rufinus do své latinské verze *Historia monachorum in Aegypto* zakomponoval své osobní zkušenosti s mnichy v Nitrii a Kélii i Skétis (není zřejmé, zdali oněch sedm poutníků navštívilo také Nitrijskou horu).<sup>362</sup> Ward zdůraznila, že Rufinem přidaný materiál popisující život mnichů v těchto mnišských centrech má obrovskou hodnotu a představuje hlavní zdroj pro zmapování každodenního života jejich obyvatel v nich.<sup>363</sup>

Podle mého názoru by měly jít různé debaty o autorství tohoto významného díla již stranou, na závěr je potřeba vyzdvihnout význam tohoto díla pro celý křesťanský svět, jeho popularnost byla tak ohromná, že podnítila mnohé křesťany na cestě do Egypta i jeho dalším překladům<sup>364</sup>, např. do arménštiny, syrštiny či koptšiny, ale též mnoha moderních jazyků<sup>365</sup>. Guillaumont napsal:

*„Historia monachorum in Aegypto z velké části přispěla k rozšíření slávy egyptských mnichů jak na Východě, tak na Západě. V tomto ohledu hrála kniha srovnatelnou roli s Palladiovou Historia Lausiaca, se kterou byla často spojována v rukopisné tradici.“*<sup>366</sup>

#### **4.4.2 Historia Lausiaca**

*Historia Lausiaca* (česky vydaná pod názvem *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, které přeložil významný český překladatel z řečtiny a latiny Jiří Pavlík) představuje vrcholné Palladiovo dílo, které pojednává v originálním řeckém jazyce o zrodu křesťanského monasticismu. Palladios ji věnoval, Lausovi, komořímu ze dvora císaře Theodósia II.<sup>367</sup> Dílo bylo sepsáno na přelomu let 419 a 420<sup>368</sup>, nicméně

---

<sup>361</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 141.

<sup>362</sup> GUILLAUMONT A., „Historia Monachorum in Aegypto“, s. 1238; WARD B., „Introduction (The *Historia Monachorum in Aegypto: Text and Sources*)“, in: *The Lives of the Desert Fathers*, přel. N. Russell, Piscataway 2009, s. 7-8.

<sup>363</sup> WARD B., „Introduction (The *Historia Monachorum in Aegypto: Text and Sources*)“, s. 7-8.

<sup>364</sup> Viz podrobněji WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 147-149.

<sup>365</sup> Viz GUILLAUMONT A., „Historia Monachorum in Aegypto“, s. 1238.

<sup>366</sup> GUILLAUMONT A., „Historia Monachorum in Aegypto“, s. 1238.

<sup>367</sup> Theodósios II. byl v letech 408-450 východořímským císařem. Byl spíše učenec, proto správu impéria do značné míry zajišťovali vysocí úředníci a jeho sestra Pulcheria a manželka Eudokia. Zasloužil se o sestavení jediného platného zákona – *Codexu Theodosianus* – který vstoupil v platnost v roce 425. Velmi se zajímal o teologii, podílel se mj. na reorganizaci vysoké školy pro státní úředníky v Konstantinopoli. VAVŘÍNEK V., BALCÁREK P., *Encyklopedie Byzance*, Praha 2011, s. 480.

zachycuje události, které se udály mnohem dříve, Palladios se uchýlil do Egypta koncem 4. století<sup>369</sup>. Krátké příběhy o jednotlivých mniších nepochází jen z Egypta, ale též z oblasti Palestiny, Sýrie či Malé Asie.<sup>370</sup> Quasten upozornil na skutečnost, že Palladios v krátkých životopisných příbězích jednotlivých monachů zkombinoval svou osobní zkušenost s informacemi o jejich osobnostech, které obdržel od očitých svědků<sup>371</sup>, často dokonce zaznamenal, od koho příběh slyšel<sup>372</sup>. Jako příklad uvedu Palladiovo vyprávění o mučednici Potamiaině, kde přesně autor uvedl zdroj pro své vyprávění:

*„Blažený Isidóros (tj. alexandrijský kněz a asketa<sup>373</sup> – pozn. autora) se setkal s Antóniem (tj. Antonínem Velikým – pozn. autora), blahé paměti, a vyprávěl mi příhodu, která si zaslouží zapsat.“<sup>374</sup>*

V Palladiově díle existují i příběhy, u nichž autor nejmenoval osobu, od které se příběh doslechl, označuje je obecně, například jako nitrijské poustevníky, kteří mu vyprávěli mnoho příběhů o asketech<sup>375</sup>.

Quasten vyzdvihl především objektivitu tohoto významného historika pojednávajícím o raném křesťanském mnišství:

*„Nikdy nezamýšlel napsat nějakou obranu mnišství, dokonce hovořil i přestupcích a slabostech jednotlivých mnichů.“<sup>376</sup>*

---

<sup>368</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 176, 177.

<sup>369</sup> Viz podrobněji KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. XI.

<sup>370</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 743.

<sup>371</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 177.

<sup>372</sup> PAVLÍK J., „Úvod literární“, in: PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002, s. XVIII.

<sup>373</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 7-8.

<sup>374</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 9.

<sup>375</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 14-15.

<sup>376</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 177.

Výše zmíněný Pavlík akcentoval, že *Historia Lausiaca* není dějepisným dílem, Palladios totiž nepracoval s historickými prameny, kterými byla ústní svědectví (která mohla a skutečně někdy byla zkreslená, nikoli však záměrně, ale pro dostupnost minima historických pramenů, ze kterých by se ústní svědectví dala ověřit<sup>377</sup>), metodicky a kriticky, ani z hlediska antické historiografie se nejedná o dějepisné dílo, neboť postrádá jakoukoli koncepci dějin.<sup>378</sup> Kam tedy žánrově Palladiovo dílo zařadit? Pavlík prohlásil:

*„ ... Palladios navázal žánrově na Život Antonínův od Athanasia ... jde spíše o literaturu mravoučnou, asketickou a především biografickou, či – nakolik pojednává o životech světců – hagiografickou.“<sup>379</sup>*

Pavlík Palladiovo dílo mj. označil jako „sbírku životopisných medailonků“<sup>380</sup>, tento poměrně neodborný výraz ale jasně, alespoň podle mého názoru, definuje charakter celého díla, neboť se jedná o pojednání o životech jednotlivých asketů a asketek, případně jejich skupin<sup>381</sup>. Wipszyska nicméně zdůraznila, že Palladiovým cílem nebylo sepsání biografie jednotlivých asketů, pouze nejdůležitějších epizod z jejich životů, jež by nejvíce ohromily čtenáře či posluchače.<sup>382</sup> Pravdou však je, že některé významné postavy egyptského mnišství té doby se vyskytují ve více příbězích.<sup>383</sup>

Na závěr bych rád uvedl stručně shrnul význam a vlastně i poselství Palladiova díla *Historia Lausiaca*, kterému byla věnována tato podkapitola. K tomu využiji slova významného srbského patrologa a biskupa Jevtiće:

*„Lavsaiik (tj. Historia Lausiaca – pozn. autora) je velmi významný dokument (pojednávající – pozn. autora) o životě prvních mnichů i církevním životě ve 4. a 5. století vůbec. Nese v sobě též hodnotný historický, psychologický, písemný, archeologický a filosofický materiál.“<sup>384</sup>*

---

<sup>377</sup> Viz podrobněji PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XIX.

<sup>378</sup> PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XIX.

<sup>379</sup> Ibidem, s. XVIII, XIX.

<sup>380</sup> Ibidem, s. XX.

<sup>381</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 159.

<sup>382</sup> Ibidem, s. 160.

<sup>383</sup> PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XX.

<sup>384</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 746.

Ze slov, bohužel již zesnulého, tohoto předního srbského teologa jasně vyplývá, jakou hodnotou disponoval, především ve Východořímské říši, velmi populární spis<sup>385</sup> známý jako *Historia Lausiaca*.

---

<sup>385</sup> Viz ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 746.

## 5 Centra egyptského monasticismu

### 5.1 Kláštery ve Vádí Natrun

#### 5.1.1 Jak žili mniši ve Skétis

Vádí Natrun (وادي النطرون), též známé jako Skétis (Σκήτις), je zhruba padesát kilometrů dlouhé a maximálně osm kilometrů široké údolí nacházející sedmdesát pět kilometrů jihovýchodně od Káhiry.<sup>386</sup> Zakladatel tamní mnišské komunity, Makarios Egyptský, přišel do této oblasti ležící jihozápadně od Nilské delty někdy kolem roku 330, tedy zhruba ve stejnou dobu, kdy Amún založil mnišskou komunitu na hoře Nitrii<sup>387</sup>. Makarios se usadil poblíž kláštera, který je dnes pojmenován na jeho počest, tj. Klášter svatého Makaria.<sup>388</sup>

Ačkoli žil zpočátku Makarios na tomto místě sám, jeho osobnost začala přitahovat mnohé křesťany, kteří se též ve Skétis usadili a utvořil kolem něj mnišskou komunitu, která se velmi rychle zvětšovala<sup>389</sup>, krátce před Makariovou smrtí v roce 390 byla tamní komunita tvořena čtyřmi mnišskými kongregacemi, s nichž každá měla vlastní chrám.<sup>390</sup> Kromě toho, jak uvedla egyptoložka Jill Kamil, byla Skétis ideálním místem pro vedení asketického života. Přestože byla dostatečně vzdálena od zalidněné Delt, měli tamní mniši přístup k povrchové vodě, díky které mj. byla oblast údolí travnatá, což poskytovalo materiál vhodný pro výrobu rohoží a košíků, ale také jíl vhodný pro stavbu mnišských obydlích.<sup>391</sup> Každá komunita měla svou vlastní radu, která zprostředkovávala kontakt se světem mimo ni a byla zodpovědná za její chod. Ve Skétis se též nacházeli poutní domy sloužící k ubytování návštěvníků tohoto duchovního centra. Jednalo se o zmíněný klášter zasvěcený svatému Makariovi, dále dva kláštery, z nichž jeden je zasvěcen svatému Pišojovi a druhý Janu Kolobovi, a též

---

<sup>386</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo – New York 2015, s. 156.

<sup>387</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, in: *Coptic Church Review* 21/3 (2000), s. 83.

<sup>388</sup> Ibidem.

<sup>389</sup> Ibidem.

<sup>390</sup> YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, in: *Coptic Church Review* 6/2 (1985), s. 41.

<sup>391</sup> KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Cairo 2002, s. 45.

klášter Paromeos (nebo také Klášter Římanů).<sup>392</sup> Všechny čtyři měly společného duchovního otce – tzv. „kněze ze Skétis“<sup>393</sup>, který měl následující pravomoci:

*„... přijímal nové mnichy, soudil nezodpovědné mnichy, formuloval pravidla a nařízení, nařizoval posty pro každého jednotlivce zvlášť a vyučoval v chrámě.“<sup>394</sup>*

Přestože ve Skétis se mniši neřídili nějakou pevně stanovenou řeholí, musel se každý nový mnich stát duchovním žákem jednoho z tamních starců a dodržovat všechny rady vedoucí ke spáse, které mu uložil.<sup>395</sup> Kandidát mnišského života musel zasvětit celý svůj pozemský Bohu, tzn. zřeknout světského života, což spočívalo nejen zřeknutí se osobního majetku, ale i zpřetrhání veškerých rodinných vazeb.<sup>396</sup> Duchovní otec – *abba* – se tak pro novice stal nejdůležitějším člověkem v jeho životě, byl jediným člověkem, kterého mohl navštěvovat také o všedních dnech<sup>397</sup>. Poslušnost duchonosnému starci trvala celá léta. Starec mohl být duchovním otcem jednoho, ale i několika desítek mnichů. Žák svého učitele miloval a zároveň k němu choval obrovský respekt. Poslušnost duchovnímu otci tak nahrazovala pro cenobitské kláštery typickou řeholi.<sup>398</sup> Duchovní otec měl mj. posoudit, zdali kandidát mnišského života je vhodný pro asketickou cestu, či nikoli.<sup>399</sup> Právě na tomto místě vzniklo velké množství apofthegmat<sup>400</sup> jakožto ukazatelů ke spáse, neboť tito novicové potřebovali duchovní rady zkušeného duchonosného otce<sup>401</sup>:

*„... měla (apofthegmata – pozn. autora) jim (kandidátům mnišského života – pozn. autora) zprostředkovat kolektivní moudrost mnišských komunit, být jim radou, posílit je ve chvílích pochybování.“<sup>402</sup>*

---

<sup>392</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 26, 35-36.

<sup>393</sup> YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, s. 41.

<sup>394</sup> Ibidem.

<sup>395</sup> Ibidem.

<sup>396</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, in: *Coptic Church Review* 5/3 (1984), s. 93

<sup>397</sup> Ibidem.

<sup>398</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>399</sup> STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 15.

<sup>400</sup> WARD B., „Foreward“, s. xviii.

<sup>401</sup> WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 195.

<sup>402</sup> Ibidem.

Hovoří-li se o poslušnosti, je třeba ji odlišovat od běžné duchovní služby, jak uvedl Vopatrný.<sup>403</sup> Metropolita Hierotheos podotkl, že křesťan může být poslušný pouze duchovnímu otci, který je už pokročilý ve svém duchovním životě, tedy tomu, který se nachází ve stavu osvícení *nús* či *theóse* – je tedy duchovně uzdravený – a tudíž mohou uzdravovat i duše svých duchovních dětí.<sup>404</sup> Romanides napsal:

*„Dnes je se význam poslušnosti zkreslen. Někdo učí, že Otcové učí, aby byl poslušný duchovnímu otci. Ano, ale jakému duchovnímu otci? To je ten problém. Neměl bys být poslušný jakémukoli duchovnímu otci. Jsi-li poslušný duchovnímu otci, který nemá vůbec ponětí o očistění nús, určitě nedosáhneš očistění nús. Tvůj nús nebude nikdy očistěn.“*<sup>405</sup>

Zkrátka podle tohoto významného řeckého pravoslavného theologa je nutné, aby duchovní otec, který vyžaduje od někoho poslušnost, sám byl duchovně uzdraven a mohl být opravdovým otcem svých duchovních dětí.<sup>406</sup> „*Po duchovní cestě může vést jen ten, kdo sám tuto cestu úspěšně prošel,*“<sup>407</sup> prohlásil Vopatrný. Ano, asketická akcentuje důležitost význam poslušnosti duchovního starce, neboť spoléhání pouze na své vlastní úsudky na cestě k *theósi* může být nebezpečné, na druhou stranu podrobení se duchovně nemocnému starci, tj. tomu, který nedosáhl osvícení či *theóse*, může být rovněž velmi nebezpečné. Poslušnost duchovnímu starci by v žádném případě neměla být spjata se ztrátou svobody – jedná se podrobení ne člověku, ale Bohu.<sup>408</sup> Zozul'ak, významný slovenský pravoslavný theolog, napsal:

*„Mnich, když se cvičí v poslušnosti, absolutně a výlučně následuje vůli svého duchovního starce, abba, aby si zvykl zachovávat Boží vůli, a to tak, aby se vysvobodil ze své vůle. Starec – abba – je pro mnicha svatou bytostí, osobou, ve které se odráží Boží vůle. Proto ctnost poslušnosti starcovi je nejen užitečná, ale rozhodující pro duchovní výstup mnicha. Tvoří*

---

<sup>403</sup> VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 305.

<sup>404</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, přel. Sister Pelagia Selfe, Levadia 2012, s. 220, 221.

<sup>405</sup> Ibidem, s. 211

<sup>406</sup> VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 304.

<sup>407</sup> VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, s. 57.

<sup>408</sup> Ibidem, s. 57, 58.



*absolutní míru pravosti mnicha a jeho nejtěžší zápas. Je to těžká cesta, ale na jejím konci je nejen spása, ale takový mnich se stává nádobou svatých Boží darů.*<sup>409</sup>

Cílem křesťanského života je samozřejmě spása – zbožštění – ale ne za cenu ztráty vlastní svobody! Není snad ke spáse nutné spolupůsobení Boží milosti a lidské svobodné vůle? Podtrhávám adjektivum svobodné. Duchovní otec je lékař svobodné (nikoli svévolné) lidské duše.<sup>410</sup> Romanides mj. zdůraznil:

*„Prezentujeme (my, členové Církve – pozn. autora) Krista jako lékaře, kláštery jako nemocnice a duchovní otce jako lékaře, nikoli jako moralisty.*<sup>411</sup>

Jaké „svaté Boží dary“ mohou být srovnány se zbožštěním? Všechny asketické metody a ctnosti jsou přeci nástroji k dosažení zbožštění. Co se může vyrovnat spáse lidské duše? Francouzská dominikánka Marie Ancilla též akcentovala, že celá askeze pouštních Otců je založena na „*spolupráci mezi Milostí a svobodou člověka*“.<sup>412</sup> Následně celou myšlenku o daru svobodné vůle rozvedla v následujících slovech:

*„Stvořitel daroval člověku svobodu, svobodnou a nezávislou vůli, podle Svého obrazu. Tento dar dovoluje člověku žít ve společenství s Bohem, mít odpovědnost za své skutky. Bůh dal ještě jiný dar: svobodné rozhodování, které náleží k mravnímu rozměru člověka, ne k jeho ontologické struktuře. Člověk je takto spřízněn s ctnostmi. Je způsobilý hledat, co se hodí pro jeho povolání bytosti stvořené podle Božího obrazu, volit a konat dobro, nebo zlo. Ale jeho svoboda je křehká, protože je stvořená. Dostává od Boha dobro ctností, ale může je ztratit. Adamův hřích je toho prvním znamením.*<sup>413</sup>

Český pravoslavný theolog Václav Ježek s odkazem na patristickou tradici označil svobodu za „*nejcharakterističtější rys lidství*“ (je to Boží dar člověku, jehož svobodně a z lásky ke stvoření stvořil) – člověk se může na základě svobodné vůle

---

<sup>409</sup> ZOZULAK J., „Vznik a vývoj mnišstva“, in: HUSÁK J. (ed.), *Byzantská revue*, Prešov 2009, s. 149.

<sup>410</sup> Viz podrobněji HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, s. 219-222.

<sup>411</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, s. 220.

<sup>412</sup> ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 23.

<sup>413</sup> *Ibidem*, s. 24.

rozhodnout, zdali přijme Boží nabídku dojít ke *zbožštění*, při kterém se člověk stává nejsvobodnějším<sup>414</sup>:

*„... skutečná svoboda chápaná theologicky spočívá v paradoxně v přijímání Boží nabídky. Jelikož je člověk stvořený Bohem a určený ke zbožštění (podle Řehoře Naziánského je člověk ζων θεουμενον – tvor směřující ke zbožštění<sup>415</sup> – pozn. autora) skrze Milost, nemá vlastně ani jinou možnost než se obrátit k Bohu. Toto však neznámá, že by v sobě potlačoval svobodu, ale naopak v Bohu tuto svobodu získá v její nejintenzivnější formě ... Odvrácení se od Boha znamená odvrácení se od svobody. ... Čím více se přibližujeme k Bohu, více získáváme svobodu.“<sup>416</sup>*

Poslušnost duchonosnému starci rozhodně neznámá ztrátu vlastní svobody, jak by mohlo být vyvozeno ze Zozul'akových slov. Poslušnost duchonosnému starci, který je duchovně zdravý, má zajistit kandidátovi mnišského života duchovní léčbu, kterou má Církev jakožto terapeutické centrum poskytovat<sup>417</sup>. Jak poznamenal Vopatrný, nejde o zpochybnění hierarchického principu Církve, bez určité formy poslušnosti nemůže fungovat ani rodina<sup>418</sup>, ale o varování před zneužitím poslušnosti a s ní související ztrátou lidské svobody, Božího daru, k čemuž v dějinách monasticismu došlo, především u Šenúty, kterému bude věnována celá podkapitola. Šenúta, i přestože nebyl nikterak originálním theologem, úplně odstranil, mj. ve snaze eliminovat všechny řecké prvky z koptské kultury, ze své spirituality řecký pojem *theósis*, a hlavní důraz své spirituality položil na poslušnosti Bohu.<sup>419</sup> Sám Šenúta o sobě prohlašoval, že veškerá pravidla, jakkoli přísná, přijal od Boha. Jemu podřízení bratři a sestry se tedy domnívali, že nejsou vykonavateli Šenútovy vůle, ale Boží

---

<sup>414</sup> JEŽEK V., *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*, Prešov 2006, s. 28.

<sup>415</sup> Viz podrobněji GREGORY NAZIANZEN, „Oration 38 (On the Theophany, or Birthday of Christ)“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/310238.htm>> (31.10.2021).

<sup>416</sup> JEŽEK V., *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*, Prešov 2006, s. 28.

<sup>417</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, s. 220.

<sup>418</sup> VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 306.

<sup>419</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 19; MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55.

vůle.<sup>420</sup> Bez ohledu, že Šenúta vedle prezentace poslušnosti Bohu jakožto prostředku k dosažení vykoupení a neposlušnosti Bohu jakožto největšímu hříchu, akcentoval svobodu lidské vůle v rozhodování, jakou cestou se člověk vydá – zdali do nebe, nebo do pekla<sup>421</sup> – pojem poslušnosti pokřivil, neboť jelikož vlastní vůli vydával za Boží vůli, což zapříčinilo ztrátu nejednoho lidského života, jak dále dokáží. Lakonicky by se dalo prohlásit, že Šenúta učil své řeholníky následujícímu principu, který je velmi snadno každému srozumitelný, ale zároveň velmi duchovně nebezpečný: „Kdo dodržuje mnou nastolená pravidla, je poslušný Bohu a dosáhne zajisté spásy, kdo se mým pravidlům protíví, je neposlušný Bohu, hřeší a bude zatracen.“ Zde je jasný důkaz, jak může být poslušnost zneužita, obzvláště když je protagonistou taková charismatická osobnost jako Šenúta, který byl místními rolníky považován za žijícího světce<sup>422</sup>. Česká dominikánka a theoložka Edita Miriam Mendelová upozornila, že egyptská mnišská tradice se vyznačovala absolutní poslušností duchovnímu otci, a to někdy až na úkor zdravého rozumu a svobodné lidské vůle<sup>423</sup>, jak lze vidět v Šenútově případě, pro něhož byla poslušnost základním kamenem jeho duchovnosti, proto také tolik bojoval proti hříchům jemu podřízeným bratrům a sestrám<sup>424</sup>, o čemž ještě pojednávám v podkapitole o Šenútově osobě.

K tématu mnišské poslušnosti se velmi obsáhle vyjádřil i jeden z nejvýznamnějších pravoslavných theologů 20. století, Pavel Nikolajevič Evdokimov, jenž definoval evangelijní poslušnost jako schopnost přijímat Pravdu, která křesťana osvobozuje.<sup>425</sup> Tím vlastně poukázal na to, že poslušnost nikterak nesouvisí se ztrátou svobody. Bůh sám nikdy nezasahuje do svobody člověka – nevytváří mu předpisy, ale výzvy k nalezení skutečné Pravdy, která je Kristem. Sami otcové Pouště, napsal

---

<sup>420</sup> BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, in: BRAKKE D., CRISLIP A. (ed.), *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflkt in Late Antique Egypt*, Cambridge 2015, s. 4.

<sup>421</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 19.

<sup>422</sup> Viz DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 33.

<sup>423</sup> MENDELOVÁ E. M., *Abba Dorotheos z Gazy: duchovní poučení užitečná pro duši*, Praha 2017, s. 80.

<sup>424</sup> KUHN K. H., „Shenoute, Saint“, s. 2131.

<sup>425</sup> EVDOKIMOV P., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*, přel. V. Ventura, Velehrad – Olomouc 2002, s. 152.

Evdokimov, nikdy neléčili padlou lidskou přirozenost zákony, ale vlastním příkladem založeným na svobodné poslušnosti každého Božího dítěte.<sup>426</sup>

Na otázku, co dělat, když není možné najít uzdraveného duchovního otce, odpověděl Vopatrný pomocí doporučení Ignatije Brjančaninova, předního ruského pravoslavného theologa 19. století, následujícími slovy:

*„... jestliže není možné najít dobrého duchovního rádce, bude pro adepta duchovního života lépe, aby neměl vůbec žádného, než aby se podržoval nezkušenému. I když člověk nemá pravého starce, cesta k duchovnímu životu zdokonalování není uzavřena – v takovém případě má člověk žít podle učení svatých Otců. Musí tedy studovat Písmo svaté a spisy těch svatých Otců, které odpovídají stupni jeho duchovního rozvoje, a také se radit s lidmi, kteří jsou zkušenější v duchovním životě. Tuto radu však má ještě prověřovat učením svatých Otců. Taková cesta je přirozeně zdlouhavější a úspěch na ní pomalejší.“<sup>427</sup>*

Problematiku poslušnosti považuji za velmi důležitou, proto jsem jí na tomto místě věnoval alespoň minimální pozornost. Podle slov Ignatije Brjančaninova je tedy lepší nemít žádného duchovního otce než se podrobovat špatnému. Praví duchovní otcové jsou vlastně léčitele lidských duší, nemají-li osobní zkušenost s léčením duchovně nemocné osobnosti, mohou vážně ohrozit duchovní život druhé osoby. Metropolita Hierotheos nazval patristickou teologii druhem psychiatrie a opravdové duchovní otce, kteří mají zkušenost s Bohem, za lékaře lidské osobnosti a pravé theology, kteří vedou své duchovní děti ke stejné zkušenosti.<sup>428</sup> Roli duchovních otců jako lékařů lidských duší vyzdvihla i Ancilla, kteří k léčbě padlé lidské přirozenosti užívali vlastní zkušeností ověřené duchovní léky vedoucí ke spáse, tedy k duchovnímu uzdravení<sup>429</sup>:

*„Úlohou Otců pouště můžeme přirovnat k úloze dovedného lékaře. Pomáhají uvědomit si skrytou chorobu a rozpoznat její příčiny. Navrhují roztřídění známek umožňující správnou diagnózu. Konečně učí zdravým léčebným prostředkům. Učí léčit zla před zrakem milosrdného*

---

<sup>426</sup> Ibidem, s. 152, 153.

<sup>427</sup> VOPATRŇY G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 306.

<sup>428</sup> HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFPAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, s. 220.

<sup>429</sup> Viz podrobněji ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, přel. T. Brichtová, Kostelní Vydří 1999, s. 28-31.

*boha. Pramenem jejich vědy je zkušenost, kterou sami měli s chorobou duši. Jsou solidární s těmi, s nimiž mluví. Také ten, kdo jim naslouchá, se cítí pochopen zevnitř, ale ne souzen.*<sup>430</sup>

V tomto citátu je jasně zdůrazněna pastorační (a vlastně i medicínský) aspekt úlohy pouštních Otců, který vedl ke spáse. Je ale mj. akcentovat, že se nejedná o přístup, který lze srovnat s moderními psychologickými metodami.<sup>431</sup> Romanidis též upozornil na skutečnost, že centrem mnišství je léčba člověka skrze askezi.<sup>432</sup>

Špidlík se věnoval popisu charakteru tzv. duchovního otce<sup>433</sup>, jehož hlavním úkolem bylo skutečně porodit duchovní děti.<sup>434</sup> V *Listu Galatským* (4,19) se tato skutečnost dosvědčuje následujícími slovy:

*„Synáčkové moji, (kteréz opět rodím, až by Kristus zformován byl v vás).“*

Špidlík akcentoval zejména lásku duchovního otce ke svým duchovním dětem a především dar tzv. *διακρισις*, tj. rozlišování myšlenek a diagnostika srdce svých žáků. Duchovní otec by měl uplatňovat lásku i přísnost, aby duchovní péče vedla ke spáse.<sup>435</sup>

Duchonosní starci by měli být lidé, kteří jsou duchovně uzdravení, v návaznosti na Ježkova slova jsou svobodní<sup>436</sup>, jsou naplněni svobodnou vůlí, samotným Božím darem, tudíž mají právo duchovně vést duchovní děti ke zbožštění, ke zkušenosti, kterou sami zažili. Nikoli souhrn příkazů a zákazů, ale příklad askety je potřebný k uzdravení lidské duše, jak akcentoval Evdokimov, jenž též vyzdvihl důležitost rady duchovních otců svým duchovním dětem na cestě ke sjednocení s Bohem:

*„Rada však jasně vyjadřuje podstatu: žádnou poslušnost lidskému prvku, žádnou modlu z duchovního otce, i kdyby byl svatý. Každá starcova rada přivádí ke svobodě v prostraci před Boží tváří.“*<sup>437</sup>

---

<sup>430</sup> ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 29.

<sup>431</sup> Viz ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 29.

<sup>432</sup> Viz podrobněji ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 182.

<sup>433</sup> Viz podrobněji ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 103-105.

<sup>434</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 104.

<sup>435</sup> Ibidem.

<sup>436</sup> Viz JEŽEK V., *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*, Prešov 2006, s. 28.

<sup>437</sup> EVDOKIMOV P., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*, s. 154.

Bůh podle Evdokimova absolutně respektuje lidskou svobodu, proto i víra či nevíra v Něj je záležitostí svobody říci ano, či ne.<sup>438</sup>

V současnosti je v řeholi uplatňované v Klášteře svatého Makaria ve Vádí Natrun<sup>439</sup> zdůrazňována především láska, jež předpokládá vnitřní svobodu a která se projevuje v individuálním přístupu ke každému mnichovi:

*„Jediným zákonem kláštera je láska, bez pravidel a omezení, která nám byla zjevena na Kříži. Taková láska je jediným motivem a cílem všech našich skutků, snah a obětování, a většina mnichů získala hlubokou zkušenost s Boží láskou.“<sup>440</sup>*

Mniši žili stejně jako v Nitrii a Kélii v oddělených kellách<sup>441</sup>. Mattá al-Miskín (Matouš Chudý), významná postava moderní koptské teologie a spirituality, o které ještě bude řeč, popsal v knize o egyptském monasticismu v době Makaria Egyptského, jak kelly ve Skétis vypadaly:

*„Kelly ve Skétis byly buď vytesány do skály, nebo částečně postaveny z kamene či jílu a zastřešeny palmovými větvemi. Každá z nich měla dveře, malé okno a několik polic. V nich se nacházeli pouze rohož, která byla užívána ke spaní a k sezení, drsný polštář vyrobený z lotusu, pletací nástroje a palmové listy, několik hliněných nádob, dřevěné lžice, stůl, ohniště a petrolejová lampa.“<sup>442</sup>*

Pro představu, jak vypadal život mnicha ve Skétis, se pokusím zrekonstruovat jeho denní harmonogram. Jak jsem již výše naznačil, mnichům nebylo doporučováno stýkat se s jinými mnichy mimo soboty a neděle, výjimku měli pouze novicové, jež měli výjimku k návštěvám svých duchovních otců, a to jen v nezbytných případech<sup>443</sup>. Den každého mnicha v tzv. Natronovém údolí začínal krátce po půlnoci, kdy se začínal modlit noční modlitby (*matutinum*), a to až do rozbřesku. Se svítáním se začal věnovat manuální práci.<sup>444</sup> Manuální práce byla pro mnichy velmi důležitá, neboť

---

<sup>438</sup> Viz EVDOKIMOV P., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*, s. 51.

<sup>439</sup> „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“; dostupné z: <<https://www.stmacariusmonastery.org/eabout.htm>> (30.9.2021).

<sup>440</sup> Ibidem.

<sup>441</sup> YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, s. 41.

<sup>442</sup> EL MASKEEN M., *Coptic Monasticism in the Age of St. Macarius*, Cairo 1972, 336-382. – citováno podle: YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, s. 41.

<sup>443</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>444</sup> Ibidem, s. 93.

napomáhala v boji proti vášním a soustředovala mnichovo soustředění na modlitbu, v podstatě tak napomáhala ke sjednocení s Bohem.<sup>445</sup> Podle učení Jana Koloba, jednoho z pouštních Otců žijících ve Skétis, představovala manuální práce metodu, prostřednictvím které se dosahovalo zakušení Boží přítomnosti.<sup>446</sup> Jednalo se tedy o asketickou metodu, ale též, jak poznamenal Špidlík, o službu společnosti, neboť byla zdrojem příjmů, které se následně rozdělily mezi chudé a potřebné. Za zmínku stojí i skutečnost, že mnišství postavilo na roveň manuální práci a práci intelektuální, neboť ve starověku byla manuální práce vnímaná jako nižší druh práce. Zajímavostí rozhodně je, že mniši považovali fyzicky náročnější práce za vhodnější k modlitbě.<sup>447</sup> Možným důvodem tohoto zjištění vidím především v tom, že mniši při rozumově méně náročnějších činnostech soustředují lépe své myšlenky na Boha, kromě toho fyzicky náročnější práce je chápána jako náročnější forma askeze. Mniši během práce rozjímali nad žalmy či nad jinými pasážemi z Písma.<sup>448</sup> Modlitba a práce byly tak v mnišských komunitách neoddělitelně svázány. Odmítavý messaliánský<sup>449</sup> přístup k manuální práci jako prostředku, který narušuje modlitební aktivitu, byl samozřejmě zavržen.<sup>450</sup> Yanney uvedl, jaký druh práce mniši vykonávali:

*„Nejběžnější a nejdoporučovanější prací bylo pletení rohoží a košíků (příp. výroba lan<sup>451</sup> – pozn. autora) ... Několik mnichů se věnovalo opisování knih, psaní či zahradničením; poslední*

---

<sup>445</sup> DE DREUILLE M., *The Rule of Saint Benedict and The Ascetic Traditions from Asia to the West*, Leominster 2000, s. 226.

<sup>446</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 97.

<sup>447</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 216, 217.

<sup>448</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>449</sup> Messaliáni nebo také entuziasté pocházeli ze Sýrie. Jednalo se o hnutí zdůrazňující význam modlitby a charismat. Ve 4. století bylo toto hnutí odsouzeno na synodách v Side a Antiochii. Podle jejich učení v srdci přebývají současně Duch Svatý a ďábel. Podle jejich názoru jsou svátosti v boji proti vášním nedostatečné, účinným prostředkem je pouze entuziastická modlitba, prostřednictvím které mohou svými fyzickými očima kontemplovat Boží podstatu. Odmítali též fyzickou práci, celý svůj čas zasvětili modlitbě. ŠPIDLÍK T., „Messaliáni“, in: FARRUGIA E. G. (ed., *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 584-585; VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, s. 84; CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 83.

<sup>450</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 217.

<sup>451</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 35.

*jmenované však bylo považováno za překážku v rozjímání a první dvě jmenované jako zdroj pýchy.*<sup>452</sup>

Práce končila o šestou hodinku<sup>453</sup>, tj. v poledne, poté měl mnich nárok na odpočinek a následně o deváté hodině, tj. ve tři hodiny odpoledne, jedl. Jednalo se o jediné jídlo z celého dne.<sup>454</sup> Svůj den mnich zakončil zpěvem večerních modliteb, poté se uchýlil na lože a spal do půlnoci, někteří mniši upřednostňovali před spánkem noční bdění.<sup>455</sup>

Přestože mniši žili v oddělených kellách, které byly od sebe vzdáleny dokonce i několik kilometrů<sup>456</sup>, každou sobotu a neděli se setkávali ke společnému stolování a ke společné bohoslužbě<sup>457</sup>, jejímž středobodem byla právě Eucharistie, ke které přistupovali jak o nedělích, tak o sobotách<sup>458</sup>. Ke společnému stolování (*ἀγάπη*) se scházeli jen o nedělích po přijetí Eucharistie.<sup>459</sup> Yanney podotkl, že právě na *agapé* mohli mniši konzumovat jediné tepelně upravené jídlo z celého týdne<sup>460</sup>, po zbytek týdne jim byl potravou pouze chléb s trochou soli a voda<sup>461</sup>. Olej byl velmi vzácný. Ovoce a zelenina nebyly na jídelníčku mnicha pravidelné. Po nedělní *agapé* se mniši uchýlovali zpět do svých kell. Účast na společných shromážděních o sobotách a o nedělích byla povinná, pouze nemocní se jich nemuseli účastnit.<sup>462</sup> Významný egyptský koptolog Gawdat Gabra nicméně poznamenal, že mniši se též shromažďovali za účelem obrany jejich komunity. Mniši nejprve vybudovali jakousi pevnost, kde se mohli schovat před nájezdníky, kteří Skétis několikrát vyplnili.

---

<sup>452</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>453</sup> Tzv. hodinky – první (6:00), třetí (9:00), šestá (12:00) a devátá (15:00) – jsou součástí denního cyklu modliteb a bohoslužeb v průběhu dvaceti čtyř hodin – od západu od západu slunce. WARE K., „Úvod do sváteční mineje“, přel. P. Novák, in: *Orthodox revue: časopis pro pravoslavnou teologii* 3 (1999), s. 19.

<sup>454</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>455</sup> Ibidem.

<sup>456</sup> Ibidem, s. 92.

<sup>457</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 29.

<sup>458</sup> YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, s. 41.

<sup>459</sup> Ibidem.

<sup>460</sup> Ibidem.

<sup>461</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>462</sup> Ibidem.



V polovině 5. století se taková útočiště ve Skétis nacházela tři. V 9. století bylo celé mnišské centrum opevněno. Opevnění kláštera však nenarušilo polopoustevnický život některých mnichů, někteří mniši dále praktikovali tento typ mnišského života mimo zdi kláštera<sup>463</sup>. Od 14. století se ale tento druh askeze vytratil, neboť mniši přesunuli natrvalo za klášterní zdi z bezpečnostních důvodů<sup>464</sup>. Důležitou událostí v roce byly žně, jež v Egyptě trvaly v podstatě od konce Paschy do Letnic. Tehdy mniši společně opouštěli své kelly a odcházeli pracovat na venkov. Někteří z nich pracovali bez nároku na mzdu, případně svou mzdu odevzdali chudým. Mniši si však do své komunity odnášeli mnohé cenné produkty, zejména obilí (pšenice a ječmen), které poté konzumovali po celý rok.<sup>465</sup>

### 5.1.2 Skétis dnes

Kromě Kláštera svatého Jana Koloba, jenž zanikl v 15. století a jehož pozůstatky byly objeveny poměrně nedávno, se ve Vádí Natrun zachovaly všechny původní kláštery, které jsou mj. též kláštery fungujícími.<sup>466</sup> Na rozdíl od mnišských center v Nitrii a v Kélii, o nichž bude řeč na následujících stranách, se mnišský život ve Skétis udržel až do současnosti, a to i díky své izolaci. Izolovanost tamní komunity, v níž nacházeli útočiště i mnozí koptští papežové, byla narušena vybudováním nové silnice napříč pouští mezi egyptskou metropolí a Alexandrií.<sup>467</sup> Přesto se dodnes jedná o nejvýznamnější mnišské centrum v celém Egyptě, které hrálo v dějinách koptské církve zásadní roli.<sup>468</sup> Gabra ve své monografii o koptských kláštorech zaměřené především na výtvarné umění napsal:

*„Kláštery ve Vádí Natrun poskytují nezbytná data pro studium koptského kulturního dědictví, především koptské literatury, umění a architekturu.“<sup>469</sup>*

Nejsevernějším klášteřem ve Skétis je klášter, jenž se nazývá Paromeos, případně al-Baramus. Jeho koptské jméno *παρομεος* je odvozeno od slova Říman.

---

<sup>463</sup> Jednalo se především o malé skupiny, jejichž stopy lze nalézt v opuštěném Klášteře svatého Jana Koloba. GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 29-30.

<sup>464</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 29.

<sup>465</sup> YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

<sup>466</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 26, 36.

<sup>467</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 156.

<sup>468</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 35

<sup>469</sup> *Ibidem*, s. 37.

Klášter byl totiž zbudován na počest římských svatých a synů římského císaře Valentiniana I.<sup>470</sup> Maxima a Domatia, kteří se uchýlili do Skétis za Makariových časů po návštěvě Nikáje a Palestiny<sup>471</sup>:

*„Žili tři roky v jeskyni nedaleko od kláštera a každou neděli chodili na bohoslužbu v klášterním chrámu. Je známo, že zůstali v klášteře u svatého Makaria Velikého i začali praktikovat mnišský život pod jeho vedením, později se ale vzdálili hlouběji do Nitrijské pouště.“<sup>472</sup>*

Podle jiné verze zmiňuje, že bratři nebyli přímými Makariovými žáky, pouze jeho osoba je natolik nadchla pro mnišský život, že ve Skétis zůstali, ačkoli je Makarios od tohoto způsobu života zrazoval.<sup>473</sup>

Po jejich smrti nechal zbudovat Makarios na jejich počest chrám, který Makariův nástupce Pafnucius<sup>474</sup> přejmenoval na tzv. Římskou kellu (možná ji tak nazval už Makarios sám<sup>475</sup>), z níž se postupem času stal jeden z nejstarších klášterů v údolí. Současný klášter se nachází nedaleko původního kláštera, tzv. Starého Paromeu. Byl založen na konci 6. století, nicméně si zachoval svůj velmi starobylý charakter.<sup>476</sup> Mniši v tomto klášteře praktikují přísnou askezi, tudíž klášter nebývá vždy zpřístupněn návštěvníkům.<sup>477</sup> Kromě nejstarší strážní věže v celé Skétis a nástěnných maleb<sup>478</sup>, se v klášteře nachází i velká knihovna, ve které lze nalézt

---

<sup>470</sup> Valentinianus I. byl v letech 364-375 římským císařem. Vládl v západní polovině impéria, ve východní části vládl jeho bratr Valens. Přestože byl křesťanem, do církevních záležitostí příliš nezasahoval, spíše se věnoval válečným výpravám proti Germánům. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 660.

<sup>471</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 157.

<sup>472</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 116.

<sup>473</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 157.

<sup>474</sup> Pafnucius byl tzv. „knězem ze Skétis“, hlavním duchovním otcem tamních mnichů. Preferoval osamělý život, svou kellu si zřídil daleko od hlavního chrámu, kde byl viděn pouze o sobotách a nedělích. Jeho život lze jen těžko zrekonstruovat, neboť toto jméno bylo v té době velmi populární a mnozí mniši byli nositeli tohoto jména. GUILLAUMONT A., „Paphnutius of Scetis, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1884.

<sup>475</sup> Viz MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 157.

<sup>476</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 38

<sup>477</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 117.

<sup>478</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 38

knihy psané koptsky, řecky, arabsky i hebrejsky<sup>479</sup>. Klášter Paromeos je významným poutním místem vyhledávaným koptskými křesťany. Kopt jménem Alfy, který Vádí Natrun navštěvuje pravidelně, o tomto klášteře mi podal stručné, ale výstižné osobní svědectví, podle kterého je Paromeos místem nejen fyzického, ale i duchovního uzdravení:

*„Je to místo, ve kterém při každé návštěvě naleznu duchovní klid a všechny mé nemoci se tam vytratí.“*

Klášter svatého Pišoje je pojmenován na počest jednoho z pouštních Otců a průkopníků mnišského života ve Vádí Natrun.<sup>480</sup> Podle koptské tradice se Pišoj uchýlil do pouště na přizvání Hospodinova anděla, zamířil následně do Skétis, kde se setkal s Janem Kolobem a spolu s ním praktikoval asketický život po mnoho let. Nakonec dal na Janovo doporučení, uchýlil se do samoty jeskyně, kde se mu dostalo několik zjevení samotného Spasitele<sup>481,482</sup> Kolem Pišojovy jeskyně nakonec vznikl klášter.<sup>483</sup> V klášteře se mj. nachází rezidence koptského papeže, bývalý koptský papež Šinúda III. zde pobýval dva nebo tři dny každý týden.<sup>484</sup> Mniši žijí jak ve starých, tak zmodernizovaných, příp. úplně nově zbudovaných kellách majících dvě místnosti – jedna je určena pouze pro účely bydlení, zatímco druhá pro pronášení modliteb.<sup>485</sup>

Do Skétis se uchýlovali mniši z různých zemí – Itálie, Řecka, Arménie, Etiopie či Sýrie. A právě jeden z klášterů v tomto údolí má v názvu jméno národa pocházejícího z posledně jmenované země – je jím Klášter Syřanů<sup>486</sup> – ve kterém žili syrští mniši od 8. do 16. století.<sup>487</sup> Klášter byl založen nad Pišojovou kellou v 6. století mnichy z půl

---

<sup>479</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 117.

<sup>480</sup> Ibidem, s. 110.

<sup>481</sup> Jednou se Pišojovi Kristus zjevil v podobě chudého poutníka. Za tento milosrný čin bylo Pišojovi přislíbeno, že jeho ostatky nebudou podléhat tlení. Jeho ostatky se nachází v nejstarším chrámu kláštera, který je zasvěcen právě Pišojovi. Viz МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 110, 112.

<sup>482</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 164.

<sup>483</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 110.

<sup>484</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 43.

<sup>485</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 113.

<sup>486</sup> Viz podrobněji GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 47-56.

<sup>487</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока* [místo a rok vydání neuvedeny], s. 113.

kilometru vzdáleného Kláštera svatého Pišoje, jež byli stoupenci christologie Severa z Antiochie<sup>488</sup>. V roce 701 klášter koupili syrští obchodníci, klášter se oficiálně jmenoval Klášter Panny Marie Syrské.<sup>489</sup> Chloubou tohoto kláštera jsou bezesporu jeho fresky<sup>490</sup> pocházející z období 7. až 13. století<sup>491</sup>.

A konečně je zde Klášter svatého Makaria, ve kterém se nacházejí ostatky samotného Makaria<sup>492</sup> a ve kterém v současnosti žije přes sto mnichů<sup>493</sup>, zakladatele mnišského centra ve Skétis. Sám světec žil v kelle nedaleko od dnešního kláštera.<sup>494</sup> Koptologové Meinardus<sup>495</sup> a Gabra<sup>496</sup> se shodli, že se jedná o nejvýznamnější koptský klášter. Na otázku, proč je klášter tak významný nejvýstižněji odpověděl druhý jmenovaný koptolog:

*„Z žádného jiného kláštera nevzešlo tolik biskupů jako z Kláštera svatého Makaria. Třicet patriarchů, resp. více než čtvrtina koptských patriarchů, bylo vybráno právě z řad mnichů tohoto kláštera.“<sup>497</sup>*

Kromě toho byl klášter od poloviny 6. století rezidencí koptských papežů, neboť melchitští<sup>498</sup> alexandrijští patriarchové nedovolovali nechalkedonským patriarchům pobývat v Alexandrii.<sup>499</sup>

---

<sup>488</sup> Severus z Antiochie (asi 465-538) byl jedním z předních odpůrců chalkedonské christologie, tvrdě se vymezoval zejména proti *Henotikónu* císaře Zenóna, později se stal antiochijským patriarchou. V roce 536 byl za svoje protichalkedonské postoje odsouzen synodou v Konstantinopoli. Přestože byl autorem mnoha řecky psaných děl, mnoho se jich nedochovalo, drtivá většina jeho dochovaného díla je v syrštině. KNEZEVICH L., „Severus of Antioch“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2123-2125.

<sup>489</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 47-48; МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 113-114.

<sup>490</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 115.

<sup>491</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 48.

<sup>492</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 83.

<sup>493</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 110.

<sup>494</sup> Ibidem, s. 107.

<sup>495</sup> Viz MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 159.

<sup>496</sup> Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 57.

<sup>497</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 57.

Ani tento klášter nebyl ušetřen před nájedzy různých kočovníků, především v 5., 7. a 9. století, při níž zemřela řada mnichů. Až koptský papež Šinúda I. nechal kláštery ve Vádí Natrun opevnit.<sup>500</sup> V roce 444 při nájedzu Berberů podstoupilo dobrovolně mučednickou smrt čtyřicet devět mnichů z tohoto kláštera<sup>501</sup>:

*„Legenda praví, že mnich jménem Joannis (arabsky Yohanna) přizval ostatní (mnichy – pozn. autora), aby sdíleli jeho osud a čelili nebezpečí tváří v tvář a někteří ochotně padli pod meči nájedzných Berberů. Ostatní utekli skrýt se do bezpečí. Když Berbeři masakr dokončili, údajně se přesunuli do Kláštera svatého Pišoje, kde smyli krev ze svých mečů; dodnes se věří, že voda ze studně, požehnaná krví mučedníků, ulevuje od nemocí a trápení. Mezitím mniši, jež masakru unikli, vzali těla těchto mučedníků a pohřbili je v jeskyni; později byla (jejich těla – pozn. autora) přemístěna do Chrámu svatého Makaria. Jména (mučedníků – pozn. autora), která se zachovala ve starověkých rukopisech, jsou zapsána v Chrámu čtyřiceti devíti mučedníků poblíž Chrámu svatého Makaria.“<sup>502</sup>*

A podle německého koptologa Otto F. A. Meinarduse je to právě chrám zasvěcený svatému Makariovi tou nejvýznamnější stavbou v areálu kláštera<sup>503</sup>, jehož současná podoba je mnohem menšího rozsahu, než byla stará budova tohoto chrámu<sup>504</sup>. Klášter měl též velkou knihovnu, ve které se nacházela značná sbírka biblický, hagiografických, homiletický a liturgických textů sepsána v bohairickém dialektu kopštiny. Většina rukopisů z této knihovny se v současnosti nachází v evropských knihovnách a muzeích.<sup>505</sup>

---

<sup>498</sup> Slovo melchita pochází ze semitského kořene *mlk* a znamená vládce, v tomto případě císař. Jako melchité byli nazýváni křesťané klonící se k chalkedonské christologii, k víře, kterou vyznával římský císař. POGGI V., „Melchitská církev“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 582; MESHREKI Y. N. S., *Saint Mark the Apostle and the Honest Servant and His Church in Alexandria*, přel. S. Shaqif, Alexandria 2008, s. 41.

<sup>499</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 160.

<sup>500</sup> Ibidem.

<sup>501</sup> KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 53.

<sup>502</sup> Ibidem.

<sup>503</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 161.

<sup>504</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 58.

<sup>505</sup> Ibidem, s. 57.

## 5.2 Nitrie a Kéllia – mnišská centra nedaleko Skétis

Byly to mnišská centra Skétis, Nitrie a Kéllia, kde se poprvé zrodila nová forma asketického života – tzv. kolektivní poustevnictví, které Lurie mj. nazval skitský život<sup>506</sup>, tzn., ostatně jak lze na výše uvedeném popisu života ve Skétis vidět, mniši nežili v úplné izolaci, ačkoli jejich kelly byly rozmístěny tak, aby na sebe nemohli vidět či se slyšet, ale setkávali se vždy ke společné modlitbě a ke společnému stolování o sobotách a nedělích<sup>507</sup>. Malaty uvedl, že základy této formy monasticismu položil už Antonín, neboť se kolem něj shromažďovali žáci, kteří žili kolem svého duchovního učitele v kellách či jeskyních, ale stýkali se pouze za účelem modlitby.<sup>508</sup>

Vzdálenost mezi Nitrií a Skétis představovala okolo dne chůze pouští. Lurie uvedl, že kdokoli se chtěl touto cestou vydat, musel se vydat v noci. Důvodem byla orientace podle hvězd, ve dne se tak orientovat nedalo a případné zabloudění v poušti znamenalo okamžitou smrt způsobenou spalujícím horkem.<sup>509</sup>

*„Přejdeme konečně k místu, které je považováno za nejslavnější místo egyptských klášterů – konkrétně k Nitrijské hoře. Nachází se čtyřicet mil od Alexandrie a nazývá se podle přilehlé vesnice, kde se těží ledek. ... Na tomto místě lze spatřit okolo padesáti chatrčí (resp. kell – pozn. autora) nebo o něco méně. V některých chatrčích žije spolu dohromady několik osob, v jiných málo a v některých jen jeden. Ačkoli bratři žijí odděleně, všichni jsou nerozdělitelně propojeni duchem, vírou a láskou. Když jsme se přiblížili k Nitrii, bratři, jakmile uviděli hosty – poutníky, ihned vystoupili, podobající se včelímu roji, ze svých kell. Radostně běželi k nám. Mnozí s sebou nesli džbán s vodou a chléb. ... Po tomto setkání nás zavedli do svého chrámu omyli nám nohy a osušili je – každý svou osuškou. ...<sup>510</sup>*

Takto je vylíčena Nitrie v díle *Historia monachorum in Aegypto* (česky *Dějiny mnichů v Egyptě*), o jejíž latinský překlad se zasloužil Rufinus, který započal svou návštěvu Egypta někdy na konci roku 372 nebo začátkem roku 373, neboť díky Athanasiově propagaci mnišského ideálu na Západě zatoužil navštívit místo, kde se mnišské hnutí zrodilo. Kromě toho navštívil i jiná místa spojená s počátky

<sup>506</sup> ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, s. 83

<sup>507</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 9.

<sup>508</sup> Ibidem.

<sup>509</sup> ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, s. 83

<sup>510</sup> ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, přel. Г. Андрикевис, Киев 2016, s. 150.

křesťanského mnišství, jako jsou Palestina či Sýrie.<sup>511</sup> Autor řecky psaného díla známé jako *Historia monachorum in Aegypto* je anonymní, jednalo se o mnicha žijícího ve významném klášteře na Olivetské hoře u Jeruzaléma, tehdejším hlavním mnišským centrem Palestiny<sup>512</sup>, ve kterém Rufinus působil jako kněz<sup>513</sup>. Vzhledem k tomu, že budu vycházet z Rufinovy latinské verze textu, budu označovat svědectví z tohoto spisu za Rufinova. Jde o to, že Rufinus je označován jako autor latinské verze tohoto díla<sup>514</sup>, neboť jak podotkla Wipszycka, jsou rozdíly řecké a latinské verze značné.<sup>515</sup> Tak či tak, popis návštěvy Nitrie představuje Rufinovo osobní svědectví z roku 375. Totéž platí i o pojednání života mnichů ve Skétis či v Kélii v té době, které je rovněž popisem jeho osobní zkušenosti.<sup>516</sup>

Palladios, významný latinský církevní spisovatel, jenž stál na počátku křesťanské mnišské literatury<sup>517</sup> a jenž navštívil Nitrii o téměř dvacet let později než Rufinus, konkrétně v roce 390<sup>518</sup>, vylíčil svůj roční pobyt v Nitrii<sup>519</sup> takto:

*„Na Nitrijské hoře žije asi pět tisíc lidí podle různých životních pravidel, jak každý chce a dokáže. Takže je možné přebývat tam sám, nebo u někoho jiného, nebo i ve větším společenství. Je tam sedm pekáren, které jsou jak obyvatelům hory, tak poustevníkům žijícím v naprosté pustině, jichž je asi šest set. ... Na té hoře v Nitrii je velký chrám (slovo kostel bylo nahrazeno slovem chrám – pozn. autora). U někoho stojí tři palmy a na každé visí bič. Jeden je tam na trestání hříšných poustevníků, druhý na lupiče, když je dopadnou, a třetí na náhodné viníky. Takže všichni hříšníci a všichni, kteří byli usvědčeni, že si zaslouží bití, obejmou palmu a dostanou na hřbet stanovený počet ran. Pak jsou zproštěni viny. U chrámu je dům pro hosty, v níž přichází hostí celou dobu, dokud se sám nerozhodne odejít, byť s zdržel třeba dva nebo tři roky. Týden mu povolí strávit odpočinkem, a v dalších dnech ho zaměstnají v zahradě, v pekárně nebo v kuchyni. Jde-li o někoho významného, dají mu knihu a do určité hodiny mu*

---

<sup>511</sup> AMIDON P. R., „Introduction“, s. 3, 4.

<sup>512</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 126.

<sup>513</sup> KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. XI.

<sup>514</sup> Viz podrobněji WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 135-149.

<sup>515</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 143.

<sup>516</sup> WARD B., „Introduction (The *Historia Monachorum in Aegypto*: Text and Sources)“, s. 7, 8.

<sup>517</sup> KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. IX.

<sup>518</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 155.

<sup>519</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 14.

*nedovolí dát se s kýmkoli do hovoru. Na této hoře žijí také lékaři a cukráři. Pije a prodává se tam víno. Všichni vlastníma rukama vyrábějí plátno, takže nikdo nemá nedostatek. Kolem deváté hodiny může také člověk, který se tam zastavil, slyšet, jak z každé poustevny zaznívá zpěv žalmů, takže má dojem, že se povznesl do Ráje. Do chrámu se svolávají jen v sobotu a v neděli. Je tam osm presbyterů s funkcí představených tohoto chrámu ...*<sup>520</sup>

Předtím než budu pojednávat o Kélii, nemohu si odpustit zmínku, o tom, jaké měli mniši vzezření. Dá se předpokládat, že podobně vypadali i mniši ve Skétis či v Kélii. Décarreaux je popsal jako vyhublé a zarostlé muže, jejichž kůže nebyla špinavá, nýbrž vysušená horkým slunečním žářem. Všichni měli podobný oděv – pytlavinovou tuniku, opásanou v pasu páskem. Jejich hlavy a krky byly zakryty kápí. Někteří z nich měli sandále, které používali především při sklizni. Na ramenou měli kozí kůži, která sahala až ke kolenům, nebo plášť.<sup>521</sup>

I na Nitrijské hoře se mniši věnovali manuální práci, a to především pletení košíků z palmových listů či proutí. Jejich produkty pak byly dováženy na trh do Alexandrie, kde byly prodány a byly za ně zakoupeny nezbytně nutné potraviny, především chléb a sůl, které pak byly rozděleny mezi mnichy.<sup>522</sup>

Kéllia bylo významné mnišské centrum, jež je několikrát zmíněno ve významných dílech pojednávajících o zlatém věku egyptského monasticismu, jako je *Historia monachorum in Aegypto*, Kassiánovy<sup>523</sup> *Rozmluvy otců*, Palladiova *Historia Lausiaca* či *apofthegmata*.<sup>524</sup> Rufinus popsal život poustevníků v Kélii následovně:

*„Poustevníci žijí každý zvlášť ve vlastní kelle v hlubokém mlčení, v nepřerušném tichu. Scházejí se v chrámě pouze o sobotách a ve dnech Vzkříšení, pouze tehdy vidí bratr bratra, jako by setkali v nebi. Jestli se někdo z nich na setkání nedostavil, všichni hned tuší, že zůstal v kelle pro nemoc. V tomto případě všichni považují za svou povinnost navštívit ho, ne ale najednou, ale každý ho zvlášť v různém čase, a každý přináší nemocnému něco, aby ho potěšil.*

---

<sup>520</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 14-15.

<sup>521</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 74.

<sup>522</sup> Ibidem.

<sup>523</sup> Jan Kassián (asi 360 – mezi lety 430-435) ovlivnil prostřednictvím svých spisů západní mnišství. *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří 2005, s. 161.

<sup>524</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 154.



*Pod jinou záminkou se nikdo neodváží narušit mlčení svého bližního – pouze ten, kdo má mimořádný dar poučení, může přijít k tomu, kdo potřebuje utěšit sladkým slovem.*<sup>525</sup>

Kromě toho Rufinus podotkl, že se do Kéllie uchylovali ti poustevníci, kteří toužili po větší izolovanosti.<sup>526</sup> V tu dobu byla Nitrie skutečně velmi přeplněná.<sup>527</sup>

Meinardus popsal, jak vypadali mnišské kelly poustevníků z Kéllie. Kelly byly vyhloubeny tak, aby měly více místností, z nichž každá měla výklenek, jež byl povětšinou zdobený, kam si mniši odkládali knihy či nádoby. Stěny byly vymalovány tmavě černou barvou zdobené kříži a různými nápisy. Před kellami se rozkládala malá zahrada.<sup>528</sup>

Rufinus v cestopisném díle o egyptských mniších zdůraznil vzájemnou lásku mezi bratry, která v Kéllii panovala.<sup>529</sup> Podobně tomu bylo i v Nitrii, sám autor latinské verze spisu *Historia monachorum in Aegypto* si položil následující otázku:

*„Lze vůbec slovy vyjádřit jejich pohostinnost, péči a lásku?!“<sup>530</sup>*

Nitrie byla místem, kde se setkal s největším projevem opravdové lásky, milosrdenstvím, pohostinství, ale také horlivosti ke studiu Písma a čerpání Boží moudrosti.<sup>531</sup>

Jaké byly osudy Nitrie a Kéllie? Obě mnišská sídla začala postupně upadat začátkem 6. století a pouze na základě svědectví jejich návštěvníků lze zrekonstruovat každodenní život tamních mnichů.<sup>532</sup>

## **5.3 Kláštery ve Východní poušti**

### **5.3.1 Klášter svatého Antonína**

Klášter zasvěcený hlavnímu průkopníkovi mnišského života, Antonínovi Velikému, v současné době náleží Koptské ortodoxní církvi. Klášter se nachází

---

<sup>525</sup> ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 152.

<sup>526</sup> Viz ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 151-152.

<sup>527</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 155.

<sup>528</sup> Ibidem.

<sup>529</sup> ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 152.

<sup>530</sup> Ibidem, s. 151.

<sup>531</sup> Viz podrobněji ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 151.

<sup>532</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 156.

zhruba 30 kilometrů jihovýchodně od Káhiry a necelých padesát kilometrů od pobřeží Rudého moře.<sup>533</sup>

Toto významné mnišské centrum bylo založeno za vlády římského císaře Juliána Apostaty<sup>534</sup> mezi lety 361 až 363 a vlastně i krátce po Antonínově smrti, ten zemřel v roce 356<sup>535</sup>. Na toto místo se uchýlovali Antonínovi stoupenci, přitahovalo je místo, kde jejich duchovní učitel žil a zemřel. Podle Meinarduse byl původní klášter tvořen jen nezbytnými budovami.<sup>536</sup>

Nad tímto významným klášterem se tyčí hora Kolzim, na které se nachází tzv. jeskyně svatého Antonína, do které se uchýlil ze své původní kelly v Pispiru. Jeskyně je tvořena ze čtyř částí – terasy, tunelu, tzv. balkónu, jež se nachází pod terasou, tam Antonín pletl z palmových listů košíky, a samotné jeskyně.<sup>537</sup>

Jedinečné jsou nástěnné malby, které se nacházejí v klášteře, neboť jsou jedinečným úkazem umění staré Církve.<sup>538</sup>

Klášter svatého Antonína bezesporu patří mezi významná poutní místa, kam směřují zástupy poutníků už od středověku.<sup>539</sup>

### 5.3.2 Klášter svatého Pavla

Klášter zasvěcený svatému Pavlovi Thébskému leží okolo čtyřiceti kilometrů od pobřeží Rudého moře.<sup>540</sup>

Klášter byl založen nedaleko od jeskyně, ve které podle legendy, kterou písemně zaznamenal Jeroným, přebýval zmíněný světec. Onu jeskyni poprvé popsal v roce 401

---

<sup>533</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 152.

<sup>534</sup> Julián Apostata vládl v letech 361-363 celému římskému impériu. Odpadl od křesťanství, proto byl nazván *apostatou* – člověkem, který se zřekl víry. Podporoval pohanské kultury. V posledním roce své vlády zemřel při tažení do Persie. SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, s. 272, 61.

<sup>535</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

<sup>536</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 259.

<sup>537</sup> Ibidem, s. 261-262.

<sup>538</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 75.

<sup>539</sup> Ibidem, s. 73-74.

<sup>540</sup> Ibidem, s. 88.

Sulpicius Severus<sup>541,542</sup> Dá se předpokládat, že klášter byl založen právě v 5. století.<sup>543</sup> O existenci kláštera a jeskyně na jeho území se zmiňují další historické záznamy, kupříkladu koptský duchovní Abú al-Makarim, který napsal významné dílo zabývající se dějinami egyptských klášterů, se zmínil, že mniši z tohoto kláštera udržovali velmi dobré vztahy s mnichy z kláštera zasvěcenému svatému Antonínovi.<sup>544</sup> Nicméně první písemná zmínka o klášteře jako takovém pochází ze 6. století, kdy jistý poutník Placentius navštívil hrob Pavla Thébského.<sup>545</sup>

Byl obýván jak pravoslavnými mnichy, tak nechalkedonskými mnichy – Kopty a Syřany. V první polovině 15. století dokonce syrští mniši zaujímali v klášteře dominantní postavení.<sup>546</sup>

Toto významné duchovní centrum lákalo od 14. století i evropské poutníky, ale i beduíny, kteří jej několikrát vyplenili, což způsobilo jeho vylidnění na více než jedno století. K jeho oživení došlo v 18. století<sup>547</sup>, kdy proběhla rozsáhlá rekonstrukce celého komplexu<sup>548</sup>. Gabra uvedl, že téměř po celou dobu existence kláštera byl klášter spravován jedním opatem – opatem Kláštera svatého Antonína. Až v roce 1974 pověřil tehdejší koptský papež Šinúda III. biskupa Agathóna správou tohoto svatého místa.<sup>549</sup>

## 5.4 Kláštery v Sohagu

### 5.4.1 Bílý klášter

Bílý klášter (nebo také Klášter svatého Šenúty) se nachází na okraji Libyjské pouště, ještě v zemědělské lokalitě nedaleko Sohagu nedaleko starověké vesnice Atripe. V ní bylo křesťanství rozšířeno už před Šenútovým působením.

---

<sup>541</sup> Sulpicius Severus (363-420) je autorem *Kroniky ve dvou knihách* pojednávající o dějinách světa od jeho stvoření do roku 400 či *Života z Martina z Tours*. KRAFT H., *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, s. 269, 270.

<sup>542</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

<sup>543</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 160.

<sup>544</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

<sup>545</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 161.

<sup>546</sup> Ibidem.

<sup>547</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

<sup>548</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 162.

<sup>549</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 89.

Pravděpodobně horu Adribah – Atripe – obývali poustevníci už před 4. stoletím. Ale až za působení archimandryty Šenúty se tato oblast stala významným centrem mnišského života pozdně antického období v Egyptě.<sup>550</sup>

Pokud se někdo ptá, odkud klášter získal své pojmenování, tak je to podle barvy vápencových stěn centrálního chrámu kláštera.<sup>551</sup>

Podle Lurieho byl Bílý klášter centrem nejen monasticismu, ale církevního života vůbec.<sup>552</sup> A to jen a pouze zásluhou Šenúty, o jehož osobnosti bude podrobněji pojednáno v následující kapitole. Ovšem klášter byl mj. jakýmsi sociálním, centrem, jak ostatně shrnul Gabra:

*„Filantropické skutky kláštera byly četné, především v dobách hladomoru. Když v Šenútových dobách Blemmyjové<sup>553</sup> útočili na obyvatele Horního Egypta, klášter uchránil dvacet tisíc mužů, žen a dětí bylo nasyceno a oblečeno. Nemocní byli ošetřeni a mrtvím se dostalo důstojného pohřbu.“<sup>554</sup>*

Šenúta sám zasahoval do bojů proti Blemmyjům, v jeho životopise je pojednáno, jak žehná vojevůdci, pravděpodobně Maximovi, v boji proti těmto nomádům v roce 450<sup>555</sup>:

*„Když vojevůdce viděl našeho otce, pozdravil ho a když obdržel jeho požehnání, řekl mu: ‚Můj otče, chceš jít se mnou na jih do války proti barbarům (tj. s největší pravděpodobností Blemmyjové – pozn. autora)?‘ Řekl: ‚Zajisté!‘ Vojevůdce mu řekl: ‚Necht’ na mě přeje tvé milosrdenství, můj svatý otče, a dej mi jeden z tvých kožených opasek a požehnej ho pro mě.‘ A on mu ho dal.“ Když vojevůdce došel na jih, zapomněl si kolem sebe uvázat opasek našeho svatého otce, a když vytáhl proti barbarům, byl poražen a mnoho jeho vojáků bylo zabito v první i ve druhé bitvě. Nakonec přišel k rozumu a řekl: ‚Nejsem já hlupák? Neopásal jsem se koženým opasek, který mi starý prorok abba Šenúta dal.‘ Neprodleně si ho kolem sebe uvázal, vytáhl proti barbarům a na hlavu je porazil. Poté vzhlédl k obloze a uviděl našeho otce abba Šentútu*

---

<sup>550</sup> Ibidem, s. 94-95.

<sup>551</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 197.

<sup>552</sup> ЛУРЬЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте*, s. 79.

<sup>553</sup> Blemmijové byli kočovné etnikum obývající oblast jižně od prvního nilského kataraktu po pobřeží Rudého moře. V dobách faraónského Egypta byli označováni jako Beja. Jejich potomci žijí v této oblasti dodnes. WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 342.

<sup>554</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 95.

<sup>555</sup> BELL D. N., „Notes to Text“, s. 105.

*uprostřed zářícího oblaku s plápolajícím mečem v ruce zabíjecího barbary. Vojevůdce nastoupil na oblak po boku našeho otce abba Šenúty barbary úplně zdevastoval. Poté se vojevůdce vrátil na sever a vzdal díky Bohu a našemu svatému otci, prorokovi abba Šenútovi, spravedlivému muži.“<sup>556</sup>*

Na jiném místě *Života Šenútova Besa* pojednává o tom, jak jeho předchůdce osvobodil egyptské křesťany ze zajetí Blemmijů. K tomu mu pomohla jeho moc divotvůrce.<sup>557</sup>

Přestože, jak bylo řečeno, bude o Šenútovi pojednáváno v následující kapitole, rád bych již na tomto místě akcentoval, že Besa svého předchůdce vykreslil právě jako charismatického divotvůrce<sup>558</sup>. Jedná se tedy o neobjektivní vylíčení archimandritovi postavy, jeho autoritářství je v tomto spise upozaděno.<sup>559</sup> Platí tedy:

*„Nemůžeme tedy Besův Život (Šenútův – pozn. autora) přeceňovat jako historický či biografický zdroj, a pro větší pochopení Šenúty a jeho povahy musíme použít jeho spisy.“<sup>560</sup>*

Nelze však Šenútu podcenit, na svou dobu byl skutečným sociálním reformátorem, jeho mnišská komunita, jejímž centrem byl právě Bílý klášter, rozhodně nebyla od egyptské společnosti izolována.<sup>561</sup> Malaty použil krásný obrat, když popisoval charitativní činnost, v níž vynikala federace Bílého kláštera za Šenútových časů:

*„Můžeme si představit, jak velký počet hostů obýval klášter (jednalo se o tisíce lidí, kteří našli v Bílém klášteře útočiště ve zmíněných těžkých dobách – pozn. autora) tak dlouho dobu (podle Malatyho se jednalo o dobu tří měsíců<sup>562</sup> – pozn. autora) a jak mniši stavěli praktickou lásku nad veškeré mnišské kánony a pravidla.“<sup>563</sup>*

Je mj. zapotřebí vyzdvihnout i zdravotní péči, jež bezpochyby souvisí s charitativní prací, v Bílém klášteře. Americký církevní historik Andrew Crislip

---

<sup>556</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 73-74.

<sup>557</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 68.

<sup>558</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

<sup>559</sup> Ibidem.

<sup>560</sup> Ibidem.

<sup>561</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

<sup>562</sup> Ibidem.

<sup>563</sup> Ibidem, s. 62.

poznáměl, že ošetrovna (*πμα νηρωμε ετωωνε*) byla neodmyslitelnou součástí cenobitských klášterů v Egyptě, jež byla určena pro laiky. V ní jim byla poskytnuta kvalitní lékařská péče, a to i dlouhodobě nemocným pacientům.<sup>564</sup> Rozhodně za zajímavost považují skutečnost, že lékaři mohli být muži i ženy, ale zejména to, že poprvé v Šenútových klášterech se konsolidovalo samostatné povolání zdravotních sester, tzn. „služebnic nemocných“ (*νετδιακονει ενετωωνε*), jež tvořily nepostradatelnou složku zdravotnického personálu Šenútovy *koinonie*<sup>565</sup>:

*„... toto povolání, s jasně vymezenou specializací, nemělo v antickém světě obdobu; péči o nemocné běžně vykonávali laičtí pečovatelé a, jako tomu je i v současnosti, lékaři. V cenobitských klášterech Šenúty a jeho současníků se můžeme poprvé setkat se zdravotními sestrami jako povoláním, které je odlišné, jak od lékařů, tak od laických pečovatelů.“<sup>566</sup>*

Aby byl výčet sociálních aktivit kompletní, dodávám, že Šenúta o každou sobotu a neděli nechával otevřít brány svých klášterů pro všechny lidi, aby si vyslechli jeho kázání, a především výklad Bible, čímž – jakožto velký odpůrce všeho, co jen zavánělo pohanstvím – podporoval vymýcení pohanských praktik skrze edukaci – znalost Písma.<sup>567</sup>

Přestože klášter už nikdy nezažil takovou slávu jako v Šenútově (ale vlastně i v Besově) době a v postupné zapomnění začal upadat pod vedením archimandrity jménem Zenobiós<sup>568</sup>, Besova nástupce<sup>569</sup>, aktivním byl až do poloviny 8. století, poté nastala doba značného úpadku, nicméně klášter ji přežil<sup>570</sup>. V 11. a 12. století v něm žili dokonce arménští mniši<sup>571</sup>, jak ukazují nápisy na hlavní apsidě chrámu<sup>572</sup>. Hlavní

---

<sup>564</sup> CRISLIP A., „Care for the Sick in Shenoute's Monasteries“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 21.

<sup>565</sup> Ibidem, s. 22, 23.

<sup>566</sup> Ibidem, s. 22.

<sup>567</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 62.

<sup>568</sup> Zenóbios byl všestranně nadaným člověkem žijícím v 5. století. Byl Šenútovým sekretářem, ovládal mj. i řečtinu, a po Besově smrti se stal archimandritou Bílého kláštera. Nedaleko Achmim založil ženský klášter. COQUIN R.-G., „Zenobios“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2371.

<sup>569</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 22.

<sup>570</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 197.

<sup>571</sup> Ibidem.

<sup>572</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 229.

opravy kláštera proběhly ve 13. století, část zdi se ale zřídila a byla opravena za vlády Muhammada Alího<sup>573,574</sup>

Hlavní chrám kláštera představuje podle Gabry nejvýznamnější církevní stavbu na území Horního Egypta.<sup>575</sup> V roce 2011 byl na území kláštera dokončena stavba moderního chrámu, jenž je zasvěcen svatému Karasovi<sup>576, 577</sup>

Významnou součástí byla i jeho knihovna, která byla v klášteře založena Šenútovým strýcem Pjolem<sup>578</sup>, ve 4. století<sup>579</sup>, v jejíž sbírkách byly biblické, homiletické, hagiografické i historické texty<sup>580</sup>. Koptolog Hany N. Takla dokonce tuto knihovnu označil za největší knihovnu s koptskými texty (v jednu dobu jich tam bylo nejméně tisíc různé velikosti), jaká kdy v Egyptě kdy existovala.<sup>581</sup> O významnosti knihovny svědčí následující slova egyptoložky Kamil:

*„Bílý klášter měl kdysi jednu z největších knihoven. Rukopisy byly většinou (psány – pozn. autora) v sahidickém dialektu koptštiny (nejranější byli dvojjazyčné sahidicko-řecké texty a pozdější sahidicko-arabské). Přestože byly zapsány na pergamenu, některé byly napsány na papíře – na pravém papíře vyrobeném ze starých hadrů. Texty nejsou pozoruhodné nejen co do obsahu, ale také pro svou početnost a rozmanitost. Obsahují biblické rukopisy, starozákonní*

---

<sup>573</sup> Muhammed Alí byl v letech 1805-1848 místodržícím Egypta. GOMBÁR E., BAREŠ L., VESELÝ R., *Dějiny Egypta*, Praha 2021, s. 724.

<sup>574</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 229.

<sup>575</sup> Viz podrobněji GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 96-100.

<sup>576</sup> Karas byl koptský mnich žijící na přelomu 5. a 6. století ve Skétis.

<sup>577</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 201.

<sup>578</sup> Pjol byl Šenútovým strýcem z matčiny strany, žil jako poustevník na hoře Atripe, později se stal zakladatelem Bílého kláštera. Šenúta mu byl svým otcem svěřen do výchovy už jako chlapec. Pjol byl v podstatě duchovním otcem Šenúty. COQUIN R.-G., „Pjol“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1981; GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 94.

<sup>579</sup> LOUIS C., „The Fate of the White Monastery Library“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 83.

<sup>580</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 98.

<sup>581</sup> TAKLA H. N., „Biblical Manuscripts of the Monastery of St. Shenoute the Archimandrite“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 155.

*i novozákonní; fragmenty kopií záznamů rozhodnutí velkých církevních sněmů v Nikáji<sup>582</sup> a Efezu<sup>583</sup>; hagiografické texty vhodné pro duchovní ponaučení mnichů a spisy svatých Otců, jejich díla a kázání. Byly tu texty o nejpopulárnějších egyptských světců, zahrnuvše Antonína, Athanasia, Pachómia a jeho žáků, Samuela Vyznavače<sup>584</sup> a mnoho spisů samotného svatého Šenúty a jeho nástupců.<sup>585</sup>*

Kamil s politováním konstatovala, že knihovna byla průběžně rabována až do konce 19. století a přeživší rukopisy z ní jsou roztroušeny v knihovnách a muzeích na celém světě – od Spojeného království přes Rusko až po Spojené státy. Nelze opomenout ani sbírky v káhirském Koptském muzeu.<sup>586</sup>

Od roku 1975 je klášter obýván několika mnichy, nicméně až v roce 1997 se klášteru dostalo oficiálního uznání od Svatého synodu Koptské ortodoxní církve.<sup>587</sup> Podle dostupných informací v klášteře v současné době žije okolo dvaceti mnichů.

---

<sup>582</sup> Nikájský sněm se sešel v roce 325 především proto na Areiovo učení. Sněm svolal římský císař Konstantin, jenž mu i sám předsedal. Sešlo se na něm kolem dvou stovek biskupů, především z Východu. Tradice jejich počet stanovila na tři sta osmnáct, patrně pod vlivem Gn 14,14 (*Když Abram uslyšel, že jeho bratr byl zajat, vytrhl se svými třemi sty osmnácti zasvěcenci, zrozenými v jeho domě, a sledoval útočníky až k Danu.*) Sněm ariánství odsoudil a formuloval tzv. Nikájské vyznání víry, ve kterém byl použit řecké výraz *ὁμοούσιος* (soudpodstatný) ke vztahu Boha Otce a Syna – Syn je totiž stejné podstaty jako Otec, je též Bohem. Prostřednictvím tohoto termínu byl Areios v Nikáji odsouzen. LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, přel. J. Bartoň, Š. Bouzková, Š. Grauová, P. Kolmačka, A. Koželuhová, P. Ondráček, Praha 1996, s. 30, 31.

<sup>583</sup> Efezský sněm svolal císař Theodosios II. v roce 431, a to především proto, aby byl vyřešen christologický spor mezi alexandrijským arcibiskupem Cyrilem a konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem. Nestoriovo učení bylo na tomto sněmu odsouzeno, nicméně došlo k rozkolu mezi Alexandrií a Antiochií, která byla podporovatelem Nestoria. V roce 433 došlo ke smíru – Cyril přistoupil na antiochijský dokument, tzv. Formulí sjednocení, zatímco Antiochie souhlasila s Nestoriovým odsouzením. LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, s. 54.

<sup>584</sup> Samuel Vyznavač byl koptský světec žijící v 6. a převážně v 7. století, který vstoupil již v osmnácti letech do kláštera v Kalamónu, tj. v Západní poušti, později se stal představeným tohoto kláštera, který dnes nese jeho jméno. Byl předním odpůrcem chaledonské christologie, za to byl zajat, vězněn a mučen císařskými správními orgány. Podle legendy přišel při jednom z mučení o oko. KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 281.

<sup>585</sup> KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 186.

<sup>586</sup> Ibidem, s. 186-187.

<sup>587</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 230.



## 5.4.2 Červený klášter

Červený klášter, jež je též známý jako klášter zasvěcený svatému Bišojovi.<sup>588</sup> Kdo je vlastně světec, kterému je klášter zasvěcen. Odpověď, jak ukázal Gabra není vůbec jednoduchá.<sup>589</sup> Možná je pojmenován po Bišojovi, poustevníkovi z hory Atriye, který na této hoře žil spolu se Šenútovým strýcem Pjolem. Nebyl to tedy archimandrita kláštera, ale pouze eremita, připustí-li se verze, že klášter skutečně nese jeho jméno.<sup>590</sup> Důvodem, proč se klášter, který zůstává ve stínu svého slavnějšího souseda – Bílého kláštera<sup>591</sup>, nazývá též Červeným klášterem, je ten, že barva jeho vnějších zdí, jež byl zbudovány z pálených cihel, je rudá. Přestože je tento klášter vsutku méně slavný než nedaleký klášter zasvěcený svatému Šenútovi, podle Michaela Magdiho, egyptského autora ne příliš proslulé knihy o poutních místech ve Svaté zemi a na území dnešního Egypta, ho označil za „jeden z nejslavnějších křesťanských klášterů v Egyptě“, ba dokonce za větší architektonický skvost než Bílý klášter.<sup>592</sup>

Nachází asi tři kilometry severně od Bílého kláštera.<sup>593</sup> Na rozdíl od Bílého kláštera je tento klášter obklopen domy<sup>594</sup>:

*„... nachází se v malé vesnici, na jeho východní a jižní zdi dokonce navazují některé domy. Oblast na sever a na západ od kláštera je většinou pokryta ruinami (jedná se převážně o zbytky opevnění kláštera<sup>595</sup>– pozn. autora).“<sup>596</sup>*

Dominantou kláštera je věž, pravděpodobně z 9. století, a chrám, který byl vybudován ve druhé polovině 5. století. Chrám je podobný chrámu v sousedním Bílém klášteře, ačkoli je mnohem menší.<sup>597</sup>

---

<sup>588</sup> Ibidem.

<sup>589</sup> Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

<sup>590</sup> COQUIN R.-G., MARTIN M., GROSSMANN P. „Dayr Anbā Bishoi“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. III, New York 1991, s. 736-737.

<sup>591</sup> Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

<sup>592</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 203, 204.

<sup>593</sup> MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 230.

<sup>594</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

<sup>595</sup> Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

<sup>596</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 203.

<sup>597</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101-102.

Co se týče současnosti, tak v něm žije pouze několik mnichů. V chrámu se navíc konají pravidelně bohoslužby, které navštěvují koptští křesťané především z okolních vesnic, ale také poutníci.<sup>598</sup> Poutníci sem míří především v období velkých svátků<sup>599</sup>, jak dosvědčil i koptský křesťan ze Sohagu jménem Mina, jehož svědectví shrnuje atmosféru v obou kláštorech v Sohagu:

*„Kláštery v Sohagu se vyplatí navštívit v období velkých svátků, především o Paschu. Konají se zde četné bohoslužby a atmosféra je vskutku nádherná.“*

---

<sup>598</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 205.

<sup>599</sup> Ibidem.

## 6 Průkopníci egyptského mnišského života

### 6.1 Antonín – otec mnichů

#### 6.1.1 Život

Právě kolem Antonína pobývajících kolem roku 305 při hoře Pispir, který byl bezpochyby velkou duchovní autoritou, se soustředovali jeho stoupenci, kteří výrazně přispěli k rozmachu mnišského hnutí.<sup>600</sup> A právě z tohoto důvodu je Antonín považován, tj. že jako první shromáždil kolem sebe učedníky, kteří jej v jeho askezi napodobovali, za zakladatele křesťanského mnišství.<sup>601</sup> Pro pochopení Antonínova dědictví je ale potřeba vrátit se do roku 270 či 271.

Do tohoto roku Chryssavgis datoval Antonínovo rozhodnutí vydat se mnišskou cestou – cestou askeze – jejíž cílem je spása.<sup>602</sup>

Antonín, jak lze vyčíst v jeho, Athanasiem sepsané, biografii se narodil do poměrně bohaté křesťanské rodiny.<sup>603</sup> Antonín se narodil kolem roku 251<sup>604</sup> ve vesnici Koma nedaleko města Herakleopolis Parva v Dolním Egyptě<sup>605</sup>. Jeho rodiče ho vychovávali v souladu s křesťanskými hodnotami a pravidelně s nimi navštěvoval bohoslužby.<sup>606</sup>

*„I když žil poměrně v blahobytu, nepožadoval od svých rodičů náročná a nákladná jídla, neliboval si v nich, ale byl spokojený s tím, co dostal, a nic více nepotřeboval.“<sup>607</sup>*

Už jako chlapec tíhl, jak lze vyčíst z následujících slov, k asketickému životu. Preferoval rovněž samotu, odmítal se dokonce vzdělávat, a to proto, aby se vyhnul kontaktu s vrstevníky.<sup>608</sup> Když mu bylo mezi osmnácti nebo dvaceti lety, osiřel a byl nucen postarat se o majetek, který zdědil po rodičích a o mladší sestru<sup>609</sup> Dios<sup>610</sup>.

---

<sup>600</sup> WIPSYZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 31.

<sup>601</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

<sup>602</sup> CHRYSSEAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, 15.

<sup>603</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

<sup>604</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 18.

<sup>605</sup> Viz HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, přel. S. Kazikowski, Waszawa 1989, s. 57.

<sup>606</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

<sup>607</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

<sup>608</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

<sup>609</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

<sup>610</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 18.

V té době, Chryssavagis uvedl, že to bylo mezi lety 270 a 271<sup>611</sup>, se rozhodl zasvětit svůj život Bohu – dát se cestou askeze – když uslyšel v chrámě několikrát zmiňovaný Kristův výrok z Matoušova evangelia (19,21)<sup>612</sup>.

*„Antonína tento svatý, Bohem inspirovaný, výrok zaujal, jako by byl čten právě kvůli němu. Bez meškaní vyšel z chrámu. Majetek, který zdědil po předcích (měl totiž tři sta jiter velmi dobré úrodné půdy), rozdal sousedům z vesnice, aby snad nebyl jemu i sestře (svou sestru svěřil do komunity panen<sup>613</sup> – pozn. autora) na obtíž. Prodal i své movitosti a mnoho peněz, která tak získal, rozdal chudým a něco málo ponechal pro svou sestru.“<sup>614</sup>*

Pak mu nic nestálo v cestě askety. Učil se od ostatních asketů a poustevníků v okolí jeho vesnice<sup>615</sup>, jednalo se zřejmě o stoupence tzv. apotaktického hnutí.

*„Když uslyšel o někom, kdo žije opravdově, odcházel ho hledat jako pilná včela. A nevracel se zpátky, dokud dotyčného nespatriil a nenasál od něj, co bylo potřebné na cestu ctnosti.“<sup>616</sup>*

Hlavním duchovním pokrmem mu byla modlitba a manuální práce. Produkty své práce prodal a výdělek rozdával chudým, pro sebe si kupoval pouze chléb.<sup>617</sup> Antonín podle Athanasia neuměl číst, ani psát<sup>618</sup>, byl ale velmi moudrý a dokázal polemizovat s dobovými intelektuály, včetně ariánů<sup>619</sup>, ale všechny pasáže z Písma si pamatoval z jeho předčítání<sup>620</sup>, proto mohl Athanasios napsat:

*„Vše si pamatoval, takže mu pak paměť nahrazovala knihy.“<sup>621</sup>*

Na druhou stranu Athanasios několikrát v Antonínově životopise zmínil, že psal dopisy, a to nejen mnichům, ale také císařům a jejich úředníkům.<sup>622</sup> Je velmi

---

<sup>611</sup> Viz CHRYSSEAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, s. 15.

<sup>612</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

<sup>613</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22-23.

<sup>614</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

<sup>615</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

<sup>616</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

<sup>617</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

<sup>618</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 79.

<sup>619</sup> Viz podrobněji ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35-36.

<sup>620</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

<sup>621</sup> Ibidem.

<sup>622</sup> Viz QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 150.

pravděpodobné, že alexandrijský arcibiskup chtěl tak vyzvednout, že ačkoli Antonín neměl takové vzdělání jako ariáni a jiní nepřátelé Církve, byl schopen s nimi polemizovat na stejné úrovni. Je též možné, že listy nadiktoval svým učedníkům, jež psát uměli. Žádný z dopisů se však nedochoval<sup>623</sup> v originále (až na drobné koptské fragmenty)<sup>624</sup>: Skutečnost, že Antonín je autorem sedmi dopisů v koptštině, jež byly následně přeloženy do řečtiny (v níž se nedochovaly, dochovaly se pouze v latině a syrštině) potvrdil i Jeroným<sup>625</sup>:

„(Antonín – pozn. autora) *poslal sedm listů v koptštině, apoštolského ducha i jazyky, do různých klášterů. Listy byly přeloženy do řečtiny a obzvláště mezi nimi vyniká list Arsenoitům.*“<sup>626</sup>

Je tedy pravděpodobné, že Athanasiem zdůrazněná Antonínova nevzdělanost je součástí jeho protiaríánské polemiky, kdy je tzv. „*praktická pouštní moudrost*“, která představuje Boží dar, stavěna *proti „intelektualismu Areiových soupenců, z jejichž theologických spekulací se zrodila nebezpečná odchylka od pravé víry (popření Kristovy rovnosti Bohu Otci)“*<sup>627</sup>. Sám Antonín byl horlivým odpůrcem ariánství, jak je na několika místech jeho biografie akcentováno.

Po nějaké době se uchýlil hlouběji do pouště, aby vedl ještě přísnější asketický život a zdokonalil svůj boj s démony, kteří ho neustále pokoušeli.<sup>628</sup> Ďábel se mu pravidelně zjevoval ve dne v noci, aby ho pokoušel.<sup>629</sup> Dovolují si odcitovat řádky ze Života Antonínova, která velmi důkladně popisují, jakými způsoby Antonína démoni pokoušeli a přesvědčovali, aby se zřekl svého asketického života:

„*Nejprve se ho (ďábel – pozn. autora) snažil odvrátit od asketického života. Připomínal mu majetek, péči o sestru, o rodinu, důležitost peněz, lesk pozemské slávy, chuť a líbeznost jídla a pití a rozmanité radosti života. Na druhé straně mu předhazoval před oči náročnost ctnosti, množství námahy a času, které to vyžaduje, a slabosti jeho těla. Vzbuzoval v něm velký zmatek*

---

<sup>623</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 150.

<sup>624</sup> HIERONYMUS ZE STRIDONU, „O významných mužích“, s. 134.

<sup>625</sup> Ibidem.

<sup>626</sup> Ibidem.

<sup>627</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35.

<sup>628</sup> Viz podrobněji ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 60.

<sup>629</sup> YANNEY R., „Saint Anthony the Great: Star of the Desert“, s. 166-167.

*myšlenek, aby upustil od svého pevného přesvědčení. ... Vzbuzoval v něm erotické myšlenky, které Antonín odháněl modlitbami, vydražďoval ho, až se Antonín zardíval studem. ... (d'ábel – pozn. autora) přišel k němu jedné noci s množstvím démonů, kteří ho tak zbili, že od bolesti zůstal bezhlesně ležet na zemi.“<sup>630</sup>*

Patnáct let žil světec v jedné z hrobek v hluboko v poušti v naprosté samotě<sup>631</sup>, pouze jednou za čas mu jeden známý přinášel chléb<sup>632</sup>. Poté, co mu bylo necelý třicet pět let, odešel do pouště<sup>633</sup>, usadil se v pouštní opuštěné pevnosti na úpatí tzv. Vnější hory – Pispiru ležící asi osmdesát kilometrů jižně od Memfisu na východním břehu Nilu<sup>634</sup>.

*„Na druhé straně řeky (Nilu – pozn. autora) našel dávno zpustlé ohrazené místo, které bylo plné hadů. Sem se tedy přestěhoval a začal zde bydlet. Hadi, jako by byli někým pronásledováni, se ihned vzdálili.“<sup>635</sup>*

A právě na tomto místě, při hoře Pispir, kde se Antonín cvičil v nejpřísnější askezi (ze kelly téměř nevycházel a jedl pouze chléb, které mu dvakrát nosili zdejší obyvatelé)<sup>636</sup>, se zrodilo mnišství jakožto spirituální hnutí. Zakrátko ho totiž začali vyhledávat lidé, kteří jeho příkladu chtěli následovat, při jeho kelle se začali usazovat, čímž vznikali mnišské kolonie – tzv. *μοναστήρια* – které nebyly organizovány podle nějaké řehole, jednalo se o volné společenství asketů shromážděné pod Antonínovým duchovním vedením<sup>637</sup>. Je možné rozdělit vznik křesťanského mnišství, jehož vzorem byl právě Antonín, na dvě etapy, resp. na dva stěžejní okamžiky, jimiž byly Antonínovo rozhodnutí pro asketický život mezi lety 270-271 a vznik mnišské kolonie pod jeho duchovním vedením na Pispiru kolem roku 305.

*„Antonín reprezentoval dva typy monasticismu. Jedním z nich bylo eremitství, poustevnický život, kdy každý mnich žil o samotě. Dalším byla jakýsi úprava eremitství, kdy každý mnich žil ve*

---

<sup>630</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 24, 25, 28.

<sup>631</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

<sup>632</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 28.

<sup>633</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 31

<sup>634</sup> GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, s. 104.

<sup>635</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 32.

<sup>636</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 32.

<sup>637</sup> КУБАТ Л., *Патрология*, Крагујевац 2016, s. 558.

*svém příbytku – kelle, jeskyni či jiném příbytku – ale dostatečně blízko druhému, čímž vzniklo jejich společenství pod vedením duchovního vůdce.*<sup>638</sup>

Na Pispiru, kde podle Malatyho slov vznikla další forma mnišství – kolektivní poustevnictví – pobýval do roku 312<sup>639</sup>. V tu dobu, kdy pobýval na Pispiru, opustil v roce 311 poušť, a to z důvodu Maximinova pronásledování<sup>640</sup>, aby následoval své spolubratry v boji za křesťanskou víru<sup>641</sup>. V *Životě Antonínově* stojí:

*„On si přál přijmout mučednictví, ale sám se nechtěl vydat, přísluhoval vyznavačům v lomech a ve věznicích. Veřejně projevoval velkou horlivost u soudu. Ty, kteří pozváni k zápasu, povzbuzoval k horlivosti a měl účast s těmi, kteří podstupovali mučednický boj, a doprovázel je až k samé smrti.*“<sup>642</sup>

Antonín se sice chtěl stát mučedníkem, ale Athanasios uvedl, že Bůh ochránil před přijutím mučednického věnce, „*aby se stal učitelem mnohých v asketickém životě jakému se naučil z Písem*“<sup>643</sup>. Po skončení pronásledování se vrátil do své kelly, aby se stal skrze asketický život každodenním mučedníkem<sup>644</sup>:

*„Jeho asketické úkony byly četné a věnoval se jim velmi vytrvale. Ustavičně se postil, spodní oděv, který byl zíněný, a vrchní kožený, nosil až do smrti. Vůbec se nemyl a nikdy si neumýval nohy. Ba dokonce je ani prostě nepohroužil do vody, kromě krajní nutnosti. Nikdo neviděl, že bly kdy svlečen. Nikdo též nemohl vidět Antonínovo tělo obnažené do doby, kdy zemřel a byl pohřben.*“<sup>645</sup>

Přestože byl Antonín milovníkem samoty, věděl, že nemůže jen tak svou komunitu při hoře Pispir opustit<sup>646</sup>, jednoho dne si uvědomil, že ho velké zástupy lidí směřující k němu každý den vyrušují<sup>647</sup> a tudíž není schopen věnovat se askezi tak

---

<sup>638</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 22.

<sup>639</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 146.

<sup>640</sup> YANNEY R., „Saint Anthony the Great: „Star of the Desert““, s. 167.

<sup>641</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59.

<sup>642</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-60.

<sup>643</sup> Ibidem, s. 60.

<sup>644</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 60.

<sup>645</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 60-61.

<sup>646</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

<sup>647</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 61.

důkladně<sup>648</sup>. Usadil se na tzv. Vnitřní hoře známé též jako Kolzim<sup>649</sup> (dnes též jako Hora svatého Antonína<sup>650</sup>) zhruba čtyřicet kilometrů od pobřeží Rudého moře<sup>651</sup>. Jak napsal Athanasios, toto místo považoval Antonín za svůj domov.<sup>652</sup> Podle Loutha mu toto místo připomínalo Eden – rajskou zahradu – neboť zde toužil dojít ke společenství s Bohem<sup>653</sup>:

„Poušť (myslí se konkrétně místo pod horou Kolzim – pozn. autora), se pro Antonína stala cestou do Ráje, místem ztraceného harmonického stavu (mezi Bohem a člověkem – pozn. autora) a (duchovní – pozn. autora) dokonalosti.“<sup>654</sup>

V jeskyni na vysoké hoře Kolzim, pod kterou byl pramen a kolem ní rovina a snad oáza<sup>655</sup>, strávil zbytek svého života, resp. více než čtyřicet let svého života – od roku 312 do své smrti v roce 356<sup>656</sup>. A právě na tomto místě, tedy pod horou Kolzim, se rozprostírá jeden z nejstarších (podle koptské tradice nejstarší) klášterů na světě, který nese jméno po svatém Antonínu.<sup>657</sup> Na tomto místě nebyl tolik vyrušován zástupu lidí a mohl se o samotě cvičit v askezi, čas od času byl ale navštěvován svými žáky z Pispiru.<sup>658</sup> Navštěvovali ho zpravidla jednou za měsíc, aby mu přinášeli olivy, ovoce a olej.<sup>659</sup> I na tomto místě, které bylo, jak jsem uvedl, klidnější než Pispir, ho navštěvovali lidé s prosbou o radu či o uzdravení, nebo zkrátka z důvodu, aby spatřili světce na vlastní oči:

---

<sup>648</sup> Viz DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

<sup>649</sup> GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.*, s. 104.

<sup>650</sup> LOUTH A., *The Wilderness of God*, s. 46.

<sup>651</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

<sup>652</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 62.

<sup>653</sup> LOUTH A., *The Wilderness of God*, s. 47.

<sup>654</sup> *Ibidem*.

<sup>655</sup> Viz МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 149; SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 62.

<sup>656</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 146.

<sup>657</sup> *Ibidem*.

<sup>658</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

<sup>659</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 63.



*„Jedni přicházeli jen proto, aby hov viděli, druzí proto, že byli nemocní, a jiní kvůli tomu, je sužovali démoni. A obtíže cestování si nikdo nepočítal jako břemeno a nelitoval námahy cesty, jelikož se každý vracel s pocitem užitků. Jakmile však měl Antonín podobné vidění a svěřil se s ním, vždy prosil, aby nikdo nežasl nad ním, nýbrž aby obdivoval Boha, který nám lidem daroval schopnost jej poznat podle svých sil.“<sup>660</sup>*

Z těchto Athanasiových slov jednoznačně vyplývá, jak obrovskou pokorou Antonín disponoval, všechny své skutky nepřičítal sobě, ale svému Spasiteli.

V roce 338 podruhé opustil poušť, především na prosbu svého duchovního žáka a přítele, Athanasia, aby se v Alexandrii vymezil proti ariánské herezi.<sup>661</sup> V hlavním městě se světcovi podařilo přesvědčit lid, že ariánství je v rozporu s pravou vírou.

*„Všechn lid se radoval, když slyšel, že tento muž proklíná herezi, která bojuje proti Kristu. Každý z města přiběhl, aby Antonína viděl. Rovněž pohané a jejich takzvaní kněží přišli do Hospodinova chrámu a pravili: ‚Přejeme si uzřít Božího člověka.‘ Neboť tak ho všichni nazývali. I tady Bůh skrze něj osvobodil mnohé od démonů a vyléčil choromyslné. Také mnozí pohané toužili se alespoň dotknout starce a věřili, že to bude s užitkem. A opravdu se v těch několika málo dnech obrátilo na křesťanství tolik lidí, kolik se jich v jiných dobách obracelo během celého roku.“<sup>662</sup>*

Za několik málo dní se Antonín v Alexandrii zasloužil o významnou misijní činnost, nejenže se snažil potřít ariánství, ale též přivedl k pravé víře celé zástupy lidí z řad pohanů. Antonín nikdy dlouho nepobýval dlouho mezi lidmi, neboť tvrdil:

*„Jako umírají ryby, když zůstávají dlouho na souši, tak i mniši, když se zdržují s vámi a tráví čas ve vaší společnosti, slábnou. Proto jako ryby nutně spěchá do moře, tak je nezbytné i pro nás pospíchat do hory (hora může být synonymem pro poušť a vůbec samotou nutnou pro askezi)<sup>663</sup> – pozn. autora), abychom když jsme s vámi, nezapomněli na Toho, kdo je uvnitř.“<sup>664</sup>*

V roce 356 na své milovaném místě, kde našel ztracenou rajskou harmonii<sup>665</sup>, ve věku sto pěti let zesnul.<sup>666</sup> Na smrtelném loži vyslovil přání, aby jeho žáci pohřbili

---

<sup>660</sup> Ibidem, s. 72.

<sup>661</sup> YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 167; КУБАТ Л., *Патрولوجуја*, s. 558.

<sup>662</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 78.

<sup>663</sup> Viz podrobněji VIVIAN T., „Introduction“, s. 19-21.

<sup>664</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 89.

<sup>665</sup> Viz podrobněji LOUTH A., *The Wilderness of God*, s. 47.

jeho tělo na neznámém místě a aby jeho ovčí roucha byly odevzdány jeho duchovním žákům z řad církevních hierarchů – alexandrijského arcibiskupovi Athanasiovi a Serapionovi, biskupovi z Thmuis – aby vždy pamatovali na jeho duchovní poučení.<sup>667</sup> Na závěr si dovoluji připojit právě ta duchovní poučení, které Antonín pronesl na své smrtelné posteli ke svým přítomným žákům:

*„... Vy ale buďte bdělí a nezničte svoji mnohaletou askezi, ale jako byste byli na počátku, tak se starejte, abyste se uchovali v horlivosti. Znáte zákeřnosti démonů a víte, jak jsou krutí, ale v moci slabí. Proto se jich nebojte, ale spíše vždy rádi spočíníte v Kristu a Jemu věřte. A žijte tak, jako byste každodenně umírali. Buďte pozorní sami k sobě a pamatujte na povzbuzení, která jste ode mě slyšeli. ...“<sup>668</sup>*

Podle Jeronýma Antonínovo tělo pohřbil jeho učedník Amathas<sup>669</sup> na neznámém místě, které podle přesvědčení mnichů žijící v klášteře nesoucí světcovo jméno dosud nebylo odkryto, nachází se ale s největší pravděpodobností v areálu kláštera<sup>670</sup>. Stejného názoru je i Malaty.<sup>671</sup> V *Životech svatých* Dmitrije Rostovského, ruského metropolity Rostovské a Jaroslavské eparchie a významného duchovního autora žijícího ve druhé polovině 17. století a začátku 18. století, se píše, že Antonínovy svaté ostatky byly nalezeny za Justiniánovy<sup>672</sup> vlády v roce 561 a byly převezeny do Alexandrie a v roce 635 do Konstantinopole. V roce 980 byly převezeny do francouzského města Arles, kde byly vystaveny v chrámu svatého Juliana. (*Église Saint-Julien*), kde se údajně nachází dodnes.<sup>673</sup> Osobně se ale přikládám ke koptské

---

<sup>666</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 149.

<sup>667</sup> Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 94.

<sup>668</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 93.

<sup>669</sup> Viz JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*)“, s. 42-45.

<sup>670</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 149.

<sup>671</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

<sup>672</sup> Justinián – zvaný též Veliký – byl jeden z nejvýznamnějších východořímských (byzantských) císařů, v Pravoslavné církvi je dokonce uctíván jako světec. Vládl od roku 527 do roku 565. Největší oporu své říše viděl v Církvi, kterou podporoval v boji proti heterodoxním naukám, ale též podporoval mnišský život. Zasloužil se též o svolání V. ekumenického sněmu v Konstantinopoli v roce 553, kde byl posmrtně odsouzen Theodor z Mopsuestie a nestoriánské teze v dílech Theodóréta z Kyrru a Ibasse z Edessy. Viz podrobněji KRYŠTOF (BISKUP OLOMOUCKO-BRNĚNSKÝ), *Byzantologie*, sv. I: úvod a přehledné dějiny byzantského státu, Prešov 1995, s. 35-41.

<sup>673</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 149.

tradici, která tvrdí, že Antonínovy ostatky nikdy nebyly objeveny. Nebylo by to snad splnění přání samotného otce mnichů?<sup>674</sup>

### 6.1.2 Antonínův odkaz

Antonín, který byl skutečně hvězdou pouště<sup>675</sup>, osvětlil mnišskou cestu mnoha křesťanům jeho doby. Zatímco Yanney ho nazval hvězdou pouště či ještě lépe hvězdou osvětlující poušť a přivádějící askety na poušť, Athanasios ho lékaře, kterého Bůh daroval egyptskému křesťanstvu<sup>676</sup>. Podle Yanneye přivedl maják jménem Antonín do přístavu zvaného poušť až sto tisíc námořníků – asketů.<sup>677</sup> Ventura výstižně charakterizoval odkaz tohoto otce mnichů těmito slovy:

*„Antonín se stal věhlasnou osobností a zdá se, že zastínil desetitisíce svých předchůdců, současníků i žáků. Právě jeho žáci v mnišství pokračovali a rozvíjeli originálním způsobem jeho odkaz. Na různých místech Egypta vznikaly mnišské komunity, jakési vesnice, v nichž pod vedením abba – duchovního otce i organizačního správce – žili mniši svůj poustevnický ideál.“<sup>678</sup>*

Nelze tedy pochybovat, že to byl právě Antonín, jehož příklad následovali mnohé velké osobnosti té doby, jak z řad mnichů či hierarchů, které jsou známy jménem<sup>679</sup>, ale též tisíce křesťanů, které jejichž jména známá nejsou, i v současnosti následuje Antonínův příklad nespočet křesťanů na celém světě, a to především zásluhou *Života Antonínova*, spisu jeho, dovoluji si říct, nejslavnějšího žáka – Athanasia<sup>680</sup>:

*„(Athanasios – pozn. autora) nechtěl jen podat informace (o Antonínově životě – pozn. autora), ale probudit touhu po takovém životě. ... To dokládá vliv díla na celý křesťanský svět. Mnoho lidí bylo od té doby Antonínovým příkladem. ...“<sup>681</sup>*

---

<sup>674</sup> Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 93-94.

<sup>675</sup> Viz YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 166.

<sup>676</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 90.

<sup>677</sup> YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 167.

<sup>678</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 141.

<sup>679</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

<sup>680</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

<sup>681</sup> VENTURA V., „Úvod“, s. 13.

## 6.2 Amún – nitrijský poustevník

Amún byl Antonínovým současníkem a spolu s ním a Pachómiem patří mezi průkopníky egyptského mnišství<sup>682</sup>, především kolektivního poustevnictví, jedné z forem monasticismu<sup>683</sup>.

Narodil se kolem roku 275<sup>684</sup> do bohaté alexandrijské rodiny<sup>685</sup>, ale posléze osiřel a byl vychováván strýcem, který ho v jeho dvaadvaceti letech donutil ke sňatku<sup>686</sup>. Výše jsem uvedl, že manželství nebylo naplněno a oba manželé žili asketickým způsobem života<sup>687</sup>. Svou ženu dokonce obrátil na křesťanství už o svatební noci.<sup>688</sup> Už na svatebním loži své novomanželce totiž pravil:

*„ ... Sňatek, který jsme uzavřeli, není nic moc významného. Asi tedy uděláme dobře, když budeme od nynížka spát každý sám a zachováváme nedotčené panenství. Tím se zalíbíme Bohu.“<sup>689</sup>*

Podle Novotného se asketickým životem vedeným v rámci (byť nenaplněného) manželství připravoval na pouštní askezi charakteristickou tvrdými podmínkami.<sup>690</sup>

*„Protože ty jsi muž a cvičíš se ve spravedlnosti, a protože i já jsem nastoupila stejnou cestu jako ty, je správné, abychom bydleli každý sám.“<sup>691</sup>*

Těmito slovy mu manželka po osmnácti letech sňatku, kdy všichni příbuzní zemřeli, sdělila, že pokud by chtěli dosáhnout pokroku v duchovním životě, je nutné, aby žili odděleně.<sup>692</sup>

Amún se poté uchýlil na poušť, na které strávil dvacet dva let.<sup>693</sup> Nejprve strávil čtrnáct let jako mnich při Nitrijské hoře, kde podle slov vladyky Atanasije bojoval

---

<sup>682</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 38.

<sup>683</sup> Viz MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55.

<sup>684</sup> MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 56.

<sup>685</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 12.

<sup>686</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15.

<sup>687</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15-16.

<sup>688</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

<sup>689</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15-16.

<sup>690</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 12.

<sup>691</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

<sup>692</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 12; PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

proti strachu z hněvu, stal se též učedníkem Antonínovým.<sup>694</sup> Tzn. otec mnichů žil třicet dní pěšky od Amúnovy kelly v Nitrii.<sup>695</sup> Byl to právě on, z něhož popudu spojil sousední poustevníky pod vedením jednoho *abba*<sup>696</sup>, čímž došlo ke konsolidaci formy mnišství stojící na pomezí eremitství a cenobitství. Ani při pobytu na poušti nezanevřel na svou ženu, vídal se s ní dvakrát do roka, jak uvedl Palladios.<sup>697</sup> Jeho manželka byla též jednou z tzv. Matek pouště, tj. žen praktikující asketický život v poušti, stejně jako jejich mužské protějšky<sup>698</sup>, neboť kolem sebe shromáždila skupinu panen.

Nitrijský poustevník a divotvůrce zemřel kolem roku 350 ve věku šedesáti dvou let.<sup>699</sup> Antonín viděl jeho duši stoupat k nebi přesně v den jeho smrti, jak je psáno v *Životě Antonínově*:

*„Jednou, když zůstával v hoře a pozdvihl zrak, uviděl Antonín, že se někdo vznáší ve vzduchu k veliké radosti těch, kteří mu šli vstříc. Potom, když v údivu chválil tento zástup, začal se modlit, aby mu bylo odhaleno, co to znamená. A nejdnou k němu zazněl hlas: ‚To je duše Amúna, nitrijského mnicha.‘ ... Mniši, kterým Antonín řekl o jeho smrti, si zapamatovali ten den. A když po třiceti dnech přišli bratři z Nitrie, zeptali se jich a poznali, že Amún zesnul v tentýž den a hodinu, v kterou stařec viděl vznášet se jeho duši. Tito i jiní lidé se velice divili čistotě Antonínovy duši a tomu, jak on, ač se nacházel ve vzdálenosti třiceti dní cesty, ihned na místě poznal a spatřil vznášející se duši.“<sup>700</sup>*

---

<sup>693</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

<sup>694</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Патрологнја, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 756.

<sup>695</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 70.

<sup>696</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13.

<sup>697</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

<sup>698</sup> Viz podrobněji CHRYSYSSAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, s. 1-7.

<sup>699</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13.

<sup>700</sup> SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 70, 71.

## 6.3 Pachómios – otec *koinonie*

### 6.3.1 Život

Pachómios se narodil kolem roku 292 v hornoegyptské vesnici v Seneset v Thébaidě. Jeho rodiče byli pohané. Samotné Pachómiovo jméno je odvozeno z koptštiny, konkrétně ze slova `abwM, tzn. orel.<sup>701</sup>

Pachómios byl svými rodiči veden, aby žil pohanským životem, resp. aby uctíval pohanské bohy, nicméně už od dětství bylo jasné, že pohanští bohové – démoni – v chlapci viděli svého nepřítele. Pohanský kněz, když byl s rodiči v chrámu samozvaných bohů, ho přímo za jejich nepřítele označil.<sup>702</sup> Dokonce i krokodýli, jež byli pohany považovány za posvátné, když ho spatřili, odplouvali pryč.<sup>703</sup> Pachómiovi rodiče byli samozřejmě zarmoucení, neboť si uvědomovali, že nebude jejich syn plně přijat do náboženského společenství, k němuž patřili. Démoni se ale snažili proti němu bojovat od jeho mládí, a to formou všemožných pokušení.<sup>704</sup>

S křesťany se poprvé setkal asi ve svých dvaceti letech v Thébách v době, kdy byl ve službě v římské armádě, resp. v žaláři, kam byl vsazen spolu s dalšími vojáky.<sup>705</sup> Do žaláře jim přenášeli jídlo a pití křesťané, lidé „*milosrdní ke všem, včetně cizinců*“.<sup>706</sup> V ten moment Pachómiovo srdce zahořelo láskou k Bohu<sup>707</sup> a následně se k Němu obrátil v modlitbě s následujícími prosebnými slovy:

*„Bože, Stvořiteli nebe a země, jestliže shlédneš na mé ponížení, neboť neznám Tebe, jediného pravého Boha, a jestliže mě osvobodíš od mého soužení, budu sloužit Tvé vůli po všechny dny svého života, tím že budu milovat všechny lidi, a budu jim sloužit podle Tvého přikázání.“*<sup>708</sup>

Bůh Pachómiova slova vyslyšel, druhý den ráno byli propuštěni a odpluli.<sup>709</sup> Po propuštění z armády do vesnice Chenoboskion, kde podstoupil katechumenát

---

<sup>701</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

<sup>702</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 4, 5.

<sup>703</sup> Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

<sup>704</sup> Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

<sup>705</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7.

<sup>706</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7.

<sup>707</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

<sup>708</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7, 8, 9.

<sup>709</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

a následně přijal křest a následně se zatoužil stát mnichem.<sup>710</sup> Zřejmě proto, aby co nejlepším způsobem naplnil výše uvedený slib daný Bohu. Ještě, než se ale vydal na mnišskou cestu, pomáhal nemocným ve vesnici, v níž přijal svátost křtu. Vesnici totiž zasáhla vlna epidemie.<sup>711</sup>

Po třech letech strávený v této vesnici, se uchýlil na poušť vést poustevnícký život. Potřeboval ale duchovního otce, který by ho naučil askezi. Tím se stal právě poustevník Palamon, duchovní otec mnoha poustevníků, žijící od svého mládí ve Východní poušti.<sup>712</sup> Palamon byl velmi přísným asketou. V letních měsících nejedl celé dny, v zimě pak jednou za dva dny. Potravou mu byl pouze chléb a sůl. V noci povětšinou vůbec nespál, aby mohl rozjímat nad Písmem a modlit se. Přes Palamonovy počáteční nevoli doprovázenou varováním před náročností asketického života, nakonec Palamon přijal Pachómia za svého duchovního žáka.<sup>713</sup>

Přestože jsem o důležitosti manuální práce a její kombinaci s modlitbou pojednal, a ještě budu pojednávat, rád bych upozornil, že právě od poustevníka Palamona se naučil, že spojení fyzické práce s modlitbou napomáhá boje proti vášním.<sup>714</sup> Velmi zajímavá pasáž z Pachómiova životopisu, která pojednává o důležitosti manuální práce pro modlitbu:

*Kdyby si stařec (Palamon – pozn. autora) při bdění všiml, že se jich zmocňuje spánek, odešli na písečný přesyp, aby přenášeli v koších písek z místa na místo, a to, aby bylo jejich tělo zapojeno do modlitby. Stařec řekl: „Bud' vzhůru, Pachómie, aby tě nepokoušel Satan a neublížil ti.“<sup>715</sup>*

Je velmi pravděpodobné, že se Pachómios naučil od Palamona i mnohým jiným ctnostem, které uplatňoval později ve své *koinonii*. Společná práce stála však v popředí.<sup>716</sup>

---

<sup>710</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 8, 9.

<sup>711</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

<sup>712</sup> Ibidem.

<sup>713</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 8, 9, 10, 11.

<sup>714</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 10, 11.

<sup>715</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 10, 11.

<sup>716</sup> Viz podrobněji BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, s. 534.

O *Pachómiově řeholi* budu hovořit v následující podkapitole, ale i zde musím zdůraznit, že Pachómios dostal pokyny pro vybudování mnišské komunity shůry, o čemž pojednává Palladios<sup>717</sup>, ale i anonymní Pachómiův životopisec<sup>718</sup>. Zatímco Palladios, jak bude níže uvedeno, podal informace především o pravidlech mnišského života předanými andělem, anonymní životopisec popsal Pachómiovo vyvolení k vybudování *koinonie*. Vzhledem k tomu, že tato událost ovlivnila nadcházející dějiny křesťanského mnišství – stála totiž u zrodu cenobitské formy mnišství – považuji za důležité o jejím průběhu pojednat důkladněji, resp. uvést její popis z Pachómiova životopisu:

*„A jednou, když se potuloval pouští, přišel do pouštní vesnice jménem Tabennesis. Tam se modlil měv Boží lásku v paměti. A po dlouhé modlitbě zaslechl hlas – do té doby neměl žádné vidění – který mu pravil: „Zůstaň zde a vybuduj klášter a mnozí za tebou přijdou, aby se stali mnichy.““<sup>719</sup>*

Je velmi pravděpodobné, že Pachómios při tomto vidění obdržel i řeholní pravidla pro své kláštery, o tom se ale Pachómiův životopisec nezmínil, podrobně o tom pojednal zmíněný církevní spisovatel, jenž popsal Pachómiovo vyvolení následujícími slovy:

*„Když jednou (Pachómios – pozn. autora) přebýval v jeskyni, zjevil se mu anděl a řekl mu: „Sám už jsi dosáhl dokonalé ctnosti. Sedí tedy zde v jeskyni zbytečně. Tak vylez ven, shromáždí všechny mladé poustevníky a usad' se mezi nimi. Dej jim zákony podle vzoru, který ti dávám.““<sup>720</sup>*

Z Palladiových slov jasně vyplývá, že Pachómios dosáhl pod Palamonovým duchovním vedením takového pokroku v duchovním životě, že Bůh shledal za nadbytečné, aby Pachómios pokračoval v osamělém životě poustevníka, a tak jej vyzval k novému úkolu – k založení nového mnišského společenství, které se mělo stát prototypem pro cenobitskou formu mnišství.

Palamon, když mu jeho duchovní syn pověděl o vizi, jež se mu dostala od Boha, byl velmi zarmoucen, neboť Pachómia měl v lásce jako vlastního syna. Palamon

---

<sup>717</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53.

<sup>718</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 14, 15, 16, 17.

<sup>719</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 14, 15, 16, 17.

<sup>720</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53.



nicméně věřil, že Pachómios se musí vydat na cestu, kterou mu Bůh přichystal. Pomohl mu vybudovat kellu v Tabennesis a oba si vzájemně slíbili, že se budou vzájemně navštěvovat.<sup>721</sup> Drayton upozornil, že vztah mezi Palamonem a Pachómiem, duchovním otcem a duchovním dítětem, nebyl v duchovním životě pouštních Otců něčím neobvyklým, naopak duchovní učitel byl pro kandidáta mnišského života nezbytně důležitý. Tentýž autor mj. upozornil na to, že prvky implementoval do spirituality své *koinonie*.<sup>722</sup> Ve své závěrečné práci o pachómiovském monasticismu obhájenou na australské Sydneyské univerzitě v roce 2002 napsal:

*„Svět pouštních Otců ovlivnil Pachómiův život nejvýznamnějším způsobem. ... Tento svět (svět pouštních Otců – pozn. autora) symbolizoval nově vzestupující spiritualitu křesťanského Egypta a stal se nedílnou součástí pachómiovského monasticismu. ... Sám (Pachómios – pozn. autora) se držel hodnot a zvyků pouštních Otců a duchovnost pouště s ním zůstala až do dne jeho smrti.“<sup>723</sup>*

Palamon za nějakou dobu, co Pachómios od něj po sedmi letech společné askeze odešel<sup>724</sup>, vážně onemocněl, zmohla ho jeho přísná askeze. Jeho učedníci i lékař ho přesvědčili, aby omezil svůj přísný půst, ale když viděl, že i přes lepší stravu bolest neustávala, vrátil se zpět ke svému přísnému postu<sup>725</sup> řka:

*„Když mučedníci Kristovy skrze víru v Boha vytrvali až do smrti usekávání končetin, utínání hlav a upalování, měl bych ztratit srdce a poddat se trochu bolesti?“<sup>726</sup>*

Na tomto Palamonově výroku lze jasně vidět, že asketický způsob života nahrazoval mučednickou smrt, poeticky řečeno, mučednictví převléklo červený háv a odělo se do bílého šatu. Dokázali-li křesťanští mučedníci vydržet nejrůznější formy mučení a podstupovat nejkrutější způsoby poprav, chtěli křesťanští asketové dokázat,

---

<sup>721</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17; YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 12

<sup>722</sup> Viz DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 34, 41-42.

<sup>723</sup> DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 34.

<sup>724</sup> Viz DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 34.

<sup>725</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17, 18, 19.

<sup>726</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17.

že podle Kristova příkladu dokážou svádět boj s démony skrze asketické praktiky, nikoli skrze získání mučednického věnce. Palamon po návratu k přísnější askezi žil ještě měsíc. U jeho smrtelného lože byl jeho nejmilovanější duchovní žák – Pachómios – který ho také pohřbil.<sup>727</sup> Palamon zemřel v roce 323.<sup>728</sup>

Po Palomonově smrti se setkal se svým bratrem Janem, jehož neviděl od svého propuštění z armády a který se rozhodl vést stejně jako starší bratr<sup>729</sup> asketický život.<sup>730</sup>

*„... Oba vedli velmi chudý život. Vše, co získali skrze manuální práci, rozdali chudým, nenechávali si nic pro sebe, kromě dvou krajíců chleba na den a trochu soli. Každý měl pouze jednu tuniku, pokud zrovna prali své tuniky, dělili se o jeden malý plášť. Někdy nosili oděvy zhotovené z vlasů. Modlili se od soumraku do úsvitu, dokud jim neotekly nohy z dlouhého stání. Pokud pocítovali únavu jednoduše si sedli, aniž by si opřeli záda o zdi (kelly – pozn. autora)*

...<sup>731</sup>

Tak byla náročná jejich askeze! Pachómios se takové askezi naučil právě u Palamona. Aby ale Pachómios splnil slib, který dal Bohu, vybudoval spolu s Janem v Tabennesis okolo roku 320 první klášter, do kterého se uchylovalo mnoho kandidátů mnišského života, až se jejich počet zvýšil na sto jedinců.<sup>732</sup> O životě v Pachómiově *koinonii*, jež se rozrůstala mezi lety 326-345<sup>733</sup>, pojednám v následující podkapitole. Devět mužských a dva ženské kláštery, jež byly součástí *koinonie*, se rozrostly po celé Thébaidě a jejich archimandritou nebyl nikdo jiný než Pachómios, který celou mnišskou komunitu řídil z hlavního (a druhého nejstaršího) kláštera v Phbow.<sup>734</sup>

---

<sup>727</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 18, 19.

<sup>728</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 12.

<sup>729</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 20, 21.

<sup>730</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 18, 19.

<sup>731</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 12.

<sup>732</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 20, 21, 32, 33; FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 30; ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 759.

<sup>733</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 36.

<sup>734</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 759.

Nejen jeho bratr, ale i jeho sestra Marie se podílela na rozvoji jeho *koinonie*<sup>735</sup>, neboť byla představenou dvou ženských klášterů založených jejím bratrem, jednoho v Tabennesis a druhého v Tismenae<sup>736</sup>. Ani Pachómiova sestra nebyla výjimkou, resp. nerozhodla se k mnišskému životu svévolně, nicméně byla k němu inspirována svým bratrem, neboť ženy, jak jsem již upozornil, byly sociálně závislé na mužích<sup>737</sup>. Příkládám proto epizodu z Pachómiova životopisu, ve kterém je Marie svým bratrem přiměna, nikoli ale proti své vůli (to je ostatně v přiloženém citátu zdůrazněno), ke správě konventu:

*„... Ale jestli si také přeješ podílet na tomto svatém způsobu života (je myšlen mnišský život – pozn. autora), skrz nějž můžeme nalézt Boží milosrdenství, zvaž tuto situaci. Bratři vytvoří pro tebe klášter a ty se tam uchýlíš. Třeba Pán povolá další ženy, aby tam s tebou pobývaly. Pro člověka není žádná naděje na tomto světě, pokud nečiní to, co je dobré, dokud neodejde ze svého těla tam, kde bude souzen a odměněn podle svých skutků.“<sup>738</sup>*

Marii bratrova slova natolik dojala, že se bez váhání rozhodla zasvětit svůj život Bohu s cílem nalézt spásu.<sup>739</sup>

*„Tak byl ve vesnici (v Tabennesis – pozn. autora) založen klášter, vzdálený nedaleko od bratrů (od mužského kláštera – pozn. autora). Horlivě se spolu s dalšími ženami cvičila v askezi. A jak počet žen rostl, stala se jejich matkou.“<sup>740</sup>*

V letech 346-347 zasáhla celou oblast morová epidemie, která si vyžádala obětí více než sta pachómiovských mnichů, včetně samotného Pachómia<sup>741</sup>. O morové epidemii se mluví i Pachómiově životě:

*„Po Pasše seslal Bůh na bratr nemoci. Ve všech kláštorech ulehlo okolo stovky bratrů do věčného spánku – ve skutečnosti jich bylo více. Pachómios sám byl nemocný. Tou nemocí byl*

---

<sup>735</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 559.

<sup>736</sup> MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, s. 169.

<sup>737</sup> Viz HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 174.

<sup>738</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 44, 45.

<sup>739</sup> Ibidem.

<sup>740</sup> Ibidem.

<sup>741</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологија*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 759; КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 559.

*mor. Když byl někdo zasažen horečkou, jeho barva se změnila a jeho oči zkrvavěly. A pak se dusil, dokud nezemřel.*<sup>742</sup>

Moru podlehl i několik opatů.<sup>743</sup> Yanney podotkl, že Pachómios byl po celý svůj život nemocný, zdraví mu podlomila i přísná askeze. Podle tohoto koptského teologa Pachómios trpěl celý život chronickou malárií, poměrně běžnou nemocí v Horním Egyptě té doby. Malárií se nakazil pravděpodobně během nočních modlitbách, kdy jej v letních měsících bodali komáři, kteří se u Nilu shromažďovali především v dobách záplav.<sup>744</sup> Morová nákaza jeho život zkrátila, podle jeho životopisce na smrtelné posteli úplně hořel, ale ještě stihl za svého nástupce označit Petronia z kláštera v Tome<sup>745</sup>. Zemřel 9. května <sup>746</sup> v roce 346<sup>747</sup>. Byl pohřben na neznámém místě.<sup>748</sup> A ačkoliv tato „jedna z nejvýznamnějších postav raně egyptské církve, jejíž velikost nebyla příliš doceněna“<sup>749</sup> (málokdo si totiž uvědomuje, jak významnou osobností církevních dějin Pachómios byl) zemřela, její odkaz, jak zdůraznil Yanney, žije dál – Pachómiova vize cenobitského mnišství pronikla za hranice Egypta do Palestiny, Sýrie, Malé Asie a severní Afriky i na Západ<sup>750</sup>, kde sehrála zásadní roli v konsolidaci tamního mnišství.

Po smrti *otce koinonie* došlo k postupnému úpadku celého mnišského společenství v oblasti Thébaidy. Proč? Podle Frankova názoru Pachómiova osobnost duchovního vůdce nebyla nikdy adekvátně nahrazena, tzn. Pachómios zkrátka neměl tak schopného nástupce, který by ho nahradil a zajistil tak nepřetržitý rozkvět

---

<sup>742</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

<sup>743</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

<sup>744</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 30.

<sup>745</sup> Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157, 158, 159.

<sup>746</sup> Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 30.

<sup>747</sup> Viz DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 166; QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 154.

<sup>748</sup> Viz DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 166

<sup>749</sup> DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 166

<sup>750</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

*koinonie*. Nebylo to však naposledy v dějinách křesťanského mnišství<sup>751</sup>, v ruském pravoslavném prostředí to byl například úpadek klášterního života po smrti Sergeje Radoněžského, významného reformátora ruského monasticismu žijícího v letech 1314-1392 a jak uvedl Edward G. Farrugia, římskokatolický odborník na křesťanský Východ z Tovaryšstva Ježíšova, také symbolu ruské Orthodoxy<sup>752</sup>, ale též po Šenútově smrti, jenž chtěl Pachómiovu *koinonii* obnovit<sup>753</sup>.

*„... nikdo z Pachómiových následovníků však už nedosáhl jeho vůdcovských schopností, což vedlo k postupnému rozkladu celého klášterního svazu. ... impuls vycházející od velké zakladatelské postavy se po třech až čtyřech generacích vnitřně vyčerpá a je třeba přílivu nových sil.“<sup>754</sup>*

I Ventura, který akcentoval, že Pachómiovo dědictví ovlivnilo dějiny křesťanského mnišství, si položil otázku, proč se celé jeho dílo po jeho smrti postupně zhroutilo.<sup>755</sup> Stejně jako Frank připustil, že důležitou roli hrála „*přílišná centralizace na výjimečnou a charakteristickou osobu zakladatele*“, ale také – a to je velmi zajímavé – „*nedostatečné zakotvení projektu*“ či „*spory o autenticitu následnictví*“<sup>756</sup>. Nutno ale podotknout, že Palladios, jenž podnikl v roce 388 cestu do Egypta, aby se obeznámil s mnišským hnutím přímo v místě dění<sup>757</sup>, se o mniších žijících v pachómiovských kláštřích zmínil<sup>758</sup>.

### 6.3.2 Řehole

*Pachómiova řehole* byla sepsána v sahidické koptštině, tj. v koptském dialogu, kterým se hovořilo v Horním Egyptě<sup>759</sup>, tedy v oblasti, ve které Pachómios založil svou *koinonii*. Ještě za jeho života byla přeložena do řečtiny. Latinského překladu

<sup>751</sup> Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31-32.

<sup>752</sup> FARRUGIA E. G., „Sergej Radoněžský“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 813.

<sup>753</sup> Viz ЛУПЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, s. 79.

<sup>754</sup> FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31, 32.

<sup>755</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147.

<sup>756</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147-148.

<sup>757</sup> Viz GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, s. 149.

<sup>758</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořítého Lausa*, s. 53-55.

<sup>759</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

z řečtiny se dočkala v roce 404. O latinský překlad se zasloužil Jeroným.<sup>760</sup> Podle Palladia obdržel mnišská pravidla sepsaná na bronzové tabulce přímo od anděla:

*A (anděl – pozn. autora) podal mu (Pachómiovi – pozn. autora) bronzovou tabulku, na které stálo napsáno toto: (následují řeholní pravidla – pozn. autora) ...*<sup>761</sup>

I anonymní autor Pachómiova životopisu se zmiňuje o tom, že Pachómios byl Bohem vyvolen, aby založil mnišskou komunitu.<sup>762</sup> Vidění se mu dostalo právě u vesnice Tabennesis<sup>763</sup>, kde ostatně byl zbudován první pachómiovský klášter. Podle názoru významného egyptského koptologa Azize S. Atiyi to byla právě Pachómiova řehole, jež ovlivnila mnišský život na následující staletí a ovlivňuje ho dodnes. Předávání řehole Pachómiovi podle Atiyova názoru představuje paralelu k předávání Desatera Božích přikázání do Mojžíšových rukou.<sup>764</sup>

Pachómiovo vidění dané shůry, skrze nějž mu Bůh určil jeho další směřování od poustevnického života k založení cenobitských klášterů, nelze potvrdit, ani vyvrátit. Jisté je, že se Pachómios stal zakladatelem cenobitského mnišství<sup>765</sup>, to potvrdil i Malaty, když zdůraznil význam řehole:

*„Řehole svatého Pachómia se stala prototypem východní i západních mnišských řeholí. ... Hrála také důležitou roli v rozšíření cenobitismu do Etiopie, do Říma (resp. do Itálie – pozn. autora), Palestiny, Malé Asie a Galie.“*<sup>766</sup>

V úplnosti se řehole zachovala právě v Jeronýmově latinském překladu.<sup>767</sup> Yanney shrnul nejdůležitější pravidla obsažena v řeholi do následujících osmi bodů, z nichž vyjdu a případně doplním:

---

<sup>760</sup> Ibidem.

<sup>761</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53.

<sup>762</sup> Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17.

<sup>763</sup> PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17.

<sup>764</sup> ATEYA A. S., „Development of Christian Monasticism in Egypt (in Arabic)“, in: [auto neuveden], *St. Mena's Bulletin on Coptic Monasticism*, Cairo 1948, s. 147-181. – citováno podle: YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 11.

<sup>765</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 757.

<sup>766</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 36.

<sup>767</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

1. Přijetí. Doba noviciátu byla tříletá. Během něj se kandidát mnišského života musel naučit číst a psát a následně se naučil dvacet žalmů, případně dvě novozákonní epištoly, případně jiné biblické pasáže z paměti.<sup>768</sup> Během tříleté doby noviciátu nebylo kandidátovi mnišského života dovoleno se plně podílet na duchovním životě kláštera, především vykonával dělnické práce.<sup>769</sup> Novicem se nemohl stát někdo, kdo se vyhýbal před nějakou zodpovědností nebo před spravedlností.<sup>770</sup> Mnich nesměl také vlastnit žádný majetek, před přijetím do mnišského společenství se musel zříci veškerého osobního vlastnictví – svůj majetek odkázal klášteru – tedy Kristu.<sup>771</sup>
2. Oděv. Mniši vně kláštera nosili lněnou tuniku bez rukávů s kápí a koženým páskem. Pokud bylo třeba opustit zdi kláštera, byli povinni zakrýt si ramena kozí kůží a hlavu přikrýt kápí.<sup>772</sup> I během stolování byli mniši povinni přikrýt si hlavu kápí, aby si vzájemně neviděli do úst. Co se ještě týče kápě mužského koženého oděvu, tak měla být bez srsti a byl na ní kříž purpurové barvy. Ženy však plášť zhotovený z kozí kůže neměly.<sup>773</sup>
3. Strava. Mniši jedli dvakrát denně – v poledne a v noci. Pokrmem jim byli chléb, zelenina či ovoce, polévka nebo sýr. Maso, zpravidla kuřecí, a víno bylo podáváno pouze nemocným. Mniši stolovali společně v tichosti, pouze jeden z bratrů mohl předčítat vybranou pasáž z Bible.<sup>774</sup> Při jídle též bylo zakázáno, aby mniši obraceli zrak jinam než na talíř či stůl.<sup>775</sup> Během postů byla strava omezena na nezbytně nutné porce jídla.<sup>776</sup>

---

<sup>768</sup> Ibidem.

<sup>769</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54.

<sup>770</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

<sup>771</sup> Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31.

<sup>772</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

<sup>773</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53, 54, 55.

<sup>774</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

<sup>775</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54; DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 78.

<sup>776</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 78.

4. Ubytování. V každé kelle žili tři nebo čtyři mniši. Mniši spali na jílovitém sedadle. V kelle měli mniši rohož, kterou používali jako příkrývku. Jídlo, ani jiné osobní věci v kelle nesměli přechovávat.<sup>777</sup>
5. Práce. Manuální práce byla povinná pro všechny, a to včetně správců domů jednotlivých povolání, mezi něž patřili pekaři, kuchaři, tkalci, krejčí, rolníci, mlynáři, kameníci, tesaři, kováři, velbloudáři, česači vlny, sadaři, koželuhové či ševci. Mj. se mniši věnovali tkaní rohoží a pletení košíků z palmových listů.<sup>778</sup> Mniši též pomáhali s manuálně náročnějšími pracemi v ženském klášteře na druhém břehu řeky. Nicméně do samotného kláštera mnichům bylo zakázáno vstupovat, pouze v neděli do něj mohli vstoupit kněz a diákon.<sup>779</sup> V klášterech byl zakázán jakýkoli tělesný kontakt – ani bratři se nemohli k sobě přiblížit na méně než délku předloktí, ani nesměli odhalovat části svého těla, a to především z důvodu, aby se předešlo sexuálním pokušením.<sup>780</sup> Klášter představoval ekonomicky soběstačnou jednotku.<sup>781</sup> Mniši své výrobky prodávali i v daleké Alexandrii.<sup>782</sup>
6. Bohoslužba. Mnichům bylo podle Palladiova svědectví o tom, jak Pachómios obdržel řeholi od anděla, nařízeno, „*aby se ve dne modlili dvanáct modliteb, dvanáct při večerních hodinkách, dvanáct při nočních a tři o deváté*“<sup>783</sup>. Modlitby byly rozděleny, jak to bývá, na soukromé a společné. Ke společným modlitbách se bratři a sestry, samozřejmě každý ve svém klášteře, scházeli třikrát denně v chrámě.<sup>784</sup>
7. Správa. Klášter se skládal z domů, v nic žilo přibližně od dvaceti do čtyřiceti mnichů. V jednom domě žili mniši vykonávající stejné povolání.

---

<sup>777</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

<sup>778</sup> Ibidem, s. 14-15; PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 55.

<sup>779</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 55; MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 35.

<sup>780</sup> Viz podrobněji DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 31-32.

<sup>781</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

<sup>782</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54.

<sup>783</sup> Ibidem.

<sup>784</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 15.



Každý dům měl svého správce, který vedl svou, lze-li to takto nazvat, pracovní skupinu. Tři až čtyři domy představovaly tzv. kmen. Klášter mohl mít až deset kmenů. Z toho vyplývá, že v jednom klášteře mohlo žít kolem jedné tisícovky mnichů. Do Pachómiovoy *koinonie* tvořilo devět mužských a dva ženské kláštery. V čele klášteru byl jeden představený a jeden či dva ekonomové. V čele celé *koinonie* stál samotný Pachómios jakožto „generální opat“ a „generální ekonom“, jež sídlili v hlavním klášteře v Phbow. V Phbow se mniši scházeli minimálně dvakrát do roka – jednou ke slavení Paschy a podruhé na konci roku podle koptského kalendáře dne 13. srpna, tj, 12. den měsíce Messori, za účelem vzájemné schůze organizačního charakteru.<sup>785</sup>

8. Vzdělávání. V Pachómiových klášterech hrálo soustavné vzdělávání mnichů významnou roli. Tříkrát týdně se mniši sházeli, aby vyslechli učení od představeného kláštera. V postních dnech – ve středu a v pátek – byli vyučováni správcem svého domu. Důraz se kladl na znalost Písma a Tradice. Ještě důkladnější bylo vzdělávání noviců, jež byli vyučováni třikrát denně.<sup>786</sup> Negramotnost nebyla v *koinonii* tolerována.<sup>787</sup>

Lazar Kubat, srbský pravoslavný theolog, zdůraznil, že řehole není výlučně Pachómiovým dílem, řehole byla doplněna především Pachómiovými žáky – Horsiesiem<sup>788</sup> a Theodórem Tabenniským. Tento pravoslavný theolog též vyzdvihl

---

<sup>785</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 146; YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 15; КУБАТ Л., *Патрология*, s. 559.

<sup>786</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 15.

<sup>787</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

<sup>788</sup> Horsiesios (4. století) se stal hlavou *koinonie* po Petronovi smrti, Pachómiově nástupce, který zemřel krátce po Pachómiovi. Ačkoli nedisponoval takovým charismatem jako Pachómios či Theodóros, kterého si starší mniši přáli za Pachómiova nástupce, byl to velmi pokorný člověk. Po pěti letech se ale starší bratři, jež byli Theodórovi stoupenci, proti Horsiesiovi vzbouřili a na jeho místo zaujmul právě Theodóros. Theódoros mu nicméně po osmnácti letech svěřil některé funkce, přesněji řečeno mu dovolil, aby se podílel na vedení *koinonie* on. Horsiesios je autorem díla známém pod latinským názvem *Liber Orsiesii*, o jejíž latinský překlad se zasloužil Jeroným, ve které se pojednává o pravidlech mnišského života v komunitě se zřetelem na povinnosti předních osob komunity, tj. představeného i jednotlivých správců. Výčet jejich povinností je podložen citacemi z Písma. VEILLEUX A., „Horsiesios, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. IV, New York 1991, s. 1257

význam oné řehole, která nabízí velmi podrobné instrukce k chodu kláštera, právě v tom, že posloužila jako vzor pro další řehole klášterů cenobitského typu.<sup>789</sup>

„Pachómiovské kláštery byly řízeny spíše láskou než nějakým pevným pravidlem,<sup>790</sup> napsal Yanney. Pravidla byla sice nastavena a měla být dodržována, aby byl zajištěn chod kláštera.<sup>791</sup> Bratři i sestry z Pachómiovy *koinonie* se řídili především druhým největším přikázáním – lásky k bližnímu (Mt 22,37) – jenž předpokládá dodržování prvního nejdůležitějšího přikázání, a to lásky k Bohu (Mt 22,39). Právě bratrskou láskou Pachómios oslovil celé zástupy lidí, aby následovaly jeho příkladu. Byl totiž milujícím otcem svých duchovních dětí.<sup>792</sup> Yanney velmi výstižně charakterizoval Pachómiovu osobnost jakožto skutečného duchovního pastýře:

„Ačkoli neústupný Pachómios od svých synů vyžadoval, aby dodržovali řeholní pravidla poslušnosti, chudoby a počestnosti, nikdy nebyl dominantním otcem.“<sup>793</sup>

*Koinonia* byla zkrátka společenstvím lásky, její členové byli vedeni k bratrství, vztahu, kdy si vzájemně pomáhali a byli si oporou.<sup>794</sup> Každý z řeholníků byl veden k tomu, aby byl schopen pomoci druhému a zároveň pomoc od druhého přijmout.<sup>795</sup> Novem Pachómiova cenobitského mnišství bylo praktikování duchovního života v komunitě lidí, kteří se též chtějí prohlubovat svůj duchovní rozvoj stejným způsobem. Je potřeba podotknout, že i v *koinonii* měl kandidát mnišského života prostor být o samotě a věnovat svůj čas modlitbě.<sup>796</sup> Décarreaux poznamenal, že mnišské společenství ustanovené Pachómiem připomínalo život v dobách apoštolů. Ocenil zejména Pachómiův lidský způsob duchovního vedení a bratrskou lásku mezi mnichy, přestože bylo nutné pravidla řeholního života dodržovat. Výstižně mj. podotkl, že se askezí praktikovanou v *koinonii* dařilo úspěšně bojovat proti

---

<sup>789</sup> КУБАТ Л., *Патрология*, s. 559.

<sup>790</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 16.

<sup>791</sup> Viz BUTLER C., *Benedictine Monachism*, London 1919, s. 15. – citováno podle: MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

<sup>792</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 16.

<sup>793</sup> Ibidem.

<sup>794</sup> Ibidem.

<sup>795</sup> Viz WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 210.

<sup>796</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 209.

démonům.<sup>797</sup> Ovšem je třeba dodat, že do *koinonie* se uchýlovali lidé čistě z materiálních výhod a odmítali se podílet na společném díle celého společenství. Otec *koinonie* vůči takovým „mnichům“ zaujmul jednoznačný postoj – buď se budou chovat v souladu s řeholními pravidly, nebo společenství opustí.<sup>798</sup>

Důležitým prvkem, jak už ze sumarizace Pachómiovy řehole vyplývá, bylo Písmo, které bylo denně předčítáno a vykládáno, případně byli mniši byli pověřeni, aby se některé biblické pasáže naučili zpaměti.<sup>799</sup> Yanney dokonce Písmo označil za základní kámen pachómiovské spirituality. Pachómios, sám vynikající exegeta, ho dokonce považoval za „Boží dech“, samotná jeho řehole má v oporu v Písmu.<sup>800</sup>

*„Bylo nepřetržitě předčítáno mnichy při denních pobožnostech, stejně tak během práce, stolování nebo na cestách, dokonce si ho předčítal i mnich ve své kelle. Pasáže z Písma byly navíc vykládány na týdenních setkáních“<sup>801</sup>*

Co se společných modliteb týče, konaly se dvakrát denně v chrámu – ráno a v noci. V jednotlivých domech probíhala společná modlitba ještě večer. Při společných modlitbách se samozřejmě předčítalo Písmo. Aby se předešlo jakémukoli rozptýlení při modlitbách, mniši vykonávali jednoduchou manuální práci, kupříkladu splétali provazy a vyráběli rohože.<sup>802</sup>

## **6.4 Blažený Makarios Egyptský**

### **6.4.1 Život**

Makarios Egyptský, jenž žil poustevnickým životem zhruba mezi lety 330 až 390, je známý především jako zakladatel mnišského centra ve Vádí Natrun neboli Skétis<sup>803</sup> a uctíván jako jeden z nejvýznamnějších světců Koptské ortodoxní církve<sup>804</sup>.

---

<sup>797</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 78.

<sup>798</sup> AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, přel. M. Mikulicová, Praha 2000, s. 46.

<sup>799</sup> DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography*, s. 159.

<sup>800</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 25.

<sup>801</sup> Ibidem.

<sup>802</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147.

<sup>803</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 44.

Makarios se narodil kolem roku 300 v dolnoegyptské vesnici Jíjber jihozápadně od Nilské delty, kde jako dítě zažil velké pronásledování křesťanů v letech 306-311 i vyhlášení ediktu milánského o dva roky později.<sup>805</sup> Na žádost svých rodičů se oženil.<sup>806</sup> Pracoval jako velbloudář<sup>807</sup>, zajišťoval mj. přepravu natronu, tj. sodíku, z Vádí Natrun, kam se posléze uchýlil vést mnišský život<sup>808</sup>. Po smrti manželky a rodičů se začal věnovat askezi, stal se tzv. vesnickým asketou.<sup>809</sup> Svěřil se do duchovního vedení jednomu asketovi, který mu, poté co mu řekl, že se chce stát mnichem řekl<sup>810</sup>:

*„To, co vstoupilo do tvého srdce, je Pán, který tě posílá.“<sup>811</sup>*

Makarios započal žít asketickým životem, kdy prodal všechnen majetek a odešel vést asketický život do vesnice vzdálené od svého rodiště. Cremaschi uvedla, že první náročnou zkouškou, se kterou se musel Makarios vypořádat, bylo falešné obvinění jedné z místních dívek z toho, že je otcem jejího dítěte.<sup>812</sup> Makarios, který disponoval obrovskou trpělivostí a pokorou, byl z tohoto obvinění očištěn, neboť dívka přiznala jeho falešnost, on se stal miláčkem místního lidu<sup>813</sup>:

*„Tentýž lid, který předtím Makaria urážel, ho nyní vyhledával, aby ho chválil a oslavoval.“<sup>814</sup>*

On se ale stáhl do ústraní<sup>815</sup>, kolem roku 330 odešel právě do Vádí Natrun – do Skétis<sup>816</sup>. Trvalo pouhých deset let, než se kolem jeho osoby zformovala věhlasná

---

<sup>804</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 82.

<sup>805</sup> Ibidem.

<sup>806</sup> КУБАТ Л., *Патрولوجуја*, s. 560.

<sup>807</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 9.

<sup>808</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 82.

<sup>809</sup> Ibidem.

<sup>810</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 9.

<sup>811</sup> „Vita copta“, in: AMÉLINEAU É. (ed.): *Histoire de monastères de la Basse-Égypte*, Paris 1894, s. 63-64. – citováno podle: CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 9.

<sup>812</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 10.

<sup>813</sup> Ibidem.

<sup>814</sup> Ibidem.

<sup>815</sup> Ibidem.

mnišská komunita, která se rozrůstala. V tu dobu se Makarios stal knězem.<sup>817</sup> V prvních letech života ve Skétis udržoval mj. kontakty s Antonínem, jenž se stal jeho duchovním otcem. Dokonce se chtěl v jeho blízkosti usadit, Antonín mu to však rozmluvil se slovy obdobnými z Prvního listu Korintským (7.24)<sup>818</sup>:

„... „Necht' každý zůstane tam, kam ho Bůh povolal.“<sup>819</sup>

Antonín mu byl, jak uvedl Kubat, skutečným duchovním otcem, od něhož „se naučil mnohým ctnostem a moudrosti mnišského života“<sup>820</sup>. I díky Antonínovi vytvořil ve Skétis významné mnišské centrum a stal se v něm po vzoru svého učitele duchovním otcem vlastních duchovních dětí.<sup>821</sup>

Během ariánského pronásledování pravověrných křesťanů byl v roce 374 spolu s dalšími mnichy na ostrov v Nilské deltě.<sup>822</sup> Makarios byl horlivým odpůrcem ariánské hereze, proto byl za vlády císaře Valenta poslán ariánem Lukiem, zarytým Athanasiovým odpůrcem, do vyhnanství na zmíněný ostrov.<sup>823</sup> Ve vyhnanství ale nepobyl dlouho<sup>824</sup>, po několika měsících se mohl vrátit do Skétis<sup>825</sup>, kde někdy mezi lety 390-391 v úctyhodném věku zesnul<sup>826</sup>. Podle jeho anonymního koptského životopisce si pro něj v hodině smrti přišli Antonín s Pachómiem.<sup>827</sup> I na smrtelném

---

<sup>816</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 83.

<sup>817</sup> Ibidem.

<sup>818</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11, 85.

<sup>819</sup> „Vita copta“, s. 79. – citováno podle: CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11.

<sup>820</sup> КУБАТ Л., *Патрологуја*, s. 560.

<sup>821</sup> Viz CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11.

<sup>822</sup> VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 83; CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 13.

<sup>823</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 767.

<sup>824</sup> Ibidem.

<sup>825</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 13.

<sup>826</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 767.

<sup>827</sup> CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 12-13.

loži neztratil pokoru, když své vítězství nad démony připisal především Boží milosti<sup>828</sup>:

„Nejsem to já, kdo přemohl démona, nikdy jsem si nemyslel, že jsem cokoli udělal vlastní zásluhou. Vítězství, milosrdenství a pomoc Boží podpíraly mé síly.“<sup>829</sup>

Makariova smrt zarmoutila všechny jeho duchovní děti, nicméně útěchou jim byla jistota, že jejich duchovní otec přebývá v Božím království a žije andělským životem, neboť v pozemském životě žil jako světec.<sup>830</sup>

#### 6.4.2 Παιδάριον γερόν – mladý stařec

Makarios nebyl jen lékařem lidských duší, ale také mystikem.<sup>831</sup> V poměrně mladém věku byl, jak uvedl Palladios, označován jako παιδάριον γερόν – mladý stařec – neboť se mu dostalo daru rozlišování<sup>832</sup>, to ve stručnosti znamená, že uměl proniknout do lidské duše a spatřit v ní zlo a jeho příčiny a jeho vznik, a tedy i diagnostikovat duchovní chorobu a určit léčbu, která by vedla k duchovnímu uzdravení – ke spáse<sup>833</sup>. Kromě daru rozlišování, tj. v podstatě již výše zmíněná διακρισις, měl schopnost vyhánět z člověka zlé duchy a též dar proroctví.<sup>834</sup>

Velmi, podle mého názoru velmi netradičně, označil Makaria Décarreux – nazval ho totiž „kouzelníkem“<sup>835</sup> (v anglickém překladu francouzského originálu je uvedeno skutečně slovo *magician*, které lze přeložit pouze jako kouzelníkem). Následně odkázal na příběh zaznamenaný v Palladiově *Lavsaiku*, kdy se jeden muž zamiloval do ženy jiného muže a obrátil se s prosbou na nějakého kouzelníka, aby zařídil, aby se dotyčná žena do něj zamilovala, případně aby ji manžel zapudil, a on ji mohl následně

---

<sup>828</sup> Viz CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 12-13.

<sup>829</sup> „Vita copta“, s. 106. – citováno podle: CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 13.

<sup>830</sup> Viz podrobněji „The Life of Saint Macarius of Scetis“, in: *Saint Macarius the Spiritbearer: Coptic Texts Relating to Saint Macarius the Great*, přel. T. Vivian, Crestwood 2004, s. 194.

<sup>831</sup> Viz DÉCARREUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 75.

<sup>832</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 25.

<sup>833</sup> VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, s. 57.

<sup>834</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 25.

<sup>835</sup> DÉCARREUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 75.

uchvátit. Kouzelník přeměnil manželku toho muže na kobyly. Její muž byl bezradný, a tak nakonec vyhledal Makaria, aby mu pomohl, který diagnostikoval, že žena není skutečně přeměněná na kobyly, jen se tak jeví druhým lidem.<sup>836</sup> Makarios pak zařídil, aby byla kouzelníková kletba zrušena:

*„Pak požehnal vodu a polil jí tu nahou ženu od vršku hlavy. Pomodlil se nad ní a způsobil, že se všem začala jevit jako žena. Dal jí pak něco k jídlu a přiměl ji, aby se najedla (žena totiž po tři dny nic nejedla<sup>837</sup> – pozn. autora). Potom ji s jejím mužem propustil a ona vzdávala díky Pánu. A dal jí jednu radu: „Nikdy se nevzdaluj od Církve a nikdy nepřestávej přijímat. Tohle se totiž přihodilo, protože jsi pět týdnů nepřistoupila ke svatým Tajinám.“<sup>838</sup>*

Mým záměrem není polemizovat, zdali je vhodné Makaria označit jako za kouzelníka, přestože vyslovil „protikouzlo“, kterým zlomil zaříkávání, kterou na ženu uvrhl čaroděj uplacený mužem, který toužil po té ženě<sup>839</sup>. Osobně bych tento příběh vnímal jako ilustraci Makariových léčitelských schopností, resp. jeho postupu při léčbě lidské duše. Makarios nejenže ženu dokázal vyléčit, ale jako autentický duchonosný stavec vyslovil příčinu, proč žena duchovně onemocněla, a také ženě doporučil, jak by měla duchovním nemocem předcházet, v tomto případě byly jako duchovní léky označeny svaté Tajiny, především Eucharistie. V tomto příběhu je rovněž vykreslen Makariův dar jasnovidectví, Bohem mu bylo zjeveno, co se ženě stalo, předtím než za ním její muž a ona v podobě kobyly přišli.<sup>840</sup>

Makariovi se mj. připisuje autorství *Padesáti duchovních homilií*<sup>841</sup> (řecky *Ἑξήκοντα πνευματικά*) významného díla křesťanské mystiky<sup>842</sup>, kupříkladu výrazně ovlivnila hesychasmus a pro něj stěžejní pojmy jako modlitba srdce (řecky *ὕχη*)

---

<sup>836</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26-27.

<sup>837</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26, 27.

<sup>838</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 27.

<sup>839</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26.

<sup>840</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 27.

<sup>841</sup> Viz BAUER F., „Úvod“, in. SV. MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, přel. J. Vlček, Praha 1878, s. XLV.

<sup>842</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 162.

καρδία) či Ježíšova modlitba (řecky Ἰησοῦ εὐχή).<sup>843</sup> Podle autora spisu je právě srdce centrum lidské bytosti a místo působení Boží milosti v něm.<sup>844</sup>

Autorství však není jednoznačné. Pro nejednoznačné autorství je autor spisu nazýván jako Pseudo-Makarios, příp. Makarios-Symeon<sup>845</sup> (jak následně vysvětlím). Někteří badatelé, první z nich byl francouzský arabista a koptolog Louis Villecourt, v nich viděli stopy messalianismu.<sup>846</sup> Kubat se vymezil proti tvrzení o messaliánském původu spisu, především proti názoru, že autorem tohoto významného díla je messalián Symeon z Mezopotámie<sup>847</sup>, syrský messaliánský mnich, jak uvedl Starowyieski<sup>848</sup>, ostatně i Quasten přiznal, že hypotézy o messaliánském původu spisu byly často napadány, resp. se jeví jako nepravděpodobné<sup>849</sup>. Kubat dále poznamenal, že přestože spis obsahuje některé motivy podobné messalianismu, asketické učení obsažené ve spisu je v souladu s patristickou tradicí.<sup>850</sup> Jevtić tuto skutečnost popsal hluboce theologicky:

*„Zkrátka Makariovy (makariovské) Homilie a ostatní spisy pod jeho jménem popisují cestu člověka k Živému a Pravému Bohu a doputování k Božství Krista Vtěleného, Ukřižovaného a Vzkříšeného, jedná se o popis setkání člověka s blahodatnou láskou Ducha Svatého ve společenství Církve, Bůh toho Společenství je totiž Svatá Trojice.“<sup>851</sup>*

Srbský patrolog Kubat vyslovil názor, že autorem spisu je zcela jistě někdo, kdo dobře znal mnišské prostředí v Egyptě, nebo spíše někdo z Makariových žáků, kdo

---

<sup>843</sup> Viz podrobněji КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 562.

<sup>844</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 562.

<sup>845</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 217.

<sup>846</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 163.

<sup>847</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

<sup>848</sup> Viz podrobněji STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 272-273.

<sup>849</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 164-165.

<sup>850</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

<sup>851</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологија*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 773.



podepisoval svá díla jménem svého duchovní otce.<sup>852</sup> Podobného názoru je i slovenský pravoslavný theolog Štefan Pružinský:

„Je nesporné, že duchovní zaměření (umění) těchto Homilií je v souladu (totožné) duchem egyptského mnišstva 4. a 5. století. Proto i kdyby tyto Homilie byly napsány mimo egyptské prostředí, jejich autor byl jednoznačně v těsném spojení s mnišskými komunitami.“<sup>853</sup>

Další srbský patrolog, Jevtić, podotkl, že autor *Padesáti duchovních homilií* žil a působil mezi lety 380-430, pravděpodobně nepocházel z Egypta, ale z východní Malé Asie (někde mezi Sýrií a Mezopotámií), a udržoval osobní styky s Kappadočany<sup>854</sup>, především s Basilem Velikým. To by se shodovalo s profilem Symeona z Mezopotámie<sup>855</sup>. O syrském původu autora hovoří celá řada argumentů, kupř. znalost syrského prostředí, citace z *Diateessarónu*<sup>856</sup> (syrsky ܕܝܬܝܥܫܪܘܢ) či syrská symboliky (kupř. Duch Svatý je srovnáván s matkou, neboť je v syrštině ženského rodu) aj.<sup>857</sup> Dílo ale reflektuje duchovní život mnichů v době zlatého věku egyptského monasticismu, především jejich boj s démony skrze askezi a učení o spolupůsobení lidské svobodné vůli a Boží milosti na cestě k *theósi*.<sup>858</sup> Přestože

---

<sup>852</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

<sup>853</sup> PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 449

<sup>854</sup> Kappadočany, příp. Kappadockými Otcí, se myslí Řehoř Naziánský, Basil Veliký a Basilův mladší bratr Řehoř z Nyssy. Nejednalo se jen o mnichy, ale též o biskupy. Jednalo se o obrovské osobnosti církevních dějin, proto by pojednání o jejich životě a dílu nestačilo na jednu knihu, natož poznámku. Aumann jejich osobnosti charakterizoval následovně, pro poznámku velmi výstižně: Basil byl praktický muž odpovědnosti a autority, oddaný službě Církvi celým svým srdcem. Řehoř Naziánský byl básník a muž modlitby, vyhledával samotu, aby se mohl cvičit v askezi a věnovat se studiu, byl ale též výjimečným kazatelem. Řehoř z Nyssy byl intelektuální člověk a velmi originální myslitel. AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 49.

<sup>855</sup> Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 273.

<sup>856</sup> *Diateessarón* představuje Tatianovo nejvýznamnější dílo. Hlavním záměrem je uvést ve shodu text všech čtyř evangelíí podle časového rámce Janova evangelia. Dodnes není jasné, zdali se jedno původně řecký či syrský text, je ale jisté, že se v syrské liturgii užíval až do konce 5. století. DATTRINO L., *Patrologie*, s. 38-39.

<sup>857</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 217.

<sup>858</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологија*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 771, 769.

Jevtić je toho názoru, že dílo bylo pravděpodobně napsáno v Egyptě<sup>859</sup>, osobně mi je bližší výše uvedený názor Pružinského, který akcentoval autorovu znalost egyptského prostředí, tudíž autor mohl pocházet z oblasti, kterou popsali Jevtić a Ventura. Mým cílem není rozsoudit, kdo je skutečným autorem tohoto význačného díla, jeho původ zřejmě dál zůstane zahalen tajemstvím<sup>860</sup>. Je možné, jak uvedl Ventura, že autor spisu, se prostě podepsal řeckým adjektivem *μακάριος* – blažený.<sup>861</sup> Zkoumání autorství spisu s argumenty hovořící ve prospěch, či neprospěch jedné či druhé osoby by vydalo na obsáhlou samostatnou práci. Ostatně Jevtić zdůraznil, že autor spisu, který sám sebe nazval Makariem, byl zcela jistě „*Bohem inspirovaný autor a Boží milostí obdařený mystik křesťanského Východu konce 4. a začátku 5. století*“.<sup>862</sup>

## 6.5 Mystik Evagrius Pontský

### 6.5.1 Život

Hlavním zdrojem pro zmapování Evagriova života je bezpochyby Palladiova *Historia Lausiaca*, neboť Palladios, který pobýval několik let s egyptskými mnichy, byl též Evagriovým žákem.<sup>863</sup> Podle českého bohemisty Ondřeje Koupila to byl právě Evagrius, kdo ovlivnil Palladiův život či lépe jeho myšlení, dá se také předpokládat, že byl prostředníkem mezi svých duchovním učitelem Evagriem a Melanií Starší<sup>864</sup>, ostatně se mu jeho duchovní žák odvděčil tím, že zaznamenal Evagriův život pro následující generace ve svém velkolepém cestopisném díle. Palladios ho již na úvod ve vyprávění o jeho životě charakterizoval jako „*člověka, který žil podle vzoru apoštolů*“<sup>865</sup>.

---

<sup>859</sup> Viz ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 769.

<sup>860</sup> Viz QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 163.

<sup>861</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 218.

<sup>862</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 771.

<sup>863</sup> LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, New York 2007, s. 98.

<sup>864</sup> KOUPILO O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. XI.

<sup>865</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 66.

Evagrios se narodil okolo roku 345 ve městě Ibora v maloasijském Pontu jako syn choroepiskopa<sup>866</sup>, tj. zástupce biskupa v misijní oblasti, dalo by se říci též „vesnického biskupa“, jak charakterizoval choroepiskopa Kubat<sup>867</sup>. Na čtece Evagria vysvětil samotný Basil Veliký, caesarejský biskup.<sup>868</sup> Prostřednictvím Basila byl též seznámen i s mnišským životem.<sup>869</sup> Po Basilově smrti v roce 379 odešel do Konstantinopole, kde byl vysvěcen tehdejší konstantinopolským biskupem Řehořem Naziánským, který ho vysvětil na diákona<sup>870</sup> a byl jím až do konce svého života<sup>871</sup>. Samotný Řehoř, „velmi moudrý, od vášní zcela oproštěný a vzděláním vynikající“<sup>872</sup> hierarcha, se stal i jeho učitelem theologie a filosofie<sup>873</sup>.

Byl, jak z výše uvedeného vyplývá, přítelem Basila Velikého a Řehoře Naziánského, jež se mj. zasloužili o uspořádání vybraných Órigenových<sup>874</sup> spisů do

---

<sup>866</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>867</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 563.

<sup>868</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořiho Lausa*, s. 67.

<sup>869</sup> Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to*, s. 98.

<sup>870</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořiho Lausa*, s. 67; ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>871</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>872</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořiho Lausa*, s. 67.

<sup>873</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 564.

<sup>874</sup> Órigenés (asi 185-asi 254) byl nejvýznamnějším představitelem alexandrijské katechetické školy, byl žákem Klémenta Alexandrijského, jeho předchůdce, a Pantaina. Kamil ho označila za „největšího a nejpłodnějšího učence rané Církvě“, resp. jejího přednikájského období, ale též „prvního theologa, který vyjasnil základy křesťanské víry: učení o Bohu, Stvoření, Duchu Svatém, Kristu, přeexistenci duše a univerzalitu spásy“ (za své názory týkající se univerzality spásy, včetně d'ábla, a preexistence duše byl posmrtně na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 553 odsouzen, toto odsouzení přijala i koptská církev, to potvrdil i Malaty). Podle Kamil se zasloužil o rozšíření alexandrijské theologie po značné části ekumeny, neboť vyučoval v Arábii, Řecku, Kappadokii, Nikomédii, Palestině, Sýrii i v samotném Římě. Guido Innocenzo Gargano, římskokatolický theolog italské národnosti, označil Órigenovo posmrtné odsouzení za jednu z „nejtragičtějších ran zasazených křesťanské theologii za dva tisíce let jejich dějin“. KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 103-104; MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 37-38; QUASTEN J., *Patrology*, sv. II: The Ante-Nicene Literature after Ireneus, s. 42; GARGANO G.-I., „Origenes“, in: FARRUGIA E. G. (ed., *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 649, 650.

uspořádaných do antologie zvané *Filokalia*, a právě Órigenés ovlivnil Evagriovo dílo nejvíce<sup>875</sup>, což se, jak později ukáží, stalo Evagriovi osudné. K Órigenovým dílům měl přístup zejména prostřednictvím svého učitele Řehoře.<sup>876</sup> Jevtić s politováním konstatoval, že ačkoli měl přímý styk s takovými velikány theologie jako byli Basil a Řehoř, jeho myšlení bylo ovlivněno především Órigenem.<sup>877</sup> Ostatně, jak dodal Louth, přišel žít intelektuálním, nikoli asketickým životem<sup>878</sup>, a jak dodal Palladios byl horlivým odpůrcem všeho, co bylo v rozporu s pravověrným učením:

*„Zdárně v tom velkém městě (Konstantinopoli – pozn. autora) rostl a s mladickým zápalem promlouval proti každé herezi (na mysli je zejména ariánství<sup>879</sup> – pozn. autora).“<sup>880</sup>*

Po II. ekumenickém sněmu, který se sešel v roce 381<sup>881</sup>, který znamenal triumf orthodoxního učení nad ariánskou herezí<sup>882</sup>, opustil Řehoř arcibiskupský stolec v Konstantinopoli, neboť byl zklamán některými událostmi následujícími po tomto sněmu<sup>883</sup>, Evagrius však v Konstantinopoli setrval i v době působení nového

---

<sup>875</sup> LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 97.

<sup>876</sup> Viz ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>877</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>878</sup> Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

<sup>879</sup> Během svého pobytu v egyptské poušti rovněž příležitostně navštěvoval Alexandrii, aby vystupoval proti heretikům a pohanským filosofům. CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, in: CASIDAY A. M. (ed.): *Evagrius Ponticus*, New York 2006, s. 12.

<sup>880</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

<sup>881</sup> II. ekumenický sněm v Konstantinopoli, jenž se uskutečnil z iniciativy římského císaře Theodósia Velikého, aby skoncoval provždy s ariánskou herezí. Z tohoto sněmu též vzešlo tzv. Nikájsko-konstantinopolské vyznání víry, které zároveň odsuzuje tři herezi – ariánství, pneumatomachismus i apollinarismus – a které považováno za „nejekumeničtější vyznání křesťanstva“. III. kánon tohoto sněmu pasoval Konstantinopol jakožto Nový Řím do role hegemonu křesťanského Východu, to vyvolalo odporu zejména u Alexandrie (ale také v Římě), která přišla o své postavení na Východě jakožto centra tamního křesťanské světa. Viz podrobněji LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, s. 39-41.

<sup>882</sup> Viz PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 459.

<sup>883</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 564.

konstantinopolského arcibiskupa Nektaria<sup>884</sup>, jehož Kubat charakterizoval jako v polemice zdatného bohoslovce<sup>885</sup>.

Evagrios ale krátce po II. ekumenického sněmu opustil hlavní město<sup>886</sup>, Pružinský poznamenal, že Konstantinopol skýtala velké množství světských pokušení<sup>887</sup>, které se nevyhnuly ani samotného Evagriovi:

*„... Evagrios musel překonat velké pokušení, o které se postarala jistá žena z vyšší společnosti (resp. z patricijských kruhů<sup>888</sup> – pozn. autora). Upřímně prosil Boha, aby mu dal sílu překonat toto pokušení a zachovat svoje postavení v Církvi, což se i stalo.“<sup>889</sup>*

*„Začala druhá etapa jeho života a činnosti“*, napsal Pružinský<sup>890</sup>, etapa asketického života, dalo by se říci. Evagrios se v jedné vizi (nebo snu)<sup>891</sup>, zavázal, že pokud ho Bůh zbaví tohoto pokušení, odejde navždy z Konstantinopole. Svůj slib dodržel a hned následující den se vydal lodí do Jeruzaléma<sup>892</sup>, kde chtěl *„dosáhnout spasení své duše“*, jak napsal vladyka Atanasije<sup>893</sup>.

V Jeruzalémě se setkal s Melanií Starší a Rufinem<sup>894</sup>, kteří ho natolik ovlivnili, že se stal mnichem<sup>895</sup>. V tzv. *„dvojklášteře“* pozůstávajícího se ze dvou komunit – mužské a ženské – na Olivetské hoře u Jeruzaléma, který založila právě Melania, resp. ho o mužskou komunitu rozšířil Rufinus – strávil pouze několik měsíců.<sup>896</sup> Asi v roce 383 se Evagrios uchýlil do Nitrie a následně – zhruba po třech letech<sup>897</sup> – pronikl

---

<sup>884</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

<sup>885</sup> КУБАТ Л., *Патрология*, s. 564.

<sup>886</sup> DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 472.

<sup>887</sup> PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatúra 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 458.

<sup>888</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

<sup>889</sup> PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatúra 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 458.

<sup>890</sup> Ibidem.

<sup>891</sup> Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

<sup>892</sup> Viz podrobněji Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67-68.

<sup>893</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

<sup>894</sup> Ibidem.

<sup>895</sup> Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 68.

<sup>896</sup> KOUPIL O., *„Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“*, s. XI; DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 472.

<sup>897</sup> Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 68.

hlouběji do egyptské pouště, až se usadil v Kélii. Jako poustevník žil až do své smrti v roce 399 šestnáct let.<sup>898</sup>

*„Jedl libru chleba denně a půl litru oleje za tři měsíce, protože to byl člověk, který žil předtím životem až příliš pohodlným, rozmařilým a změkčilým. Modlil se sto modliteb a během roku vykonával práci písaře, jen tak, aby vydělal na to, co snědl. Uměl totiž krásně psát hranatými typy. Za patnáct let si očistil mysl na nejvyšší míru a byl pak obdařen charismatem poznání, moudrosti a rozlišování duchů.“<sup>899</sup>*

Podle Augustina Casidayeho, britského odborníka na mnišství a na Evagria, byla jeho askeze natolik přísná, že mu zničila zdraví, zemřel v poměrně mladém věku – bylo mu kolem pětapadesáti let.<sup>900</sup> Jak moc byla Evagrioova askeze přísná, ukazuje následující citát:

*„Jedl pouze jednou denně. Když jedl, byla jeho strava extrémně limitována. Vytrvale odmítal požívat salát, zelenou zeleninu, ovoce, hrozny či maso; také se zdržoval koupele a nepožíval žádné tepelně upravené jídlo; časem si poškodil zažívací ústrojí a pravděpodobně ho trápili i močové kameny. Nespal více než třetinu noci, ve zbytku času se věnoval modlitbě, rozjímáním a studiem Písma. Aby se zůstal vzhůru, chodil dokola kolem své kelly.“<sup>901</sup>*

Diákon (alexandrijský arcibiskup Theofil<sup>902</sup> ho chtěl vysvětit na biskupa v Thmuis, ale raději se na nějakou dobu uchýlil do Palestiny, aby se jím nestal, ačkoliv se po nějaké době zpět vrátil do Egypta<sup>903</sup>) Evagrios je pro mě prototypem křesťana, který se zpočátku stavil nedůvěřivě vůči asketickému životu a hledal Boha především skrze intelektuální poznání, nicméně velmi brzy pochopil, skutečného obecenství s Bohem lze dosáhnout především skrze modlitbu, o čemž bude blíže pojednáno níže.

---

<sup>898</sup> LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

<sup>899</sup> PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 68-69.

<sup>900</sup> CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 13.

<sup>901</sup> Ibidem.

<sup>902</sup> Theofil Alexandrijský byl alexandrijským arcibiskupem v letech 385-412 a byl to – jak ho nazval Palladios – skutečně člověk dvou tváří. Na jednu stranu se jednalo o velmi vzdělaného člověka, který bojoval proti pohanství i órigenismu, ale na druhou stranu vystupoval proti mnichům i konstantinopolskému arcibiskupovi Janu Zlatouústému, který byl i z jeho přičinění, sesazen a poslán do vyhnanství. Mezi Kopty a Syřany je uctíván jako světec. Po jeho smrti zaujmul jeho místo jeho synovec Cyril. SPANEL D. B., „Theophilus“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2247-2248.

<sup>903</sup> CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 13.

Boha zkrátka nelze postihnout rozumem (řecky *διάνοια* či *λόγος*), ale skrze *nús*, tj. „orgánu určeného k vidění Boha a obecenství s Ním“ a jehož osvětlení je spjato s neustálou noetickou modlitbou<sup>904</sup>, o které bude ještě řeč.

Rád bych ještě poznamenal, že Evagrios se stal učedníkem Makaria Egyptského, ale i Makaria Alexandrijského<sup>905</sup> a dalších asketů.<sup>906</sup> Byl to právě Makarios Veliký, který Evagria nejvíce zasvětil do poustevnického života.<sup>907</sup>

### 6.5.2 Evagriův odkaz v křesťanské spiritualitě

Podle Kubata byl Evagrios zcela jistě jeden z nejznámějších mnišských autorů a nejplodnějších asketických autorů té doby. Kromě toho jeho učení ovlivnilo pozdější asketickou literaturu.<sup>908</sup> Casiday zdůraznil, že Evagriova theologie je středobodem veškeré „*theologie pouště*“ a že Evagriovo dědictví má nevyčísitelnou hodnotu a přední místo v křesťanské duchovnosti.<sup>909</sup> Malaty napsal:

*„Evagrios Pontský zaujímá přední místo v dějinách křesťanské spirituality, ... (jednalo se – pozn. autora) o originálního myslitele a zakladatele intelektuální křesťanské duchovnosti. Byl prvním egyptským (resp. v Egyptě žijícím mnichem – pozn. autora), který psal obsáhle o spiritualitě a asketismu.“<sup>910</sup>*

Nicméně, bohužel pro Evagria, byl na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 553<sup>911</sup> posmrtně obviněn pro své órigenistické názory, resp. že pod jejich vlivy

---

<sup>904</sup> VOPATRNÝ G. J., „Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita“, s. 430, 431.

<sup>905</sup> Makarios Alexandrijský je nazýván Alexandrijským, aby se odlišil od Makaria Egyptského, ale také proto, že pocházel z Alexandrie. Následně se uchýlil do pouště, aby se stal mnichem, usadil se v Kélii, kde působil jako kněz a kde v téměř ve sto letech zemřel. Pobýval ale též v Nitrii a ve Skétis. Znal se též s Evagriem či Makariem Egyptským. GUILLAUMONT A., „Macarius Alexandrinus, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. V, New York 1991, s. 1489-1490.

<sup>906</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 782.

<sup>907</sup> Viz CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 10.

<sup>908</sup> КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 563, 564.

<sup>909</sup> Viz CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 12.

<sup>910</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 80.

<sup>911</sup> V. ekumenický sněm svolal do Konstantinopole císař Justininán v roce 553 se cílem smířit monofyzity (přesněji řečeno odpůrce chalkedonského sněmu) se stoupenci chalkedonské christologie, a to předložením Cyrilovy interpretace IV. ekumenického sněmu, která by byla v souladu s alexandrijskou theologií, jež se domnívala, že Chalkedon je v rozporu s Cyrilovou christologií a že

učil heretickou kosmologii, christologii i antropologii.<sup>912</sup> Ano, Órigenova theologie příliš zakořenila v Evagriově učení, a proto byl společně s Órigenem odsouzen jako heretik. Většina jeho prací se nedochovala v řečtině, ale v jazycích národů odmítající závěry chaledonského sněmu (a tedy, jak správně podotkl Louth, i závěry následujících sněmů), zejména v syrštině, případně v arménštině. V řečtině se ale dochovaly jeho dvě stěžejnější práce, a to *Μοναχός* (tzn. *Mnich*), kterou lze rozdělit na dvě části – *Praktikos* (Πράκτικος) a *Gnostikos* (Γνωστικός), a *O modlitbě* (řecky *Περὶ προσευχῆς*), a to proto že byly připsány Nilu Sinajskému<sup>913.914</sup>

Aumann, jenž rovněž upozornil na to, že Evagrios je pro křesťanskou spiritualitu zcela nezastupitelný, ale zároveň, že byl vystaven obrovské kritice, která vedla k odsouzení jeho nauky na zmíněném ekumenickém sněmu<sup>915</sup>, se pokusil shrnout kladný přístup z Evagriovy strany pro duchovní život.

*„ ... definoval stadia růstu v duchovním životě. ... dělil křesťany na asketiky. Mystici se dále dělil na ty, kdo se věnují přirozené kontemplaci (φυσική), a ty, kdo dosáhnou kontemplace Boha (θεολογική) (resp. sjednocení s Bohem – pozn. autora) ... Chtěl ukázat propojení ctností, počínaje vírou a konče láskou, vložil theologii modlitby, která dosahuje dokonalosti v ,mystické theologii' čili gnózi Nejsvětější Trojice, vyjmenoval a komentoval osmero hlavních hříchů, pokusil se upřesnit stoické učení o apatheia, tím že je vztáhl k lásce (caritas).“<sup>916</sup>*

---

vyznání víry tohoto sněmu obsahuje nestoriánské formulace. K usmíření obou stran nicméně nedošlo. LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, s. 65, 66, 67.

<sup>912</sup> КУБАТ Л., *Πατρολογία*, s. 563.

<sup>913</sup> Nilus Sinajský byl archimandritou kláštera nedaleko tehdejší Ankyry (dnes turecké Ankary), byl žákem Jana Zlatústého a zpočátku zastával vysoký úřad v Konstantinopoli na dvoře císaře Theodósia Velikého (byl zřejmě prefektem), ale nakonec se rozhodl pro mnišský život. Následoval ho i jeho syn Theodúlos, společně se stali poustevníky na hoře Sinaj a posléze přijali v Palestině i kněžské svěcení. QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 496.

<sup>914</sup> LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 97-98; QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 171, 172.

<sup>915</sup> Viz AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 54.

<sup>916</sup> AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 54.



Hall poznamenal, že to byl právě Evagrios, kdo vyjádřil „jednoduchou mnišskou spiritualitu v systematickým a odborným způsobem“.<sup>917</sup> Jak uvedli jak Aumann<sup>918</sup>, tak Hall<sup>919</sup> Evagrios položil základy, pro západ velmi charakteristické nauky, o sedmi smrtelných hříších<sup>920</sup>, když ve svém spise jménem *Antirrhetikos* (Ἀντιρρητικός) definoval osm hlavních démonů, či ještě lépe *logismoι* (λογίσμοι), tj. „zlých myšlenek“, které permanentně ohrožují duchovní život mnicha<sup>921</sup>. *Antirrhetikos* mj. podává návod, jak se proti těmto myšlenkám bránit, přesněji řečeno, jaké citáty z Písma je mohou přemoci.<sup>922</sup> *Logismoι* lze chápat nejen jako zlé myšlenky, ale také jako vášně<sup>923</sup>, jak podotkl Kubat, a jak je známo, vášně jsou příčinou hříchů<sup>924</sup>. Ventura, který se Evagriovou theologií velmi podrobně zabýval<sup>925</sup> (proto se Evagriovu odkazu, který je pro křesťanskou spiritualitu na všech světových stranách nedozírný, nevěnuji tak důkladně), jako *logismoι* označil „zvrácené myšlenky“ a „tužby srdce“<sup>926</sup>, které jsou v rozporu s přirozeností člověka. O logismech pojednává samozřejmě i v *Praktiku*. Uvedu proto velmi často citovaný výrok z toho díla, který představuje jakýsi pomyslný úvod do teorie o osmi logismech<sup>927</sup>:

---

<sup>917</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 181.

<sup>918</sup> Viz AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 54.

<sup>919</sup> Viz HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 181.

<sup>920</sup> Jak Ventura poznamenal, na křesťanském Východě bylo Evagriovo schéma o osmi hlavních *logismech* zachováno beze změn, zatímco na křesťanském Západě se z něj rozvinula, a to především zásluhou Řehoře Velikého, zmíněná nauka o sedmi smrtelných hříších, která dodnes v západním křesťanském prostředí tvoří základní kámen křesťanské etiky, nejen monastické theologie. VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 162.

<sup>921</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 181; QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 171-172.

<sup>922</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 783.

<sup>923</sup> КУБАТ Л., *Патрологуја*, s. 565.

<sup>924</sup> MILKO P., „Dogmatická a morální aktuálnost pravoslavného učení o vášních II (dokončení)“, s. 6.

<sup>925</sup> Viz podrobněji VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 152-174.

<sup>926</sup> VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 158.

<sup>927</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 162.

„Všechny základní druhy logismoí se rozdělují do osmi kategorií, ve kterých je každý z nich obsažen. První z nich je požívačnost (γαστριμαργία), následuje smilstvo (πορνεία), třetí je lakomství (φιλαργυρία), čtvrtá je smutek (λύπη), pátá je hněv (όργή), šestá je akédia (άκηδία)<sup>928</sup>, sedmá je marná sláva (κενοδοξία), osmá je pýcha (υπερηφάνεια).“<sup>929</sup>

Autor *Praktiku* mj. dále podotkl, že je na každém člověku, zdali dovolí, aby tyto logismy byly příčinou vášní či nikoli, proto je proti nim potřeba bojovat.<sup>930</sup> Špidlík u tuto Evagriovo teorii o osmi logismech<sup>931</sup> označil za „*mistrovské dílo*“, neboť má „*ohromný význam pro historii spirituality*“<sup>932</sup>.

Cílem této podkapitoly pojednávající o Evagriově osobnosti není upozornění na chyby v jeho učení (to ostatně není ani cílem práce samotné), ale upozornit na jeho duchovní přínos pro každého křesťana. Ačkoli jeho myšlení bylo ovlivněno órigenismem, vycházel z tradice pouštních Otců, ne ale pouze teoreticky, sám totiž žil v době zlatého věku mnišství v Egyptě jako poustevník.<sup>933</sup> Louth největší Evagriův přínos spatřoval ve zdůraznění významu modlitby, které ovlivnili celou východní spiritualitu.<sup>934</sup> Podle Romanidova názoru je pravým theologem ten, kdo se umí správně modlit.<sup>935</sup> Noetická modlitba je duchovní stav, kdy modlící slyší pronášení modlitby uvnitř jeho srdce, neboť v něm působí skrze Boží milost Duch Svátý, jedná

---

<sup>928</sup> Akédii lze definovat jako „stav duchovního ochromení duševních sil a úplného nezájmu o modlitbu, půst a obecně o zachování evangelijních přikázání“, resp. „určitou psychosomatickou nemohoucnost, otupělost a paralýzu“. METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, přel. J. Ján, Prešov 2006, s. 109. Samotný Evagrios vnímal akédii jako nejnebezpečnější logismos, neboť mnichovi v podstatě dokáže znechutit veškerý duchovní život. EVAGRIUS OF PONTUS, „Praktikos“, in: SINKEWICZ R. E. (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003, s. 99. Ventura mj. upozornil, že akédia souvisí s úplnou otupělostí člověka vedoucí k hluboké depresi. Viz podrobněji VIZ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoušého, s. 164-169.

<sup>929</sup> EVAGRIUS OF PONTUS, „Praktikos“, s. 97.

<sup>930</sup> Ibidem, s. 97-98.

<sup>931</sup> Viz podrobněji ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, Řím 1983, s. 299-305.

<sup>932</sup> ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, s. 297.

<sup>933</sup> Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 110.

<sup>934</sup> LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 110.

<sup>935</sup> Viz podrobněji ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 201-202.

se o nezbytnou podmínku k dosažení *theóse* – spásy. Modlitba neprobíhá na úrovni rozumu, ale na úrovni zkušenosti probíhající ve stadiu osvětlení *nús*.<sup>936</sup>

*„... mluvíme o theologii založené na zkušenosti, mluvíme o zbožnosti založené na zkušenosti, ne o pietismu. Theologie je zbožnost vycházející ze zkušenosti. Není to jen jakási řeč. Je to skutečně něco opravdu konkrétního.“*<sup>937</sup>

Přesně totéž učil křesťanský mystik Evagrius – modlitba je projev hluboké mystické zkušenosti s Bohem.<sup>938</sup> Theologie je zkrátka „poznání Boha“, ale ne na základě studia knih, ale je „výsledkem osobní zkušenosti s Bohem“, resp. „cestou vedoucí k uzdravení (spáse – pozn. autora) člověka“.<sup>939</sup> Velmi přesnou definici modlitby (především mnišské) pronesl Columba Stewart, americký benediktýn a odborník na křesťanské mnišství, ve své studii o benediktýnské spiritualitě, kterou lze vztáhnout všeobecně, nikoliv nejen k benediktinské tradici:

*„Modlitba je nejzákladnější duchovní činnost, v níž roste bdělé vědomí Boží přítomnosti. Všechny formy mnišské modlitby, společné i osobní, se soustřeďují na biblické Slovo. Písmo představovalo pramen i kontext rané mnišské modlitby.“*<sup>940</sup>

Theologie není ani tak věda o Bohu (ba dokonce ani „soustavná a kritická reflexe svědeckví víry o Božím zjevení“<sup>941</sup>, jak zní definice podle významného českého evangelického theologa Petra Pokorného), ale zakušení Boží přítomnosti, neboť jak napsal Evagrius ve svém spisu *O modlitbě*:

*„Pokud jsi theolog, budeš se modlit opravdově, jestli se modlíš opravdově, budeš theologem.“*<sup>942</sup>

---

<sup>936</sup> Viz ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 51-52, 57, 208-209.

<sup>937</sup> ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 209.

<sup>938</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 173, 174.

<sup>939</sup> METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, s. 114, 115.

<sup>940</sup> STEWART C., *Modlitba a komunita: benediktinská tradice*, přel. M. Mikulicová, Kostelní Vydří 2004, s. 35.

<sup>941</sup> POKORNÝ P., „Co je teologie? Prologomena k hermeneutickému pojetí teologie“, in: *Teologická REFLEXE II* (1996), s. 37.

<sup>942</sup> EVAGRIUS OF PONTUS, „Chapters on Prayer“, in: SINKEWICZ R. E. (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003, s. 199.

## 6.6 Šenúta – koptský světec a nacionalista

### 6.6.1 Zapomenutá Šenútova postava

„V porovnání s pachómiovskými (mnichy – pozn. autora), druhá nejdůležitější postava koptského mnišství, neměl štěstí. Zůstal neznámým v řeckém a latinském světě pozdní antiky, chybí dokonce v západní monastické literatury i novověku.“<sup>943</sup>

Wipszycka uvedla, jak lze vyčíst z výše citovaných slov, že Šenúta byl pro západní svět neznámou postavou, první kniha o jeho životě a díle vyšla až na začátku 20. století<sup>944</sup>, konkrétně se jednalo o průlomovou knihu *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums* (česky *Šenúta z Atripe a vznik národního egyptského křesťanství*) z roku 1903, jejímž autorem je německý evangelický theolog Johannes Leipoldt (1880-1965). Studium jeho osoby bylo v průběhu velmi pozvolné, v bádání o jeho osobě pomohly i četné archeologické vykopávky v kláštorech, které založil, a v jejich okolí.<sup>945</sup> Co bylo odkryto? Na tuto otázku výstižně odpověděla zmíněná polská historička:

„Byl objeven velký spisovatel, tvůrce literárního koptské jazyka, zakladatel mnišské federace, v níž nařídil praktikování specifického asketického modelu.“<sup>946</sup>

Malaty vyzdvihl jeho zásluhy mj. i v tom, že stál u zrodu koptského nacionalismu, neboť se snažil eliminovat všechny řecké prvky v každodenním životě egyptské církve, rovněž položil základy koptské literatury.<sup>947</sup> To však neznamena, že by Šenúta byl neznalý v řecky psané literatuře. Byl výborně obeznámen s řeckou literaturou, to jak s církevní, tak i s klasickou.<sup>948</sup> Šenúta řecky hovořil a měl i poměrně dobré povědomí o řecké theologii a řeckém myšlení vůbec, např. s platonismem.<sup>949</sup> Podle názoru Stephena Emmela, významného amerického koptologa, byla Šenútova řečtina velmi dobrá, ovládal ji slovem i písmem.<sup>950</sup> Co se týče netheologické literatury, Šenúta možná znal Aristofanovy hry *Ptáci* a *Žáby*, z nichž převzal určité invektivy, jež

<sup>943</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 215.

<sup>944</sup> Ibidem.

<sup>945</sup> Ibidem.

<sup>946</sup> Ibidem.

<sup>947</sup> MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55.

<sup>948</sup> KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 186.

<sup>949</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 14.

<sup>950</sup> EMMEL S. „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 41.

použil proti pohanům.<sup>951</sup> Německá historička nicméně vyslovila hypotézu, že, přestože v Šenútově době existovaly v Egyptě rukopisy her tohoto významného řeckého dramatika, je pravděpodobnější, že pasáže z těchto her převzal od některého z řeckých církevních Otců, kteří Aristofanovy hry rozhodně znali, aniž by tušil, že pocházejí z jeho her.<sup>952</sup> Pravděpodobně byl obeznámen s *Fysiologem* (řecky *Φυσιολόγος*)<sup>953</sup> napsaným neznámým autorem pravděpodobně z Alexandrie někdy v první polovině 2. století, jedná se o knihu obsahující celou řadu pohanských legend, jež měly vliv na křesťanský symbolismus či křesťanskou morálku<sup>954</sup>. Nicméně jej Šenúta nemusel číst v řeckém originále, kromě toho, že se *Fysiologus* dočkal svého překladu do syrštiny, etiopštiny či latiny<sup>955</sup>, je pravděpodobné, že byl přeložen i do Šenútova mateřského jazyka – koptštiny<sup>956</sup>. Bez pochyb znal i díla významných církevních Otců a průkopníků mnišského hnutí v jeho rodné zemi, ale i některé Órigenovy práce či nekanonické knihy:

„... (Šenúta – pozn. autora) *jistě četl nějaké (spisy – pozn. autora) Athanasia – Život Antonínův a některé homiletické práce – znal Antonínovy listy, a některé z Pachómiových listů a pravděpodobně i něco z Evagriova díla. Rovněž zmiňuje Órigena, jehož považoval za heretika, a také byl obeznámen s některými nekononickými texty, které těšily oblibě v tehdejších křesťanských kruzích, jako jsou Skutky Archelaovi či Tomášovo evangelium.*“<sup>957</sup>

Hlavním důvodem, proč byl Šenúta dlouho opomíjen mimo Egypt bylo právě to, že svá díla psal pouze v koptštině. V pachómiovských klášter se používala řečtina a jeho životopisy byly též sepsány v řeckém jazyce.<sup>958</sup> Britská historička Marilyn Dunn

---

<sup>951</sup> ERMAN A., „Schenute und Aristophanes“, in: *Zeitschrift für aegyptische Sprache* 32 (1894), s. 134-135. – citováno podle: BELL D. N., „Introduction“, s. 14.

<sup>952</sup> TREU U., „Aristophanes bei Schenute“, in: *Philologus: Zeitschrift für das klassische Altertum* 101 (1957), s. 325-328. – citováno podle: BELL D. N., „Introduction“, s. 14-15.

<sup>953</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 15.

<sup>954</sup> Viz podrobněji CURLEY M. J., „Introduction“, in: *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*, přel. M. J. Curley, Chicago – London 2009, s. ix-xviii.

<sup>955</sup> CURLEY M. J., „Introduction“, s. xviii.

<sup>956</sup> Viz podrobněji VAN LANTSCHOOT A., „Fragments syriaques du Physiologus“, in: *Museón* 72 (1959), s. 37-52. – BELL D. N., „Introduction“, s. 13.

<sup>957</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 15.

<sup>958</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 220.

dlouhé opomíjení Šenútovy osobnosti, byť sebevíc charismatické, shrnula následovně:

„Ačkoli byl velikánem ve světě egyptského mnišství, který po sobě zanechal celý korpus listů a kázání, skutečnost, že psal v koptštině (ačkoli mohl číst v řečtině) a že jeho Život (zřejmě je na mysli Besův Život Šenútův – pozn. autora) nebyl dostupný v řečtině, ani v latině, nakonec způsobila to, že Šenútova pověst nepřekročila (hranice – pozn. autora) Egypta.“<sup>959</sup>

Leloir jako důvod, proč byl Šenúta opomíjen v mimoegyptských (například v syrských) patericích<sup>960</sup> byla nerozvážná (a podle mého názoru duchovně nebezpečná) askeze, která se zcela odchýlila od tradice pouštních Otců<sup>961</sup>, ba dokonce si dovoluji říct, od křesťanské spirituality vyznačující se rozvážností.

Jak lze stručně popsat Šenútovu osobnost? Jednalo se rozhodně o rozporuplnou postavu dějin, a to nejen egyptského, mnišství. Jednalo se o člověka vedoucí svou mnišskou komunitou pevnou rukou s obrovským smyslem pro detail, byl velmi neústupný, a to především v dodržování v jeho přísných pravidlech mnišského života.<sup>962</sup>

### 6.6.2 Život

Šenúta se podle jeho životopisce Besy, který byl jak jeho duchovním žákem, tak i jeho nástupcem, se narodil ve vesnici Šenanolet do rolnické rodiny.<sup>963</sup> Ačkoli Besa rok Šenútova narození neuvedl, předpokládá se, že se narodil v roce 348<sup>964</sup>, případně o rok později<sup>965</sup> či dříve<sup>966</sup>.

---

<sup>959</sup> DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 34.

<sup>960</sup> Paterik představuje anonymní sbírku výroků mnichů žijící ve 4. a 5. století. ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.r.), s. 735. Dalo by se říci, že pateriky vycházejí z apofthegmat.

<sup>961</sup> LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, s. 162.

<sup>962</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 79.

<sup>963</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 42.

<sup>964</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 7.

<sup>965</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Notes to Introduction“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 27-28.

<sup>966</sup> Viz BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

*„Bůh žehná plod tvého lůna a dá ti syna, který bude (zářit – pozn. autora) jako jantar, jehož sladká vůně se rozline do celého světa.“<sup>967</sup>*

Ona slova oznámil Horsiesios, v pořadí třetí otec *koinonie*, Šenútově matce Daroubě<sup>968</sup> před narozením jejího syna.<sup>969</sup> Pro úplnost dodávám, že jeho otec se jmenoval Agbous.<sup>970</sup> „Archimandrita celého světa“ byl zkrátka předurčen, jak se Koptové domnívají, být světcem.

Podle Šenútova životopisce vstoupil Šenúta do kláštera svého strýce Pjola už v dětství<sup>971</sup>, podle všeobecně přijímané tradice koptské církve dokonce ve věku devíti let<sup>972</sup>. Podle koptské tradice se v devíti letech stal mnichem. Besa dokonce uvedl, že už při své první návštěvě strýcova kláštera, byl schopen vyhánět démony z posedlých lidí:

*„... u abba Pjola seděl muž, v němž přebýval nečistý duch a když mladý chlapec (Šenúta – pozn. autora) spatřil ducha, který byl uvnitř toho muže, natáhl ruku, uchopil keleli (tj. rezonanční dřevěná či kovová deska, která se rozezvučovala udeřením kladivem, a sloužila ke svolání mnichů<sup>973</sup> – pozn. autora) a začal bít démona uvnitř toho muže. Zlý duch křičel řeknuv: ‚Zmizím ti z očí, ó Šenúto, opravdu, od chvíle, co jsem tě spatřil, mě sžírá oheň.‘ A v tu chvíli ten duch odešel z toho muže, uzdravil se a velebil dobrého Boha.“<sup>974</sup>*

Přestože se tato exorcistická událost jeví jako velmi působivá, stejně jako Šenútův vstup do kláštera v dětství, není to příliš pravděpodobné. Potvrdil to i Emmel, který prohlásil, že Šenúta musel v dětství navštěvovat školu ve velkém městě, pravděpodobně v nedaleké Panapoli (tj. koptsky Šmin, dnešní Achmim), kde si osvojil svou řečtinu<sup>975</sup>:

---

<sup>967</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 59.

<sup>968</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 4.

<sup>969</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 59.

<sup>970</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 4.

<sup>971</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 43.

<sup>972</sup> EMMEL S. „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, s. 41.

<sup>973</sup> BELL D. N., „Notes to Text“, s. 95.

<sup>974</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 43.

<sup>975</sup> EMMEL S. „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, s. 41.

„Myslím si, že je nepravděpodobné, že by (Šenúta – pozn. autora) obdržel takové vzdělání v Pjolvě klášteře.“<sup>976</sup>

Už na začátku svého pobytu ve strýcově klášteře se Pjolovi zjevil v noci anděl strážící spícího Šenútu a pravil mu:

„Až se ráno probudíš, obleč chlapce Šenútu do pláště, který před ním nalezneš ležet, neboť je to plášť Elijáše Tišbejského, (plášť – pozn. autora) ti poslal Pán Ježíš, abys ho (Šenútu – pozn. autora) do něj oblékl. ...“<sup>977</sup>

A právě tato pasáž ze *Života Šenútova* představuje koptskou komunitou všeobecně přijímané tvrzení, že Šenúta byl ke své službě vyvolen samotným Bohem – měl se stát „*archimandritou celého světa*“, jak napsal Besa<sup>978</sup>, a v podstatě i novým Elijášem<sup>979</sup>, neboť mu byl dán jeho plášť poslaný samotným Kristem<sup>980</sup>.

Skutečnost je ale taková, že Šenúta nevstoupil do Bílého kláštera na přelomu let 371-372<sup>981</sup>, když mu bylo dvacet tři let<sup>982</sup>. Američtí církevní historici, David Brakke a Andrew Crislip podotkl, že ačkoli není jasné, co přesně Šenútu motivovalo k mnišskému životu, ale shodli se na tom, že je velmi pravděpodobné, že zásadní roli v jeho směřování k asketickému životu hrála jeho rodina, především jeho strýc Pjol.<sup>983</sup> Všeobecně přijímaný předpoklad, že Šenúta byl přímým nástupcem svého strýce ve funkci představeného jeho kláštera<sup>984</sup>, se ukázal jako chybný<sup>985</sup>. Brakke a Crislip sice upozornili, že Šenúta nikdy nebyl řadovým mnichem, pravděpodobně, a to především ke svému vzdělání, mohl působit jako sekretář<sup>986</sup>, nicméně přímým strýcům

---

<sup>976</sup> Ibidem.

<sup>977</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

<sup>978</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 44-45.

<sup>979</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 48.

<sup>980</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

<sup>981</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 215; BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>982</sup> SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, in: *Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne* 9/2 (2002), s. 176.

<sup>983</sup> BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>984</sup> Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 291.

<sup>985</sup> Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 176.

<sup>986</sup> BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.



nástupcem se nestal. Stal se jím jistý Ebonh (rok, kdy byl uveden do tohoto úřadu není znám), pod jehož vedením začal klášter upadat, především po morální stránce a řádové disciplíně.<sup>987</sup> Mělo údajně dojít k nějaké milostné aktivitě mezi bratry.<sup>988</sup> Šenúta v tu dobu pobýval na poušti jako poustevník, ale pokles morálky plynoucí z nedodržování pravidel nastolených jeho strýce, ho přiměl, aby se proti Ebonhovu počínání a přehlížení hříchů vně mnišské komunity postavil.<sup>989</sup> Dokonce Ebonha nařknul z toho, že přehlíží-li nemravný život ve své komunitě, hřeší před Bohem.<sup>990</sup> Šenúta svými argumenty, v nichž se obracel na slova z Písma a na strýcovu řeholi, dokázal přesvědčit mnichy, o tom, že hřích v komunitě ohrožuje spásu všech jejích členů.<sup>991</sup> Zde je možné hledat kořeny Šenútova učení o tom, že jakýkoli prohřešek vně komunity ohrožuje spásu všech – klášterní komunita je vlastně jeden žijící organismus, kdy každá buňka (tj. člen) zajišťuje životní funkce celého těla. Není však jasné, zdali Ebonh zemřel, nebo se vzdal svého úřadu a stal se jedním z mnichů či zkrátka odešel do ústraní<sup>992</sup>.

Ať už byl Ebonhův osud jakýkoli, Bílý klášter se pod Šenútovým vedením významným centrem církevního života egyptské církve, a tak tomu bylo téměř osm desetiletí.<sup>993</sup> V tom, ve vedení mnišské komunity ke spáse, Šenúta spatřoval hlavní smysl svého pozemského života.<sup>994</sup> Z malého kláštera se stalo obrovské duchovní centrum<sup>995</sup>, dovoluji si říct nejvýznamnější v celém Horním Egyptě.

V roce 431 se Šenúta v doprovodu alexandrijského arcibiskupa Cyrila zúčastnil III. ekumenického v Efezu.<sup>996</sup> V maloasijském Efezu se stal Cyril protagonistou celého sporu mezi ním a konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem. Byl to právě

---

<sup>987</sup> SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 176.

<sup>988</sup> Viz BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>989</sup> BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>990</sup> Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 177.

<sup>991</sup> Viz podrobněji BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>992</sup> Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 178; BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

<sup>993</sup> STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 291.

<sup>994</sup> DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 722.

<sup>995</sup> ЛУРЬЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте*, s. 79.

<sup>996</sup> DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 722.

alexandrijský arcibiskup, kdo zastával jednotu obou přirozeností – Božské a lidské – v jedné přirozenosti, čímž zároveň obhajoval mariánský titul *θεοτόκος* (česky Bohorodička) a vymezoval se proti Nestoriovu pojmenování *Χριστοτόκος* (česky Kristorodička). A právě na tomto sněmu Cyril uspěl.<sup>997</sup> Na tomto místě si dovoluji krátký dogmatický exkurz. Není přece spiritualita žitá dogmatika? Odpověď je jednoznačně kladná. Podle Vladimira Losského, významného pravoslavného teologa 20. století, Nestorios (či spíše jeho stoupenci) učil, že se z Panny Marie zrodila pouze Kristova lidská osoba, čímž zcela zmátl pojmy *fysis* a *hypostasis*.<sup>998</sup> Losskij mj. varoval, jak by byla ohrožena křesťanská spiritualita, kdyby se do ní implementovalo nestoriánství:

*„Jestliže však v Kristu není jednota Osoby, pak to znamená, že naše přirozenost nebyla skutečně Bohem přijata a Vtělení není ‚fyzické‘ obnovení. Není-li v Kristu skutečná jednota, pak není možnost spojení člověka s Bohem. Celé učení o spojení ztrácí ovšem své ontologické založení, nadále jsme s Bohem rozloučení. Theóse je nám nedostupná. Kristus je pak velký vzor a křesťanství se redukuje na učení mravní, následování Krista.“<sup>999</sup>*

Bell si položil otázku, proč byl Šenúta samotným alexandrijským arcibiskupem vyzván k tomu, aby spolu s ním zúčastnil ekumenického sněmu.<sup>1000</sup> Leipoldt vyslovil názor, že Šenúta měl v Cyrilově doprovodu funkci arcibiskupova osobního strážce.<sup>1001</sup> Archimandrita Bílého kláštera rozhodně nebyl více výřečný než Cyril a už vůbec nebyl lepším theologem než jeho arcibiskup. Šenúta vynikal svou horlivostí, jež nezřídka vedla k verbální i fyzické agresi. A takového člověka, jako byl Šenúta, potřeboval Cyril ve svých řadách, k ponížení svého největšího protivníka, toho, který seděl v tu dobu na arcibiskupském stolci.<sup>1002</sup> Šenúta zkrátka „*neustálé aktivní vulkán*“.<sup>1003</sup>

*„Stalo se to při příležitosti, kdy naši svatí otcové byli svoláni na synodu (ekumenický sněm – pozn. autora), aby anathematizovali bezbožného Nestoria, a můj otec prorok abba*

---

<sup>997</sup> Viz podrobněji JEDIN H., *Malé dějiny koncilů*, přel. K. Dolista, Praha 1990, s. 19-21.

<sup>998</sup> LOSSKY V., *Dogmatická teologie*, přel. P. Aleš, Praha 1994, s. 67.

<sup>999</sup> Ibidem.

<sup>1000</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 16.

<sup>1001</sup> LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, s. 90.

<sup>1002</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

<sup>1003</sup> VEILLEUX A., „Prefece (Shenoute or the Pitfalls of Monasticism)“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. xi.

*Šenúta tam byl spolu se svatým Cyrilem, arcibiskupem alexandrijským, také. Když vešli do chrámu, aby si zabrali místa a posadili se, vyhradili místo čtyřem evangeliím ve středu shromáždění. Když bezbožný Nestorios přišel, choval se velmi pyšně a nemravně, poté zvedl čtyři svatá evangelia, položil je na zem a posadil se na židli. Když můj otec abba Šenúta spatřil, co Nestorios učinil, rychle oprávněně nahněván povstal z řad našich svatých otců, popadl evangelia, zvedl je ze země a udeřil bezbožného Nestoria do hrudi řka: ‚Chceš, aby Syn Boží seděl na zemi, zatímco ty budeš sedět na židli?‘ Jako odpověď bezbožný Nestorios řekl mému otci abba Šenútovi: ‚Co je tvým posláním na této synodě? Vždyť ty sám určitě nejsi biskup, ani archimandrita nebo výše postavený, jsi jenom mnich! Náš otec odpověděl a řekl mu: ‚Jsem ten, koho si Bůh přál, aby přišel sem a napomenul tě pro tvé hanebnosti a abych vyjevil pochybení tvé bezbožnosti, nebo pohrdáš utrpením jednorozeného Syna Božího, které jej snášel, aby nás vykoupil z našich hříchů. A je to on, kdo nyní pronese nad tebou rychlý rozsudek.‘ A v ten moment (Nestorios – pozn. autora) spadl ze židle na zem uprostřed shromáždění našich otců, byl posedlý d’áblem. Následně svatý Cyril vstal, uchopil hlavu našeho otce abba Šenúty a políbil ho. Vzal orarion<sup>1004</sup>, který měl kolem krku a obtočil ho kolem krku abba Šenúty. Vložil mu do ruky jeho hůl a učinil ho archimandritou. A všichni, kdo byli přítomni na této synodě volali: ‚Ctihodný, ctihodný, ctihodný archimandrita!‘“<sup>1005</sup>*

Mniši zkrátka, a to dovoluji si říct, od Athanasiovy doby stály vždy na straně svých duchovních pastýřů. Ačkoli není možné prohlásit za historicky ověřenou, jde o jasnou ukázkou, kde se mniši postavili za pravdu, kterou hlásal jejich hierarcha – ať už biskup, arcibiskup nebo nakonec patriarcha.<sup>1006</sup> Není to přesně to, co si Athanasios přál, tj. plná integrace mnišského života do života Církve, resp. vybudování recipročního vztahu mnišstvem a kléře, zachovat si sice svou odlišnost a zároveň být členy Kristova těla? Šenútova horlivost byla zkrátka pouze „špičkou ledovce“, skutečnost byla podle mého mínění mnohem komplexnější, jak vyjádřil Samuel Moawad, koptolog působící v Německu:

---

<sup>1004</sup> Orarion je zpravidla roucho, které má diákon na levém rameni. Svůj původ má už v synagogální liturgii. Má mj. symbolizovat andělská křídla a andělskou službu Bohu. Viz МИРКОВИЋ Л., *Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне Цркве*, Сремски Карловци 1918, s. 126.

<sup>1005</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 78-79.

<sup>1006</sup> MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 112, 113.

*„Cyril nemohl ignorovat mnišskou organizaci čítající stovky klášterů a tisíce mnichů a k tomu nemohl ignorovat nejslavnějšího opata v Egyptě.“<sup>1007</sup>*

Šenútova přítomnost na efezském sněmu znamenala začátek podílení se mnichů na církevní politice.<sup>1008</sup> Prozaicky bych to nazval, že egyptští mniši a egyptští klerici tvořili jedno tělo. Docházelo i k vybíráním biskupských kandidátů z mnišských řad<sup>1009</sup>, jak si přeci přál Athanasios. Neegyptské zdroje se ale o přítomnosti archimandrity Šenúty nezmiňují, je možné, že zmíněný střet mezi Šenútou a Besou je buď smyšlený, nebo ilustrativní.<sup>1010</sup> Proč ilustrativní? Neboť se domnívám, že postava tohoto významného koptského světce reprezentovalo celý zástup mnichů, který se na sněmu postavil za svého arcibiskupa.

*„Ačkoli mniši nebyli theologové, a Církev ani nechtěla, aby se jimi stali, hráli roli, kterou od nich Církev vyžadovala, především podporu vlastních patriarchů (resp. hierarchů obecně – pozn. autora).“<sup>1011</sup>*

Ve svých spisech se zabýval zejména otázkami, které se týkaly především mnišského života, ale také potíráním pohanských a heterodoxních nauk.<sup>1012</sup> Starowieyski ho sice charakterizoval jako odpůrce všech nekřesťanských nauk – od manicheismu přes órigenismus po učení potírající Kristovo Božství (ariánství či nestoriánství) – ale zároveň podotkl, že do theologického myšlení nepronikl hlouběji.<sup>1013</sup> Moawad zdůraznil, že Šenúta zkrátka „pouze“ následoval teologii alexandrijských arcibiskupů<sup>1014</sup>:

---

<sup>1007</sup> Ibidem, s. 113.

<sup>1008</sup> Ibidem.

<sup>1009</sup> Ibidem.

<sup>1010</sup> Viz WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 216.

<sup>1011</sup> MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, s. 112.

<sup>1012</sup> QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 186.

<sup>1013</sup> Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 292-293.

<sup>1014</sup> Viz MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, s. 113.

„Šenútův boj proti herezím byl ovlivněn jeho patriarchy (resp. arcibiskupy – pozn. autora). Považoval jejich spisy za zákon sám o sobě.“<sup>1015</sup>

Nejplodnější koptský autor byl jednoznačně ovlivněn alexandrijskou theologií, jejichž theologické myšlení užíval v boji proti paganismu a heterodoxii. Starowieyski zkrátka upozornil na důležitý fakt, že se zabýval především praktickou theologií zaměřenou na zmíněný praktický život.<sup>1016</sup>

Zůstává předmětem diskuse, zdali byl Šenúta přítomen i chalkedonském sněmu v roce 451<sup>1017</sup>, ekumenickém sněmu, který zapříčinil církevní schisma a znamenal obrovský zlom v církevních dějinách, neboť koptská církev odmítla jeho závěry a snažila se vytvořit v podstatně národní církve vycházející především z alexandrijské theologie, nikterak nezávislé na konstantinopolském patriarchovi a císaři<sup>1018</sup>. Problematika vzniku národní koptské církve jakožto jednoho z důsledků IV. ekumenického sněmu je natolik problematická, že není mým záměrem se jím hlouběji v této práci zabývat. Osobně se ale přikláním k Bellovu názoru, který připouští, že pokud by byl Šenúta v Chalkedonu přítomen, nehrál na něm nikterak významnou roli<sup>1019</sup>, ostatně ani jeho životopisec se nezmiňuje o žádné konfrontaci mezi ním a přívrženci chalkedonské christologie.

Byl rozhodně významným duchovním počtené mnišské komunity, ale i, jak bylo zmíněno v kapitole pojednávající o kláštorech u Sohagu, také „*politickým vůdcem*“ a „*sociálním reformátorem*“ (tak jeho osobu charakterizoval Malaty)<sup>1020</sup>, byl také hlavním představitelem koptského nacionalismu vymezující vůči řecké kultuře<sup>1021</sup>.

---

<sup>1015</sup> MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, s. 113.

<sup>1016</sup> STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 293.

<sup>1017</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 17-18.

<sup>1018</sup> Viz podrobněji DAVID M., *Chalkedonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxy a monofyzitské Koptské ortodoxní církve*, Praha 2020, s. 93-95.

<sup>1019</sup> Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 18.

<sup>1020</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

<sup>1021</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

„Svatý Šenúta žil v jednom z nejkritičtějších okamžiků v egyptské historii, kdy se vytvořila obrovská propast mezi Egypťany a Byzantinci (přesněji řečeno Římany<sup>1022</sup> – pozn. autora). Egypťští rolníci žili spíše jako otroci, tvrdě pracovali ve prospěch byzantských (resp. římských, ale i pohanských) vládců či aristokratické třídy.“<sup>1023</sup>

Bylo to zkrátka období, kdy se koptská církev vykazovala národnostními prvky a směřovala k vytvoření samostatné církve nezávislé na Konstantinopoli, a mezníkem byl právě chaledonský sněm.<sup>1024</sup> Důvody odmítnutí závěrů chaledonského sněmu měly theologickou i netheologickou povahu, pominu-li theologické důvody, tak zásadním netheologickým důvodem odmítnutí tohoto ekumenického sněmu koptskými křesťany byl bující koptský nacionalismus, jehož prosazovateli byli především mniši, to oni probouzeli u místního obyvatelstva národní povědomí a akcentovali rozdílnost mezi koptskou a římskou mentalitou.<sup>1025</sup> Na rozdíl mezi koptským a řeckým myšlením upozornila také Viola Pargačová, česká arabistka a religionistka, pro Kopty bylo řecké myšlení příliš abstraktní, tudíž nepochopitelné, a to včetně theologického myšlení. Propagace koptského jazyka Šenútou tyto rozdíly ještě umocnila.<sup>1026</sup>

Duchovní otec čtyř tisíc řeholníků zemřel ve vysokém věku sto osmnácti let asi v roce 466.<sup>1027</sup> Přestože se zpočátku mělo zato, že zemřel okolo 451 (má se za to, že z tohoto důvodu nedorazil do Chalkedonu na IV. ekumenický sněm), současní badatelé se přiklánějí právě k roku 466 jakožto roku zesnutí tohoto významného

---

<sup>1022</sup> Východní Římané hovořící řecky sami sebe nevnímali jako Byzantince, nýbrž jako Římany, příslušníky téhož národa jednoho římského impéria. Nikdy o sobě jako o Byzantincích nemluvili, výraz Říman (*Ρωμαῖος*) se užíval pro označení orthodoxního křesťana, zatímco slovo Řek či Helén (*Ἕλληνας*) se užívalo pro označení pohana. ROMANIDIS J. S., *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, přel. J. L. Houdek, Červený Kostelec 2017, s. 75; MILKO P., „Doslov (Joannis Romanidis – život a myšlenkové dědictví posledního Římana)“, in: ROMANIDIS J. S., *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, přel. J. L. Houdek, Červený Kostelec 2017, s. 113.

<sup>1023</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

<sup>1024</sup> Viz FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, Olomouc 2018, s. 62.

<sup>1025</sup> Viz DAVID M., *Chaledonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxy a monofyzitské Koptské ortodoxní církve*, Praha 2020, s. 96, 112-113.

<sup>1026</sup> PARGAČOVÁ V., *Identita a základní náboženské orientace egyptský Koptů*, Praha 2009, s. 38.

<sup>1027</sup> ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 762.

koptského světce.<sup>1028</sup> Kmetský věk sto osmnáct let uvedl mj. i Šenútív životopisec Besa, jenž v souvislosti se Šenútovou smrtí zmínil i přání svého předchůdce zemřít dříve než prorok Mojžíš, který se dožil sto dvaceti let (Dt 34,7).<sup>1029</sup>

### 6.6.3 Šenútova spiritualita

Celý řeholní život ve Šenútově federaci Bílého kláštera se točil kolem modlitby a práce. Obě tyto činnosti stavil Šenúta na stejnou rovinu.<sup>1030</sup>

Podle Wipszycké Šenúta neblaze proslul svou přísnou askezí, kterou vyžadoval od mnichů a mnišek, kteří mu byli podřízeni.<sup>1031</sup> Šenúta svou přísnost převzal od Pjola, zakladatele Bílého kláštera a jeho strýce v jedné osobě.<sup>1032</sup> Pravidla jeho strýce, ač vycházela z Pachómiových řeholních pravidel, byla velmi přísná, nicméně i tak přísná pravidla jeho synovec ještě zpřísnil a rozšířil.<sup>1033</sup> Pjol podle Goehringa udržoval kontakty s pachómiovskými mnichy, kteří žili v kláštorech v nedalekém okolí.<sup>1034</sup> Nicméně Pjolova byla velmi malou komunitou měv spíše poustevnický než cenobitský charakter, neboť ji tvořilo méně než třicet bratrů.<sup>1035</sup> Každý, kdo chtěl vstoupit do jeho klášterů se musel zavázat určitou úmluvou (řecky *διαθήκη*), která zavazovala kandidáta mnišského života k dodržování základního minima pro asketický život<sup>1036</sup>, v následujícím znění:

*„Slibuji před Bohem, který je mým svědkem, na tomto svatém místě tato slova, která vychází z mých úst: Žádným způsobem neposkvrním své tělo. Nebudu krást. Nevydám křivé svědectví. Nebudu lhát. Nebudu činit nic lstivého v tajnosti. Jestliže poruším, co jsem slíbil, uvidím království nebeské, ale nevstoupím do něj. Bůh, před kterým jsem uzavřel tuto smlouvu,*

---

<sup>1028</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 7, 18.

<sup>1029</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 89.

<sup>1030</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, New York 2002, s. 13.

<sup>1031</sup> WIPSYZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

<sup>1032</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 13.

<sup>1033</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

<sup>1034</sup> Viz GOEHRING J. E., „Pachomius and the White Monastery“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 49, 50.

<sup>1035</sup> BELL D. N., „Notes to Text“, s. 94-95.

<sup>1036</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

*zničí mou duši a mé tělo v ohnivě Gehenně, neboť jsem porušil smlouvu, která mi byla uložena.*"<sup>1037</sup>

Kandidát mnišského života se touto smlouvou zavázal ke slepému dodržování Šenútových pravidel.<sup>1038</sup> A zde je potřeba znovu upozornit na nebezpečí slepé podřízenosti duchovního otce. Šenúta bezesporu byl duchovním otcem svých duchovních dětí, kteří po jeho smrti skutečně osiřeli, jak uvedl Besa<sup>1039</sup>, nicméně jeho aplikaci bezmezné poslušnosti jemu jakožto prostředníkem mezi Bohem a jeho mnišskou komunitou si dovoluji označit nejen za duchovně extrémně nebezpečnou, ale též za zvrácenou. Clinton E. Hammock, americký psycholog, sociolog a religionista, jenž se specializuje na sociologické aspekty náboženství, s odkazem na současné badatele zabývající se postavou tohoto kontroverzního koptského světce charakterizoval Šenútu jako „*krutého, násilnického autoritáře*“ a uvedl známou Leipoldtovu charakteristiku Šenútovy spirituality, tj. spirituality bez Krista (německy *christlose Frömmigkeit*, příp. anglicky *Christ-less*).<sup>1040</sup> Zde si dovoluji předložit ukázkou z Besova *Života Šenútova*, která může posloužit jako obrovské varování před absolutní poslušností duchovní autoritě za cenu ztráty vlastní svobody:

*„Jednoho dne přišel muž, který žil ve vesnici Psenkōout v nomu města Pšoj, za mým otcem, prorokem abba Šenútu. Přišel s velkou bolestí u srdce, a tak poslal (vzkaz) mému otci s těmito slovy: ‚ó můj svatý otče, chci obdržet tvé požehnání. Možná skrze tvé svaté modlitby sestoupí na mě Boží milosrdenství, a tak mi Bůh odpustí mé hříchy, kterých je mnoho.‘ A svatému prorokovi abba Šenútu bylo řečeno vše, co muž vzkázal. Můj otec řekl jednomu (z bratrů – pozn. autora), aby doručil tuto zprávu: ‚Jdi a řekni muži, co přišel, toto: ‚Když se mi podrobíš ve všem, co ti řeknu, můžeš mě spatřit; jestliže se mi ale nepodrobíš, nepohlédneš mi ani do tváře.‘ Ten muž řekl: ‚Podrobím se ti, můj pane a otče, ve všem, co mi přikážeš.‘ A tak svatý abba Šenúta řekl: ‚Přiveďte ho tedy ke mně.‘ Když přišel k mému otci, poklekl před ním a pozdravil ho a můj otec abba Šenúta mu řekl: ‚Vyznej svůj hřích před všemi námi, aby ses zastyděl, až půjdeš. Muž mu řekl: ‚Seděv jednoho dne u mlatu v mé vesnici, prošel kolem mě muž s měšcem kolem krku – viděl*

<sup>1037</sup> LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, s. 195-196.

<sup>1038</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82.

<sup>1039</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 90.

<sup>1040</sup> HAMMOCK C. E., „Dualism and the Religious Thought of Shenoute of Atripe“, in: *Coptic Church Review* 21/4 (2000), s. 119.



*jsem totiž kožený řemínek kolem jeho krku. Muž jel na mezku a pobízěl ho (k jízdě – pozn. autora). Popadl jsem svůj meč, utíkal za ním a zabil ho. Rovnou jsem se podíval do měšce, jenž měl kolem krku, neboť jsem doufal, že bych v něm mohl nalézt velké množství zlata, které bych si mohl vzít a užívat ho ke svému potěšení po mnoho dní. Našel jsem v něm jednu jedinou minci. Poté jsem vykopal (jámu) v zemi, pohřbil ho a přišel sem za tebou, můj svatý otče. Řekni mi nyní, co mi uložíš, abych došel Božímu milosrdenství a odpuštění mých hříchů.“<sup>1041</sup>*

Jaké pokání tedy „svatý otec *abba* Šenúta“, o němž jeho životopisec Besa prohlásil, že hříšníkům, kteří v jeho kláštorech hledali odpuštění hříchů, resp. spásu svých duší<sup>1042</sup>, uložil tomuto muži, který očividně svého hříchu litoval? Jeho trest, který mu Šenúta jakožto hlasatel Boží vůle, uložil byl podle mého názoru velmi zdrcující (z křesťanského pohledu absolutně neomluvitelný). Aby se mu dostalo odpuštění hříchů a spásy, měl se podle Šenúty dobrovolně přidat ke zlodějům, které čekal hrdelní trest a nechat se popravit.<sup>1043</sup> Jaká byla mužova reakce? Jelikož se domníval, že archimandrita Bílého kláštera je skutečně tlumočnickem Boží vůle, splnil bez meškání to, co po něm duchovní otec žádal. Besa pak mohl napsat následující slova:

*A tak (po odtěti hlavy – pozn. autora) našel Boží milost, přesně jak nám (mnichům – pozn. autora) můj otec (Šenúta – pozn. autora) řekl.“<sup>1044</sup>*

Nejenže Šenúta tohoto muže navedl k falešnému přiznání, že je členem zlodějské tlupy, která okradla jednoho významného občana z města Šmin, ale především mu nařídil, aby jeho pokáním za spáchání hříchu vraždy, bylo dobrovolné sebeobětování. Od kněze něco nepředstavitelného! Je třeba ještě něco dodávat k tématu nebezpečí absolutní poslušnosti, jež vyžaduje ztrátu vlastní svobody? Opakuji, že cesta ke spáse je cestou vzájemného působení Boží milosti a lidské svobodné vůle, je to synergie, která nemůže fungovat bez působení jedné ze stran. Svobodná vůle je Božím darem, která mu umožňuje dosáhnout Božího podobenství. To, že člověk, svobodná bytost, dodržuje Boží přikázání není v rozporu s jeho

---

<sup>1041</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 46-47.

<sup>1042</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 46.

<sup>1043</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 47.

<sup>1044</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 47.

svobodou, je to soulad s Boží vůlí, která nesvazuje, ale zbožšťuje. Volba, zda jít cestou k Bohu, či nikoli, je na lidech samotných.<sup>1045</sup> Stăniloae poznamenal:

*„Základ proti úplnou velikost Božího obrazu lidské osoby leží v jeho osobě.“<sup>1046</sup>*

Zde si ještě dovoluji poznamenat, že „*Bůh láska jest*“ (1J 4,8) a lásku nelze vynucovat v žádném případě a za žádných okolností, jedná se o svobodné vůle člověka. Jako láska předpokládá svoboda, tak i svoboda předpokládá lásku. Stručně by se tato premisa dala definovat následovně: tam, kde není láska, není svoboda, tam kde není svoboda, není láska. Po přečtení mnišských pravidel uplatňovaných v Klášteře svatého Makaria ve Vádí Natrun<sup>1047</sup>, si dovoluji tento argument vůči absolutní poslušnosti označit za oprávněný a v souladu současnou koptskou mnišskou tradicí. Duchovní otec – *abba* – má přistupovat ke každému svému duchovnímu dítěti individuálně v souladu svobodou a láskou, jenom tak může být dosaženo duchovního uzdravení. V pravidlech tohoto významného kláštera ve Skétis je zdůrazněn tento novozákonní citát z Pavlova Druhého listu Korintským (3,17):

*„Nebo Pán Duch jest, a kdež jest Duch Páně, tuť i svoboda.“*

Proto se domnívám, že Leipoldtova definice Šenútovy spirituality jako „Krista postrádající“ je velmi výstižné, neboť jeho spiritualita postrádá dvě základní hodnoty křesťanství – svobodu a lásku.

Abych plně charakterizoval Šenútovu rozporuplnou (někdy dokonce až schizofrenní) osobnost, uvedu jiný příklad ze *Života Šenútova*, kdy za archimandritou Bílého kláštera přišel muž, který, když byl posedlý zlým duchem, zavraždil jednu ženu<sup>1048</sup>. V obou případech se objevuje téma vraždy a pokání za tento hřích, u tohoto případu se zmiňuje oklamání démonem, u prvního nikoli. Zatímco prvnímu muži nařídil, aby se nechal popravít spolu s jinými trestanci, a tak našel spásu, muži

---

<sup>1045</sup> Viz STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, s. 106, 107.

<sup>1046</sup> STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, s. 107.

<sup>1047</sup> Viz podrobněji „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

<sup>1048</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

z vesnice Komentios<sup>1049</sup>, který zabil ženu, a též usiloval o odpuštění hříchů Šenúta pravil:

*„Tady jistě (nalezneš – pozn. autora) pokání. Jestliže usiluješ o potrestání, dám ti ho, Bůh ti odpustí, neboť Bůh nechce hříšnickovu smrt, ale aby opustil své bezbožné cesty, konal dobro a žil.“<sup>1050</sup>*

V prvním případě podle mého názoru Šenúta v roli duchovního pastýře naprosto selhal. Hlavním úkolem duchovního pastýře a Církve vůbec je přivedení člověka k duchovnímu uzdravení – ke zbožštění. Jde o léčbu poraněného člověka.<sup>1051</sup> V žádném případě smrt na příkaz duchovního otce nemůže být zárukou spásy! Mohl by snad lékař argumentovat, že člověka vyléčil tím, že ho zavraždil? Nikoli. Jakou formu pokání tedy Šenúta uložil druhému muži? Muž se stal mnichem a tři dny po složení mnišského slibu jej archimandrita zavedl na pouštní jeskyně, kam mu po dobu jednoho roku nosil jednou týdně malý džbán vody a malý krajíc chleba a kde vedl asketický život, dokud jeho hřích nebyl doslova smyt – smyl se z jeho těla v podobě mrtvolně zapáchajícího výparu. Muže poté odvedl zpět do kláštera, kde se z něj stal „*vynikající mnich*“. Šenúta se pak před ostatními bratry honosil, že tomuto hříšníkovi v podstatě poskytl lékařskou péči a uzdravil ho.<sup>1052</sup> Otázka, proč v prvním případě Šenúta jednal jako vrah duše, zatímco ve druhém případě jako lékař duše, zůstane nezodpovězena, oba případy tak posloužily jako ukázkou Šenútova rozporuplného charakteru.

Podle Novotného názoru měla Šenútova spiritualita, resp. jeho řeholní pravidla, která jeho duchovnost reflektovala, nádech monofyzitismu, a to z důvodu, že – cituji – „*se hledělo především na duchovní prvek božský a pohrdalo se tělesným lidstvím*“.<sup>1053</sup> Je sice pravdou, že monofyzitismus (přesněji řečeno ale nechalkedonská christologie) byla velmi spjata s nacionalismem národů žijících na okrajích Východořímské říše, tj. především Koptů či Syřanů, ale i Arménů<sup>1054</sup>, zemřel dlouho poté, co nastal rozkol mezi křesťany na Východě a ve svých dílech se vymezoval

---

<sup>1049</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

<sup>1050</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

<sup>1051</sup> METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, s. 19, 22.

<sup>1052</sup> Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 54, 53.

<sup>1053</sup> NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 34.

<sup>1054</sup> ALEŠ P., *Církevní dějiny*, sv. II: Křesťanská církev v období všeobecných snemov, s. 151.

pouze proti nestoriánům – Cyrilovým protivníkům.<sup>1055</sup> Pravdou ale je, že v následujících letech, ale již po Šenútově smrti, byla mnišská federace, kterou konsolidoval, stoupencem nechalkedonských alexandrijských patriarchů.<sup>1056</sup> Názor však, že nechalkedonská theologie ovlivnila Šenútovu spiritualitu je velmi nepřesný.

Hlavním důvodem, proč archimandrita Bílého kláštera akcentoval přísnou askezi, bylo jeho přesvědčení, že spása celé komunity, které vnímal jako jednu kooperující jednotku, závisí na duchovním stavu každého jejího člena. Jakékoli přestoupení jednotlivce mělo tak vliv na celou mnišskou komunitu.<sup>1057</sup> Caroline T. Schroeder, odbornice na rané křesťanství uvedla, že osobnost každého mnicha ovlivňovala celý chod Šenútovy mnišské federace – jednalo se o dvě na sobě závislé a kooperující těla, což vystihla následujícími slovy<sup>1058</sup>:

*„Čistota společného těla (kláštera – pozn. autora) závisí na čistotě jednotlivého těla mnicha.“*

Wipszycka mj. doplnila, že celá komunita, která byla vnímána jako jeden organismus, byla zodpovědná za prohřešky každého jednotlivce. Celá mnišská komunita by se z hříchu jednotlivce zpovídala na Posledním soudu.<sup>1059</sup> I ona předložila obdobnou myšlenku jako Schroeder, kterou si zde dovoluji předložit<sup>1060</sup>:

*„... naděje na spokojený život mnichů a mnišek na onom světě závisela na čistotě všech členů komunity.“<sup>1061</sup>*

Důležitým prvkem v Šenútových klášterech byla bezesporu askeze, skrze níž mniši dosahovali pokroku v duchovním životě, jež zahrnuje cudnost, půst, modlitbu, a především dodržování řeholních pravidel.<sup>1062</sup> Wipszycka obhajovala přísnost Šenútovým řeholních pravidel tím, že za všechny jemu do duchovní péče svěřené lidské duše ponese odpovědnost před Bohem. Nemohl si tedy dovolit žádná selhání

---

<sup>1055</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 220.

<sup>1056</sup> Ibidem.

<sup>1057</sup> SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007, s. 3.

<sup>1058</sup> Ibidem.

<sup>1059</sup> WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

<sup>1060</sup> Ibidem

<sup>1061</sup> Ibidem.

<sup>1062</sup> SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, s. 3.

svých mnichů a mnišek.<sup>1063</sup> Kromě toho Šenúta sám sebe považoval za prostředníka mezi Bohem a jeho mnišskou komunitou.<sup>1064</sup> Vždyť samotného jméno znamená „Boží syn“<sup>1065</sup> (jeho jméno je totiž odvozeno ze slov sahidické koptštiny *ωΗΡΕ* – syn – a *ΝΟΥΤΕ* – Bůh<sup>1066</sup>)! Šenútovi mniši a mnišky ho vnímali jako Božího proroka, proto jeho nařízení chápali jako Boží příkázání.<sup>1067</sup> Prezentoval se jako prorok, který může skrze svá nařízení dovést každého člena své komunity ke spáse.<sup>1068</sup> Jeho životopisec Besa ho označil nejen na světce, ale také za proroka.<sup>1069</sup> Je sice pravdou, jak podotkl Bell, že termín prorok rozhodně není synonymem pro věštce, ale lze ho ztotožnit s označením pro divotvůrce<sup>1070</sup>, nicméně na jednom místě *Života Šenútova* je Šenúta označen samotným Cyrilem Alexandrijským<sup>1071</sup> za „*nového Elijáše*“, nástupce Elijáše, snad nejvýznamnějšího izraelského proroka<sup>1072</sup>:

„ ... *abba Cyril se vzhlédl nahoru a viděl mého otce abba Šenútu se svým učedníkem uprostřed oblaku a zvolal: „Bud' požehnán, náš svatý otče, nový Elijáši!“*<sup>1073</sup>

V této části Šenútovy biografie je popsáno, jak se Šenúta vypravil spolu s alexandrijským arcibiskupem Cyrilem do Konstantinopole, kde měli vystoupit proti

---

<sup>1063</sup> WIPSYZCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

<sup>1064</sup> SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, s. 4.

<sup>1065</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 7.

<sup>1066</sup> BELL D. N., „Notes to Introduction“, s. 27.

<sup>1067</sup> BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 4.

<sup>1068</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 55.

<sup>1069</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 41.

<sup>1070</sup> BELL D. N., „Notes to Text“, s. 93.

<sup>1071</sup> Cyril Alexandrijský byl synovcem alexandrijského arcibiskupa Theofila, po jehož smrti se stal jeho nástupcem. Autor *Řecké patrologie*, Vratislav Šmelhaus, Cyrila označil za jednoho z nejvýznamnějších theologů křesťanského Východu, jehož autorita je dodnes hluboce ceněna i na Západě. Svě předchůdce, představitel alexandrijské theologie, předčil „agresivní energii“. Proslul zejména svým christologickým sporem s konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem, jež vyvrcholil na III. ekumenickém sněmu v Efezu v roce 431. Šmelhaus napsal: „Cyril nechtěl být jen hierarchou, pouhým reprezentantem tradice, ale jistě chtěl tradici ztělesňovat jako tvořivý autoritativní učitel, tj. jako kazatel a plodný theologický spisovatel.“ ŠMELHAUS V., *Řecká patrologie*, Praha 1972, s. 213-215.

<sup>1072</sup> Viz podrobněji NOVOTNÝ A., *Biblický slovník*, Praha 1956, s. 149-150.

<sup>1073</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 48.

Nestoriov<sup>1074</sup>, ale nedovolili mu odplout společně s Cyrilem, tak se Šenúta obrátil ke Kristu, aby ho dopravil do jeho kláštera. Kristus jeho prosbu vyslyšel a na zářícím oblaku ho dopravil ještě téhož dne do jeho kláštera – ještě večer téhož dne se zúčastnil se svými bratry večerní bohoslužby.<sup>1075</sup> Podle Besy byl jeho předchůdce jmenován nástupcem tohoto významného izraelského proroka už ve svém dětství, kdy žil v Bílém klášteře, který vedl jeho strýc Pjol. Pjolovi se ve spánku zjevil anděl a oznámil mu, že druhý den vedle jeho synovce najde Elijášův plášť, který mu pošle samotný Kristus.<sup>1076</sup> Anděl též Pjolovi oznámil tuto předpověď:

*„ ... Doopravdy, bude to spravedlivý a proslulý muž, a po něm už v žádné zemi nepovstane nikdo jako on. Vybuduje klášter a kdokoli, kdo vstoupí do tohoto místa, najde utěšení a bezpečí; jeho komunita přetrvá celé generace.“<sup>1077</sup>*

Americká theoložka Rebecca Krawiec zmínila tři důležité argumenty, které hrály velmi důležitou roli v konsolidaci Šenútovy autority jakožto Božího proroka. Zaprvé o sobě prohlašoval, že „*sdílí spojenectví s Bohem*“, dále že „*zná a uskutečňuje Boží vůli*“ a v neposlední řadě, a to vyplývá ze dvou předchozích argumentů, že je „*nejschopnějším vůdcem, který může vést mnichy ke spáse*“.<sup>1078</sup>

Velmi důležitou ve formování jeho v podstatě autoritářské autority hrála i jeho hluboká znalost Písma.<sup>1079</sup>

---

<sup>1074</sup> Nestorios se narodil v Sýrii okolo roku 381. Byl žákem Theódora z Mopsuestie. Konstantinopolským arcibiskupem se stal v roce 428 především pro svůj řečnický talent a asketický život. Tvrdě vystupoval proti Židům i heretikům, sám se ale stal ale protagonistou heterodoxní nauky, která dodnes nese v názvu jeho jméno, totiž nestoriánství, kdy začal učit, že Panně Marii by neměl být přiznán titul Bohorodička (řecky *Θεοτόκος*), ale Kristorodička (řecky *Χριστοτόκος*). Nestorios, velmi lakonicky řečeno, odmítl skutečnou podstatu hypostatické unie, tedy sjednocení dvou přirozeností – božské a lidské – v jedné Kristově osobě, místo toho zastával jejich jakési morální sjednocení. Na efezském sněmu v roce 431 byla jeho nauka odsouzena. V roce 435 se uchýlil do kláštera a následně odešel do vyhnanství do egyptské oázy Charga, kde i kolem roku 451 zemřel. COMAN I. G., *Patrologie*, Galița 2000, s. 132, 133.

<sup>1075</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 45-47.

<sup>1076</sup> Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

<sup>1077</sup> BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

<sup>1078</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 55-56.

<sup>1079</sup> Viz podrobněji BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 4.

Centrem Šenútovy spirituality bylo propojení modlitby s prací. Krawiec uvedla, že žádný z řeholníků nemohl jít do práce, aniž by se pomodlil, na druhé straně však zasvěcení času modlitbám nebylo vnímáno jako omluva z manuální práce.<sup>1080</sup> Modlitbou se den začínal i zakončoval. Společná modlitba se konala vždy za úsvitu a za soumraku v hlavním chrámu kláštera.<sup>1081</sup> Pobožnost vykonávaná na začátku a na konci dne probíhala následovně:

*„Všichni se pokřičovali, ale opatrně, tak aby se jejich ruce nedotkly místa pod úrovní jejich vousů. Během modliteb poklekávali tak, aby se ani letmo nepodívali na své sousedy, hlavy upřeli směrem nahoru a svá chodidla zakryli tunikami, poslouchali čtení pasáží (z Písma – pozn. autora), ve kterých se pojednávalo o tématu pro denní rozjímání; tato čtení byla nejméně šestkrát přerušena modlitbou.“<sup>1082</sup>*

Po ranní pobožnosti byla každé skupině mnichů přidělena každodenní práce, kterou byli povinni vykonat během dne, resp. do času stolování.<sup>1083</sup>

Mniši byli nabádáni, aby se při manuální práci neustále modlili. Modlitba nebyla pouze kontemplativní čin, ale i fyzickou aktivitou. Mniši při ní ohýbali a vstávali několikrát v řadě. Nelze ani opominout předčítání Písma při práci.<sup>1084</sup> Řeholníci před prací nejedli, jídlo jim bylo odměnou za vykonanou práci<sup>1085</sup>:

*„Kdož nechce dělati, aby také nejedl.“*

Těmito slovy apoštola Pavla z *Druhého listu Tesalonickým* (3,10) se Šenúta řídil a akcentoval jimi význam manuální práce pro pokrok v duchovním životě.<sup>1086</sup> Mniši společně stolovali ve tři hodiny odpoledne<sup>1087</sup>:

---

<sup>1080</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

<sup>1081</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 83.

<sup>1082</sup> Ibidem.

<sup>1083</sup> Viz DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 83-84.

<sup>1084</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

<sup>1085</sup> Ibidem.

<sup>1086</sup> АВЕРИИЦЕВ С. С. (ed.), *От безегов Боснора до безегов Евфрата*, s. 347.

*„Na konci pracovní dne (okolo třetí hodiny odpoledne, když dusné horko začalo být nesnesitelné) se mniši shromáždili ve svých oddělných komunitách, muži s muži a ženy se ženami, k jídlu. Hlavní pokrmem byl chléb pečený pekaři v mužské komunitě a distribuovaný všem. Mniši pěstovali zelí a jinou zeleninu, aby doplnili svou stravu, ale další pokrmy, vyjma ojedinělých případů nemoci, nebyly povoleny. Chléb mohl být konzumován spolu s octem, nicméně víno dovoleno nebylo; mnichům bylo dovoleno pít vodu, ale pouze v malém množství.“<sup>1088</sup>*

I výše uvedená citace může posloužit jako ilustrace přísné askeze, která byla od mnichů v kláštorech federace Bílého kláštera vyžadována. Šenúta sám vystupoval proti konzumaci jakékoli stravy mimo čas určený ke stolování, ale také proti vzájemnému sdílení stravy – každý mnich měl sníst, co mohl denně sníst, bylo mu zakázáno dělit se s ostatními.<sup>1089</sup> Pro doplnění dodávám, že se mniši mohli zúčastnit stolování před spánkem, před kterým ještě rozjímal nad pasážemi z Písma.<sup>1090</sup>

V jeho kláštorech – mužských i ženských – byly uplatňovány i fyzické tresty, které měly řeholníkům připomínat dodržování řeholních pravidel, k jejichž dodržování se zavázali slibem při vstupu do mnišské komunity<sup>1091</sup>. Ruský filosof Sergej Sergejevič Averincev uvedl, že se zachoval Šenútův list, kde je stanoven určitý počet ran na chodidla pro hříšné sestry<sup>1092</sup>, jejich počet se pohyboval od deseti do čtyřiceti<sup>1093</sup>. Jeden mnich dokonce na následky bití zemřel.<sup>1094</sup> Jaké bylo jeho provinění? Na to odpověděl Bell:

*„Tento mnich byl zřejmě obviněn z ničeho většího než z drobné krádeže a všední lži.“<sup>1095</sup>*

---

<sup>1087</sup> KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

<sup>1088</sup> Ibidem, s. 19.

<sup>1089</sup> Ibidem.

<sup>1090</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 84.

<sup>1091</sup> Ibidem, s. 82.

<sup>1092</sup> АВЕРИНЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Босфора до берегов Евфрата*, s. 347.

<sup>1093</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 10.

<sup>1094</sup> Ibidem.

<sup>1095</sup> BELL D. N., „Notes to Introduction“, s. 29.



Zkrátka jakékoli porušení Šenútových řeholních pravidel mohlo být potrestáno právě fyzickým trestem bití, případně vyhnáním z kláštera.<sup>1096</sup> Vyplývalo to především ze Šenútova přesvědčení, že spása celé komunity je závislá na každém jedinci, tudíž jakékoli porušení řeholních pravidel mohlo ohrozit spásu všech řeholníků Šenútovy *koinonie*. Mohlo by se zdát zvláštní, že mniši proti fyzickým trestům, které mohly být pro některé jedince dokonce smrtelné, neprotestovali. Proč? Bell napsal:

„... trest vyhoštění z kláštera byl (pro řeholníky – pozn. autora) mnohem  
znepokojivější.“<sup>1097</sup>

Zodpoví-li se jedna otázka proč, hned se nabízí další otázka začínající slovem proč, a to hledání odpovědi, proč představovalo pro mnichy vyhnání z mnišské komunity mnohem větší trest než fyzické tresty. Zodpovězením na tuto otázku lze pochopit (nikoli však ospravedlnit) aplikaci fyzický trestů v Šenútově federaci Bílého kláštera. Většina řeholníků v žijící v této komunitě pocházela z řad feláhů<sup>1098</sup>, chudobou zasažených rolníků, které vedla do klášterů zejména ekonomicky neúnosná situace v Egyptě<sup>1099</sup>. Do klášterů vstupovaly dokonce celé rodiny, aby se vyhnuly chudobě. Nebylo tedy na překážku, že kandidáti mnišského života byli otci či matkami.<sup>1100</sup> Do klášterů, právě od 5. století, se uchylovala i zchudlá střední vrstva, tvořená především místními elitami dosazenými úředníky, kteří ručili svým majetkem za plnění svých povinností, a to výběru daní včetně. Ekonomické problémy státu vedly k jejich rapidnímu zchudnutí, které vyústilo odchodem do kláštera mnohými z nich.<sup>1101</sup> Zpět ale k feláhům, jež rozhodně nikdy nepatřili ke střední vrstvě pozdně antické egyptské společnosti. Émile Amélineau, francouzský egyptolog, který se zasloužil o překlad *Života Šenúta* do francouzštiny, v jednom ze svých komentářů

---

<sup>1096</sup> BELL D. N., „Introduction“, s. 10.

<sup>1097</sup> Ibidem.

<sup>1098</sup> Ibidem.

<sup>1099</sup> KUHN K. H., *The works of Besa, from a MS in the British Museum (Or.8810): edited with translation and commentary*, Durham 1952, s. 122, 123.

<sup>1100</sup> Ibidem, s. 122-123.

<sup>1101</sup> GOMBÁR E., BAREŠ L., VESELÝ R., *Dějiny Egypta*, s. 152-153.

na tuto biografii označil feláhy za „více než zvířata, ale méně než lidské bytosti“.<sup>1102</sup> Přestože se jedná o velmi tvrdou charakteristiku těchto chudých egyptských rolníků, je nutné podotknout, že Šenúta chápal tělesné tresty jako sdělovací prostředek, kterému feláhové rozuměli, neboť byli na pravidelné fyzické tresty od svých pánů zvyklí<sup>1103</sup>. Šenútovy mniši z řad feláhů byli navíc přesvědčeni, že hůl, kterou byli trestáni, je tradičním egyptským výchovným nástrojem.<sup>1104</sup> Osobně se domnívám, že Šenúta měl projevovat vůči příslušníkům svého duchovního stáda více bratrské lásky než více autoritářství. Není pro mě argumentem, že tělesné tresty byly pro tyto nevzdělané rolníky srozumitelným sdělovacím prostředkem, který představoval pomyslný předstupeň před vyhnáním z kláštera, tedy jakési varování před návratem do chudoby. Klášter tak představoval nejen duchovní, ale také i ekonomicky soběstačné centrum, ve kterém feláhové dostali práci, ale bylo jim též zajištěno ubytování.<sup>1105</sup>

Armand Veilleux, kanadský theolog a cisterciánský mnich, prohlásil, že v Šenútově spiritualitě chyběla osobní zkušenost s Bohem, resp. byla zastíněna řadou pravidel, jejichž dodržování přineslo nějaký duchovní pokrok.<sup>1106</sup> Nebojím se prohlásit, že pro Šenútu byly důležitější řeholní pravidla než samotné zakušení Boží lásky. Přílišná akcentace pravidel vede podle Veilleuxe k průměrnosti každého mnicha – všichni mniši se chovají stejně, dodržují pomyslný řeholní nastavený standard, a tím přicházejí o osobní zkušenost s Bohem. Šenútova spiritualita, na rozdíl od Pachómiovy spirituality, jež byla mj. protknuta evangelijní láskou, postrádala hlubokou mystičnost. Zatímco Veilleux označil Pachómia jako byť náročného, ale milujícího duchovního otce, který vedl své duchovní děti ke spáse skrze pravidla, která přizpůsoboval jedinečnosti každého ze svých duchovních dětí, Šenútu viděl jako „lovce heretiků, který vedl ozbrojené výpady s cílem svrhnout modly a pohanské

---

<sup>1102</sup> AMÉLINEAU, *Les moines égyptiens: Vie de Schnoudi*, Paris 1889, s. 303. – citováno podle: BELL D. N., „Introduction“, s. 11.

<sup>1103</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 10-11.

<sup>1104</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82.

<sup>1105</sup> Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 10-11.

<sup>1106</sup> VEILLEUX A., „Preface (Shenoute or the Pitfalls of Monasticism)“, s. xi.

*chrámy*".<sup>1107</sup> Naproti sobě tak stojí na jedné straně milující duchovní pastýř a přísný duchovní vojevůdce na straně druhé. Šenúta byl opravdu vůdcem mnišské armády, jež čítala na dva tisíce bratrů a na tisíc osm set sester, kteří ho obdivovali pro jeho upřímnost, výmluvnost, štědrost, sociální angažovanost a asketičnost, a to do takové míry, že byli schopni tolerovat jeho neústupnost, ba dokonce krutost.<sup>1108</sup> Šenúta ve své pastorační činnosti příliš akcentoval přísnost na úkor lásky, která je nutná v duchovním vedení stejně jako láska<sup>1109</sup>. Například mniši v Klášteře svatého Makaria ve Skétis se řídí „zákonem lásky“, nemají dokonce ani žádný výčet trestů za porušení pravidel mnišského života, „alfou i omegou“ jejich duchovního života a jejich řeholí vůbec je křesťanská láska (řecky *αγαπη*).<sup>1110</sup>

Šenúta byl horlivý křesťanský asketa. Není tedy divu, že se vymezoval proti všemu, co jen zavádělo pohanství – jeho konflikty s Helény – pohany – stoupence antického polyteismu – neměly v podstatě konce.<sup>1111</sup>

---

<sup>1107</sup> Ibidem.

<sup>1108</sup> DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82-83.

<sup>1109</sup> Viz ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 104.

<sup>1110</sup> „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

<sup>1111</sup> АБЕРИИЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Восточного Египта до берегов Евфрата*, s. 347.

## 7 Současné koptské mnišství

### 7.1 Jak egyptské mnišství změnilo křesťanský svět

Egypt mohu s čistým svědomím označit za opravdovou kolébkou křesťanského mnišství. Monasticismus byl skutečně největším darem Egypta pro veškeré křesťanstvo<sup>1112</sup>, jak napsal pravoslavný emeritní metropolita Kryštof, jenž je též významným pravoslavným theologem české národnosti. Ostatně stejná slova, tedy, že mnišský je dar celému křesťanskému světu, pronesl i Atiya<sup>1113</sup>,

*„Z nejskromnějších počátků na okraji poušti, ovlivnilo podivuhodným způsobem život křesťanského starověku.“<sup>1114</sup>*

Yanney význam egyptského mnišství pro křesťanský svět ještě více zdůraznil, resp. shrnul do následujících slov:

*„Zrození mnišství v Egyptě představovalo nehlubší duchovní hnutí v dějinách Církve. Lidé odevšud a všech společenských tříd se uchýlili do egyptské pouště. Kláštery byly obydleny mnichy různých národností – Řeky (resp. Římany z Východořímské říše – pozn. autora), Římany (resp. Římany ze Západořímské říše – pozn. autora), Kappadočany, Libyjci, Syřany, Núbijci, Etiopany aj. Někteří z nejvýznamnějších osobností této doby (jako byli synové římského císaře Valentiana I., Maximus a Dometius, Arsénios<sup>1115</sup>, učitel dětí římského císaře Theodósia Velikého<sup>1116</sup>, Evagrius Pontský, Nil Sinajský, který byl předtím prefektem v Konstantinopoli*

---

<sup>1112</sup> Viz ARCIBISKUP KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 11.

<sup>1113</sup> Viz ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 59.

<sup>1114</sup> ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 59.

<sup>1115</sup> Arsénios byl jeden z nejvýznamnějších pouštních Otců v Egyptě, nebyl však egyptského původu. Narodil se pravděpodobně v senátorské rodině v Římě v polovině 4. století. Dostalo se mu výborného vzdělání, proto posléze působil na dvoře římského císaře Theodósia Velikého, s velkou pravděpodobností byl kmotrem a učitelem jeho synů. Nakonec se ale chtěl věnovat askezi a odešel do egyptské pouště, kolem roku 390 se usadil ve Skétis, kde byl jeho duchovním učitelem Jan Kolobos. Po vyplenění Skétis nomády z Libyjské pouště (to se událo v letech 407, 434 i 444) putoval pouští. Zemřel mezi lety 445-449 v Troa. REGNAULT L., „Arsenius of Scetis and Turah, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. I, New York 1991, s. 240; GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 36.

<sup>1116</sup> Theódosios Veliký byl římským císařem v letech 379-395. Zasloužil se o mír s Góty a podporoval rozvoj své říše. Byl mj. zbožným křesťanem, svolal též v roce 381 II. ekumenický sněm v Konstantinopole, čímž skoncoval s ariánskou herezí. V roce 391 zakázal pohanské oběti a zasloužil se zároveň o rušení pohanských chrámů (zrušil i olympijské hry, poslední se konaly v roce 393, neboť je

v době Jana Zlatoústého<sup>1117</sup>, který též navštívil pachómiovské kláštery v Horním Egyptě, Melania Starší a Rufinus, Jeroným, Palladios, Jan Kassián či Etheria, poutnice do Svaté země – pozn. autora)<sup>1118</sup> *opustili světský život, aby žili mezi pouštními Otcí.*<sup>1119</sup>

Egyptští mniši ovlivnili všechny formy mnišství – od poustevnictví přes kolektivní poustevnictví po cenobitství. Ostatně to vyplývá z předloženého obsahu této práce, především „medailonků“ nejvýznamnějších představitelů mnišstva v období jeho tzv. „zlatého věku“. Malaty ve své práci *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church* (česky *Koptská ortodoxní církev jako asketická církev*) (k dispozici jsem měl její přípravné vydání), přesněji řečeno v kapitole pojednávající o vlivu egyptského monasticismu na křesťanský svět podal výčet předních osobností, díky kterým se největší egyptský dar všemu křesťanstvu rozšířil do celého světa.<sup>1120</sup> Všechny tyto osobnosti (ať už o jejich osudech bylo v této práci pojednáno důkladně, či byly zmíněny pouze okrajově) se zasloužili o to, že dědictví egyptského monasticismu vzkvétá v celém křesťanském světě dodnes.

*„Duchovnost a pravidla egyptských mnišských systémů měla hluboký vliv v církevním životě jak na Východě, tak na Západě.“<sup>1121</sup>*

---

považoval za pohanské dědictví) V roce 395 zemřel a impérium rozdělil mezi své dva syny na západní a východní část. VAVŘÍNEK V., BALCÁREK P., *Encyklopedie Byzance*, s. 480.

<sup>1117</sup> Jan Zlatoústý (344-407) je podle názoru německého luteránského theologa Heinricha Krafta považován za nejlepšího kazatele rané církve: *„Je jediným kazatelem z té doby, který svým živým a bezprostředním jazykem dokáže oslovit srdce dnešního člověka.“* Pocházel z Antiochie, mezi jeho učitelé patřili Libanios či Diodóros z Tarsu a jeho spolužákem byl například Theodor z Mopsuestie. Věnoval se mj. poustevnickému životu. V roce 379 byl na příkaz tehdejšího římského císaře Arkadia ustanoven konstantinopolským arcibiskupem. Na tzv. „sněmu pod dubem“ v roce 403 byl díky císařovně Eudoxii, která nesla nelibě jeho káravá kázání, a především alexandrijského arcibiskupa Theofila, který nemohl přenést, že na arcibiskupském stolci hlavního města sedí představitel antiochijské školy, sesazen. Lid byl tímto rozhodnutím rozhořčen a Jan se musel vrátit do Konstantinopole, kde došlo k dalším konfliktům mezi Janem a jeho nepřáteli, a byl poslán do vyhnanství na východní pobřeží Černého moře, zemřel na cestě do něj v pontské Komaně. KRAFT H., *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, s. 163-164.

<sup>1118</sup> Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 162-163.

<sup>1119</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161-162.

<sup>1120</sup> Viz podrobněji MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 78-82.

<sup>1121</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 78.

Egyptští poustevníci mj. ovlivnili syrské i palestinské spolubratry. Nicméně, jak Aumann upozornil, Syřané nebyli tak disciplinovaní jako Egyptané a vedli potulný život a přebývali na opuštěných místech, ne však na dlouhou dobu. Zato palestínští mniši byli více stabilní.<sup>1122</sup> Velkou zásluhou na propagaci a následného rozšíření v celé křesťanské ekumeně mnišského ideálu měl samozřejmě Athanasiem sepsaný *Život Antonínův*, který se rozšířil na všechny světové strany a stal se podle Halla jakýmsi „programem pro mnišský život předpokládající spolupráci s biskupy“<sup>1123</sup>, nehledě na to měl samotný Antonín spoustu následovníků<sup>1124</sup>, například jeho žák Hilarion<sup>1125</sup> přinesl Antonínovo dědictví do Palestiny, žil totiž v Gaze na egyptsko-palestinském pomezí<sup>1126</sup>. Jeroným, autor Hilarionova životopisu, napsal:

*„Hilarionův příklad vedl k tomu, že v krátké době vzniklo v Palestině bezpočet klášterů a mniši se k němu jen hrnuli.“<sup>1127</sup>*

Jelikož se Jeroným zmiňoval i o tom, že za Antonínem přicházeli i Syřané, ale on je odkázal na svého žáka Hilariona, který žil blíže jejich domova<sup>1128</sup>, dá se předpokládat, že Antonínův, ale především Hilarionův příklad ovlivnil duchovní život syrských asketů. Hovoří-li se o zástupech poutníků putujících do Egypta za účelem setkání s tamními askety, je nezbytné podotknout, že takové poutě do „země na Nilu“ nebyly ničím neobvyklým, podle Frankova názoru byly v době zlatého věku egyptského monasticismu velmi populární<sup>1129</sup>. Šubrt, mj. s odkazem na *Život Hilarionův*<sup>1130</sup>, zmíněnou „poutní turistiku“, jejímž cílem bylo osobní setkání

---

<sup>1122</sup> AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 46.

<sup>1123</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 175.

<sup>1124</sup> Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 141.

<sup>1125</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 86-89.

<sup>1126</sup> DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 91.

<sup>1127</sup> JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 112, 113.

<sup>1128</sup> Viz JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 112, 113.

<sup>1129</sup> Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 32.

<sup>1130</sup> Viz podrobněji JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 118, 119.

s duchonosným starcem z řad pouštních Otců či návštěva míst, kde slavní asketové pobývali<sup>1131</sup>:

*„Za poustevníky přicházeli i křesťané z privilegovaných vrstev a městští hodnostáři, a můžeme-li věřit legendám, o radu žádali i vysocí dvorští úředníci z Konstantinopole. Od počátku 5. století se pak rozvinula celá poutní turistika a do poustevnických kolonií v Egyptě a Sýrii (ale také v Palestině – pozn. autora) směřovali návštěvníci z různých koutů římské říše, aby na vlastní oči spatřili pověstné milites Christi (tzn. Kristovi vojáci – pozn. autora), nebo aby si prohlédli místa, kde pobýval svatý Antonín nebo jiný ze slavných Otců pouště. Z Jeronýmova Života svatého Hilariona se dokonce dozvídáme, že se zde rozvinul celý turistický servis zahrnující i půjčování velbloudů a průvodcovské služby.“<sup>1132</sup>*

Do Egypta za svatými muži směřovaly celé zástupy poutníků ze všech koutů impéria i mimo něj – řecky i latinsky mluvící obyvatelé, Kappadočané, Libyjci, Syřané, dokonce i Etiopané.<sup>1133</sup> Cestopisy jako *Historia monachorum in Aegypto* či *Historia Lausiaca* jsou toho jasným důkazem. Pro všechny příchozí představovalo egyptské mnišství „světlo světa“<sup>1134</sup>. Yanney je autorem i výroku, který si nemohu dovolit opomenout, jenž zní:

*„... Egypt se stal ve 4. století druhou Svatou zemí, kde byla křesťanská spiritualita založena na Novém zákoně, nebeským městem a ztělesněným příkladem komunit prvních křesťanů ...“<sup>1135</sup>*

Setkání s pouštními Otcí znamenalo pro tehdejší setkání poutníky zároveň setkání s lidmi, kteří měli přímou zkušenost s Bohem, a tak příchozím ukazovali cestu k Bohu.<sup>1136</sup>

Obrovskou zásluhu na rozšíření egyptské mnišské tradice (ale také ovlivnění křesťanské spirituality vůbec) měly podle Gabry také apofthegmata – výroky pouštních Otců – která byla překládána do latiny, syrštiny, arménštiny, gruzínštiny,

---

<sup>1131</sup> Viz ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 20; YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 162.

<sup>1132</sup> ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 20.

<sup>1133</sup> Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161-162

<sup>1134</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161.

<sup>1135</sup> Ibidem, s. 162

<sup>1136</sup> Viz ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 10.

arabštiny, etiopštiny či církevní slovanštiny aj.<sup>1137</sup> Jejich poselství je nadčasové a dá se proto aplikovat v každodenní křesťanské duchovnosti a morálce, jsou podle Leloira „duší prvotního egyptského mnišství“.<sup>1138</sup>

„Zemřel, ale skrze svou víru stále promlouvá,“<sup>1139</sup> napsal Yanney o zakladateli cenobitského mnišství. Pachómiovo dědictví zcela určitě nejvíce ovlivnilo mnišství cenobitského typu na celém světě. Jeho řehole, jež byla přeložena z koptštiny do řečtiny i latiny, se totiž stala prototypem všech mnišských řeholí nejen na Východě, ale i na Západě.<sup>1140</sup> V jeho kláštorech žili lidé různých národností<sup>1141</sup>, na rozdíl od Šenúty, který do svých klášterů přijímal pouze Kopty, aby eliminoval všechny cizí prvky v jeho kláštorech, zejména helénských.<sup>1142</sup> I díky „multikulturalismu“ (či lépe pestrému národnostnímu složení a možnosti návštěvy jeho klášterů i cizinci) v pachómiovských kláštorech se Pachómiova tradice mohla rozšířit i za hranice Egypta. Pachómiovou *koinoníí* se inspiroval také Benedikt z Nursie<sup>1143</sup>, který je označován jako „otec západního mnišství“<sup>1144</sup>. Jeho spiritualita ovlivnila také jiné mnišské řády v Evropě nejen benediktýny, především kartuziány, cisterciáky, františkány či dominikány.<sup>1145</sup> Jmenované mnišské řády na křesťanském Západě byly také ovlivněny spiritualitou pouštních Otců.<sup>1146</sup> Koptské kláštery pachómiovského typu přetrvaly do současnosti, nicméně řehole byla v některých aspektech samozřejmě upravena.<sup>1147</sup>

---

<sup>1137</sup> GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 28.

<sup>1138</sup> LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, s. 12.

<sup>1139</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

<sup>1140</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 36.

<sup>1141</sup> YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

<sup>1142</sup> MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55-56.

<sup>1143</sup> Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

<sup>1144</sup> ATTWATER D., *Slovník svatých*, s. 66.

<sup>1145</sup> Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

<sup>1146</sup> Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

<sup>1147</sup> HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 177.



## 7.2 Jaký je život mnichů v současnosti?

V současné době je podle Malatyho slov pro mladé koptské křesťany život vně kláštera, resp. praktikování mnišské askeze, atraktivnější než „pouhé“ kázání v chrámu o tomto životě.<sup>1148</sup> Důvod uvedl následující:

*„Je to proto, že naše mnišská vzdělanost je prostoupena ve všech prvcích církevního života, dokonce i v bohoslužbě. Naše církev (tj. Koptská ortodoxní církev – pozn. autora) má asketický charakter nejen vně zdí klášterů a konventů, ale ve všem životě. Ve skutečnosti nemůžeme oddělit mnišský a homiletické aspekty v církevním životě orthodoxní církve, neboť odmítáme dualismus, věříme, že jak mnišství, tak kázání jsou nedílnou součástí biblického života.“<sup>1149</sup>*

Významný soudobý koptský kněz a bohoslovec upozornil na skutečnost, že mnišský život je nedílnou součástí koptské církve a vzájemně se doplňuje s pastorační (či homiletickou) činností církve – kázání (stejně jako kdysi samotného Antonína) přivádí mnohé křesťany k mnišskému životu.<sup>1150</sup>

Pro koptskou církev je velmi důležité, že počet řeholníků v současnosti neustále roste. Malaty se vyslovil, že by si přál, aby došlo k rozkvětu mnišství, jako v období jeho tzv. zlatého věku ve 4. a 5. století.<sup>1151</sup> Totéž dosvědčil i Yanney, jenž navíc poznamenal, že dochází v Egyptě k postupnému obnovování starých klášterů<sup>1152</sup> (musím ale také podotknout, že i k zakládání nových klášterů, mezi nejvýznamnější nové kláštery patří rozhodně Klášter svatého Miny poblíž Alexandrie založený v roce 1959 tehdejším koptským papežem Cyrilem VI.<sup>1153</sup>) a koptští křesťané vyhledávají mnichy (stejně jako ve zlatém věku egyptského mnišství byly vyhledáváni duchonosní starci), aby se jim dostalo duchovní rady<sup>1154</sup>, případně, aby se zúčastnili liturgie či načerpali duchovní sílu<sup>1155</sup>. Srovnání současné situace egyptského mnišství a zlatého období mnišství není ale příliš na místě, neboť ve 4. a 5. století se jednalo o mnohem

---

<sup>1148</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

<sup>1149</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

<sup>1150</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

<sup>1151</sup> MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

<sup>1152</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

<sup>1153</sup> Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 85.

<sup>1154</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

<sup>1155</sup> Viz FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“; dostupné z: <<http://www.coptic-cairo.com/culture/monk/monk/today.html>> (30.9.2021).

početnější hnutí, dovoluji si říct, s masovým charakterem, to ostatně potvrdil i abuna Nicola z Kláštera svatého Pišoje ve Vádí Natrun<sup>1156</sup>.

Ale osud egyptských klášterů nebyl ale vždy „ružový“, zhruba v polovině 20. století byl podle Yanneyových slov stav egyptských klášterů opravdu žalostný<sup>1157</sup>. V jakém stavu se egyptské mnišství v 60. letech 20. století<sup>1158</sup> nacházelo, že se jej Yanney odvážil charakterizovat jako žalostný?

*„Břemeno patnácti staletích v podobě materiální chodby Církve, opakovaných persekucí (křesťanů ze strany muslimů – pozn. autora), nedostatek osvěty a obecně ztráta zájmu o duchovní život vedlo k vymizení či destrukci většiny starobyklých koptských klášterů. Pouze sedm z nich se zachovalo do 20. století, a tyto kláštery byly ve stádiu kolapsu, mluvíme o stavu budov, počtu mnichů i úrovni duchovního života v nich.“<sup>1159</sup>*

O obnovu mnišského života se zasloužil zmíněný koptský papež Cyril VI., koptským papežem byl v letech 1959-1971, který byl znám předtím, než se stal hlavou Koptskou ortodoxní církve, jako otec Mina, milovník asketického života, původně mnich z kláštera Paromeos, později i představený Kláštera svatého Samuela Vyznavače v Kalamónu a následně opět poustevník, a nakonec koptský papež.<sup>1160</sup> V obnově koptského mnišství pokračoval i Cyrilův nástupce Šinúda III., jenž se též zasloužil o obnovu starobyklých klášterů.<sup>1161</sup> Yanney ho díky jeho zásluze o obnovu mnišského života v koptské církvi přirovnal k Athanasiovi<sup>1162</sup>, jeho komparaci Šinúdy s Athanasiem však nemohu plně přijmout, neboť nejenže se doba, ve které žili, diametrálně lišila, ale také Athanasios se zasloužil nejen o integraci monasticismu do církevního života, ale též o obhajobu pravověrné podoby křesťanství (křesťanství by se v případě triumfu arianismu nad orthodoxní naukou hájenou Athanasiem redukovalo na mravní učení bez možnosti dosažení spásy, čímž rozhodně nechci

---

<sup>1156</sup> Viz BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“; dostupné z: <<https://www.oikoumene.org/news/new-life-behind-high-walls-egypts-monasteries-bursting-at-the-seams>> (30.9.2021).

<sup>1157</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

<sup>1158</sup> Viz podrobněji BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“.

<sup>1159</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

<sup>1160</sup> Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

<sup>1161</sup> Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 165.

<sup>1162</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 165.

opomíjet Šinúdovy zásluhy i v oblasti soudobé teologie, které jsou též velmi důležité pro chápání koptské tradice okolním světem, je to v podstatě stejné jako v případě komparace současného mnišství a mnišství v období zlatého věku):

*„Podobně jako svatý Athanasios Veliký byl papež Šinúda oddán rozkvětu mnišství a podobně jako Athanasios našel v kláštorech útočiště míru a klidu, když se temné mraky zastínila církev.“<sup>1163</sup>*

Významnou postavu současného koptského monasticismu byl mj. již zmiňovaný Matouš Chudý či Matta El Meskin z Kláštera svatého Makaria ve Skétis.<sup>1164</sup> Jeho život a dílo zvětšil pro české theologické prostředí Jaroslav Franc, které tomuto významnému koptskému světcovi věnoval celou knihu. Matouš Chudý byl podle mého názoru opravdovým pokračovatelem starobylé mnišské tradice zakořeněnou v egyptské zemi od Antonínovy doby, neboť ve svém učení zdůraznil učení o *theósi* – zbožštění – člověka<sup>1165</sup> (ovšem je nutné akcentovat, že Matoušova soteriologie je přesto odlišná od soteriologie pravoslavné, neboť podle Matouše člověk v okamžiku zbožštění participuje na Boží přirozenosti<sup>1166</sup>, nikoli ne na Jeho energii, případně energií, jak učí pravoslavná tradice). Franc podotkl:

*„Pro Matouše Chudého je jednota Božství a lidství v Kristu předobrazem jednoty každého člověka s Bohem.“<sup>1167</sup>*

Na druhou stranu byla jeho soteriologie kritizována zejména tehdejšími koptskými papeži Šinúdou III., který nauku o zbožštění, resp. její pojetí Matoušem Chudým, odmítal.<sup>1168</sup> Cílem této práce ale není těmito otázkami, ač velmi zajímavými a pro pochopení duchovního života koptských křesťanů nezbytnými, zabývat.

---

<sup>1163</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 165.

<sup>1164</sup> Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164-165.

<sup>1165</sup> Viz podrobněji FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. s. 160-161.

<sup>1166</sup> Viz FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. 88.

<sup>1167</sup> FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. 160-161.

<sup>1168</sup> Viz podrobněji FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. 161-162.

Katja Dorothea Buck, religionistka a politoložka specializující na křesťanství na Blízkém východě, především na území Egypta, poznamenala, se „*koptská církev nemusí bát o budoucnost svých klášterů*“ (obzvlášť když ještě v 60. letech hrozil egyptskému mnišství v podstatě zánik) potvrdila mj. i výše uvedený zájem mladých koptů o mnišský život.<sup>1169</sup> Yanneyova slova uvedená v periodiku *Coptic Church Review*, konkrétně v čísle věnovaném koptského monasticismu, jsou pro renesanci mnišství v Egyptě velmi výstižná:

*„Světlo (mnišské spirituality – pozn. autora) bylo intenzivnější než temnota trpící  
Církve.“<sup>1170</sup>*

Usiluje-li někdo z koptských křesťanů o vedení mnišského života, je potřebné, aby v době od jednoho roku do tří let (zpravidla se dodržuje lhůta tří let) žil a pracoval v klášteře pod vedením svého duchovního otce. Aby byl následně plně přijat do klášterní komunity, je zapotřebí doporučení ostatních bratří.<sup>1171</sup> Předtím je ale nezbytné, aby kandidát mnišského života pravidelně navštěvoval kláštery a seznámil se, co obnáší život mnicha za jeho zdmi.<sup>1172</sup>

Podle otce Cedracka z Kláštera svatého Pišoje je hlavním úkolem mnicha modlitba a s ní související zdokonalování se v duchovním životě<sup>1173</sup>, resp. dosažení spásy. Otec Cedrack popsal, jak vypadá každodenní život mnicha v jednom z klášterů ve Vádí Natrun (pro srovnání přikládám i popis každodenního života mnichů v nedalekém Klášteře Syřanů od Rudolpha Yanneye, který byl předložen přibližně před čtyřiceti lety, konkrétně byl publikován roku 1980):

*„Každé ráno ve čtyři hodiny se setkáváme v chrámě, modlíme se půlnoční modlitby doprovázené zpěvem a předčítáním žalmů a hymnů v koptském jazyce z knihy zvané psalmodie. Poté co okolo šesté hodiny ranní skončíme, někteří z nás setrvávají na liturgii (to závisí na době podle koptského kalendáře), nebo se můžeme uchýlit zpět do našich kell, abychom se věnovali některým činnostem před začátkem práce v sedm hodin. V jednu hodinu odpoledne se setkáme v refektáři, abychom společně pojedli. Následně se poté věnujeme práci, poté znovu následují*

---

<sup>1169</sup> BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“.

<sup>1170</sup> YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

<sup>1171</sup> МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 113.

<sup>1172</sup> FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“.

<sup>1173</sup> Ibidem.

*společné modlitby. Po nich si každý z nás zvolí, které činnosti, v souladu s mnišskými pravidly se bude věnovat.*<sup>1174</sup>

*„Mnich začíná svůj den ve tři hodiny ráno (v neděli ve dvě hodiny ráno), kdy se rozezní klášterní zvon. V tuto hodinu začíná v chrámě denní liturgický cyklus. ... bohoslužba končí okolo sedmé či osmé hodiny ranní. Poté každý mnich odchází do kelly věnovat se soukromým modlitbám, než půjde do práce. Práce není mnichům rozdělována rovnoměrně. Poustevníci nepracují vůbec. Někteří pracují jednu hodinu denně, například se starají o knihovnu či o chrám nebo připravují eucharistický chléb – ‚corban‘. Jiní stráví v práci více času ať už v klášteře samotném nebo v jeho zahradě. V Klášteře Syřanů je mnichům dopřána větší svoboda, co se stravy a volného času týče. Pod (duchovním – pozn. autora) vedením duchovního učitele, tím je zpravidla starý kněz z řady mnichů, se každý mnich rozhodne, kdy bude jíst a jaký typ pokrmu bude požívat, vše záleží na jeho duchovních potřebách. ... Ačkoli každý mnich jí o samotě ve své kelle, společné jídlo skládající se z čočky či fazolí se podává dvakrát týdně ... Je velmi vzácné spatřit mnicha procházet se okolo kláštera. Pokud není v chrámu nebo v práci, tráví čas ve své kelle, kde se věnuje modlitbě, rozjímání (nad Písmem – pozn. autora) nebo studiu, spí okolo pěti nebo šesti hodin za den. Každá kella se skládá ze dvou místností; vnější je užívána pro každodenní záležitosti, vnitřní je soukromá.*<sup>1175</sup>

Jaké aktivity, které jsou v souladu s řeholí namysli? Kupříkladu četba knih, psaní ikon či jiné manuální práce, někdy dokonce mnich může opustit zdi kláštera, aby pomohl v některé církevní obci.<sup>1176</sup> Manuální práce v mnišských komunitách má úplně stejně důležitou roli jako před stovkami let, je vedle modliteb a rozjímáním nad Písmem nepostradatelnou součástí jeho duchovního života<sup>1177</sup>. Výše jsem již několikrát zdůraznil, jak velmi byla manuální práce pro duchovní život důležitá, vždyť přeci napomáhala k dosažení spásy, ale ještě jednou bych rád na tomto místě zdůraznil její význam, tentokrát slovy jedné z nejvýznamnějších církevních historiček Koptské ortodoxní církve, Iris Habib El-Masri:

*„1. Napomáhá mnichovi (i jeptišce) překonat slabost, jež ho může přepadnout pro nadbytek fyzické energie;*

---

<sup>1174</sup> Ibidem.

<sup>1175</sup> YANNEY R., „Contemporary Life in an Ancient Coptic Monastery“, „ in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 179.

<sup>1176</sup> Ibidem.

<sup>1177</sup> EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 173.

2. *Jedná se o prostředek zajištění jeho živobytí, pro pomoc potřebným a také k pobavení (ruční výrobky řeholníků si návštěvníci klášterů rádi kupující – pozn. autora) početných hostů, kteří přicházejí k němu pro duchovní radu a útěchu.*<sup>1178</sup>

Jak vyplývá ze druhého bodu, manuální práce zajišťuje soběstačnost kláštera, kromě toho kláštery navzájem spolupracují<sup>1179</sup>.

Duchovní otec, kterým je obvykle představeným kláštera, přistupuje k potřebám každého mnicha individuálně, aby se bez ohledu na osobnostní rozdíly všichni zdokonalovali v duchovním životě. Přestože je duchovním otcem celé komunity, je též duchovním otcem každého mnicha, ke každému uplatňuje co do duchovní péče individuální přístup.<sup>1180</sup> Duchovním otcem plním funkci opata kláštera se může stát pouze osoba, která žije mnišským životem minimálně třicet pět let.<sup>1181</sup> Každý ženský klášter má též vlastního duchovního otce – zpovědníka – jmenovaného buď koptským papežem, nebo biskupem místní diecéze. Je zodpovědný za sloužení liturgie v určitých dnech v kaplích konventu. V čele ženského kláštera stojí abatyše, popř. „matka představená“ či „velká matka“, jež je zodpovědná za jeho fungování a jakožto zástupce ženské mnišské komunity předává prostřednictvím duchovního otce-zpovědníka žádosti a stížnosti směřované biskupovi či papeži. V případě, že je abatyše příliš stará a není schopna plnohodnotně vykonávat své povinnosti, její místo převezme její nejbližší spolupracovnice – asistentka.<sup>1182</sup>

Nemohu ani opomenout soudobé egyptské poustevníky, kteří buď žijí v poušti nedaleko od kláštera, nebo v jeho areálu.<sup>1183</sup> Nejvýznamnějším současným koptským poustevníkem je otec Lazarus, který je velmi oblíbeným nejen koptskými křesťany, ale je znám zásluhou krátkého dokumentárního filmu režiséra Remigiusze Sowy *The Last Anchorite* (česky *Poslední poustevník*) který mapuje každodenní život tohoto poustevníka. Lazarus žije jako poustevník na hoře Kolzim nad Klášterem svatého

---

<sup>1178</sup> Ibidem.

<sup>1179</sup> Viz podrobněji EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, s. 174.

<sup>1180</sup> FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“; „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

<sup>1181</sup> „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

<sup>1182</sup> EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, s. 175.

<sup>1183</sup> YANNEY R., „Contemporary Life in an Ancient Coptic Monastery“, s. 179; FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“.

Antonína, na hoře, kde se nachází i jeskyně, v níž pobýval samotný Antonín už několik let. Pochází z Austrálie. Ve své rodné zemi se živil jako vysokoškolský učitel, vyučoval literaturu a filosofii. Kromě toho, že žil čtyřicet let jako ateista, byl obdivovatelem marxistické filosofie. Poté, co byla jeho matce diagnostikována rakovina a ona zemřela, rozhodl se zanechat svého dosavadního života a byl odhodlán hledat Boha a svobodu. Jeho putování ho zavedlo do Egypta, kde stal koptským mnichem. Setkal se dokonce se Šinúdou III., jenž ho pozval na místo, kde dodnes přebývá a věnuje se asketickému životu.<sup>1184</sup>

Přestože jsem se vymezil proti srovnání zlatého věku křesťanského mnišství v Egyptě a soudobého koptského monasticismu, rád bych závěrem této podkapitoly dodal, že soudobé koptské mnišství čerpá z tradice svatého Antonína, otce všech mnichů. Mnišskou cestu si volí dodnes spousta křesťanů jako cestu k dosažení spásy, mnišská tradice přetrvává a stále vzkvétá, nejen za hranicemi dnešního Egypta. Práce o egyptském mnišství rozhodně není nějakou propagandou mnišského života, resp. nadřazenosti této cesty ke svatosti, neboť i v ní může, jak to bylo v případě Šenúty, absentovat Kristu. Každá cesta, na které je svoboda a láska, vede ke Kristu, a tudíž ke spáse, neboť Spasitel řekl:

*„Já jsem Světlo světa. Kdož mne následuje, nebudeť choditi v temnostech, ale budeť míti Světlo života.“ (J 8,12)*

---

<sup>1184</sup> Viz AMBROSINO B., „Why an Australian atheist philosopher moved to Egypt and became a Coptic monk“; dostupné z: <<https://www.vox.com/xpress/2014/11/9/7177553/why-australian-atheist-philosopher-moved-to-egypt-became-coptic-monk>> (30.9.2021).

## Závěr

*„Já jsem cesta, i pravda, i život. Žádný nepřichází k Otci než skrze mne.“*

Zmíněný velmi známý verš, resp. Ježíšův výrok, z Janova evangelia (J 14,6) zdůrazňuje hlavní Spasitelovo poselství – tedy ukázat každému člověku skrze víru, že křesťana cesta opravdu vede k věčnému životu, totiž ke spáse, dosažení *theóse*, jednoty s Bohem. Důvod, proč tento výrok zmiňuji v závěru této práce je prostý – o tento vznešený cíl usilovali i lidé – bratři a sestry – uchylující se zpočátku na poušť a posléze za zdi klášterů.

Mým cílem v této práci bylo samozřejmě pojednat o duchovním životě lidí žijícím asketickým způsobem života v době, která byla popsána, ale také poukázat na to, že jejich spiritualita být inspirující i pro každého křesťana žijícího v kterékoli době a na kterémkoli místě, neboť „spiritualita pouště“ je nadčasová.

Z práce je možné vyzorovat, že představitelé mnišské spirituality pozdní antiky nejsou žádní „superhrdinové“ či „superhrdinky“, nedosažitelné vzory, literární postavy atd., ale lidé, které může každý křesťan ve svém každodenním duchovním životě následovat, protože cílem každého křesťana, jak bylo na mnohých místech práce akcentována, je dosažení spásy (spásu považuji za všeobecný křesťanský cíl, a to bez ohledu na denominační příslušnost). Vybrané životní příběhy nejvýznamnějších představitelů byly sice popsány podrobněji, nelze ale opominout ani ty, jejichž jména nejsou známá. Neznamená to ale, že by spásy skrze askezi skutečně nedosáhli, ba naopak. V tomto období na území Egypta dosahovalo duchovní dokonalosti tak velké množství křesťanů, že nebylo možné všechna jména pouštních Otců (i Matek) zaznamenat. Egypt byl v této době přece po Svaté zemi druhým křesťanskými poutníky nejnavštěvovanějším místem. Odkaz, který tito lidé zachovali budoucím generacím křesťanů, hrál nepostradatelnou roli v dějinách spirituality.

Antonínova tradice a tradice jiných egyptských mnišských vůdců v křesťanském světě dodnes přežívá, obzvláště koptští křesťané jsou na ni hrdí, neboť místa spojená se jmény pouštních Otců a prvních mnichů jsou dodnes duchovními centry jejich církve.

Kristův příklad naplněný svobodnou láskou je příkladem pro všechny křesťany, nejen ty, kteří se vydají mnišskou cestou. Mnišská cesta není jedinou cestou



ke spáse, je jednou z mnoha, důležité je, aby všechny křesťanské cesty ve všech denominacích měli jediný společný cíl – Krista.

## Seznam použité literatury

### Primární literatura

*Apothegmata: výroky a příběhy pouštních otců*, sv. III., přel. J. Pavlík, Praha 2008.

BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983.

EVAGRIUS OF PONTUS, „Chapters on Prayer“, in: SINKEWICZ R. E. (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003, s. 191-209.

EVAGRIUS OF PONTUS, „Praktikos“, in: SINKEWICZ R. E. (ed.), *Evagrius of Pontus: The Greek Ascetic Corpus*, New York 2003, s. 95-114.

GREGORY NAZIANZEN, „Oration 21 (On the Great Athanasius, Bishop of Alexandria)“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/310221.htm>>.

GREGORY NAZIANZEN, „Oration 38 (On the Theophany, or Birthday of Christ)“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/310238.htm>> (31.10.2021).

HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, přel. S. Kazikowski, Waszawa 1989.

HIERONYMUS ZE STRIDONU, „O významných mužích“, in: HIERONYMUS, GENNADIUS, ISIDORUS, *Dějiny křesťanského písemnictví (De viris illustribus)*, přel. J. M. Heller, M. C. Putna, Praha 2010, s. 73-153.

JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremitaе*)“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vitae eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 42-63.

JERONÝM, „Život sv. Hilariona (*Vita sancti Hilarionis*)“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vitae eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 84-139.

MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, přel. J. Vlček, Praha 1878.

PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002.

PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, přel. A. N. Athanassakis, Missoula 1975.

ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, přel. Г. Андрикевис, Киев 2016.

SOCRATES SCHOLASTICUS, *Církevní dějiny*, přel. J. Novák, Praha 1989.

ST. JEROME, „Letter 22: To Eustochium“, in: *New Advent*; dostupné z: <<https://www.newadvent.org/fathers/3001022.htm>> (30.9.2021).

SV. ATANÁŠ, „Biskup Atanáš mnichům v cizině“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 19-20.

SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová, Olomouc 2010, s. 21-96.

„The Life of Saint Macarius of Scetis“, in: *Saint Macarius the Spiritbearer: Coptic Texts Relating to Saint Macarius the Great*, přel. T. Vivian, Crestwood 2004, s. 151-198.

„Život Marie Egyptské, někdejší nevěstky, konající přísné pokonání v jordánské poušti“, in: BLÁHOVÁ E., HAUPTOVÁ Z., KONZAL V., PÁCLOVÁ I. (ed.), *Byzantské legendy: výběr textů ze IV. – XII. století*, Praha 1980, s. 111-129.

## **Sekundární literatura**

- ALEŠ P., *Církevní dějiny*, sv. II: Křesťanská církev v období všeobecných snemov, Prešov 1995.
- ALFEJEV I., *Mystérium víry: uvedení do pravoslavné teologie*, přel. A. Čížek, Červený Kostelec 2016.
- AMIDON P. R., „Introduction“, in: RUFINUS OF AQUILEA, *History of the Church*, přel. P. R. Amidon, Washington, D.C. 2016, s. 3-15.
- ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, přel. T. Brichtová, Kostelní Vydří 1999.
- ARCIBISKUP KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, Prešov 2004.
- ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, London 1968.
- АВЕРИИЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Восточной до берегов Запада*, Москва 1987.
- AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, přel. M. Mikulicová, Praha 2000.
- BARNES T. D., *The New Empire of Diocleian and Constantine*, Cambridge – London 1982.
- BAUER F., „Úvod“, in. SV. MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, přel. J. Vlček, Praha 1878, s. XV-LIII.
- BELL D. N., „Introduction“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 1-23.
- BELL D. N., „Notes to Introduction“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 24-35.
- BELL D. N., „Notes to Text“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 93-113.
- BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, in: BRAKKE D., CRISLIP A. (ed.), *Selected Discourses of Shenoute the Great: Community, Theology, and Social Conflict in Late Antique Egypt*, Cambridge 2015, s. 1-25.
- BUGIULESCU M. I., „The Organization and Role of Monasticism in the Christian Church Constitution and Activity“, in: *Bogoslovni vestnik* 78/3 (2018), s. 523-541.

- CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, in: CASIDAY A. M. (ed.): *Evagrius Ponticus*, New York 2006, s. 5-22.
- CAVARNOS C., *Paths and Means to Holiness*, přel. Archbishop Chrysostomos of Etna, [místo vydání neuvedeno] 2000.
- CHRYSSAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, Blommington 2003.
- COMAN I. G., *Patrologie*, Galița 2000.
- CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, přel. L. Ehrenbergová, Z. Hamplová, Kostelní Vydří 2003.
- CRISLIP A., „Care for the Sick in Shenoute's Monasteries“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 21-30.
- CURLEY M. J., „Introduction“, in: *Physiologus: A Mediaval Book of Nature Lore*, přel. M. J. Curley, Chicago – London 2009, s. ix-xxiii.
- DATTRINO L., *Patrologie*, přel. J. V. Polc, Praha 1997.
- DAVID M., *Chalkedonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxie a monofyzitské Koptské ortodoxní církve*, Praha 2020.
- DE DREUILLE M., *The Rule of Saint Benedict and The Ascetic Traditions from Asia to the West*, Leominster 2000.
- DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, přel. C. Haldene, London 1964.
- DECRET F., *Mání a tradice manicheismu*, přel. Z. Müller, Bratislava 1994.
- DRAYTON J. M., *Pachomius as Discovered in the Worlds of Fourth Century Christian Egypt, Pachomian Literature and Pachomian Monasticism: A Figure of History or Hagiography?*, Sydney 2002.
- DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, přel. M. Recinová, Praha 2011.

DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Malden – Oxford – Carlton – Berlin 2003.

EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 173-176.

EMMEL S. „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 31-46.

ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), Београд – Требиње – Лос Анђелес 2016.

EVDOKIMOV P., *Epochy duchovního života: od pouštních Otců do našich dnů*, přel. V. Ventura, Velehrad – Olomouc 2002.

FARRAR F. W., „Saint Athanasius the Great“, in: *Coptic Church Review* 4/2-3 (1983), s. 9-57.

FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, Olomouc 2018.

FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, přel. Z. Ločovský, Praha 2003.

FRANZEN A., *Malé církevní dějiny*, přel. B. Smékal, Praha 1992.

GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo – New York 2002.

GAL Z., *Qumran: Scrolls in the Desert*, Jerusalem 2010.

GOEHRING J. E., „Pachomius and the White Monastery“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 47-57.

GOEHRING J. E., „The Origins of Monasticism“, in: GOEHRING J. E. (ed.), *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*, Harrisburg 1999, s. 13-35.

GOMBÁR E., BAREŠ L., VESELÝ R., *Dějiny Egypta*, Praha 2021.

- GRIBOMONT J., „The Translations Jerome and Rufinus“, in: DI BERARDINO A. (ed.), *Patrology*, sv. IV: The Golden Age of Latin Patristic Literature: From the Council of Nicea to the Council of Chalcedon, Notre Dame [datum vydání neuvedeno], s. 195-254.
- GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, Leiden 1991.
- GWYNN D. M., *Athanasius of Alexandria: Bishop, Theologian, Ascetic, Father*, Oxford 2013.
- HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, London 1992.
- HAMMOCK C. E., „Dualism and the Religious Thought of Shenoute of Atripe“, in: *Coptic Church Review* 21/4 (2000), s. 119-131.
- HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936.
- HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 1: Dogma – Ethics – Revelation, přel. Sister Pelagia Selfe, Levadia 2012.
- HIEROTHEOS (METROPOLITAN OF NAFAKTOS), *Empirical Dogmatics of the Orthodox Catholic Church according to the Spoken Teaching of Father John Romanides*, sv. 2: Holy Trinity – Creation – Fall – Incarnation – Church – Life after Death, přel. Sister Pelagia Selfe, Levadia 2013.
- HÖFFDING H., KRÁL J., *Přehledné dějiny filosofie*, Praha 1941.
- IVANOV S. A., *Blázni pro Krista: kulturní dějiny jurodství*, přel. J. Komednová, M. Řoutil, Červený Kostelec 2015.
- IWASAKI M., „The Significance and the Role of the Desert in Coptic Monasticism: Monastery of St. Samuel as a Case Study“, in: *Journal of Arid Land Studies* 22/1 (2012), s. 139-142.
- JEDIN H., *Malé dějiny koncilů*, přel. K. Dolista, Praha 1990.
- JEŽEK V., *Transcendentální christologie v kontextu byzantské teologie*, Prešov 2006.
- KADLEC J., *Dějiny katolické církve*, sv. I, Olomouc 1993.

KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*. Cairo 2002.

KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, in: PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002, s. IX-XV.

KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, New York 2002.

KRYŠTOF (BISKUP OLOMOUCKO-BRNĚNSKÝ), *Byzantologie*, sv. I: úvod a přehledné dějiny byzantského státu, Prešov 1995.

КУБАТ Л., *Патрولوجија*, Крагујевац 2016.

KUHN K. H., *The works of Besa, from a MS in the British Museum (Or.8810): edited with translation and commentary*, Durham 1952.

KULHÁNKOVÁ M., „Úvod“, in: KULHÁNKOVÁ M. (ed.), *Obrácení nevěstky Marie a jiné příběhy: byzantská vyprávění prospěšná pro duši*, přel. M. Kulhánková, Červený Kostelec 2014, s. 15-28.

LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, přel. J. Bartoň, Š. Bouzková, Š. Grauová, P. Kolmačka, A. Koželuhová, P. Ondráček, Praha 1996.

LAYTON B., *Coptic in 20 Lessons: Introduction to Sahidic Coptic With Exercises & Vocabularies*. Leuven – Paris – Dudley 2007.

LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, Leipzig 1903.

LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, přel. Klášter Nový Dvůr, D. Molčanov, Praha 2021.

LOSSKY V., *Dogmatická teologie*, přel. P. Aleš, Praha 1994.

LOUIS C., „The Fate of the White Monastery Library“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 83-90.

LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, New York 2007.



- LOUTH A., *The Wilderness of God*, London 2003.
- LUBOMIERSKI N., „The Coptic Life of Shenoute“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 91-98.
- ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, Санкт-Петербург 2000.
- МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока* [místo a rok vydání neuvedeny].
- MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 168-172.
- MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, [místo a rok vydání neuvedeny].
- MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, [místo a rok vydání neuvedeny].
- MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Church of Erudition & Theology*, [místo a rok vydání neuvedeny].
- MARTIN A., *Athanase d'Alexandrie et l'Église d'Égypte au IV<sup>e</sup> siècle (328-373)*, Rome 1996.
- MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo – New York 2015.
- MENDELOVÁ E. M., *Abba Dorotheos z Gazy: duchovní poučení užitečná pro duši*, Praha 2017.
- MESHREKI Y. N. S., *Saint Mark the Apostle and the Honest Servant and His Church in Alexandria*, přel. S. Shaqif, Alexandria 2008.
- METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, přel. J. Ján, Prešov 2006.
- MILKO P., „Dogmatická a morální aktuálnost pravoslavného učení o vášních II (dokončení)“, in: *Hlas Pravoslaví* LXIII/11 (2008), s. 6-9.

MILKO P., „Doslov (Joannis Romanidis – život a myšlenkové dědictví posledního Římana)“, in: ROMANIDIS J. S., *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, přel. J. L. Houdek, Červený Kostelec 2017, s. 109-125.

МИРКОВИЋ Л., *Православна литургика или наука о богослужењу Православне источне Цркве*, Сремски Карловци 1918.

MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 107-119.

NORTH J. B., *Dějiny církve: od Letnic k dnešku*, přel. B. Procházka, R. Matulík, Praha 2001.

NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, Olomouc 2012.

PARGAČOVÁ V., *Identita a základní náboženské orientace egyptský Koptů*, Praha 2009.

PAVLÍK J., „Úvod literární“, in: PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, přel. J. Pavlík, Praha 2002, s. XVIII-XXII.

PIERSON B. A., „Earliest Christianity in Egypt: Further Observations“, in: GOEHRING J. E., TIMBIE J. A. (ed.): *The World of Early Egyptian Christianity: Language, Literature, and Social Context*, Washington, D.C. 2007, s. 97-112.

POKORNÝ P., „Co je teologie? Prologomena k hermeneutickému pojetí teologie“, in: *Teologická REFLEXE II* (1996), s. 35-51.

POSPÍŠIL C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi: náčrt trinitární teologie*. Praha – Kostelní Vydří 2007.

PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatúra 2. až 8. storočia*, sv. II, Prešov 2003.

QUASTEN J., *Patrology*, sv. II: The Ante-Nicene Literature after Irenaeus, Notre Dame [datum vydání neuvedeno].

QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, Notre Dame [datum vydání neuvedeno].

ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, přel. Hieromonk Alexios (Trader), The Dalles 2008.

ROMANIDIS J. S., *Frankové, Římané, feudalismus a nauka*, přel. J. L. Houdek, Červený Kostelec 2017.

SHERIDAN M., „Monasticism“, in: GABRA G. (ed.), *Coptic Civilization: Two Thousand Years of Christianity in Egypt*, Cairo – New York 2014, s. 35-44.

SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007.

SOPKO A. J., *Prophet of Roman Orthodoxy: The Theology of John Romanides*, Dewdney 2017.

STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, přel. I. Ionita, R. Barringer, Brookline 2000.

STAROWIEYSKI M., „Apothegmata pouštních otců z hlediska literárního“, in: *Apothegmata: výroky a příběhy pouštních otců*, sv. I, Praha 2000, s. 9-32.

STEWART C., *Modlitba a komunita: benediktinská tradice*, přel. M. Mikulicová, Kostelní Vydří 2004.

STÖRIG H. J., *Malé dějiny filosofie*, přel. M. Petříček, P. Rezek, K. Šprunk, Kostelní Vydří 2007.

STROUMSA G. G., „The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity“, in: PEARSON B. A., GOHRING J. E. (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia 1986, s. 307-319.

SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, in: *Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne* 9/2 (2002), s. 175-183.

ŠMELHAUS V., *Řecká patrologie*, Praha 1972.

ŠPIDLÍK T., „Předmluva“, in: *Filokalie*, sv. I. přel. A. Černošous, Olomouc 2019, s. 5-7.

ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, přel. J. Valíček, Řím – Olomouc – Velehrad 2004.

ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, Řím 1983.

- ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, in: JERONÝM, *Legendy o poustevnících (Vitae eremitarum)*, přel. J. Šubrt, Praha 2002, s. 7-40.
- TAKLA H. N., „Biblical Manuscripts of the Monastery of St. Shenoute the Archimandrite“, in: GABRA G., TAKLA H. N. (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: Akhmim and Sohag, Cairo – New York 2007, s. 155-167.
- TODA S., „Some Reflections on the Origins of Monasticism in Egypt“, in: *ORIENT XXXII* (1997), s. 17-25.
- VEILLEUX A., „Prefece (Shenoute or the Pitfalls of Monasticism)“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. v-xv.
- VENTURA V., „Úvod“, in: SV. ATANÁŠ, *Život sv. Antonína Poustevníka*, přel. V. Ventura, E. Mendelová., Olomouc 2010, s. 5-16.
- VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, Praha 2006.
- ВИЛКЕН Р. Л., *Дух ранохришћанске мисли: тражење лица Божијег*, přel. Л. Николић, Крагујевац 2017.
- VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, in: *Coptic Church Review* 21/3 (2000), s. 82-109.
- VIVIAN T., „Introduction“, in: PAPHNUTIUS, *Histories of the Monks in Upper Egypt and The Life of Onnuphrius*, přel. T. Vivian, Kalamazoo 2000, s. 17-70.
- VOPATRNÝ G. J., „Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita“, in: *Theologická revue* 88/4 (2017), s. 429-436.
- VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, in: *Parrésia: Revue pro východní křesťanství* XII (2018), s. 291-316.
- VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, Brno 2003.
- WARD B., „Introduction“, in: *The Lives of the Desert Fathers*, přel. N. Russell, Piscataway 2009, s. 1-46.

- WARD B., „Foreward“, in: *Saying of the Desert Fathers: the Alphabetical Collection*, přel. B. Ward, Kalamazoo 1984, s. xvii-xxviii.
- WARE K., „God Hidden and Revealed: The Apophatic Way and the Essence-Energies Distinction“, in: *Eastern Churches Review* 7 (1975), s. 125-136.
- WARE K., „Úvod do sváteční mineje“, přel. P. Novák, in: *Orthodox revue: časopis pro pravoslavnou teologii* 3 (1999), s. 19-37.
- WARE T. (METROPOLITAN KALLISTOS OF DIOKLEIA), *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, Milton Keynes 2015.
- WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków 2014.
- YANNEY R., „Contemporary Life in an Ancient Coptic Monastery“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 177-180.
- YANNEY R., „Monastic Settlements in Fourth-Century Egypt“, in: *Coptic Church Review* 6/2 (1985), s. 39-44.
- YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 166-167.
- YANNEY R., „Saint Athanasius of Alexandria and Early Monasticism: A Symbiotic Relationship“, in: *Coptic Church Review* 17/4 (1996), s. 90-96.
- YANNEY R., „Saint John the Short“, in: *Coptic Church Review* 5/3 (1984), s. 92-100.
- YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, in: *Coptic Church Review* 5/1 (1984), s. 4-37.
- YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 160-165.
- YANNEY R., „The Church behind Saint Athanasius the Great“, in: *Coptic Church Review* 9/2 (1988), s. 35-44.
- ZOZULAK J. (ed.), *Askéza: cesta k svätosti*, Karies – Sväta Hora Atos 2004.
- ZOZULAK J., „Vznik a vývoj mnišstva“, in: HUSÁK J. (ed.), *Byzantská revue*, Prešov 2009, s. 146-157.

## **Encyklopedie a slovníky**

ATTWATER D., *Slovník svatých*, přel. J. Matějů, Vimperk – Rudná u Prahy 1993.

BAHNÍK V., „Apothegma“, in: *Slovník antické kultury*, Praha 1974, s. 54.

BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, Praha 1975.

BULISOVÁ J. (ed.), *Ottova všeobecná encyklopedie ve dvou svazcích*, sv. 2: M-Ž, Praha 2003.

COQUIN R.-G., „Pjol“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1981.

COQUIN R.-G., „Zenobios“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2371.

COQUIN R.-G., MARTIN M., GROSSMANN P. „Dayr Anbā Bishoi“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. III, New York 1991, s. 736-740.

FARRUGIA E. G., „Sergej Radoněžský“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 813-814.

GARGANO G.-I., „Origenes“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 649-650.

GRIGGS C. W., „Sarapion of Thmuis, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2095-2096.

GUILLAUMONT A., „Historia Monachorum in Aegypto“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. IV, New York 1991, s. 1237-1238.

GUILLAUMONT A., „Macarius Alexandrinus, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. V, New York 1991, s. 1489-1490.

GUILLAUMONT A., „Paphnutius of Scetis, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1884.

KNEZEVICH L., „Severus of Antioch“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2123-2125.

KRAFT H., *Slovník starokřesťanské literatury: život, spisy a nauka řeckých, latinských, syrských, egyptských a arménských církevních otců*, Kostelní Vydří 2005.

KUHN K. H., „Besa“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. II, New York 1991, s. 378-379.

KUHN K. H., „Shenoute, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2131-2133.

KUŤÁKOVÁ E., VIDMANOVÁ A. (ed.), *Slovník latinských spisovatelů*, Praha 1984.

MURPHY F. X., „Paula, St.“, in: CARSON T., CERRITO J. (ed.), *New Catholic Encyclopedia*, sv. 11: Pau-Red, Farmington Hills 2003, s. 37.

NOVOTNÝ A., *Biblický slovník*, Praha 1956.

POGGI V., „Melchitská církev“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, s. 582-583.

REGNAULT L., „Arsenius of Scetis and Turah, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. I, New York 1991, s. 240-241.

SPANEL D. B., „Theophilus“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2247-2253.

STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, přel. W. Bugel, K. Mervartová, Červený Kostelec 2012.

SVOBODA L. (ed.), *Encyklopedie antiky*, Praha 1973.

ŠPIDLÍK T., „Messaliáni“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 584-585.

VAVŘÍNEK V., BALCÁREK P., *Encyklopedie Byzance*, Praha 2011.

VEILLEUX A., „Horsiesios, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. IV, New York 1991, s. 1257-1258.

VEILLEUX A., „Pachomius, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VI, New York 1991, s. 1859-1863.

VEILLEUX A., „Theodorus of Tabennēsē, Saint“, in: ATIYA A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York 1991, s. 2239-2240.



## **Další elektronické zdroje**

AMBROSINO B., „Why an Australian atheist philosopher moved to Egypt and became a Coptic monk“; dostupné

<<https://www.vox.com/xpress/2014/11/9/7177553/why-australian-atheist-philosopher-moved-to-egypt-became-coptic-monk>> (30.9.2021).

BINNS J., „Monasticism – Then and Now“, in: *Religions* 12/510 (2021), s. 1-11; dostupné z: <<https://www.mdpi.com/2077-1444/12/7/510/htm>> (30.9.2021).

BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“; dostupné z: <<https://www.oikoumene.org/news/new-life-behind-high-walls-egypts-monasteries-bursting-at-the-seams>> (30.9.2021).

FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“; dostupné z: <<http://www.coptic-cairo.com/culture/monk/monk/today.html>> (30.9.2021).

„The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“; dostupné z: <<https://www.stmacariusmonastery.org/eabout.htm>> (30.9.2021).

## **Abstrakt**

Rigorózní práce zabývá tématem křesťanského mnišství v Egyptě období jeho zlatého věku, uvádí čtenáře do křesťanské antropologie a představuje mnišskou cestu jako jednu z cest ke spáse, jež je totožná s deifikací. Představeny jsou i počátky egyptského mnišství. Egypt je totiž vnímán jako „kolébka“ tohoto způsobu křesťanského života. Pojednáno je i o vztahu alexandrijského arcibiskupa Athanasia s novým duchovním hnutím a jeho postupné konsolidace v církevních životě, o kterou se Athanasios zasloužil, zejména sepsáním *Života Antonínova*, první hagiografie, jež popisuje život a smrt křesťana, který nebyl mučedníkem a díky které se mnišský ideál rozšířil po celé tehdejší křesťanské ekumeně. Nezůstává opomenuta ani ostatní mnišská literatura, která též sehrála důležitou roli v popularizaci mnišského života. Hlavní část práce pojednává o každodenním životě mnichů v různých mnišských centrech, jež mnohá z nich přežila až do současnosti. Vybraným důležitým postavám tohoto hnutí na území Egypta jsou věnovány samotné podkapitoly. Význam „největšího egyptského daru světu“ a současné koptské mnišství je popsán v poslední kapitole.

## **Abstract**

The thesis deals with the topic of Christian monasticism in Egypt during its Golden era, it introduces readers to Christian anthropology and represents a monastic way as one of the ways to salvations which can be identified with deification. The beginnings of Egyptian monasticism are introduced as well. Egypt is regarded as "cradle" of this way of Christian life. The thesis also deals with the relationship between Alexandrian archbishop Athanasius and new spiritual movement and its progressive consolidation into the life of Church which took place thanks to Athanasius who wrote the *Life of Anthony*, first hagiography which describes life and death of a Christian who was not martyrs and thanks it the monastic ideal was spread around the all Christian ecumene. The other works of monastic literature is not omitted which played an important part in popularization of the monastic ideal. The main part of the thesis deals with daily life of monastic in different monastic settlements which many of them have survived up to the present. Some of the chosen monastic leaders in this period are dedicated separated subchapters. The importance of "the greatest Egyptian gift to the world" and contemporary Coptic monasticism is described in the last chapter.

## Přílohy



*Obrázek 1 Klášter svatého Pavla*



*Obrázek 2 Hora Kolzim (Hora svatého Antonína)*



*Obrázek 3 Vchod do Jeskyně svatého Antonína*



*Obrázek 4 Klášter svatého Antonína*



*Obrázek 5 Místo uložení části Athanasiových svatých ostatků pod Katedrálou svatého Marka v Káhiře*



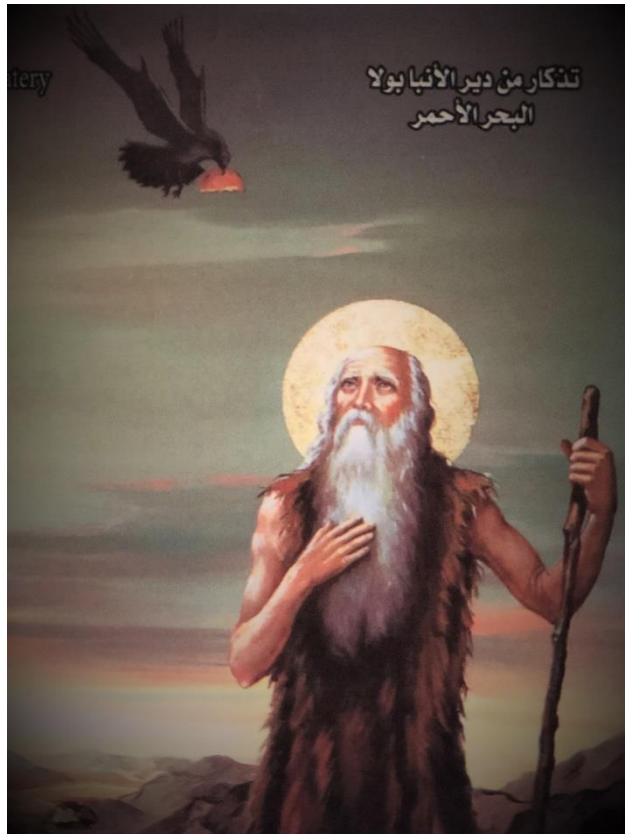
*Obrázek 6 Bílý klášter (Klášter abba Šenúty)*



Obrázek 7 Interiér Červeného kláštera (Kláštera svatého Bišoje)



Obrázek 8 Svatý Antonín Veliký, Klášter svatého Antonína



Obrázek 9 Svatý Pavel Thébšký, Klášter svatého Pavla