

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 4th and 5th 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
1 Cesta k mnišskému životu	11
1.1 Křesťanská antropologie.....	11
1.2 <i>Movαχός</i> aneb definice mnicha	17
1.3 Mnišství jako jedna z cest ke spáse	19
2 K počátkům mnišského hnutí v Egyptě	23
3 Athanasios a mnišství	39
4 Literatura raného mnišství	55
4.1 Klasifikace literatury raného mnišství.....	55
4.2 Apophthegmata	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
5 Centra egyptského monasticismu.....	70
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

6	Průkopníci egyptského mnišského života	99
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
7	Současné koptské mnišství	164
7.1	Jak egyptské mnišství změnilo křesťanský svět.....	164
7.2	Jaký je život mnichů v současnosti?.....	169
	Závěr	176
	Seznam použité literatury	178
	Primární literatura.....	178
	Sekundární literatura	180
	Encyklopedie a slovníky	190

Další elektronické zdroje.....	193
Abstrakt.....	194
Abstract	195
Přílohy	196

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.¹

„... Učiňme člověka k obrazu našemu, podle podobnosti našeho ...“² (Gn 1,26)

Právě tento verš ze starozákonní knihy *Genesis* představuje pomyslný základní kámen celé křesťanské antropologie. Člověk byl stvořen podle obrazu a podobnosti Božího. Boží obraz v člověku nemůže být zničen, ačkoli po Pádu (příp. hříchu prvních lidí) došlo k jeho zatemnění, ale k dosažení Božího podobnosti musí křesťan dospět.³ 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 pozbýt pouze Boží podobnosti, a to svým pasivním přístupem k cestě ke spáse.⁴

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

² Všechny uváděné biblické citáty jsou převzaty z Bible kralické.

³ 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.

⁴ 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 *voŭς*.^{5,6} Významný řecký pravoslavný theolog Joannis Savvas Romanides prohlásil:

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

Zbožštění (řecky *θέωσις*, tj. *theósis* v české transkripci) představuje v Pravoslaví cílem křesťanského života a je totožné se spásou.⁸ *Theósis* není „něco, co je vyhrazeno pouze několika vyvoleným, ale něco, co je dostupné všem“, resp. všem křesťanům bez výjimky.⁹ 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.“*¹⁰

Latinským ekvivalentem k řeckému výrazu *θέωσις* je *glorificatio* – oslavení – který přesně vystihuje též význam řeckého slova.¹¹ 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)¹²:

⁵ V kontextu pravoslavné spirituality se termín *voŭς* používá převážně k označení oránu určeného k vidění Boha a obecenství s NĚm. Nús 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.

⁶ 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.

⁷ *Ibidem*, s. 281.

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

⁹ *Ibidem*, s. 229.

¹⁰ *Ibidem*, s. 229-230.

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

¹² 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*.¹³

Důležitým bodem pro pochopení pravoslavné soteriologie je skutečnost, že k *theósi* nedochází skrze život v osamění.¹⁴ 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.¹⁵ 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:

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

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

¹⁵ 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.‘“¹⁶

„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.‘“¹⁷

„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.‘“¹⁸

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.¹⁹ 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.²⁰

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 příkázáním není životem v izolaci, ale životem v komunitě – životem v Církvi, která je Kristovým tělem.²¹

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.²² 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.

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

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*, s. 9.

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

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

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

²² *Ibidem*, s. 226.

Nejedná se pouze o filosofické termíny, ale o pojmy, jež mají oporu v Písmu^{23,24} 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.“²⁵

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.²⁶ Podle vyznání víry Řehoře Palamy²⁷, které předložil na sněmu v Konstantinopoli v roce 1351 může být Boží energie ztotožněny s Boží milostí, silou, zářím²⁸, královstvím²⁹ či neporušitelností.³⁰

²³ 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 *ενέργεια* 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.

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

²⁵ Ibidem, s. 128-129.

²⁶ 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.

²⁷ 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.

²⁸ 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.

²⁹ 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.³¹

Za velmi důležitou skutečnost považuji ztotožnění Božích energiích, případně energie (lze totiž použít jak plurál, tak singulár³²) s Milostí (χάρις) – Boží milost je tedy nestvořená^{33,34}. Člověk se sjednocuje s Bohem na základě energií³⁵, člověk se stává z Boží milosti bohem³⁶, není bohem podle Boží podstaty či přirozenosti (φύσις)³⁷. Jde o tzv. *ἔνωσις 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^{38,39}. 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.

³⁰ 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.

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

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

³³ 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.

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

³⁵ Ibidem, s. 132.

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

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

³⁸ 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.

³⁹ 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.⁴⁰ A právě proto je *theósis* považována za cíl křesťanského života.⁴¹

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 Bohem⁴², 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.⁴³

1.2 *Movaxóς* aneb definice mnicha

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

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

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 Bohu⁴⁶:

„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

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

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

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

⁴³ *Ibidem*, s. 89, 90.

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

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

⁴⁶ 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).“⁴⁷

Ačkoli je téma askeze bezpochyby důležité k pochopení mnišského ideálu, vrátím se k etymologii slova mnich, která není podle Ventury vůbec jednoduchá⁴⁸, poprvé je totiž slovo mnich užito na papyru datovaném do roku 324⁴⁹. Výrazem *μοναχός* byl označen jistý vesnický asketa Izák⁵⁰, o němž bude ještě řeč. Ventura provedl hlubokou analýzu slova *μοναχός*⁵¹, 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 blízkosti⁵². Stručně by se dalo konstatovat, že mniši jsou lidé usilující o dosažení spásy skrze askezi.⁵³ Podle amerického římskokatolického teologa, resp. odborníka na katolickou spiritualitu, a dominikána, Jordana Aumanna, se termínem asketové označovali všichni křesťané, jež toužili vydávat autentičtější svědectví o Kristově učení.⁵⁴ Byl to právě asketismus, který byl jakýmsi předstupněm mnišského hnutí⁵⁵, 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“⁵⁶, přesněji člověk dosahujícího *theóse*, člověk, dojít

⁴⁷ Ibidem.

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

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

⁵⁰ Ibidem.

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

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

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

⁵⁴ AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 41.

⁵⁵ Ibidem.

⁵⁶ 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.“⁵⁷

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

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.“⁵⁹

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*“.⁶⁰

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

Podle Nikodéma Hagiority, který spolu s Makariem z Korintu uspořádal *Filokalii* (*Φιλοκαλία*), tj. sbírku duchovních textů datovaných od 4. do 15. století⁶²,

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

⁵⁸ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 78.

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

⁶⁰ 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).

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

⁶² 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.⁶³

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 kategorií⁶⁴:

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.⁶⁵ 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.“⁶⁶

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

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

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ Ibidem, s. 22.

⁶⁶ Ibidem, s. 23.

⁶⁷ 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.“⁶⁸

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. Pojd' a následuj mě.“

Ona známá Spasitelova slova z Matoušova evangelia (19,21) přiměla Antonína, „*otce mnichů*“⁶⁹, aby se se vydal na cestu askeze⁷⁰, čímž sám položil základy mnišského hnutí, tím, kdo, „*probudil všeobecný zájem o poustevnictví*“⁷¹. Antonín doslova naplnil Kristův požadavek, když prodal zděděný majetek a výtěžek z něj rozdal sousedům a chudým a sestře. Když tak učinil, začal se cvičit v askezi.⁷² I autor *Padesátí 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.⁷³ 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.“⁷⁴

⁶⁸ Ibidem.

⁶⁹ 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.

⁷⁰ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

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

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

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

⁷⁴ 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 vášeň⁷⁵.

„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 odřící 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.“⁷⁶

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

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

⁷⁶ 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.⁷⁷ 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.“⁷⁸

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

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

„Nejstarší představitelé poustevnického života byli Koptové: Pavel Thébický a Antonín Veliký.“⁸¹

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

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 Serapidových⁸³ chrámech přes therapeuty⁸⁴ až po eseje⁸⁵. Podle názoru Jamesa M. Draytona nelze původ

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

⁷⁸ ARCIBISKUP KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, Prešov 2004, s. 11.

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

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

⁸¹ KADLEC J., *Dějiny katolické církve*, sv. I, Olomouc 1993, s. 105.

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

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

⁸⁴ 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.⁸⁶

Nejprve se křesťané uchýlovali na poušť, aby se skryli před pronásledováními⁸⁷, 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.⁸⁸ Karl Suso Frank, německý římskokatolický církevní historik, podotkl, že motivy odchodu na poušť byly zcela individuální. Nevyločil ani vliv pesimismus či kynismus^{89,90} 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 *θεραπευτής* 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.

⁸⁵ 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.

⁸⁶ 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.

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

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

⁸⁹ 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 Jeroným⁹¹, jeho životopisec⁹²). Pavel se do pouště uchýlil proto, aby tam přečkal Deciovo⁹³ a Valerianovo⁹⁴ pronásledování, nicméně, jak podotýká životopisec Jeroným, „v tom, co zprvu dělal z nutnosti, však záhy našel zalíbení“⁹⁵. 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^{96,97}. Přestože se dodnes vedou debaty o historicitě tohoto světce⁹⁸, 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.

⁹⁰ FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, přel. Z. Lochovský, Praha 2003, s. 26.

⁹¹ 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.

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

⁹³ 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.

⁹⁴ 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.

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

⁹⁶ 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 *Kniha 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.

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

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

záhadnou postavou⁹⁹. 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.“¹⁰⁰

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 postavu¹⁰¹), resp. s Jeronýmovou legendou o této osobnosti (je možné, že šlo o latinsky psanou polemiku s řecky psaným Athanasiovým *Životem Antonínovým*¹⁰², 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 Letnicích¹⁰³, ba dokonce jako dokonalejší mnich než on¹⁰⁴), 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 let¹⁰⁵. Koptové každopádně rodáka z Théb považují s odkazem na Jeronýmovu legendu, jež byla napsána mezi lety 374-375, za prvního poustevníka¹⁰⁶ a důležitou postavu mnišského života. Velmi populární je v koptské

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

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

¹⁰¹ KADLEC J., *Dějiny katolické církve*, sv. I, s. 105.

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

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

¹⁰⁴ Ibidem, s. 51.

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

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

církvi ikona znázorňující, jak Pavlovi a Antonínovi přináší chléb havran¹⁰⁷ a dva lvi, kteří vyhloubili Pavlovi hrob¹⁰⁸.

Poušť se byla pro křesťany místem, kde hledali duchovní dokonalost, místem postu, modlitby a praktikování života podle Evangelia.¹⁰⁹ 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*“.¹¹⁰ Je místem askeze, která představuje nástroj ke sjednocení s Bohem.¹¹¹ Základy pro mnišský ideál lze nalézt jak ve Starém zákoně, tak v Novém zákoně.¹¹² 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.¹¹³ 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

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

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

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

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

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

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

¹¹³ 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.“¹¹⁴

Podle Binnsových slov byla místem pro praktikování askeze – městem asketů, kteří se toužili setkat s Bohem a zakoušet Jeho milost.¹¹⁵ 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.¹¹⁶ 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.“¹¹⁷

Stručně řečeno byla poušť pro mnicha místem, ve které mohl dojít skrze praktikování hesychastického¹¹⁸ 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:

¹¹⁴ 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.

¹¹⁵ BINNS J., „Monasticism – Then and Now“, s. 3.

¹¹⁶ Viz podrobněji VIVIAN T., „Introduction“, s. 19-21,

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ 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.“¹¹⁹

Bugiulescu mj. uvedl, že křesťané se hromadně uchýlili na poušť po roce 313¹²⁰, kdy císař Konstantin Veliký ediktem milánským vyhlásil rovnoprávnost křesťanství s ostatními náboženstvími v římské říši¹²¹ a křesťané opouštěli města, aby duchovní dokonalosti dosáhli právě asketickým životem v poušti¹²². 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.“¹²³

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.¹²⁴

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

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

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

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

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

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

¹²⁴ 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 ,církevního světa‘ v dějinách Církve, ani ,přednikájského období‘ a ,doby ekumenických sněmů‘ v dějinách theologického myšlení. Nové období zasahuje i do historie asketického učení i do asketických praktik.“¹²⁵

A právě v této době se konsolidovalo v Egyptě mnišství jakožto jedna z forem křesťanského duchovního života.¹²⁶ Na otázku, proč se mnišství rozmohlo právě po roce 313, odpověděl Lurie tak, že zbožní křesťané chtěli bojovat proti zesvětštění církevního života mnišským životem – dobrovolným mučednictvím – které mělo nahradit mučednictví v dobách pronásledování křesťanů, kterému byli křesťané vystavováni v průběhu prvních tří století církve.¹²⁷ 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.¹²⁸ 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.¹²⁹ 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.¹³⁰ Britský pravoslavný theolog Andrew Louth konstatoval, že poustevníci, kteří následovali v této cestě Antonína, hledali v poušti Ráj¹³¹ – 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:

¹²⁵ ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте*, Санкт-Петербург 2000, s. 31

¹²⁶ Ibidem.

¹²⁷ Ibidem, s. 32.

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

¹²⁹ NORTH J. B., *Dějiny církve: od Letnic k dnešku*, s. 52.

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

¹³¹ 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.“¹³²

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

„(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.“¹³⁴

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.¹³⁵ Špidlík podotkl, že *„základními asketickými cvičeními, bez nichž by nebylo možné si mnišský život představit, jsou půst, noční bdění, askeze“*¹³⁶, 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 Zozul'ak ve své knize *Askeze: cesta ke svatosti* (v slovenském originále

¹³² Ibidem.

¹³³ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-61.

¹³⁴ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23, 24.

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

¹³⁶ 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.“¹³⁷

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.¹³⁸ 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 asketů¹³⁹, nicméně není jisté, zdali patřil ke zmíněným „odříkávačům“, neb žil od mládí v pouštní jeskyni.¹⁴⁰

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

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

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

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

¹⁴⁰ 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.

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

zřejmě patřil ke zmíněným „odříkávačům“.¹⁴² V žádném případě ale papyrus z dvacátých let 4. století není důkazem toho, že mnišství vzniklo právě v tuto dobu.¹⁴³ Zmíněný Izák nebyl žádným pouštním asketou, natož příslušníkem nějaké mnišské komunity.¹⁴⁴ 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.¹⁴⁵ Každopádně označení mnich bylo možné aplikovat jak na člověka žijícího o samotě, tak i na vesnického asketu. Jeho význam nebyl ve 4. století vytrýben.¹⁴⁶ 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. osamělý¹⁴⁷, 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 žádné řeholi, 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

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

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

¹⁴⁴ 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.

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

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

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

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

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, zemřel¹⁴⁹, 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.“*¹⁵⁰

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.¹⁵¹

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,

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

¹⁴⁹ 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.

¹⁵⁰ 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.

¹⁵¹ 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.¹⁵² Fronton měl praktikovat asketický život nedaleko Alexandrie a posléze odejít se sedmdesáti svými následovníky na poušť, kde zemřel v roce 174.¹⁵³ Frontonovo působení se mělo odehrávat z větší části za vlády císaře Antonina Pia¹⁵⁴ (138-161).¹⁵⁵

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.¹⁵⁶ 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.“¹⁵⁷

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 Diokleciánova¹⁵⁸ pronásledování umučena proto, že odmítla sňatek s pohanem.¹⁵⁹ Pronásledování křesťanů rozpoutané Diokleciánem bylo tak krvavé, že ovlivnilo i koptský kalendář.

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

¹⁵³ 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.

¹⁵⁴ 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.

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

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

¹⁵⁷ Ibidem.

¹⁵⁸ 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.

¹⁵⁹ 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.¹⁶⁰ 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).“¹⁶¹

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 Nitrie¹⁶², o které se pojednává v Palladiově¹⁶³ 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 balzámové 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.“¹⁶⁴

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 životě¹⁶⁵. Palladios napsal:

¹⁶⁰ ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, London 1968, s. 32.

¹⁶¹ Ibidem.

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

¹⁶³ 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 Malanií 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.

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

¹⁶⁵ 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.“¹⁶⁶

Nejen muži, ale i ženy se uchylovaly praktikovat asketický život do pouště. Takovými ženami byly Hilarie, Anastázie či Apollinária, ale také Marie Egyptská¹⁶⁷, 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 tělo¹⁶⁸. 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 mužích¹⁶⁹:

„Antonínova sestra (jménem Dios¹⁷⁰ – 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 Melania¹⁷¹ (Starší – pozn. autora) a Paula¹⁷², byly žákyněmi Rufína¹⁷³ či Jeronýma, a následně se staly asketkami a svůj majetek

¹⁶⁶ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

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

¹⁶⁸ 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.

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

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

¹⁷¹ 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.

¹⁷² 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.

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

použily na zbudování a vybavení klášterů v Jeruzalémě a Betlémě. Řehoř z Nyssy¹⁷⁴ chválil svou sestru Makrinu¹⁷⁵ za její duchovní vedení a seznámil se s jejími duchovními sestrami, s nimiž žila v rodinném domě.¹⁷⁶

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. kapitoly¹⁷⁷, verš, který jsem citoval hned v první kapitole a který mladíka jménem Antonín obrátil k asketickému životu – životu v chudobě a odloučení od světa¹⁷⁸.

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.

¹⁷⁴ 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.

¹⁷⁵ 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.

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

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

¹⁷⁸ *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 křesťanství¹⁷⁹ (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 330-370.¹⁸⁰ 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.¹⁸¹ Dalo by se říct, že „největší duchovní hnutí v křesťanské historii od dob apoštolů“¹⁸² budilo mezi církevními hodnostáři pochybnosti, ba dokonce nedůvěru, neboť mělo některé společné prvky s heretiky, kupříkladu enkratité¹⁸³ též zavrhovali manželství¹⁸⁴. 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.¹⁸⁵ 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

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

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

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

¹⁸² Ibidem.

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

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

¹⁸⁵ HEUSSI K., *Der Ursprung des Mönchtums*, Tübingen 1936, s. 290.

osoby Ježíše Krista týče.¹⁸⁶ Gedaliahu G. Stroumsa, izraelský profesor srovnávací religionistiky, podotkl, že manichejská askeze byla ovlivněna židokřesťanskou sektou elkasaitů¹⁸⁷, resp. jejím životem v komunitě, jenž byl sám ovlivněn esejskou komunitou v Kumránu, a buddhistickým mništvím, se kterým se Mání¹⁸⁸ setkal v Indii.¹⁸⁹ Podle Yanneye mohlo tedy být křesťanské mnišství snadno obviněno z heterodoxie.¹⁹⁰ 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*.¹⁹¹ 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.¹⁹²

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 podryvače jejich duchovní autority.¹⁹³ Do vzniku mnišství, resp. do vzestupu významných duchovních autorit jako Antonín, byli totiž biskupové jedinými

¹⁸⁶ 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.

¹⁸⁷ 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.

¹⁸⁸ 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.

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

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

¹⁹¹ STROUMSA G. G., „The Manichaeian Challenge to Egyptian Christianity“, s. 309.

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

¹⁹³ *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.¹⁹⁴ 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.“¹⁹⁵

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.“¹⁹⁶

Na obranu mnišského hnutí se vždy nejvíce postavil právě Athanasios, alexandrijský arcibiskup, a jeho stoupenci z řad mnichů mu vždy na oplátku vyjadřovali podporu.¹⁹⁷ Sám byl totiž nejen Antonínovým učedníkem¹⁹⁸, ale také horlivým asketou už od svého mládí¹⁹⁹. 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 – meletíány, 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

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

¹⁹⁵ Ibidem, s. 121.

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

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

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

¹⁹⁹ 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.”²⁰⁰

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 herezi²⁰¹, manichejství či ariánství²⁰².

²⁰⁰ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 19.

²⁰¹ Meletíánské schisma má počátky v roce 301. Meletíáni byli stoupcí Melétia, lykopského biskupa, který byl po alexandrijském biskupovi nejvýznamnějším biskupem v Egyptě. Během Maximiánova 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.

²⁰² 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 (nejsoucná), 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 změnám (προκοπή – mravnímu vývoji) jako jeden z tvorstva; 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 Maximinova²⁰³ pronásledování křesťanů, aby se přidal k mučedníkům²⁰⁴, a podruhé o čtyřicet let později na žádost svého žáka a přítele Athanasia, aby se postavil ariánům a vydal svědectví o pravé víře.²⁰⁵ 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.“²⁰⁶

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

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., Církevné dějiny, sv. II: Křesťanská církev v období všeobecných snemov, Prešov 1995., s. 34-35.

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

²⁰⁴ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-60.

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

²⁰⁶ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 77.

²⁰⁷ 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.*²⁰⁸

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.²⁰⁹ Yanney uvedl, že byl prvním církevním hodnostářem, který mnichům přiděloval nejdůležitější úřady v Církvi.²¹⁰ 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.²¹¹ 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!²¹² 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.²¹³

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.²¹⁴ 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:

²⁰⁸ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 76.

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

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

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

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

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

²¹⁴ 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 ...“²¹⁵

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.²¹⁶

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 *koinoníí* 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.²¹⁷

„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).“²¹⁸

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.²¹⁹ Názor, že by Pachómios odmítal přijímat do svých klášterů kněžstvo je velmi nepřesný²²⁰,

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

²¹⁶ Ibidem.

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

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

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

²²⁰ 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“²²¹.

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.²²² 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*.²²³ Mniši z *koinonie* vždy stáli na Athanasiovy straně v boji proti ariánům, zejména proti Řehoři Kappadockému²²⁴, který zaujmul v roce 339 místo na alexandrijském arcibiskupském v době Athanasiova druhého exilu²²⁵. 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.²²⁶

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 exilu²²⁷, tedy v letech 335-337, resp. 339-345²²⁸. O tom, že Antonín obdržel listy od císařů se zmínil i Athanasios

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

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

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

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

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

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

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

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

v biografii svého duchovního otce.²²⁹ 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 Tyru²³⁰ z roku 335, na kterém byl Athanasios svými odpůrci sesazen a následně poslán císařem poprvé do vyhnanství, konkrétně do Trevíru²³¹. Antonín se mj. vymazoval proti Řehořovi Kappadockému²³², 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 Marka²³³. Athanasios utekl do Říma, kde ho uvítal papež Julius I.²³⁴ Řehoř nařídil persekuci Athanasiových stoupenců, mezi které patřili samozřejmě i mniši.²³⁵ Řehoř dokonce nařídil chrám, kde Athanasios sídlil (pravděpodobně se jednalo o chrám zasvěcený svatému Dionýsiovi) podpálit.²³⁶ Na pronásledování Athanasiových stoupenců si najal jistého velitele Balakia.²³⁷ 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.“²³⁸

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.²³⁹

²²⁹ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 85

²³⁰ 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.

²³¹ 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.

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

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

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

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

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

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

²³⁸ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 89.

²³⁹ 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 eusebiánů²⁴⁰, kteří zpochybňovali kanonicitu jeho chirotonie.²⁴¹ 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.“²⁴²

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 schizmatici, nikoli heretici, ariány podpořili proto, aby podkopali autoritu alexandrijského arcibiskupa Athanasia.²⁴³

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.²⁴⁴ Sám měl uvést, že v jeho době si cenní nejvíce tři věcí – své *koinonie*, Antonína Poustevníka a právě Athanasia²⁴⁵:

²⁴⁰ 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.

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

²⁴² Ibidem.

²⁴³ 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.

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

²⁴⁵ 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.“²⁴⁶

Athanasios je autorem *Života Antonínova*, první křesťanské hagiografie, která nelíčí život mučedníka²⁴⁷. Legenda byla velmi rychle přeložena z původní řečtiny do řady dalších jazyků – latiny, koptštiny či syrštiny.²⁴⁸ 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.“²⁴⁹

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.²⁵⁰

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.²⁵¹ Ventura potvrdil, že mezi hlavní literární zdroje, které mohly Athanasia inspirovat, patří např. Plútarchovy²⁵² životopisy řeckých

²⁴⁶ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 180, 181.

²⁴⁷ 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.

²⁴⁸ SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

²⁴⁹ Ibidem.

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

²⁵¹ SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

²⁵² 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 věštině. BORECKÝ B., DOSTÁLOVÁ R. (ed.), *Slovník spisovatelů – Řecko: antická, byzantská a novořecká literatura*, Praha 1975, s. 491.

filosofů, Filostratova²⁵³ biografie Apollónia z Tyany či *Život Plotínův*, jehož autorem je Porfyrios²⁵⁴, 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.²⁵⁵

Sheridan dále uvedl, že *Život Antonínův* pomohl Athanasiovi posílit vliv mnišského hnutí v Církvi.²⁵⁶ Podle Špidlíka jde o „první ‚příručku‘ křesťanské dokonalosti“²⁵⁷, 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.²⁵⁸ 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.“²⁵⁹

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,

²⁵³ 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.

²⁵⁴ 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.

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

²⁵⁶ SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

²⁵⁷ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 29.

²⁵⁸ VENTURA V., „Úvod“, s. 13.

²⁵⁹ 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 kontemplace a zároveň angažovaný pro bezmocné a nespravedlivě stíhané, prorocky riskující střet s politickou a ekonomickou mocí, život ve službách psychicky i fyzicky strádajících ...“²⁶⁰

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.²⁶¹

Athanasiovo autorství tohoto předního křesťanského hagiografického díla bylo zpochybněno až v období reformace²⁶², a to přes to, že významní církevní autoři, jako byli kupříkladu Sókratés Scholastikos²⁶³, Řehoř Naziánský²⁶⁴ 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.“²⁶⁵

²⁶⁰ VENTURA V., „Úvod“, s. 15-16.

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

²⁶² VENTURA V., „Úvod“, s. 6.

²⁶³ 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 střídavým 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.

²⁶⁴ 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.

²⁶⁵ 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.“²⁶⁶

„Jsou známy jeho (Athanasiovy – pozn. autora) dvě knihy *Proti pohanům a jedna Proti Valentovi*^{267a} *Ursaiciovi*, 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.“²⁶⁸

Mj. Jeroným ve stejném díle, tj. *De viris illustribus* (česky *O významných mužích*), že překladatelem Athanasiova *Života Antonínova* do latiny byl antiochijský biskup Evagrius²⁶⁹ (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“²⁷⁰. 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 dílem²⁷¹. 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.²⁷² Objevil se i názor, že autorem *Vita Antonii* je biskup Sepanion z Thmuis²⁷³, který znal Antonína osobně. Athanasios měl být pak

²⁶⁶ 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).

²⁶⁷ Valens byl východořímský císař. Usiloval o pozvednutí zemědělství i armády osídlováním 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.

²⁶⁸ 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. 133.

²⁶⁹ Ibidem, s. 148-149.

²⁷⁰ VENTURA V., „Úvod“, s. 7.

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

²⁷² Ibidem, s. 50

²⁷³ 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.²⁷⁴ 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.²⁷⁵ 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 Athanasiovi²⁷⁶, dodala, že „odebrání“ (autorství – pozn. autora) Vita Antonii Athanasiovi je nedostatečně podložené²⁷⁷. Sama Wipszycka podotkla, že literární styl, kterým je Antonínova biografie psána má jednoznačně rysy Athanasiova písemného projevu, neb alexandrijský arcibiskup nevyňikal vytríbenou stylistikou.²⁷⁸ Nizozemský odborník na rané mnišství, Gerard Bartelink, též podpořil Athanasiovo autorství²⁷⁹, když komparoval Život Antonínův se dvěma Athanasiovými spisy Proti pohanům (řecky *Κατά Ελλήνων*) a *O Vtělení Logu* (řecky *Περὶ τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ Λόγου*)²⁸⁰, stěžejního Athanasiova apologeticko-dogmatického dvojspisu²⁸¹:

„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.“²⁸²

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

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

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

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

²⁷⁸ Ibidem.

²⁷⁹ 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.

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

²⁸¹ 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.

²⁸² 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 Otců²⁸³. 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*“²⁸⁴.

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

²⁸⁴ 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 klasifikaci²⁸⁵, 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.“²⁸⁶

Stručně by se dala apofthegmata také definovat jako výroky poustních Otců, nicméně Wipszycka upozornila na obtížnost apofthagamata nějak stručně a výstižně definovat²⁸⁷:

„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 Xenofóntových²⁸⁸ *Hellénikách*, to však neznamená, že by se tyto význačné výroky významných osobností, měst, národů či pohlaví

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

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

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

²⁸⁸ Xenofón byl řecký spisovatel a historik žijící v 5. a ve 4. století př. Kr. Jeho hlavním 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.²⁸⁹ Přestože cílem této práce není literární rozbor apofthegmat jakožto důležitých výroků mimo raně křesťanskou mnišskou literaturu, uvedu definici ze *Slovníku antické kultury*²⁹⁰:

„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.²⁹¹ 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.“²⁹²

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.²⁹³ 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.²⁹⁴ 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*“.²⁹⁵

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

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

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

²⁹² Ibidem, s. 27.

²⁹³ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 196.

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

²⁹⁵ 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.²⁹⁶ 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.²⁹⁷ 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 nich²⁹⁸. 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.²⁹⁹

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.³⁰⁰ Tento názor poupravil římskokatolický patrolog Johannes Quasten, který prohlásil, že ačkoli byla apofthegmata pouštních Otců sepsána v řečtině, byla nejprve ústně tradována koptsky.³⁰¹

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

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

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

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

³⁰⁰ Ibidem, s. 20-21, 31.

³⁰¹ 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. století³⁰², Starowieyski dokonce upřesnil jejich dataci od poloviny 4. století do poloviny 5. století³⁰³, 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*³⁰⁴.

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. století³⁰⁵), jednak alfabetská, jež je starší a výroky jsou v ní řazeny v abecedním pořádku podle jmen jejich autorů.³⁰⁶ 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.³⁰⁷

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 typy³⁰⁸:

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

³⁰² WARD B., „Foreward“, s. xix.

³⁰³ STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 28.

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

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

³⁰⁶ 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.

³⁰⁷ 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.

³⁰⁸ 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 svatých³⁰⁹, jež nepřijali mučednický věnec³¹⁰.

O *Životě Antonínově*, který jeho autor, alexandrijský arcibiskup Athanasios, využil k propagaci mnišského ideálu³¹¹ a který se stal vzorem pro všechny další životy svatých (latinsky *vitae*)³¹², 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 nedozírný³¹³ a dodnes ovlivňuje duchovní život nespočtu křesťanů na celém světě a Antonín se stal tak prototypem nejen egyptského a alexandrijského mnišství³¹⁴.

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*).³¹⁵ Jelikož není mým záměrem

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

³¹⁰ Viz SHERIDAN M., „Monasticism“, s. 41.

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

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

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

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

³¹⁵ 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 Malcha³¹⁶ (latinsky *Vita Malchi monachi captiviti*) a Hilariona³¹⁷ (latinsky *Vita sancti Hilarionis*).³¹⁸ 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.³¹⁹ Šubrt tyto Jeronýmovy legendy, jež byly inspirací pro další latinsky psaná hagiografická díla, neboť byly první svého druhu v latinsky psané patristické literatuře³²⁰, 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.“³²¹

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

³¹⁶ 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.

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

³¹⁸ 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.

³¹⁹ GRIBOMONT J., „The Translations Jerome and Rufinus“, s. 237.

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

³²¹ Ibidem.

smyšlenou.³²² Jeroným podle Šubrtova názoru prostřednictvím legendy o Pavlu Thébském polemizoval s Athanasiem, resp. snažil se poukázat, že příliš neznámý poustevník Pavel byl Antonínovým předchůdcem³²³. Onen neznámý poustevník pak samotného otce všech mnichů ustanovil svým nástupcem³²⁴, neboť si na znamení svého nástupnictví nechal Pavlovu tuniku:

„Příštího dne (poté co pohřbil Pavlovo tělo³²⁵ – 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.“³²⁶

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.³²⁷

„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 žáka³²⁸ – pozn. autora).“³²⁹

Šubrt vyjádřil názor, že „obě legendy jako by doplňovaly Athanasiův *Život Antonínův* a tvořily spolu s ním *trilogii o zrodu poustevnického hnutí*“³³⁰, s čímž nemohu nesouhlasit, je nezbytné uvědomit si vzájemný vztah mezi egyptským a palestinským mnišstvím. V *Životě svatého Hilariona*, který se nejvíce přibližuje biografii³³¹, se objevuje předání pláště symbolizující ztvrzení nástupnictví či – jak

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³³¹ *Ibidem*, s. 38.

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

„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.“³³³

Nemohu opomenout ani Pachómiovy životopisy, které se dochovaly do dnešních dnů v sahidském i bohairském dialektu koptštiny³³⁴, arabštině, syrštině a samozřejmě v řečtině a latině. Životopisy tohoto světce jsou od sebe odlišné, jejich vzájemný vztah nebyl podle Quastena dodnes vyjasněn.³³⁵ 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 Tabenniského³³⁶, jednoho

³³² Ibidem, s. 35.

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

³³⁴ 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.

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

³³⁶ 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 přímého³³⁷. 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.³³⁸

Velmi zajímavým životopisem je *Život Šenútův* sepsaný Besou³³⁹, duchovním dítětem a nástupcem Šenúty, jedné z nejlivnějších postav koptské církve, velkého duchovního vůdce, jehož vliv přesáhl zdi jeho mnišské komunity³⁴⁰ a v podstatě „klasika“ koptsky psané literatury³⁴¹. Besovo dílo mapuje Šenútův život od narození po smrt³⁴², 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 koptštině³⁴³), právě Besou³⁴⁴, který svou oddanost ke svému předchůdci zvěčnil právě v biografii svého předchůdce³⁴⁵.

„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

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

³³⁸ Ibidem.

³³⁹ 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.

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

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

³⁴² 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.

³⁴³ Viz KUHN K. H., „Besa“, s. 379.

³⁴⁴ Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 2, 1, 4.

³⁴⁵ 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 Epipu (tj. 1. červenec³⁴⁶ – pozn. autora). *Pokoj Boží. Amen.*³⁴⁷

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 vypověděl³⁴⁸. 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.³⁴⁹ Je ale nezbytné upozornit na skutečnost, že Besův pohled na Šenútu je velmi zidealizovaný³⁵⁰ (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.“*³⁵¹

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 složitě) osobnosti lze nejméně pravděpodobněji analyzovat, jak uvedl Bell, z jeho vlastních spisů.³⁵²

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.³⁵³

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

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

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

³⁴⁹ KUHN K. H., „Besa“, s. 379.

³⁵⁰ Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

³⁵¹ BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

³⁵² Ibidem.

³⁵³ 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.³⁵⁴ 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.“³⁵⁵

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.³⁵⁶ 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.³⁵⁷ 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 latiny³⁵⁸. 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 373-380³⁵⁹, sám měl přímou zkušenost s egyptskými mnichy, stejně jako zmíněná římská aristokratka Melania, kterou Rufinus provázal³⁶⁰. Rufinus na překladu tohoto textu začal pracovat v roce 401

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

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

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

³⁵⁷ GRIBOMONT J., „The Translations Jerome and Rufinus“, s. 252.

³⁵⁸ WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 126-127.

³⁵⁹ Ibidem, s. 137.

³⁶⁰ Viz WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 137.

a završil ho v roce 403.³⁶¹ 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).³⁶² 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.³⁶³

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 překladům³⁶⁴, např. do arménštiny, syrštiny či koptšiny, ale též mnoha moderních jazyků³⁶⁵. 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.“³⁶⁶

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.³⁶⁷ Dílo bylo sepsáno na přelomu let 419 a 420³⁶⁸, nicméně

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

³⁶² 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.

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

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

³⁶⁵ Viz GUILLAUMONT A., „*Historia Monachorum in Aegypto*“, s. 1238.

³⁶⁶ GUILLAUMONT A., „*Historia Monachorum in Aegypto*“, s. 1238.

³⁶⁷ 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. století³⁶⁹. Krátké příběhy o jednotlivých mniších nepochází jen z Egypta, ale též z oblasti Palestiny, Sýrie či Malé Asie.³⁷⁰ 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 svědků³⁷¹, často dokonce zaznamenal, od koho příběh slyšel³⁷². Jako příklad uvedu Palladiovo vyprávění o mučednici Potamiaině, kde přesně autor uvedl zdroj pro své vyprávění:

„Blažený Isidóros (tj. alexandrijský kněz a asketa³⁷³ – pozn. autora) se setkal s Antóniem (tj. Antonínem Velikým – pozn. autora), blahé paměti, a vyprávěl mi příhodu, která si zaslouží zapsat.“³⁷⁴

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 asketech³⁷⁵.

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.“³⁷⁶

³⁶⁸ 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.

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

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

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

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

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

³⁷⁴ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 9.

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

³⁷⁶ 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 ověřit³⁷⁷), metodicky a kriticky, ani z hlediska antické historiografie se nejedná o dějepisné dílo, neboť postrádá jakoukoli koncepci dějin.³⁷⁸ 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.“³⁷⁹

Pavlík Palladiovo dílo mj. označil jako „sbírku životopisných medailonků“³⁸⁰, 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 skupin³⁸¹. Wipszyska nicméně zdůraznila, že Palladiovým cílem nebylo sepsání biografie jednotlivých asketů, pouze nejdůležitějších epizod z jejich životů, jež by nejvíce ohromily čtenáře či posluchače.³⁸² Pravdou však je, že některé významné postavy egyptského mnišství té doby se vyskytují ve více příbězích.³⁸³

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.“³⁸⁴

³⁷⁷ Viz podrobněji PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XIX.

³⁷⁸ PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XIX.

³⁷⁹ Ibidem, s. XVIII, XIX.

³⁸⁰ Ibidem, s. XX.

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

³⁸² Ibidem, s. 160.

³⁸³ PAVLÍK J., „Úvod literární“, s. XX.

³⁸⁴ 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 spis³⁸⁵ známý jako *Historia Lausiaca*.

³⁸⁵ 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.³⁸⁶ 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 Nitrii³⁸⁷. Makarios se usadil poblíž kláštera, který je dnes pojmenován na jeho počest, tj. Klášter svatého Makaria.³⁸⁸

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 zvětšovala³⁸⁹, krátce před Makariovou smrtí v roce 390 byla tamní komunita tvořena čtyřmi mnišskými kongregacemi, s nichž každá měla vlastní chrám.³⁹⁰ 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.³⁹¹ 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

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

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

³⁸⁸ Ibidem.

³⁸⁹ Ibidem.

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

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

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

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

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.³⁹⁵ 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.³⁹⁶ Duchovní otec – *abba* – se tak pro novice stal nejdůležitějším člověkem v jeho životě, byl jediným člověkem, kterého mohl navštěvovat také o všedních dnech³⁹⁷. 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.³⁹⁸ Duchovní otec měl mj. posoudit, zdali kandidát mnišského života je vhodný pro asketickou cestu, či nikoli.³⁹⁹ Právě na tomto místě vzniklo velké množství apofthegmat⁴⁰⁰ jakožto ukazatelů ke spáse, neboť tito novicové potřebovali duchovní rady zkušeného duchonosného otce⁴⁰¹:

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

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

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

³⁹⁴ Ibidem.

³⁹⁵ Ibidem.

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

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ibidem, s. 92.

³⁹⁹ STAROWIEYSKI M., „Apofthegmata pouštních otců z hlediska literárního“, s. 15.

⁴⁰⁰ WARD B., „Foreward“, s. xviii.

⁴⁰¹ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 195.

⁴⁰² Ibidem.

Hovoří-li se o poslušnosti, je třeba ji odlišovat od běžné duchovní služby, jak uvedl Vopatrný.⁴⁰³ 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 osvětlení *nús* či *theóse* – je tedy duchovně uzdravený – a tudíž mohou uzdravovat i duše svých duchovních dětí.⁴⁰⁴ 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.“*⁴⁰⁵

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.⁴⁰⁶ „*Po duchovní cestě může vést jen ten, kdo sám tuto cestu úspěšně prošel,*“⁴⁰⁷ 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 osvětlení 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.⁴⁰⁸ 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

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

⁴⁰⁴ 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.

⁴⁰⁵ Ibidem, s. 211

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

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

⁴⁰⁸ 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.*⁴⁰⁹

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.⁴¹⁰ Romanides mj. zdůraznil:

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

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*“.⁴¹² 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.*⁴¹³

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

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

⁴¹⁰ Viz podrobněji 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. 219-222.

⁴¹¹ 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.

⁴¹² ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 23.

⁴¹³ *Ibidem*, s. 24.

rozhodnout, zdali přijme Boží nabídku dojít ke *zbožštění*, při kterém se člověk stává nejsvobodnějším⁴¹⁴:

„... 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 zbožštění⁴¹⁵ – 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.“⁴¹⁶

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 poskytovat⁴¹⁷. Jak poznamenal Vopatrný, nejde o zpochybnění hierarchického principu Církve, bez určité formy poslušnosti nemůže fungovat ani rodina⁴¹⁸, 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.⁴¹⁹ 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

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

⁴¹⁵ 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).

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

⁴¹⁷ 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.

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

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

vůle.⁴²⁰ 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 pekla⁴²¹ – pojem poslušnosti pokřivil, neboť jelikož vlastní vůli vydával za Boží vůli, což zapříčinilo ztrátu nejméně jednoho 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 světce⁴²². 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 vůle⁴²³, jak lze vidět v Šenútově případě, pro něhož byla poslušnost základním kamenem jeho duchovnosti, proto také tolik bojoval proti hříchům jemu podřízeným bratrům a sestrám⁴²⁴, 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.⁴²⁵ 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

⁴²⁰ 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. 4.

⁴²¹ Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 19.

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

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

⁴²⁴ KUHN K. H., „Shenoute, Saint“, s. 2131.

⁴²⁵ 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.⁴²⁶

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.“⁴²⁷

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.⁴²⁸ 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 uzdravení⁴²⁹:

„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

⁴²⁶ Ibidem, s. 152, 153.

⁴²⁷ VOPATRNÝ G. J., „Mnišství v orthodoxní křesťanské tradici – pokus o kritické zhodnocení fenoménu“, s. 306.

⁴²⁸ 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.

⁴²⁹ 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.*⁴³⁰

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.⁴³¹ Romanidis též upozornil na skutečnost, že centrem mnišství je léčba člověka skrze askezi.⁴³²

Špidlík se věnoval popisu charakteru tzv. duchovního otce⁴³³, jehož hlavním úkolem bylo skutečně porodit duchovní děti.⁴³⁴ 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.⁴³⁵

Duchonosní starci by měli být lidé, kteří jsou duchovně uzdravení, v návaznosti na Ježkova slova jsou svobodní⁴³⁶, 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.“*⁴³⁷

⁴³⁰ ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 29.

⁴³¹ Viz ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 29.

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

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

⁴³⁴ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 104.

⁴³⁵ Ibidem.

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

⁴³⁷ 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.⁴³⁸

V současnosti je v řeholi uplatňované v Klášteře svatého Makaria ve Vádí Natrun⁴³⁹ 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.“⁴⁴⁰

Mniši žili stejně jako v Nitrii a Kéllii v oddělených kellách⁴⁴¹. 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, stolec, ohniště a petrolejová lampa.“⁴⁴²

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 případech⁴⁴³. 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.⁴⁴⁴ Manuální práce byla pro mnichy velmi důležitá, neboť

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

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

⁴⁴⁰ Ibidem.

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

⁴⁴² 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.

⁴⁴³ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

⁴⁴⁴ Ibidem, s. 93.

napomáhala v boji proti vášním a soustředovala mnichovo soustředění na modlitbu, v podstatě tak napomáhala ke sjednocení s Bohem.⁴⁴⁵ Podle učení Jana Koloba, jednoho z pouštních Otců žijících ve Skétis, představovala manuální práce metodu, prostřednictvím které se dosahovalo zakušení Boží přítomnosti.⁴⁴⁶ 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.⁴⁴⁷ 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.⁴⁴⁸ Modlitba a práce byly tak v mnišských komunitách neoddělitelně svázány. Odmítavý messaliánský⁴⁴⁹ přístup k manuální práci jako prostředku, který narušuje modlitební aktivitu, byl samozřejmě zavržen.⁴⁵⁰ Yanney uvedl, jaký druh práce mniši vykonávali:

„Nejběžnější a nejdoporučovanější prací bylo pletení rohoží a košíků (příp. výroba lan⁴⁵¹ – pozn. autora) ... Několik mnichů se věnovalo opisování knih, psaní či zahradničením; poslední

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

⁴⁴⁶ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 97.

⁴⁴⁷ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 216, 217.

⁴⁴⁸ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

⁴⁴⁹ 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.

⁴⁵⁰ ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 217.

⁴⁵¹ 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.*⁴⁵²

Práce končila o šestou hodinku⁴⁵³, 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.⁴⁵⁴ Svůj den mnich zakončil zpěvem večerních modliteb, poté se uchýlil na lože a spal do půlnoci, někteří mniši upřednostňovali před spánkem noční bdění.⁴⁵⁵

Přestože mniši žili v oddělených kellách, které byly od sebe vzdáleny dokonce i několik kilometrů⁴⁵⁶, každou sobotu a neděli se setkávali ke společnému stolování a ke společné bohoslužbě⁴⁵⁷, jejímž středobodem byla právě Eucharistie, ke které přistupovali jak o nedělích, tak o sobotách⁴⁵⁸. Ke společnému stolování (*ἀγάπη*) se scházeli jen o nedělích po přijetí Eucharistie.⁴⁵⁹ Yanney podotkl, že právě na *agapé* mohli mniši konzumovat jediné tepelně upravené jídlo z celého týdne⁴⁶⁰, po zbytek týdne jim byl potravou pouze chléb s trochou soli a voda⁴⁶¹. 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.⁴⁶² 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.

⁴⁵² YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

⁴⁵³ 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.

⁴⁵⁴ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

⁴⁵⁵ Ibidem.

⁴⁵⁶ Ibidem, s. 92.

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

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

⁴⁵⁹ Ibidem.

⁴⁶⁰ Ibidem.

⁴⁶¹ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

⁴⁶² 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 kláštera⁴⁶³. Od 14. století se ale tento druh askeze vytratil, neboť mniši přesunuli natrvalo za klášterní zdi z bezpečnostních důvodů⁴⁶⁴. 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.⁴⁶⁵

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.⁴⁶⁶ 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.⁴⁶⁷ Přesto se dodnes jedná o nejvýznamnější mnišské centrum v celém Egyptě, které hrálo v dějinách koptské církve zásadní roli.⁴⁶⁸ 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.“⁴⁶⁹

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

⁴⁶³ 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.

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

⁴⁶⁵ YANNEY R., „Saint John the Short“, s. 93.

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

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

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

⁴⁶⁹ Ibidem, s. 37.

Klášter byl totiž zbudován na počest římských svatých a synů římského císaře Valentiniana I.⁴⁷⁰ Maxima a Domatia, kteří se uchýlili do Skétis za Makariových časů po návštěvě Nikáje a Palestiny⁴⁷¹:

„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.“⁴⁷²

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.⁴⁷³

Po jejich smrti nechal zbudovat Makarios na jejich počest chrám, který Makariův nástupce Pafnucius⁴⁷⁴ přejmenoval na tzv. Římskou kellu (možná ji tak nazval už Makarios sám⁴⁷⁵), 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.⁴⁷⁶ Mniši v tomto klášteře praktikují přísnou askezi, tudíž klášter nebývá vždy zpřístupněn návštěvníkům.⁴⁷⁷ Kromě nejstarší strážní věže v celé Skétis a nástěnných maleb⁴⁷⁸, se v klášteře nachází i velká knihovna, ve které lze nalézt

⁴⁷⁰ 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.

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

⁴⁷² МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 116.

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

⁴⁷⁴ 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.

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

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

⁴⁷⁷ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 117.

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

knihy psané koptsky, řecky, arabsky i hebrejsky⁴⁷⁹. 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.⁴⁸⁰ 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^{481,482} Kolem Pišojovy jeskyně nakonec vznikl klášter.⁴⁸³ V klášteře se mj. nachází rezidence koptského papeže, bývalý koptský papež Šinúda III. zde pobýval dva nebo tři dny každý týden.⁴⁸⁴ 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.⁴⁸⁵

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 poslední jmenované země – je jím Klášter Syřanů⁴⁸⁶ – ve kterém žili syrští mniši od 8. do 16. století.⁴⁸⁷ Klášter byl založen nad Pišojovou kellou v 6. století mnichy z půl

⁴⁷⁹ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 117.

⁴⁸⁰ Ibidem, s. 110.

⁴⁸¹ 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.

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

⁴⁸³ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 110.

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

⁴⁸⁵ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 113.

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

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

kilometru vzdáleného Kláštera svatého Pišoje, jež byli stoupenci christologie Severa z Antiochie⁴⁸⁸. V roce 701 klášter koupili syrští obchodníci, klášter se oficiálně jmenoval Klášter Panny Marie Syrské.⁴⁸⁹ Chloubou tohoto kláštera jsou bezesporu jeho fresky⁴⁹⁰ pocházející z období 7. až 13. století⁴⁹¹.

A konečně je zde Klášter svatého Makaria, ve kterém se nacházejí ostatky samotného Makaria⁴⁹² a ve kterém v současnosti žije přes sto mnichů⁴⁹³, zakladatele mnišského centra ve Skétis. Sám světec žil v kelle nedaleko od dnešního kláštera.⁴⁹⁴ Koptologové Meinardus⁴⁹⁵ a Gabra⁴⁹⁶ 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.“⁴⁹⁷

Kromě toho byl klášter od poloviny 6. století rezidencí koptských papežů, neboť melchitští⁴⁹⁸ alexandrijští patriarchové nedovolovali nechalkedonským patriarchům pobývat v Alexandrii.⁴⁹⁹

⁴⁸⁸ 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.

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

⁴⁹⁰ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 115.

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

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

⁴⁹³ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 110.

⁴⁹⁴ Ibidem, s. 107.

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

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

⁴⁹⁷ 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.⁵⁰⁰ V roce 444 při nájedzu Berberů podstoupilo dobrovolně mučednickou smrt čtyřicet devět mnichů z tohoto kláštera⁵⁰¹:

„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 nájedných 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.“⁵⁰²

A podle německého koptologa Otto F. A. Meinarduse je to právě chrám zasvěcený svatému Makariovi tou nejvýznamnější stavbou v areálu kláštera⁵⁰³, jehož současná podoba je mnohem menšího rozsahu, než byla stará budova tohoto chrámu⁵⁰⁴. 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.⁵⁰⁵

⁴⁹⁸ 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.

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

⁵⁰⁰ Ibidem.

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

⁵⁰² Ibidem.

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

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

⁵⁰⁵ 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 život⁵⁰⁶, 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 nedělích⁵⁰⁷. 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.⁵⁰⁸

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.⁵⁰⁹

„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. ...⁵¹⁰

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

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

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

⁵⁰⁸ Ibidem.

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

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

křesťanského mnišství, jako jsou Palestina či Sýrie.⁵¹¹ 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 Palestiny⁵¹², ve kterém Rufinus působil jako kněz⁵¹³. 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 díla⁵¹⁴, neboť jak podotkla Wipszycka, jsou rozdíly řecké a latinské verze značné.⁵¹⁵ 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.⁵¹⁶

Palladios, významný latinský církevní spisovatel, jenž stál na počátku křesťanské mnišské literatury⁵¹⁷ a jenž navštívil Nitrii o téměř dvacet let později než Rufinus, konkrétně v roce 390⁵¹⁸, vylíčil svůj roční pobyt v Nitrii⁵¹⁹ 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 přicházího 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

⁵¹¹ AMIDON P. R., „Introduction“, s. 3, 4.

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

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

⁵¹⁴ Viz podrobněji WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 135-149.

⁵¹⁵ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 143.

⁵¹⁶ WARD B., „Introduction (The *Historia Monachorum in Aegypto*: Text and Sources)“, s. 7, 8.

⁵¹⁷ KOUPIL O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. IX.

⁵¹⁸ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 155.

⁵¹⁹ 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 ...*⁵²⁰

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.⁵²¹

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.⁵²²

Kéliia bylo významné mnišské centrum, jež je několikrát zmíněno ve významných dílech pojednávajících o zlatém věku egyptského monasticismu, jako je *Historia monachorum in Aegypto*, Kassiánovy⁵²³ *Rozmluvy otců*, Palladiova *Historia Lausiaca* či *apofthegmata*.⁵²⁴ 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.

⁵²⁰ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 14-15.

⁵²¹ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 74.

⁵²² *Ibidem*.

⁵²³ 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.

⁵²⁴ 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.*⁵²⁵

Kromě toho Rufinus podotkl, že se do Kéllie uchylovali ti poustevníci, kteří toužili po větší izolovanosti.⁵²⁶ V tu dobu byla Nitrie skutečně velmi přeplněná.⁵²⁷

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.⁵²⁸

Rufinus v cestopisném díle o egyptských mniších zdůraznil vzájemnou lásku mezi bratry, která v Kéllii panovala.⁵²⁹ 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?!“⁵³⁰

Nitrie byla místem, kde se setkal s největším projevem opravdové lásky, milosrdenstvím, pohostinství, ale také horlivosti ke studiu Písma a čerpání Boží moudrosti.⁵³¹

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.⁵³²

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

⁵²⁵ ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 152.

⁵²⁶ Viz ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 151-152.

⁵²⁷ MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 155.

⁵²⁸ Ibidem.

⁵²⁹ ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 152.

⁵³⁰ Ibidem, s. 151.

⁵³¹ Viz podrobněji ПРЕСВИТЕР РУФИН, *Жизнь пустынных отцов*, s. 151.

⁵³² 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.⁵³³

Toto významné mnišské centrum bylo založeno za vlády římského císaře Juliána Apostaty⁵³⁴ mezi lety 361 až 363 a vlastně i krátce po Antonínově smrti, ten zemřel v roce 356⁵³⁵. 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.⁵³⁶

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.⁵³⁷

Jedinečné jsou nástěnné malby, které se nacházejí v klášteře, neboť jsou jedinečným úkazem umění staré Církve.⁵³⁸

Klášter svatého Antonína bezesporu patří mezi významná poutní místa, kam směřují zástupy poutníků už od středověku.⁵³⁹

5.3.2 Klášter svatého Pavla

Klášter zasvěcený svatému Pavlovi Thébskému leží okolo čtyřiceti kilometrů od pobřeží Rudého moře.⁵⁴⁰

Klášter byl založen nedaleko od jeskyně, ve které podle legendy, kterou písemně zaznamenal Jeroným, přebýval zmíněný světec. Onu jeskyni poprvé popsal v roce 401

⁵³³ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 152.

⁵³⁴ 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.

⁵³⁵ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

⁵³⁶ MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 259.

⁵³⁷ Ibidem, s. 261-262.

⁵³⁸ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 75.

⁵³⁹ Ibidem, s. 73-74.

⁵⁴⁰ Ibidem, s. 88.

Sulpicius Severus^{541, 542} Dá se předpokládat, že klášter byl založen právě v 5. století.⁵⁴³ 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.⁵⁴⁴ Nicméně první písemná zmínka o klášteře jako takovém pochází ze 6. století, kdy jistý poutník Placentius navštívil hrob Pavla Thébského.⁵⁴⁵

Byl obýván jak pravoslavnými mnichy, tak nechalkedonskými mnichy – Kopty a Syřany. V první polovině 15. století dokonce syrští mniši zaujímali v klášteře dominantní postavení.⁵⁴⁶

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. století⁵⁴⁷, kdy proběhla rozsáhlá rekonstrukce celého komplexu⁵⁴⁸. 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.⁵⁴⁹

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 Atripec. V ní bylo křesťanství rozšířeno už před Šenútovým působením.

⁵⁴¹ 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.

⁵⁴² GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

⁵⁴³ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 160.

⁵⁴⁴ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

⁵⁴⁵ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 161.

⁵⁴⁶ Ibidem.

⁵⁴⁷ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 88.

⁵⁴⁸ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 162.

⁵⁴⁹ 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 archimandrity Šenúty se tato oblast stala významným centrem mnišského života pozdně antického období v Egyptě.⁵⁵⁰

Pokud se někdo ptá, odkud klášter získal své pojmenování, tak je to podle barvy vápencových stěn centrálního chrámu kláštera.⁵⁵¹

Podle Lurieho byl Bílý klášter centrem nejen monasticismu, ale církevního života vůbec.⁵⁵² 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 Blemmyjové⁵⁵³ 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.“⁵⁵⁴

Šenúta sám zasahoval do bojů proti Blemmyjům, v jeho životopise je pojednáno, jak žehná vojevůdci, pravděpodobně Maximovi, v boji proti těmto nomádům v roce 450⁵⁵⁵:

„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 uvázel, vytáhl proti barbarům a na hlavu je porazil. Poté vzhlédl k obloze a uviděl našeho otce abba Šentútu

⁵⁵⁰ Ibidem, s. 94-95.

⁵⁵¹ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 197.

⁵⁵² ЛУРЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте*, s. 79.

⁵⁵³ 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. WIPSYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 342.

⁵⁵⁴ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 95.

⁵⁵⁵ 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.*⁵⁵⁶

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.⁵⁵⁷

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 divotvůrce⁵⁵⁸. Jedná se tedy o neobjektivní vylíčení archimandritovi postavy, jeho autoritářství je v tomto spise upozaděno.⁵⁵⁹ 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.“*⁵⁶⁰

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.⁵⁶¹ 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 měsíců⁵⁶² – pozn. autora) a jak mniši stavěli praktickou lásku nad veškeré mnišské kánony a pravidla.“*⁵⁶³

Je mj. zapotřebí vyzdvihnout i zdravotní péči, jež bezpochyby souvisí s charitativní prací, v Bílém klášteře. Americký církevní historik Andrew Crislip

⁵⁵⁶ BESA, *Life of Shenoute*, s. 73-74.

⁵⁵⁷ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 68.

⁵⁵⁸ BELL D. N., „Introduction“, s. 6.

⁵⁵⁹ Ibidem.

⁵⁶⁰ Ibidem.

⁵⁶¹ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

⁵⁶² Ibidem.

⁵⁶³ Ibidem, s. 62.

poznámenal, 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.⁵⁶⁴ 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 ΕΝΕΤΩΩΗΕ), jež tvořily nepostradatelnou složku zdravotnického personálu Šenútovy *koinonie*⁵⁶⁵:

„... 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.“⁵⁶⁶

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.⁵⁶⁷

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 Zenobiós⁵⁶⁸, Besova nástupce⁵⁶⁹, aktivním byl až do poloviny 8. století, poté nastala doba značného úpadku, nicméně klášter ji přežil⁵⁷⁰. V 11. a 12. století v něm žili dokonce arménští mniši⁵⁷¹, jak ukazují nápisy na hlavní apsidě chrámu⁵⁷². Hlavní

⁵⁶⁴ 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.

⁵⁶⁵ Ibidem, s. 22, 23.

⁵⁶⁶ Ibidem, s. 22.

⁵⁶⁷ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 62.

⁵⁶⁸ 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.

⁵⁶⁹ BELL D. N., „Introduction“, s. 22.

⁵⁷⁰ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 197.

⁵⁷¹ Ibidem.

⁵⁷² 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^{573, 574}

Hlavní chrám kláštera představuje podle Gabry nejvýznamnější církevní stavbu na území Horního Egypta.⁵⁷⁵ V roce 2011 byl na území kláštera dokončena stavba moderního chrámu, jenž je zasvěcen svatému Karasovi^{576, 577}

Významnou součástí byla i jeho knihovna, která byla v klášteře založena Šenútovým strýcem Pjolem⁵⁷⁸, ve 4. století⁵⁷⁹, v jejíž sbírkách byly biblické, homiletické, hagiografické i historické texty⁵⁸⁰. 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.⁵⁸¹ 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

⁵⁷³ Muhammed Alí byl v letech 1805-1848 místodržícím Egypta. GOMBÁR E., BAREŠ L., VESELÝ R., *Dějiny Egypta*, Praha 2021, s. 724.

⁵⁷⁴ MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 229.

⁵⁷⁵ Viz podrobněji GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 96-100.

⁵⁷⁶ Karas byl koptský mnich žijící na přelomu 5. a 6. století ve Skétis.

⁵⁷⁷ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 201.

⁵⁷⁸ 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.

⁵⁷⁹ 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.

⁵⁸⁰ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 98.

⁵⁸¹ 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 Nikáji⁵⁸² a Efezu⁵⁸³; hagiografické texty vhodné pro duchovní poučení mnichů a spisy svatých Otců, jejich díla a kázání. Byly tu texty o nejpopulárnějších egyptských světců, zahrnuje Antonína, Athanasia, Pachómia a jeho žáků, Samuela Vyznavače⁵⁸⁴ a mnoho spisů samotného svatého Šenúty a jeho nástupců.⁵⁸⁵

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.⁵⁸⁶

Od roku 1975 je klášter obýván několika mnichy, nicméně až v roce 1997 se klášteru dostalo oficiálního uznání od Svatého synodu Koptské ortodoxní církve.⁵⁸⁷ Podle dostupných informací v klášteře v současné době žije okolo dvaceti mnichů.

⁵⁸² 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.

⁵⁸³ 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.

⁵⁸⁴ 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 chalkedonské 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.

⁵⁸⁵ KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 186.

⁵⁸⁶ Ibidem, s. 186-187.

⁵⁸⁷ 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.⁵⁸⁸ Kdo je vlastně světec, kterému je klášter zasvěcen. Odpověď, jak ukázal Gabra není vůbec jednoduchá.⁵⁸⁹ Možná je pojmenován po Bišojovi, poustevníkovi z hory Atripe, 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.⁵⁹⁰ Důvodem, proč se klášter, který zůstává ve stínu svého slavnějšího souseda – Bílého kláštera⁵⁹¹, nazývá též Červeným klášterem, je ten, že barva jeho vnějších zdí, jež byl zbudovány z pálených cihel, je rudá. Přestože je tento klášter vskutku 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.⁵⁹²

Nachází asi tři kilometry severně od Bílého kláštera.⁵⁹³ Na rozdíl od Bílého kláštera je tento klášter obklopen domy⁵⁹⁴:

„... 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 kláštera⁵⁹⁵– pozn. autora).“⁵⁹⁶

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.⁵⁹⁷

⁵⁸⁸ Ibidem.

⁵⁸⁹ Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

⁵⁹⁰ 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.

⁵⁹¹ Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

⁵⁹² МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 203, 204.

⁵⁹³ MEINARDUS O. F. A., *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, s. 230.

⁵⁹⁴ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

⁵⁹⁵ Viz GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 101.

⁵⁹⁶ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 203.

⁵⁹⁷ 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.⁵⁹⁸ Poutníci sem míří především v období velkých svátků⁵⁹⁹, 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.“

⁵⁹⁸ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 205.

⁵⁹⁹ 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.⁶⁰⁰ 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.⁶⁰¹ 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.⁶⁰²

Antonín, jak lze vyčíst v jeho, Athanasiem sepsané, biografii se narodil do poměrně bohaté křesťanské rodiny.⁶⁰³ Antonín se narodil kolem roku 251⁶⁰⁴ ve vesnici Koma nedaleko města Herakleopolis Parva v Dolním Egyptě⁶⁰⁵. Jeho rodiče ho vychovávali v souladu s křesťanskými hodnotami a pravidelně s nimi navštěvoval bohoslužby.⁶⁰⁶

„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.“⁶⁰⁷

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.⁶⁰⁸ Když mu bylo mezi osmnácti nebo dvaceti lety, osiřel a byl nucen postarat se o majetek, který zdědil po rodičích a o mladší sestru⁶⁰⁹ Dios⁶¹⁰.

⁶⁰⁰ WIPSYZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 31.

⁶⁰¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

⁶⁰² CHRYSSAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, 15.

⁶⁰³ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

⁶⁰⁴ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 18.

⁶⁰⁵ Viz HERMIASZ SOZOMEN, *Historia Kościoła*, přel. S. Kazikowski, Waszawa 1989, s. 57.

⁶⁰⁶ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

⁶⁰⁷ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

⁶⁰⁸ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 21.

⁶⁰⁹ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

⁶¹⁰ 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 271⁶¹¹, se rozhodl zasvětit svůj život Bohu – dát se cestou askeze – když uslyšel v chrámě několikrát zmiňovaný Kristův výrok z Matoušova evangelia (19,21)⁶¹².

„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 světil do komunity panen⁶¹³ – pozn. autora) na obtíž. Prodal i své movitosti a mnoho peněz, která tak získal, rozdal chudým a něco málo ponechal pro svou sestru.“⁶¹⁴

Pak mu nic nestálo v cestě askety. Učil se od ostatních asketů a poustevníků v okolí jeho vesnice⁶¹⁵, 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.“⁶¹⁶

Hlavním duchovním pokrmem mu byla modlitba a manuální práce. Produkty své práce prodal a výdělek rozdával chudým, pro sebe si kupoval pouze chléb.⁶¹⁷ Antonín podle Athanasia neuměl číst, ani psát⁶¹⁸, byl ale velmi moudrý a dokázal polemizovat s dobovými intelektuály, včetně ariánů⁶¹⁹, ale všechny pasáže z Písma si pamatoval z jeho předčítání⁶²⁰, proto mohl Athanasios napsat:

„Vše si pamatoval, takže mu pak paměť nahrazovala knihy.“⁶²¹

Na druhou stranu Athanasios několikrát v Antonínově životopise zmínil, že psal dopisy, a to nejen mnichům, ale také císařům a jejich úředníkům.⁶²² Je velmi

⁶¹¹ Viz CHRYSSEAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, s. 15.

⁶¹² Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

⁶¹³ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22-23.

⁶¹⁴ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 22.

⁶¹⁵ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

⁶¹⁶ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

⁶¹⁷ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

⁶¹⁸ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 79.

⁶¹⁹ Viz podrobněji ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35-36.

⁶²⁰ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 23.

⁶²¹ Ibidem.

⁶²² 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 nedochoval⁶²³ v originále (až na drobné koptské fragmenty)⁶²⁴: 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 Jeroným⁶²⁵:

„(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.“⁶²⁶

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)“*⁶²⁷. 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.⁶²⁸ Ďábel se mu pravidelně zjevoval ve dne v noci, aby ho pokoušel.⁶²⁹ 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 líbeznot 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

⁶²³ QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 150.

⁶²⁴ HIERONYMUS ZE STRIDONU, „O významných mužích“, s. 134.

⁶²⁵ Ibidem.

⁶²⁶ Ibidem.

⁶²⁷ ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 35.

⁶²⁸ Viz podrobněji ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 60.

⁶²⁹ 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.“⁶³⁰

Patnáct let žil světec v jedné z hrobek v hluboko v poušti v naprosté samotě⁶³¹, pouze jednou za čas mu jeden známý přinášel chléb⁶³². Poté, co mu bylo necelý třicet pět let, odešel do pouště⁶³³, usadil se v pouštní opuštěné pevnosti na úpatí tzv. Vnější hory – Pispiru ležící asi osmdesát kilometrů jižně od Memfisu na východním břehu Nilu⁶³⁴.

„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.“⁶³⁵

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)⁶³⁶, 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 vedením⁶³⁷. 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

⁶³⁰ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 24, 25, 28.

⁶³¹ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

⁶³² SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 28.

⁶³³ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 31

⁶³⁴ GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, s. 104.

⁶³⁵ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 32.

⁶³⁶ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 32.

⁶³⁷ 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.*⁶³⁸

Na Pispiru, kde podle Malatyho slov vznikla další forma mnišství – kolektivní poustevnictví – pobýval do roku 312⁶³⁹. V tu dobu, kdy pobýval na Pispiru, opustil v roce 311 poušť, a to z důvodu Maximinova pronásledování⁶⁴⁰, aby následoval své spolubratry v boji za křesťanskou víru⁶⁴¹. V *Životě Antonínově* stojí:

*„On si přál přijmout mučednictví, ale sám se nechtěl vydat, přísluhoval vyznavačům v lomech a ve věznících. 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.*⁶⁴²

Antonín se sice chtěl stát mučedníkem, ale Athanasios uvedl, že Bůh ochránil před přijmutím mučednického věnce, „*aby se stal učitelem mnohých v asketickém životě jakému se naučil z Písem*“⁶⁴³. Po skončení pronásledování se vrátil do své kelly, aby se stal skrze asketický život každodenním mučedníkem⁶⁴⁴:

*„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.*⁶⁴⁵

Přestože byl Antonín milovníkem samoty, věděl, že nemůže jen tak svou komunitu při hoře Pispir opustit⁶⁴⁶, jednoho dne si uvědomil, že ho velké zástupy lidí směřující k němu každý den vyrušují⁶⁴⁷ a tudíž není schopen věnovat se askezi tak

⁶³⁸ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 22.

⁶³⁹ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 146.

⁶⁴⁰ YANNEY R., „Saint Anthony the Great: „Star of the Desert““, s. 167.

⁶⁴¹ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59.

⁶⁴² SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 59-60.

⁶⁴³ Ibidem, s. 60.

⁶⁴⁴ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 60.

⁶⁴⁵ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 60-61.

⁶⁴⁶ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

⁶⁴⁷ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 61.

důkladně⁶⁴⁸. Usadil se na tzv. Vnitřní hoře známé též jako Kolzim⁶⁴⁹ (dnes též jako Hora svatého Antonína⁶⁵⁰) zhruba čtyřicet kilometrů od pobřeží Rudého moře⁶⁵¹. Jak napsal Athanasios, toto místo považoval Antonín za svůj domov.⁶⁵² Podle Loutha mu toto místo připomínalo Eden – rajskou zahradu – neboť zde toužil dojít ke společenství s Bohem⁶⁵³:

„*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*.“⁶⁵⁴

V jeskyni na vysoké hoře Kolzim, pod kterou byl pramen a kolem ní rovina a snad oáza⁶⁵⁵, strávil zbytek svého života, resp. více než čtyřicet let svého života – od roku 312 do své smrti v roce 356⁶⁵⁶. 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.⁶⁵⁷ Na tomto místě nebyl tolik vyrušován zástupem lidí a mohl se o samotě cvičit v askezi, čas od času byl ale navštěvován svými žáky z Pispiru.⁶⁵⁸ Navštěvovali ho zpravidla jednou za měsíc, aby mu přinášeli olivy, ovoce a olej.⁶⁵⁹ 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:

⁶⁴⁸ Viz DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

⁶⁴⁹ GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.*, s. 104.

⁶⁵⁰ LOUTH A., *The Wilderness of God*, s. 46.

⁶⁵¹ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

⁶⁵² SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 62.

⁶⁵³ LOUTH A., *The Wilderness of God*, s. 47.

⁶⁵⁴ *Ibidem*.

⁶⁵⁵ Viz МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 149; SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 62.

⁶⁵⁶ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 146.

⁶⁵⁷ *Ibidem*.

⁶⁵⁸ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 73.

⁶⁵⁹ 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.“⁶⁶⁰

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.⁶⁶¹ V hlavním městě se světcí 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.“⁶⁶²

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 askezi⁶⁶³ – pozn. autora), abychom když jsme s vámi, nezapomněli na Toho, kdo je uvnitř.“⁶⁶⁴

V roce 356 na své milovaném místě, kde našel ztracenou rajskou harmonii⁶⁶⁵, ve věku sto pěti let zesnul.⁶⁶⁶ Na smrtelném loži vyslovil přání, aby jeho žáci pohřbili

⁶⁶⁰ Ibidem, s. 72.

⁶⁶¹ YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 167; КУБАТ Л., *Патрولوجуја*, s. 558.

⁶⁶² SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 78.

⁶⁶³ Viz podrobněji VIVIAN T., „Introduction“, s. 19-21.

⁶⁶⁴ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 89.

⁶⁶⁵ 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.⁶⁶⁷ 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. ...“⁶⁶⁸

Podle Jeronýma Antonínovo tělo pohřbil jeho učedník Amathas⁶⁶⁹ na neznámém místě, které podle přesvědčení mnichů žijící v klášteře nesoucí světcovo jméno dosud nebylo odkryto, nachází se ale s největší pravděpodobností v areálu kláštera⁶⁷⁰. Stejného názoru je i Malaty.⁶⁷¹ 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 Justiniánovy⁶⁷² 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.⁶⁷³ Osobně se ale přikládám ke koptské

⁶⁶⁶ QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 149.

⁶⁶⁷ Viz SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 94.

⁶⁶⁸ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 93.

⁶⁶⁹ Viz JERONÝM, „O sv. Pavlovi, prvním poustevníku (*Vita sancta Pauli primi eremita*)“, s. 42-45.

⁶⁷⁰ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 149.

⁶⁷¹ Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

⁶⁷² 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.

⁶⁷³ 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?⁶⁷⁴

6.1.2 Antonínův odkaz

Antonín, který byl skutečně hvězdou pouště⁶⁷⁵, 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 křesťanstvu⁶⁷⁶. Podle Yanneye přivedl maják jménem Antonín do přístavu zvaného poušť až sto tisíc námořníků – asketů.⁶⁷⁷ 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.“⁶⁷⁸

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 jménem⁶⁷⁹, 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 – Athanasia⁶⁸⁰:

„(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. ...“⁶⁸¹

⁶⁷⁴ Viz podrobněji SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 93-94.

⁶⁷⁵ Viz YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 166.

⁶⁷⁶ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 90.

⁶⁷⁷ YANNEY R., „Saint Anthony the Great: ‚Star of the Desert‘“, s. 167.

⁶⁷⁸ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 141.

⁶⁷⁹ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

⁶⁸⁰ Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 19.

⁶⁸¹ VENTURA V., „Úvod“, s. 13.

6.2 Amún – nitrijský poustevník

Amún byl Antonínovým současníkem a spolu s ním a Pachómiem patří mezi průkopníky egyptského mnišství⁶⁸², především kolektivního poustevnictví, jedné z forem monasticismu⁶⁸³.

Narodil se kolem roku 275⁶⁸⁴ do bohaté alexandrijské rodiny⁶⁸⁵, ale posléze osiřel a byl vychováván strýcem, který ho v jeho dvaadvaceti letech donutil ke sňatku⁶⁸⁶. Výše jsem uvedl, že manželství nebylo naplněno a oba manželé žili asketickým způsobem života⁶⁸⁷. Svou ženu dokonce obrátil na křesťanství už o svatební noci.⁶⁸⁸ 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.“⁶⁸⁹

Podle Novotného se asketickým životem vedeným v rámci (byť nenaplněného) manželství připravoval na pouštní askezi charakteristickou tvrdými podmínkami.⁶⁹⁰

„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.“⁶⁹¹

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.⁶⁹²

Amún se poté uchýlil na poušť, na které strávil dvacet dva let.⁶⁹³ Nejprve strávil čtrnáct let jako mnich při Nitrijské hoře, kde podle slov vladyky Atanasije bojoval

⁶⁸² MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 38.

⁶⁸³ Viz MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55.

⁶⁸⁴ MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 56.

⁶⁸⁵ NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 12.

⁶⁸⁶ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15.

⁶⁸⁷ Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15-16.

⁶⁸⁸ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

⁶⁸⁹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 15-16.

⁶⁹⁰ NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 12.

⁶⁹¹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

⁶⁹² 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.⁶⁹⁴ Tzn. otec mnichů žil třicet dní pěšky od Amúnovy kelly v Nitrii.⁶⁹⁵ Byl to právě on, z něhož popudu spojil sousední poustevníky pod vedením jednoho *abba*⁶⁹⁶, 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.⁶⁹⁷ Jeho manželka byla též jednou z tzv. Matek pouště, tj. žen praktikující asketický život v poušti, stejně jako jejich mužské protějšky⁶⁹⁸, neboť kolem sebe shromáždila skupinu panen.

Nitrijský poustevník a divotvůrce zemřel kolem roku 350 ve věku šedesáti dvou let.⁶⁹⁹ 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.“⁷⁰⁰

⁶⁹³ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

⁶⁹⁴ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), Патрологнја, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 756.

⁶⁹⁵ SV. ATANÁŠ, „Život Antonínův“, s. 70.

⁶⁹⁶ NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13.

⁶⁹⁷ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 16.

⁶⁹⁸ Viz podrobněji CHRYSAVGIS J., *In the Heart of Desert: The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers*, s. 1-7.

⁶⁹⁹ NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 13.

⁷⁰⁰ 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 `ⲁⲃⲱⲙ, tzn. orel.⁷⁰¹

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.⁷⁰² Dokonce i krokodýli, jež byli pohany považovány za posvátné, když ho spatřili, odplouvali pryč.⁷⁰³ Pachómiovi rodiče byli samozřejmě zarmouceni, 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.⁷⁰⁴

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.⁷⁰⁵ Do žaláře jim přenášeli jídlo a pití křesťané, lidé „*milosrdní ke všem, včetně cizinců*“.⁷⁰⁶ V ten moment Pachómiovo srdce zahořelo láskou k Bohu⁷⁰⁷ 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.“⁷⁰⁸

Bůh Pachómiova slova vyslyšel, druhý den ráno byli propuštěni a odpluli.⁷⁰⁹ Po propuštění z armády do vesnice Chenoboskion, kde podstoupil katechumenát

⁷⁰¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

⁷⁰² Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 4, 5.

⁷⁰³ Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

⁷⁰⁴ Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 7.

⁷⁰⁵ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7.

⁷⁰⁶ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7.

⁷⁰⁷ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

⁷⁰⁸ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 6, 7, 8, 9.

⁷⁰⁹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

a následně přijal křest a následně se zatoužil stát mnichem.⁷¹⁰ 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.⁷¹¹

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.⁷¹² 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 nespal, 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.⁷¹³

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.⁷¹⁴ 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.“⁷¹⁵

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.⁷¹⁶

⁷¹⁰ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 8, 9.

⁷¹¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 8.

⁷¹² Ibidem.

⁷¹³ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 8, 9, 10, 11.

⁷¹⁴ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 10, 11.

⁷¹⁵ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 10, 11.

⁷¹⁶ 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 Palladios⁷¹⁷, ale i anonymní Pachómiův životopisec⁷¹⁸. 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.““⁷¹⁹

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.““⁷²⁰

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

⁷¹⁷ Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53.

⁷¹⁸ Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 14, 15, 16, 17.

⁷¹⁹ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 14, 15, 16, 17.

⁷²⁰ 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.⁷²¹ 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*.⁷²² 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.“⁷²³

Palamon za nějakou dobu, co Pachómios od něj po sedmi letech společné askeze odešel⁷²⁴, 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 postu⁷²⁵ 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?“⁷²⁶

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,

⁷²¹ 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

⁷²² 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.

⁷²³ 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.

⁷²⁴ 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.

⁷²⁵ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17, 18, 19.

⁷²⁶ 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.⁷²⁷ Palamon zemřel v roce 323.⁷²⁸

Po Palomonově smrti se setkal se svým bratrem Janem, jehož neviděl od svého propuštění z armády a který se rozhodl vést stejně jako starší bratr⁷²⁹ asketický život.⁷³⁰

„... 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)

...⁷³¹

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 uchýlovalo mnoho kandidátů mnišského života, až se jejich počet zvýšil na sto jedinců.⁷³² O životě v Pachómiově *koinonii*, jež se rozrůstala mezi lety 326-345⁷³³, 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.⁷³⁴

⁷²⁷ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 18, 19.

⁷²⁸ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 12.

⁷²⁹ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 20, 21.

⁷³⁰ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 18, 19.

⁷³¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 12.

⁷³² 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.

⁷³³ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 36.

⁷³⁴ 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*⁷³⁵, neboť byla představenou dvou ženských klášterů založených jejím bratrem, jednoho v Tabennesis a druhého v Tismenae⁷³⁶. 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 mužích⁷³⁷. Přikládám 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.“⁷³⁸

Marii bratrova slova natolik dojala, že se bez váhání rozhodla zasvětit svůj život Bohu s cílem nalézt spásu.⁷³⁹

„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.“⁷⁴⁰

V letech 346-347 zasáhla celou oblast morová epidemie, která si vyžádala obětí více než sta pachómiovských mnichů, včetně samotného Pachómia⁷⁴¹. 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

⁷³⁵ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 559.

⁷³⁶ MALATY T. Y., „Early Monasticism among Women in the Coptic Church“, s. 169.

⁷³⁷ Viz HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 174.

⁷³⁸ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 44, 45.

⁷³⁹ Ibidem.

⁷⁴⁰ Ibidem.

⁷⁴¹ 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.*⁷⁴²

Moru podlehl i několik opatů.⁷⁴³ 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.⁷⁴⁴ Morová nákaza jeho život zkrátila, podle jeho životopisce na smrtelné posteli úplně hořel, ale ještě stihl za svého nástupce označit Petronia z kláštera v Tome⁷⁴⁵. Zemřel 9. května⁷⁴⁶ v roce 346⁷⁴⁷. Byl pohřben na neznámém místě.⁷⁴⁸ A ačkoliv tato „jedna z nejvýznamnějších postav raně egyptské církve, jejíž velikost nebyla příliš doceněna“⁷⁴⁹ (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 Západ⁷⁵⁰, 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

⁷⁴² PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

⁷⁴³ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157.

⁷⁴⁴ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 30.

⁷⁴⁵ Viz PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 156, 157, 158, 159.

⁷⁴⁶ Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 30.

⁷⁴⁷ 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.

⁷⁴⁸ 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

⁷⁴⁹ 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

⁷⁵⁰ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

koinonie. Nebylo to však naposledy v dějinách křesťanského mnišství⁷⁵¹, 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 Orthodoxy⁷⁵², ale též po Šenútově smrti, jenž chtěl Pachómiovu *koinonii* obnovit⁷⁵³.

„... 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.“⁷⁵⁴

I Ventura, který akcentoval, že Pachómiovo dědictví ovlivnilo dějiny křesťanského mnišství, si položil otázku, proč se celé jeho dílo po jeho smrti postupně zhroutilo.⁷⁵⁵ 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*“⁷⁵⁶. Nutno ale podotknout, že Palladios, jenž podnikl v roce 388 cestu do Egypta, aby se obeznámil s mnišským hnutím přímo v místě dění⁷⁵⁷, se o mniších žijících v pachómiovských kláštřech zmínil⁷⁵⁸.

6.3.2 Řehole

Pachómiova řehole byla sepsána v sahidické koptštině, tj. v koptském dialogu, kterým se hovořilo v Horním Egyptě⁷⁵⁹, tedy v oblasti, ve které Pachómios založil svou *koinonii*. Ještě za jeho života byla přeložena do řečtiny. Latinského překladu

⁷⁵¹ Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31-32.

⁷⁵² FARRUGIA E. G., „Sergej Radoněžský“, in: FARRUGIA E. G. (ed.), *Encyklopedický slovník křesťanského Východu*, přel. A. Mackerle, Olomouc 2010, s. 813.

⁷⁵³ Viz ЛУПЫЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египете*, s. 79.

⁷⁵⁴ FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31, 32.

⁷⁵⁵ Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147.

⁷⁵⁶ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147-148.

⁷⁵⁷ Viz GRIGGS C. W., *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451. C.E.*, s. 149.

⁷⁵⁸ Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53-55.

⁷⁵⁹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

z řečtiny se dočkala v roce 404. O latinský překlad se zasloužil Jeroným.⁷⁶⁰ 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) ...*⁷⁶¹

I anonymní autor Pachómiova životopisu se zmiňuje o tom, že Pachómios byl Bohem vyvolen, aby založil mnišskou komunitu.⁷⁶² Vidění se mu dostalo právě u vesnice Tabennesis⁷⁶³, 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.⁷⁶⁴

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 mnišství⁷⁶⁵, 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.“*⁷⁶⁶

V úplnosti se řehole zachovala právě v Jeronýmově latinském překladu.⁷⁶⁷ Yanney shrnul nejdůležitější pravidla obsažena v řeholi do následujících osmi bodů, z nichž vyjdu a případně doplním:

⁷⁶⁰ Ibidem.

⁷⁶¹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53.

⁷⁶² Viz podrobněji PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17.

⁷⁶³ PEARSON B. A. (ed.), *The Life of Pachomius (Vita Prima Greaca)*, s. 16, 17.

⁷⁶⁴ 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.

⁷⁶⁵ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 757.

⁷⁶⁶ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 36.

⁷⁶⁷ 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.⁷⁶⁸ Během tříleté doby noviciátu nebylo kandidátovi mnišského života dovoleno se plně podílet na duchovním životě kláštera, především vykonával dělnické práce.⁷⁶⁹ Novicem se nemohl stát někdo, kdo se vyhýbal před nějakou zodpovědností nebo před spravedlností.⁷⁷⁰ Mnich nesměl také vlastnit žádný majetek, před přijetím do mnišského společenství se musel zříci veškerého osobního vlastnictví – svůj majetek odkázal klášteru – tedy Kristu.⁷⁷¹
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.⁷⁷² 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.⁷⁷³
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.⁷⁷⁴ Při jídle též bylo zakázáno, aby mniši obraceli zrak jinam než na talíř či stůl.⁷⁷⁵ Během postů byla strava omezena na nezbytně nutné porce jídla.⁷⁷⁶

⁷⁶⁸ Ibidem.

⁷⁶⁹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54.

⁷⁷⁰ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

⁷⁷¹ Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 31.

⁷⁷² YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

⁷⁷³ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 53, 54, 55.

⁷⁷⁴ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

⁷⁷⁵ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54; DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 78.

⁷⁷⁶ 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.⁷⁷⁷
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.⁷⁷⁸ 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.⁷⁷⁹ 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.⁷⁸⁰ Klášter představoval ekonomicky soběstačnou jednotku.⁷⁸¹ Mniši své výrobky prodávali i v daleké Alexandrii.⁷⁸²
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*“⁷⁸³. 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.⁷⁸⁴
7. Správa. Klášter se skládal z domů, v nic žilo přibližně od dvaceti do čtyřiceti mnichů. V jednom domě žili mniši vykonávající stejné povolání.

⁷⁷⁷ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

⁷⁷⁸ Ibidem, s. 14-15; PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 55.

⁷⁷⁹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 55; MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 35.

⁷⁸⁰ Viz podrobněji DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 31-32.

⁷⁸¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 14.

⁷⁸² PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 54.

⁷⁸³ Ibidem.

⁷⁸⁴ 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 Pachómiový *koinonie* tvořilo devět mužských a dva ženské kláštery. V čele kláštera 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.⁷⁸⁵

8. Vzdělávání. V Pachómiových klášterech hrálo soustavné vzdělávání mnichů významnou roli. Třikrát 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.⁷⁸⁶ Negramotnost nebyla v *koinonii* tolerována.⁷⁸⁷

Lazar Kubat, srbský pravoslavný theolog, zdůraznil, že řehole není výlučně Pachómiovým dílem, řehole byla doplněna především Pachómiovými žáky – Horsiesiem⁷⁸⁸ a Theodórem Tabenniským. Tento pravoslavný theolog též vyzdvihl

⁷⁸⁵ 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., *Патрولوجија*, s. 559.

⁷⁸⁶ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 15.

⁷⁸⁷ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

⁷⁸⁸ 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 stoupcenci, 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.⁷⁸⁹

„Pachómiovské kláštery byly řízeny spíše láskou než nějakým pevným pravidlem,⁷⁹⁰ napsal Yanney. Pravidla byla sice nastavena a měla být dodržována, aby byl zajištěn chod kláštera.⁷⁹¹ 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.⁷⁹² 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.“⁷⁹³

Koinonia byla zkrátka společenstvím lásky, její členové byli vedeni k bratrství, vztahu, kdy si vzájemně pomáhali a byli si oporou.⁷⁹⁴ Každý z řeholníků byl veden k tomu, aby byl schopen pomoci druhému a zároveň pomoc od druhého přijmout.⁷⁹⁵ 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.⁷⁹⁶ 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

⁷⁸⁹ КУБАТ Л., *Патрология*, s. 559.

⁷⁹⁰ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 16.

⁷⁹¹ Viz BUTLER C., *Benedictine Monachism*, London 1919, s. 15. – citováno podle: MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 34.

⁷⁹² YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 16.

⁷⁹³ Ibidem.

⁷⁹⁴ Ibidem.

⁷⁹⁵ Viz WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 210.

⁷⁹⁶ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 209.

démonům.⁷⁹⁷ 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.⁷⁹⁸

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.⁷⁹⁹ 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.⁸⁰⁰

„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“⁸⁰¹

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.⁸⁰²

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 Skétis⁸⁰³ a uctíván jako jeden z nejvýznamnějších světců Koptské ortodoxní církve⁸⁰⁴.

⁷⁹⁷ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 78.

⁷⁹⁸ AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, přel. M. Mikulicová, Praha 2000, s. 46.

⁷⁹⁹ 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.

⁸⁰⁰ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 25.

⁸⁰¹ Ibidem.

⁸⁰² VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 147.

⁸⁰³ 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.⁸⁰⁵ Na žádost svých rodičů se oženil.⁸⁰⁶ Pracoval jako velbloudář⁸⁰⁷, zajišťoval mj. přepravu natronu, tj. sodíku, z Vádí Natrun, kam se posléze uchýlil vést mnišský život⁸⁰⁸. Po smrti manželky a rodičů se začal věnovat askezi, stal se tzv. vesnickým asketou.⁸⁰⁹ Svěřil se do duchovního vedení jednomu asketovi, který mu, poté co mu řekl, že se chce stát mnichem řekl⁸¹⁰:

„To, co vstoupilo do tvého srdce, je Pán, který tě posílá.“⁸¹¹

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.⁸¹² Makarios, který disponoval obrovskou trpělivostí a pokorou, byl z tohoto obvinění očištěn, neboť dívka přiznala jeho falešnost, on se stal miláčkem místního lidu⁸¹³:

„Tentýž lid, který předtím Makaria urážel, ho nyní vyhledával, aby ho chválil a oslavoval.“⁸¹⁴

On se ale stáhl do ústraní⁸¹⁵, kolem roku 330 odešel právě do Vádí Natrun – do Skétis⁸¹⁶. Trvalo pouhých deset let, než se kolem jeho osoby zformovala věhlasná

⁸⁰⁴ VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 82.

⁸⁰⁵ Ibidem.

⁸⁰⁶ КУБАТ Л., *Патрولوجуја*, s. 560.

⁸⁰⁷ CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 9.

⁸⁰⁸ VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 82.

⁸⁰⁹ Ibidem.

⁸¹⁰ CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 9.

⁸¹¹ „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.

⁸¹² CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 10.

⁸¹³ Ibidem.

⁸¹⁴ Ibidem.

⁸¹⁵ Ibidem.

mnišská komunita, která se rozrůstala. V tu dobu se Makarios stal knězem.⁸¹⁷ 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)⁸¹⁸:

„... „Necht' každý zůstane tam, kam ho Bůh povolal.“⁸¹⁹

Antonín mu byl, jak uvedl Kubat, skutečným duchovním otcem, od něhož „se naučil mnohým ctnostem a moudrosti mnišského života“⁸²⁰. I díky Antonínovi vytvořil ve Skétis významné mnišské centrum a stal se v něm po vzoru svého učitele duchovním otcem vlastních duchovních dětí.⁸²¹

Během ariánského pronásledování pravověrných křesťanů byl v roce 374 spolu s dalšími mnichy na ostrov v Nilské deltě.⁸²² Makarios byl horlivým odpůrcem ariánské hereze, proto byl za vlády císaře Valenta poslán ariánem Lukiem, zarytým Athanasiovým odpůrcem, do vyhnanství na zmíněný ostrov.⁸²³ Ve vyhnanství ale nepobyl dlouho⁸²⁴, po několika měsících se mohl vrátit do Skétis⁸²⁵, kde někdy mezi lety 390-391 v úctyhodném věku zesnul⁸²⁶. Podle jeho anonymního koptského životopisce si pro něj v hodině smrti přišli Antonín s Pachómiem.⁸²⁷ I na smrtelném

⁸¹⁶ VIVIAN T., „Coptic Palladiana III: The Life of Macarius of Egypt (Lausiac History 17) (Introduction)“, s. 83.

⁸¹⁷ Ibidem.

⁸¹⁸ CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11, 85.

⁸¹⁹ „Vita copta“, s. 79. – citováno podle: CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11.

⁸²⁰ КУБАТ Л., *Патрологуја*, s. 560.

⁸²¹ Viz CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 11.

⁸²² 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.

⁸²³ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 767.

⁸²⁴ Ibidem.

⁸²⁵ CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 13.

⁸²⁶ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 767.

⁸²⁷ CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 12-13.

loži neztratil pokoru, když své vítězství nad démony připisal především Boží milosti⁸²⁸:

„Nejsem to já, kdo přemohl démona, nikdy jsem si nemyslel, že jsem cokoli udělal vlastní zásluhou. Vítězství, milosrdenství a pomoc Boží podpíraly mé síly.“⁸²⁹

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.⁸³⁰

6.4.2 Παιδάριον γερόν – mladý stařec

Makarios nebyl jen lékařem lidských duší, ale také mystikem.⁸³¹ V poměrně mladém věku byl, jak uvedl Palladios, označován jako παιδάριον γερόν – mladý stařec – neboť se mu dostalo daru rozlišování⁸³², 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 spáse⁸³³. Kromě daru rozlišování, tj. v podstatě již výše zmíněná διακρισις, měl schopnost vyhánět z člověka zlé duchy a též dar proroctví.⁸³⁴

Velmi, podle mého názoru velmi netradičně, označil Makaria Décarreux – nazval ho totiž „kouzelníkem“⁸³⁵ (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

⁸²⁸ Viz CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 12-13.

⁸²⁹ „Vita copta“, s. 106. – citováno podle: CRAMASCHI L. (ed.), *Pokora a milosrdenství*, s. 13.

⁸³⁰ 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.

⁸³¹ Viz DÉCARREUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 75.

⁸³² PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 25.

⁸³³ VOPATRNÝ G., *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*, s. 57.

⁸³⁴ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 25.

⁸³⁵ 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.⁸³⁶ 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 nejedla⁸³⁷ – 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.“⁸³⁸

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 ženě⁸³⁹. 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 starec 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.⁸⁴⁰

Makariovi se mj. připisuje autorství *Padesáti duchovních homilií*⁸⁴¹ (řecky *Ἑξήκοντα πνευματικά*) významného díla křesťanské mystiky⁸⁴², kupříkladu výrazně ovlivnila hesychasmus a pro něj stěžejní pojmy jako modlitba srdce (řecky *ὕχη*)

⁸³⁶ Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26-27.

⁸³⁷ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26, 27.

⁸³⁸ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 27.

⁸³⁹ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 26.

⁸⁴⁰ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 27.

⁸⁴¹ Viz BAUER F., „Úvod“, in. SV. MAKARIUS AEGYPTSKÝ, *Padesát homilií duchovních*, přel. J. Vlček, Praha 1878, s. XLV.

⁸⁴² 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).⁸⁴³ Podle autora spisu je právě srdce centrum lidské bytosti a místo působení Boží milosti v něm.⁸⁴⁴

Autorství však není jednoznačné. Pro nejednoznačné autorství je autor spisu nazýván jako Pseudo-Makarios, příp. Makarios-Symeon⁸⁴⁵ (jak následně vysvětlím). Někteří badatelé, první z nich byl francouzský arabista a koptolog Louis Villecourt, v nich viděli stopy messalianismu.⁸⁴⁶ Kubat se vymezil proti tvrzení o messaliánském původu spisu, především proti názoru, že autorem tohoto významného díla je messalián Symeon z Mezopotámie⁸⁴⁷, syrský messaliánský mnich, jak uvedl Starowyieski⁸⁴⁸, ostatně i Quasten přiznal, že hypotézy o messaliánském původu spisu byly často napadány, resp. se jeví jako nepravděpodobné⁸⁴⁹. Kubat dále poznamenal, že přestože spis obsahuje některé motivy podobné messalianismu, asketické učení obsažené ve spisu je v souladu s patristickou tradicí.⁸⁵⁰ 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, Ukřížovaného a Vzkříšeného, jedná se o popis setkání člověka s blahodatnou láskou Ducha Svatého ve společenství Církve, Bůh toho Společenství je totiž Svatá Trojice.“⁸⁵¹

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

⁸⁴³ Viz podrobněji КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 562.

⁸⁴⁴ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 562.

⁸⁴⁵ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 217.

⁸⁴⁶ QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 163.

⁸⁴⁷ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

⁸⁴⁸ Viz podrobněji STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 272-273.

⁸⁴⁹ 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.

⁸⁵⁰ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

⁸⁵¹ 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.⁸⁵² 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.“⁸⁵³

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 Kappadočany⁸⁵⁴, především s Basilem Velikým. To by se shodovalo s profilem Symeona z Mezopotámie⁸⁵⁵. O syrském původu autora hovoří celá řada argumentů, kupř. znalost syrského prostředí, citace z *Diateessarónu*⁸⁵⁶ (syrsky ܕܝܬܝܥܫܪܘܢ) či syrská symboliky (kupř. Duch Svatý je srovnáván s matkou, neboť je v syrštině ženského rodu) aj.⁸⁵⁷ 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*.⁸⁵⁸ Přestože

⁸⁵² КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 561.

⁸⁵³ PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 449

⁸⁵⁴ 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.

⁸⁵⁵ Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 273.

⁸⁵⁶ *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.

⁸⁵⁷ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 217.

⁸⁵⁸ 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 Egyptě⁸⁵⁹, 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 tajemstvím⁸⁶⁰. Je možné, jak uvedl Ventura, že autor spisu, se prostě podepsal řeckým adjektivem *μακάριος* – blažený.⁸⁶¹ 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*“.⁸⁶²

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.⁸⁶³ 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 Starší⁸⁶⁴, 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*“⁸⁶⁵.

⁸⁵⁹ Viz ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 769.

⁸⁶⁰ 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.

⁸⁶¹ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 218.

⁸⁶² ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 771.

⁸⁶³ LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, New York 2007, s. 98.

⁸⁶⁴ KOUPILO O., „Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“, s. XI.

⁸⁶⁵ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 66.

Evagrios se narodil okolo roku 345 ve městě Ibora v maloasijském Pontu jako syn choroepiskopa⁸⁶⁶, tj. zástupce biskupa v misijní oblasti, dalo by se říci též „vesnického biskupa“, jak charakterizoval choroepiskopa Kubat⁸⁶⁷. Na čtece Evagria vysvětil samotný Basil Veliký, caesarejský biskup.⁸⁶⁸ Prostřednictvím Basila byl též seznámen i s mnišským životem.⁸⁶⁹ Po Basilově smrti v roce 379 odešel do Konstantinopole, kde byl vysvěcen tehdejší konstantinopolským biskupem Řehořem Naziánským, který ho vysvětil na diákona⁸⁷⁰ a byl jím až do konce svého života⁸⁷¹. Samotný Řehoř, „velmi moudrý, od vášní zcela oproštěný a vzděláním vynikající“⁸⁷² hierarcha, se stal i jeho učitelem theologie a filosofie⁸⁷³.

Byl, jak z výše uvedeného vyplývá, přítelem Basila Velikého a Řehoře Naziánského, jež se mj. zasloužili o uspořádání vybraných Órigenových⁸⁷⁴ spisů do

⁸⁶⁶ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

⁸⁶⁷ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 563.

⁸⁶⁸ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořiho Lausa*, s. 67.

⁸⁶⁹ Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to*, s. 98.

⁸⁷⁰ 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.

⁸⁷¹ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

⁸⁷² PALLADIOS, *Poučné příběhy pro kotořiho Lausa*, s. 67.

⁸⁷³ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 564.

⁸⁷⁴ 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 nejplodnějšího učence rané Církve“, 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 nejvíce⁸⁷⁵, což se, jak později ukáží, stalo Evagriovi osudné. K Órigenovým dílům měl přístup zejména prostřednictvím svého učitele Řehoře.⁸⁷⁶ Jevtić s politováním konstatoval, že ačkoli měl přímý styk s takovými velikány theologie jako byli Basil a Řehoř, jeho myšlení bylo ovlivněno především Órigenem.⁸⁷⁷ Ostatně, jak dodal Louth, přišel žít intelektuálním, nikoli asketickým životem⁸⁷⁸, 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 ariánství⁸⁷⁹ – pozn. autora).“⁸⁸⁰

Po II. ekumenickém sněmu, který se sešel v roce 381⁸⁸¹, který znamenal triumf orthodoxního učení nad ariánskou herezí⁸⁸², opustil Řehoř arcibiskupský stolec v Konstantinopoli, neboť byl zklamán některými událostmi následujícími po tomto sněmu⁸⁸³, Evagrius však v Konstantinopoli setrval i v době působení nového

⁸⁷⁵ LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 97.

⁸⁷⁶ Viz ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

⁸⁷⁷ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

⁸⁷⁸ Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

⁸⁷⁹ 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.

⁸⁸⁰ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

⁸⁸¹ 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.

⁸⁸² Viz PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 459.

⁸⁸³ КУБАТ Л., *Патрологнја*, s. 564.

konstantinopolského arcibiskupa Nektaria⁸⁸⁴, jehož Kubat charakterizoval jako v polemice zdatného bohoslovce⁸⁸⁵.

Evagrios ale krátce po II. ekumenického sněmu opustil hlavní město⁸⁸⁶, Pružinský poznamenal, že Konstantinopol skýtala velké množství světských pokušení⁸⁸⁷, které se nevyhnuly ani samotného Evagriovi:

„... Evagrios musel překonat velké pokušení, o které se postarala jistá žena z vyšší společnosti (resp. z patricijských kruhů⁸⁸⁸ – pozn. autora). Upřímně prosil Boha, aby mu dal sílu překonat toto pokušení a zachovat svoje postavení v Církvi, což se i stalo.“⁸⁸⁹

„Začala druhá etapa jeho života a činnosti“, napsal Pružinský⁸⁹⁰, etapa asketického života, dalo by se říci. Evagrios se v jedné vizi (nebo snu)⁸⁹¹, zavázal, že pokud ho Bůh zbaví tohoto pokušení, odejde navždy z Konstantinopole. Svůj slib dodržel a hned následující den se vydal lodí do Jeruzaléma⁸⁹², kde chtěl *„dosáhnout spasení své duše“*, jak napsal vladyka Atanasije⁸⁹³.

V Jeruzalémě se setkal s Melanií Starší a Rufinem⁸⁹⁴, kteří ho natolik ovlivnili, že se stal mnichem⁸⁹⁵. 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.⁸⁹⁶ Asi v roce 383 se Evagrios uchýlil do Nitrie a následně – zhruba po třech letech⁸⁹⁷ – pronikl

⁸⁸⁴ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

⁸⁸⁵ КУБАТ Л., *Патрологія*, s. 564.

⁸⁸⁶ DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 472.

⁸⁸⁷ PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 458.

⁸⁸⁸ Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67.

⁸⁸⁹ PRUŽINSKÝ Š., *Patrológia: církevná a křesťanská literatura 2. až 8. storočia*, sv. II, s. 458.

⁸⁹⁰ Ibidem.

⁸⁹¹ Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

⁸⁹² Viz podrobněji Viz PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 67-68.

⁸⁹³ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологіја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 781.

⁸⁹⁴ Ibidem.

⁸⁹⁵ Viz podrobněji PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 68.

⁸⁹⁶ KOUPILO O., *„Autor poučných příběhů pro komořího Lausa a jeho doba“*, s. XI; DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 472.

⁸⁹⁷ 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.⁸⁹⁸

„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.“⁸⁹⁹

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.⁹⁰⁰ Jak moc byla Evagriova 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.“⁹⁰¹

Diákon (alexandrijský arcibiskup Theofil⁹⁰² 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 Egypta⁹⁰³) 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.

⁸⁹⁸ LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 98.

⁸⁹⁹ PALLADIOS, *Poučné příběhy pro komořího Lausa*, s. 68-69.

⁹⁰⁰ CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 13.

⁹⁰¹ Ibidem.

⁹⁰² 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 Zlatoústému, 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.

⁹⁰³ 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 modlitbou⁹⁰⁴, o které bude ještě řeč.

Rád bych ještě poznamenal, že Evagrios se stal učedníkem Makaria Egyptského, ale i Makaria Alexandrijského⁹⁰⁵ a dalších asketů.⁹⁰⁶ Byl to právě Makarios Veliký, který Evagria nejvíce zasvětil do poustevnického života.⁹⁰⁷

6.5.2 Evagriův odkaz v křesťanské spiritualitě

Podle Kubata byl Evagius zcela jistě jeden z nejznámějších mnišských autorů a nejplodnějších asketických autorů té doby. Kromě toho jeho učení ovlivnilo pozdější asketickou literaturu.⁹⁰⁸ Casiday zdůraznil, že Evagriova theologie je středobodem veškeré „*theologie pouště*“ a že Evagriovo dědictví má nevyčísitelnou hodnotu a přední místo v křesťanské duchovnosti.⁹⁰⁹ 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.“⁹¹⁰

Nicméně, bohužel pro Evagria, byl na V. ekumenickém sněmu v Konstantinopoli v roce 553⁹¹¹ posmrtně obviněn pro své órigenistické názory, resp. že pod jejich vlivy

⁹⁰⁴ VOPATRNÝ G. J., „Hesychasmus jako tradiční pravoslavná spiritualita“, s. 430, 431.

⁹⁰⁵ 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.

⁹⁰⁶ ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 782.

⁹⁰⁷ Viz CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 10.

⁹⁰⁸ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 563, 564.

⁹⁰⁹ Viz CASIDAY A. M., „Introduction (Evagrius' life and after-life)“, s. 12.

⁹¹⁰ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 80.

⁹¹¹ 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.⁹¹² 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 chalkedonského 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^{913,914}

Aumann, jenž rovněž upozornil na to, že Evagrius je pro křesťanskou spiritualitu zcela nezastupitelný, ale zároveň, že byl vystaven obrovské kritice, která vedla k odsouzení jeho nauky na zmíněném ekumenickém sněmu⁹¹⁵, 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, vyložil 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).“⁹¹⁶

vyznání víry tohoto sněmu obsahuje nestoriánské formulace. K usmíření obou stran nicméně nedošlo. LANE T., *Dějiny křesťanského myšlení*, s. 65, 66, 67.

⁹¹² КУБАТ Л., *Πατρολογία*, s. 563.

⁹¹³ 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.

⁹¹⁴ 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.

⁹¹⁵ Viz AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 54.

⁹¹⁶ 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“.⁹¹⁷ Jak uvedli jak Aumann⁹¹⁸, tak Hall⁹¹⁹ Evagrios položil základy, pro západ velmi charakteristické nauky, o sedmi smrtelných hříších⁹²⁰, když ve svém spise jménem *Antirrhetikos* (Ἀντιρρητικός) definoval osm hlavních démonů, či ještě lépe *logismoι* (λογισμοί), tj. „zlých myšlenek“, které permanentně ohrožují duchovní život mnicha⁹²¹. *Antirrhetikos* mj. podává návod, jak se proti těmto myšlenkám bránit, přesněji řečeno, jaké citáty z Písma je mohou přemoci.⁹²² *Logismoι* lze chápat nejen jako zlé myšlenky, ale také jako vášně⁹²³, jak podotkl Kubat, a jak je známo, vášně jsou příčinou hříchů⁹²⁴. Ventura, který se Evagriovou theologií velmi podrobně zabýval⁹²⁵ (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“⁹²⁶, 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 logismech⁹²⁷:

⁹¹⁷ HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 181.

⁹¹⁸ Viz AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 54.

⁹¹⁹ Viz HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 181.

⁹²⁰ 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.

⁹²¹ 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.

⁹²² ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологија*, sv. 2: источне Оци и писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 783.

⁹²³ КУБАТ Л., *Патрологија*, s. 565.

⁹²⁴ MILKO P., „Dogmatická a morální aktuálnost pravoslavného učení o vášních II (dokončení)“, s. 6.

⁹²⁵ Viz podrobněji VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 152-174.

⁹²⁶ VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 158.

⁹²⁷ Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 162.

„Všechny základní druhy logismoi 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 (ὀργή), šestá je akédia (ἀκηδία)⁹²⁸, sedmá je marná sláva (κενοδοξία), osmá je pýcha (υπερηφάνεια).“⁹²⁹

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.⁹³⁰ Špidlík u tuto Evagriovo teorii o osmi logismech⁹³¹ označil za „*mistrovské dílo*“, neboť má „*ohromný význam pro historii spirituality*“⁹³².

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 poustních Otců, ne ale pouze teoreticky, sám totiž žil v době zlatého věku mnišství v Egyptě jako poustevník.⁹³³ Louth největší Evagriův přínos spatřoval ve zdůraznění významu modlitby, které ovlivnili celou východní spiritualitu.⁹³⁴ Podle Romanidova názoru je pravým theologem ten, kdo se umí správně modlit.⁹³⁵ Noetická modlitba je duchovní stav, kdy modlící slyší pronášení modlitby uvnitř jeho srdce, neboť v něm působí skrze Boží milost Duch Svátý, jedná

⁹²⁸ Akédii lze definovat jako „stav duchovního ochromení duševních sil a úplného nezájmu o modlitbu, půst a obecně o zachování evangelijních příkázání“, 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 Zlatoústého, s. 164-169.

⁹²⁹ EVAGRIUS OF PONTUS, „Praktikos“, s. 97.

⁹³⁰ Ibidem, s. 97-98.

⁹³¹ Viz podrobněji ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, Řím 1983, s. 299-305.

⁹³² ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: systematická příručka*, s. 297.

⁹³³ Viz LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 110.

⁹³⁴ LOUTH A., *The Origins of the Christian Mystical Tradition: From Plato to Denys*, s. 110.

⁹³⁵ 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*.⁹³⁶

*„... mluvíme o teologii 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.“*⁹³⁷

Přesně totéž učil křesťanský mystik Evagrius – modlitba je projev hluboké mystické zkušenosti s Bohem.⁹³⁸ 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“.⁹³⁹ 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.“*⁹⁴⁰

Theologie není ani tak věda o Bohu (ba dokonce ani „soustavná a kritická reflexe svědeckví víry o Božím zjevení“⁹⁴¹, jak zní definice podle významného českého evangelického teologa 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.“*⁹⁴²

⁹³⁶ Viz ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 51-52, 57, 208-209.

⁹³⁷ ROMANIDES J. S., *Patristic Theology: the University Lectures of Fr. John Romanides*, s. 209.

⁹³⁸ Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 173, 174.

⁹³⁹ METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, s. 114, 115.

⁹⁴⁰ STEWART C., *Modlitba a komunita: benediktinská tradice*, přel. M. Mikulicová, Kostelní Vydří 2004, s. 35.

⁹⁴¹ POKORNÝ P., „Co je teologie? Prologomena k hermeneutickému pojetí teologie“, in: *Teologická REFLEXE II* (1996), s. 37.

⁹⁴² 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.“⁹⁴³

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. století⁹⁴⁴, 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.⁹⁴⁵ 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.“⁹⁴⁶

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.⁹⁴⁷ To však neznámá, že by Šenúta byl neznalý v řecky psané literatuře. Byl výborně obeznámen s řeckou literaturou, to jak s církevní, tak i s klasickou.⁹⁴⁸ Šenúta řecky hovořil a měl i poměrně dobré povědomí o řecké theologii a řeckém myšlení vůbec, např. s platonismem.⁹⁴⁹ Podle názoru Stephena Emmela, významného amerického koptologa, byla Šenútova řečtina velmi dobrá, ovládal ji slovem i písmem.⁹⁵⁰ Co se týče netheologické literatury, Šenúta možná znal Aristofanovy hry *Ptáci* a *Žáby*, z nichž převzal určité invektivy, jež

⁹⁴³ WIPSYZKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 215.

⁹⁴⁴ Ibidem.

⁹⁴⁵ Ibidem.

⁹⁴⁶ Ibidem.

⁹⁴⁷ MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55.

⁹⁴⁸ KAMIL J., *Christianity in the Land of the Pharaohs: the Coptic Orthodox Church*, s. 186.

⁹⁴⁹ BELL D. N., „Introduction“, s. 14.

⁹⁵⁰ 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.⁹⁵¹ 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.⁹⁵² Pravděpodobně byl obeznámen s *Fysiologem* (řecky *Φυσιολόγος*)⁹⁵³ 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 morálku⁹⁵⁴. Nicméně jej Šenúta nemusel číst v řeckém originále, kromě toho, že se *Fysiologus* dočkal svého překladu do syrštiny, etiopštiny či latiny⁹⁵⁵, je pravděpodobné, že byl přeložen i do Šenútova mateřského jazyka – koptštiny⁹⁵⁶. 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.*“⁹⁵⁷

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.⁹⁵⁸ Britská historička Marilyn Dunn

⁹⁵¹ ERMAN A., „Schenute und Aristophanes“, in: *Zeitschrift für aegyptische Sprache* 32 (1894), s. 134-135. – citováno podle: BELL D. N., „Introduction“, s. 14.

⁹⁵² 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.

⁹⁵³ BELL D. N., „Introduction“, s. 15.

⁹⁵⁴ Viz podrobněji CURLEY M. J., „Introduction“, in: *Physiologus: A Medieval Book of Nature Lore*, přel. M. J. Curley, Chicago – London 2009, s. ix-xviii.

⁹⁵⁵ CURLEY M. J., „Introduction“, s. xviii.

⁹⁵⁶ Viz podrobněji VAN LANTSCHOOT A., „Fragments syriaques du Physiologus“, in: *Museón* 72 (1959), s. 37-52. – BELL D. N., „Introduction“, s. 13.

⁹⁵⁷ BELL D. N., „Introduction“, s. 15.

⁹⁵⁸ 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.“⁹⁵⁹

Leloir jako důvod, proč byl Šenúta opomíjen v mimoegyptských (například v syrských) patericích⁹⁶⁰ byla nerozvážná (a podle mého názoru duchovně nebezpečná) askeze, která se zcela odchýlila od tradice pouštních Otců⁹⁶¹, 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.⁹⁶²

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.⁹⁶³ Ačkoli Besa rok Šenútova narození neuvedl, předpokládá se, že se narodil v roce 348⁹⁶⁴, případně o rok později⁹⁶⁵ či dříve⁹⁶⁶.

⁹⁵⁹ DUNN M., *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, s. 34.

⁹⁶⁰ Paterik představuje anonymní sbírku výroků mnichů žijící ve 4. a 5. století. ЕПИСКОП АТАНАСИЈЕ (ЈЕВТИЋ), *Патрологнја*, sv. 2: источне Оцн н писци 4. и 5. века од Никеје до Халкидона (325-451.г.), s. 735. Dalo by se říci, že pateriky vycházejí z apofthegmat.

⁹⁶¹ LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, s. 162.

⁹⁶² DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 79.

⁹⁶³ BESA, *Life of Shenoute*, s. 42.

⁹⁶⁴ BELL D. N., „Introduction“, s. 7.

⁹⁶⁵ Viz podrobněji BELL D. N., „Notes to Introduction“, in: BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo 1983, s. 27-28.

⁹⁶⁶ 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.“⁹⁶⁷

Ona slova oznámil Horsiesios, v pořadí třetí otec *koinonie*, Šenútově matce Daroubě⁹⁶⁸ před narozením jejího syna.⁹⁶⁹ Pro úplnost dodávám, že jeho otec se jmenoval Agbous.⁹⁷⁰ „Archimandrita celého světa“ byl zkrátka předurčen, jak se Koptové domnívají, být světcem.

Podle Šenútova životopisce vstoupil Šenúta do kláštera svého strýce Pjola už v dětství⁹⁷¹, podle všeobecně přijímané tradice koptské církve dokonce ve věku devíti let⁹⁷². 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 mnichů⁹⁷³ – 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 šírá oheň.‘ A v tu chvíli ten duch odešel z toho muže, uzdravil se a velebil dobrého Boha.“⁹⁷⁴

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 řečtinu⁹⁷⁵:

⁹⁶⁷ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 59.

⁹⁶⁸ Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 4.

⁹⁶⁹ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 59.

⁹⁷⁰ BELL D. N., „Introduction“, s. 4.

⁹⁷¹ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 43.

⁹⁷² EMMEL S., „Shenoute's Place in the History of Monasticism“, s. 41.

⁹⁷³ BELL D. N., „Notes to Text“, s. 95.

⁹⁷⁴ BESA, *Life of Shenoute*, s. 43.

⁹⁷⁵ 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.“⁹⁷⁶

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. ...“⁹⁷⁷

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 Besa⁹⁷⁸, a v podstatě i novým Elijášem⁹⁷⁹, neboť mu byl dán jeho plášť poslaný samotným Kristem⁹⁸⁰.

Skutečnost je ale taková, že Šenúta nevstoupil do Bílého kláštera na přelomu let 371-372⁹⁸¹, když mu bylo dvacet tři let⁹⁸². 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.⁹⁸³ Všeobecně přijímaný předpoklad, že Šenúta byl přímým nástupcem svého strýce ve funkci představeného jeho kláštera⁹⁸⁴, se ukázal jako chybný⁹⁸⁵. Brakke a Crislip sice upozornili, že Šenúta nikdy nebyl řadovým mnichem, pravděpodobně, a to především ke svému vzdělání, mohl působit jako sekretář⁹⁸⁶, nicméně přímým strýcům

⁹⁷⁶ Ibidem.

⁹⁷⁷ BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

⁹⁷⁸ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 44-45.

⁹⁷⁹ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 48.

⁹⁸⁰ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

⁹⁸¹ 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.

⁹⁸² SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, in: *Saeculum Christianum: pismo historyczno-społeczne* 9/2 (2002), s. 176.

⁹⁸³ BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

⁹⁸⁴ Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 291.

⁹⁸⁵ Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 176.

⁹⁸⁶ 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.⁹⁸⁷ Mělo údajně dojít k nějaké milostné aktivitě mezi bratry.⁹⁸⁸ 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.⁹⁸⁹ Dokonce Ebonha nařknul z toho, že přehlíží-li nemravný život ve své komunitě, hřeší před Bohem.⁹⁹⁰ 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.⁹⁹¹ 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 ústraní⁹⁹².

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.⁹⁹³ V tom, ve vedení mnišské komunity ke spáse, Šenúta spatřoval hlavní smysl svého pozemského života.⁹⁹⁴ Z malého kláštera se stalo obrovské duchovní centrum⁹⁹⁵, dovoluji si říct nejvýznamnější v celém Horním Egyptě.

V roce 431 se Šenúta v doprovodu alexandrijského arcibiskupa Cyrila zúčastnil III. ekumenického v Efezu.⁹⁹⁶ V maloasijském Efezu se stal Cyril protagonistou celého sporu mezi ním a konstantinopolským arcibiskupem Nestoriem. Byl to právě

⁹⁸⁷ SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 176.

⁹⁸⁸ Viz BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

⁹⁸⁹ BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

⁹⁹⁰ Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 177.

⁹⁹¹ Viz podrobněji BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

⁹⁹² Viz SZMURŁO R., „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita“, s. 178; BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 3.

⁹⁹³ STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 291.

⁹⁹⁴ DROBNER H. R., *Patrologie: úvod do studia starokřesťanské literatury*, s. 722.

⁹⁹⁵ ЛУРЬЕ В. М., *Призвание Авраама: идея монашества и ее воплощение в Египте*, s. 79.

⁹⁹⁶ 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.⁹⁹⁷ 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*.⁹⁹⁸ 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.“⁹⁹⁹

Bell si položil otázku, proč byl Šenúta samotným alexandrijským arcibiskupem vyzván k tomu, aby spolu s ním zúčastnil ekumenického sněmu.¹⁰⁰⁰ Leipoldt vyslovil názor, že Šenúta měl v Cyrilově doprovodu funkci arcibiskupova osobního strážce.¹⁰⁰¹ 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 agresí. 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.¹⁰⁰² Šenúta zkrátka „*neustálé aktivní vulkán*“.¹⁰⁰³

„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

⁹⁹⁷ Viz podrobněji JEDIN H., *Malé dějiny koncilů*, přel. K. Dolista, Praha 1990, s. 19-21.

⁹⁹⁸ LOSSKY V., *Dogmatická teologie*, přel. P. Aleš, Praha 1994, s. 67.

⁹⁹⁹ Ibidem.

¹⁰⁰⁰ BELL D. N., „Introduction“, s. 16.

¹⁰⁰¹ LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, s. 90.

¹⁰⁰² Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

¹⁰⁰³ 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 orarion¹⁰⁰⁴, 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!‘“¹⁰⁰⁵

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.¹⁰⁰⁶ 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:

¹⁰⁰⁴ 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 литурџика или наука о богослужењу Православне источне Цркве*, Сремски Карловци 1918, s. 126.

¹⁰⁰⁵ BESA, *Life of Shenoute*, s. 78-79.

¹⁰⁰⁶ 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.“¹⁰⁰⁷*

Šenútova přítomnost na efezském sněmu znamenala začátek podílení se mnichů na církevní politice.¹⁰⁰⁸ Prozaicky bych to nazval, že egyptští mniši a egyptští klerici tvořili jedno tělo. Docházelo i k vybíráním biskupských kandidátů z mnišských řad¹⁰⁰⁹, 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.¹⁰¹⁰ 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).“¹⁰¹¹

Ve svých spisech se zabýval zejména otázkami, které se týkaly především mnišského života, ale také potíráním pohanských a heterodoxních nauk.¹⁰¹² 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.¹⁰¹³ Moawad zdůraznil, že Šenúta zkrátka „pouze“ následoval teologii alexandrijských arcibiskupů¹⁰¹⁴:

¹⁰⁰⁷ Ibidem, s. 113.

¹⁰⁰⁸ Ibidem.

¹⁰⁰⁹ Ibidem.

¹⁰¹⁰ Viz WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 216.

¹⁰¹¹ MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, s. 112.

¹⁰¹² QUASTEN J., *Patrology*, sv. III: The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon, s. 186.

¹⁰¹³ Viz STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 292-293.

¹⁰¹⁴ 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.“¹⁰¹⁵

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.¹⁰¹⁶

Zůstává předmětem diskuse, zdali byl Šenúta přítomen i chalkedonském sněmu v roce 451¹⁰¹⁷, 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 císaři¹⁰¹⁸. Problematika vzniku národní koptské církve jakožto jednoho z důsledků IV. ekumenického sněmu je natolik problematičtější, že není mým záměrem se jí 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 roli¹⁰¹⁹, ostatně ani jeho životopisec se nezmiňuje o žádné konfrontaci mezi ním a přívrženci chalkedonské christologie.

Byl rozhodně významným duchovním počténé 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)¹⁰²⁰, byl také hlavním představitelem koptského nacionalismu vymezující vůči řecké kultuře¹⁰²¹.

¹⁰¹⁵ MOAWAD S., „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria“, s. 113.

¹⁰¹⁶ STAROWIEYSKI M., *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, s. 293.

¹⁰¹⁷ Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 17-18.

¹⁰¹⁸ Viz podrobněji DAVID M., *Chalkedonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxy a monofyzitské Koptské ortodoxní církve*, Praha 2020, s. 93-95.

¹⁰¹⁹ Viz BELL D. N., „Introduction“, s. 18.

¹⁰²⁰ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

¹⁰²¹ 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 Egyptány a Byzantinci (přesněji řečeno Římany¹⁰²² – pozn. autora). Egyptští rolníci žili spíše jako otroci, tvrdě pracovali ve prospěch byzantských (resp. římských, ale i pohanských) vládců či aristokratické třídy.“¹⁰²³

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.¹⁰²⁴ 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.¹⁰²⁵ 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.¹⁰²⁶

Duchovní otec čtyř tisíc řeholníků zemřel ve vysokém věku sto osmnácti let asi v roce 466.¹⁰²⁷ 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

¹⁰²² 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.

¹⁰²³ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 61.

¹⁰²⁴ Viz FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, Olomouc 2018, s. 62.

¹⁰²⁵ Viz DAVID M., *Chaledonský sněm z pohledu křesťanské Orthodoxy a monofyzitské Koptské ortodoxní církve*, Praha 2020, s. 96, 112-113.

¹⁰²⁶ PARGAČOVÁ V., *Identita a základní náboženské orientace egyptský Koptů*, Praha 2009, s. 38.

¹⁰²⁷ 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.¹⁰²⁸ 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).¹⁰²⁹

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.¹⁰³⁰

Podle Wipszycké Šenúta neblaze proslul svou přísnou askezí, kterou vyžadoval od mnichů a mnišek, kteří mu byli podřízeni.¹⁰³¹ Šenúta svou přísnost převzal od Pjola, zakladatele Bílého kláštera a jeho strýce v jedné osobě.¹⁰³² Pravidla jeho strýce, ač vycházela z Pachómiových řeholních pravidel, byla velmi přísná, nicméně i tak přísná pravidla jeho synovec ještě zpřísnil a rozšířil.¹⁰³³ Pjol podle Goehringa udržoval kontakty s pachómiovskými mnichy, kteří žili v kláštorech v nedalekém okolí.¹⁰³⁴ Nicméně Pjolova byla velmi malou komunitou měv spíše poustevnický než cenobitský charakter, neboť ji tvořilo méně než třicet bratrů.¹⁰³⁵ 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 život¹⁰³⁶, 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,

¹⁰²⁸ Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 7, 18.

¹⁰²⁹ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 89.

¹⁰³⁰ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, New York 2002, s. 13.

¹⁰³¹ WIPSZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

¹⁰³² KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 13.

¹⁰³³ BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

¹⁰³⁴ 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.

¹⁰³⁵ BELL D. N., „Notes to Text“, s. 94-95.

¹⁰³⁶ BELL D. N., „Introduction“, s. 9.

*zničí mou duši a mé tělo v ohnivě Gehenně, neboť jsem porušil smlouvu, která mi byla
uložena.“¹⁰³⁷*

Kandidát mnišského života se touto smlouvou zavázal ke slepému dodržování Šenútových pravidel.¹⁰³⁸ 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 Besa¹⁰³⁹, 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*).¹⁰⁴⁰ 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 Šenútovi 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

¹⁰³⁷ LEIPOLDT J., *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, s. 195-196.

¹⁰³⁸ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82.

¹⁰³⁹ BESA, *Life of Shenoute*, s. 90.

¹⁰⁴⁰ 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 pobízel 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.*¹⁰⁴¹

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 duší¹⁰⁴², 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.¹⁰⁴³ 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.*¹⁰⁴⁴

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

¹⁰⁴¹ BESA, *Life of Shenoute*, s. 46-47.

¹⁰⁴² Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 46.

¹⁰⁴³ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 47.

¹⁰⁴⁴ 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.¹⁰⁴⁵ Stăniloae poznamenal:

„Základ proti úplnou velikost Božího obrazu lidské osoby leží v jeho osobě.“¹⁰⁴⁶

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 Natrun¹⁰⁴⁷, 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 ženu¹⁰⁴⁸. 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 popraviti spolu s jinými trestanci, a tak našel spásu, muži

¹⁰⁴⁵ Viz STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, s. 106, 107.

¹⁰⁴⁶ STANILOAE D., *The Experience of God: Orthodox Dogmatic Theology*, sv. 2: The World: Creation and Deification, s. 107.

¹⁰⁴⁷ Viz podrobněji „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

¹⁰⁴⁸ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

z vesnice Komentios¹⁰⁴⁹, který zabil ženu, a též usiloval o odpuštění hříchů Šenúta pravil:

„Tady jistě (nalezněš – 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.“¹⁰⁵⁰

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.¹⁰⁵¹ 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.¹⁰⁵² 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*“.¹⁰⁵³ 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 Arménů¹⁰⁵⁴, zemřel dlouho poté, co nastal rozkol mezi křesťany na Východě a ve svých dílech se vymezoval

¹⁰⁴⁹ Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

¹⁰⁵⁰ BESA, *Life of Shenoute*, s. 53.

¹⁰⁵¹ METROPOLITA HIEROTHEOS (VLACHOS), *Pravoslavná spiritualita (stručné uvedení)*, s. 19, 22.

¹⁰⁵² Viz BESA, *Life of Shenoute*, s. 54, 53.

¹⁰⁵³ NOVOTNÝ J., *Mnišství na Blízkém východě: krátký dějinný přehled*, s. 34.

¹⁰⁵⁴ ALEŠ P., *Církevní dějiny*, sv. II: Křesťanská církev v období všeobecných snemov, s. 151.

pouze proti nestoriánům – Cyrilovým protivníkům.¹⁰⁵⁵ Pravdou ale je, že v následujících letech, ale již po Šenútově smrti, byla mnišská federace, kterou konsolidoval, stoupencem nechalkedonských alexandrijských patriarchů.¹⁰⁵⁶ 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.¹⁰⁵⁷ 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 slovy¹⁰⁵⁸:

„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.¹⁰⁵⁹ I ona předložila obdobnou myšlenku jako Schroeder, kterou si zde dovoluji předložit¹⁰⁶⁰:

„... naděje na spokojený život mnichů a mnišek na onom světě závisela na čistotě všech členů komunity.“¹⁰⁶¹

Důležitým prvkem v Šenútových klášterech byla bezesporu askeze, skrze níž mniši dosahovali pokroku v duchovním životě, jež zahrnula cudnost, půst, modlitbu, a především dodržování řeholních pravidel.¹⁰⁶² 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

¹⁰⁵⁵ WIPSYZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 220.

¹⁰⁵⁶ Ibidem.

¹⁰⁵⁷ SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, Philadelphia 2007, s. 3.

¹⁰⁵⁸ Ibidem.

¹⁰⁵⁹ WIPSYZYCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

¹⁰⁶⁰ Ibidem

¹⁰⁶¹ Ibidem.

¹⁰⁶² SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, s. 3.

svých mnichů a mnišek.¹⁰⁶³ Kromě toho Šenúta sám sebe považoval za prostředníka mezi Bohem a jeho mnišskou komunitou.¹⁰⁶⁴ Vždyť samotného jméno znamená „Boží syn“¹⁰⁶⁵ (jeho jméno je totiž odvozeno ze slov sahidické koptštiny *ωΗΡΕ* – syn – a *ΝΟΥΤΕ* – Bůh¹⁰⁶⁶)! Šenútovi mniši a mnišky ho vnímali jako Božího proroka, proto jeho nařízení chápali jako Boží příkázání.¹⁰⁶⁷ Prezentoval se jako prorok, který může skrze svá nařízení dovést každého člena své komunity ke spáse.¹⁰⁶⁸ Jeho životopisec Besa ho označil nejen na světce, ale také za proroka.¹⁰⁶⁹ Je sice pravdou, jak podotkl Bell, že termín prorok rozhodně není synonymem pro věštce, ale lze ho ztotožnit s označením pro divotvůrce¹⁰⁷⁰, nicméně na jednom místě *Života Šenútova* je Šenúta označen samotným Cyrilem Alexandrijským¹⁰⁷¹ za „nového Elijáše“, nástupce Elijáše, snad nejvýznamnějšího izraelského proroka¹⁰⁷²:

„ ... *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!“*¹⁰⁷³

V této části Šenútovy biografie je popsáno, jak se Šenúta vypravil spolu s alexandrijským arcibiskupem Cyrilem do Konstantinopole, kde měli vystoupit proti

¹⁰⁶³ WIPSYZCKA E., *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 217.

¹⁰⁶⁴ SCHROEDER C. T., *Monastic Bodies: Discipline and Salvation in Shenoute of Atripe*, s. 4.

¹⁰⁶⁵ BELL D. N., „Introduction“, s. 7.

¹⁰⁶⁶ BELL D. N., „Notes to Introduction“, s. 27.

¹⁰⁶⁷ BRAKKE D., CRISLIP A., „Introduction: Shenoute's life, times and Discourses“, s. 4.

¹⁰⁶⁸ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 55.

¹⁰⁶⁹ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 41.

¹⁰⁷⁰ BELL D. N., „Notes to Text“, s. 93.

¹⁰⁷¹ 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 energií“. 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.

¹⁰⁷² Viz podrobněji NOVOTNÝ A., *Biblický slovník*, Praha 1956, s. 149-150.

¹⁰⁷³ BESA, *Life of Shenoute*, s. 48.

Nestoriov¹⁰⁷⁴, 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.¹⁰⁷⁵ 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.¹⁰⁷⁶ 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.“¹⁰⁷⁷

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“.¹⁰⁷⁸

Velmi důležitou ve formování jeho v podstatě autoritářské autority hrála i jeho hluboká znalost Písma.¹⁰⁷⁹

¹⁰⁷⁴ 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.

¹⁰⁷⁵ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 45-47.

¹⁰⁷⁶ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

¹⁰⁷⁷ BESA, *Life of Shenoute*, s. 44.

¹⁰⁷⁸ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 55-56.

¹⁰⁷⁹ 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.¹⁰⁸⁰ Modlitbou se den začínal i zakončoval. Společná modlitba se konala vždy za úsvitu a za soumraku v hlavním chrámu kláštera.¹⁰⁸¹ 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.“¹⁰⁸²

Po ranní pobožnosti byla každé skupině mnichů přidělena každodenní práce, kterou byli povinni vykonat během dne, resp. do času stolování.¹⁰⁸³

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.¹⁰⁸⁴ Řeholníci před prací nejedli, jídlo jim bylo odměnou za vykonanou práci¹⁰⁸⁵:

„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.¹⁰⁸⁶ Mniši společně stolovali ve tři hodiny odpoledne¹⁰⁸⁷:

¹⁰⁸⁰ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

¹⁰⁸¹ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 83.

¹⁰⁸² Ibidem.

¹⁰⁸³ Viz DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 83-84.

¹⁰⁸⁴ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

¹⁰⁸⁵ Ibidem.

¹⁰⁸⁶ АВЕРИНЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Восточной до берегов 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.“¹⁰⁸⁸

I výše uvedená citace může posloužit jako ilustrace přísné askeze, která byla od mnichů v klášterech 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.¹⁰⁸⁹ Pro doplnění dodávám, že se mniši mohli zúčastnit stolování před spánkem, před kterým ještě rozjímal nad pasážemi z Písma.¹⁰⁹⁰

V jeho klášterech – 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 komunity¹⁰⁹¹. Ruský filosof Sergej Sergejevič Averincev uvedl, že se zachoval Šenútův list, kde je stanoven určitý počet ran na chodidla pro hříšné sestry¹⁰⁹², jejich počet se pohyboval od deseti do čtyřiceti¹⁰⁹³. Jeden mnich dokonce na následky bití zemřel.¹⁰⁹⁴ Jaké bylo jeho provinění? Na to odpověděl Bell:

„Tento mnich byl zřejmě obviněn z něčeho většího než z drobné krádeže a všední lži.“¹⁰⁹⁵

¹⁰⁸⁷ KRAWIEC R., *Shenoute & the Women of the White Monastery: Egyptian Monasticism in Late Antiquity*, s. 18.

¹⁰⁸⁸ Ibidem, s. 19.

¹⁰⁸⁹ Ibidem.

¹⁰⁹⁰ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 84.

¹⁰⁹¹ Ibidem, s. 82.

¹⁰⁹² АВЕРИНЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Босфора до берегов Евфрата*, s. 347.

¹⁰⁹³ BELL D. N., „Introduction“, s. 10.

¹⁰⁹⁴ Ibidem.

¹⁰⁹⁵ 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.¹⁰⁹⁶ 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.“¹⁰⁹⁷

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 feláhů¹⁰⁹⁸, chudobou zasažených rolníků, které vedla do klášterů zejména ekonomicky neúnosná situace v Egyptě¹⁰⁹⁹. Do klášterů vstupovaly dokonce celé rodiny, aby se vyhnuly chudobě. Nebylo tedy na překážku, že kandidáti mnišského života byli otci či matkami.¹¹⁰⁰ Do klášterů, právě od 5. století, se uchýlovala 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.¹¹⁰¹ 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

¹⁰⁹⁶ BELL D. N., „Introduction“, s. 10.

¹⁰⁹⁷ Ibidem.

¹⁰⁹⁸ Ibidem.

¹⁰⁹⁹ 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.

¹¹⁰⁰ Ibidem, s. 122-123.

¹¹⁰¹ 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“.¹¹⁰² 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 zvyklí¹¹⁰³. Šenútovy mniši z řad feláhů byli navíc přesvědčeni, že hůl, kterou byli trestáni, je tradičním egyptským výchovným nástrojem.¹¹⁰⁴ 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.¹¹⁰⁵

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.¹¹⁰⁶ 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

¹¹⁰² AMÉLINEAU, *Les moines égyptiens: Vie de Schnoudi*, Paris 1889, s. 303. – citováno podle: BELL D. N., „Introduction“, s. 11.

¹¹⁰³ Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 10-11.

¹¹⁰⁴ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82.

¹¹⁰⁵ Viz podrobněji BELL D. N., „Introduction“, s. 10-11.

¹¹⁰⁶ VEILLEUX A., „Preface (Shenoute or the Pitfalls of Monasticism)“, s. xi.

chrámy".¹¹⁰⁷ 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.¹¹⁰⁸ Šenúta ve své pastorační činnosti příliš akcentoval přísnost na úkor lásky, která je nutná v duchovním vedení stejně jako láska¹¹⁰⁹. 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 *αγάπη*).¹¹¹⁰

Šenúta byl horlivý křesťanský asketa. Není tedy divu, že se vymezoval proti všemu, co jen zavádělo pohanstvím – jeho konflikty s Helény – pohany – stoupence antického polyteismu – neměly v podstatě konce.¹¹¹¹

¹¹⁰⁷ Ibidem.

¹¹⁰⁸ DÉCARREAUX J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 82-83.

¹¹⁰⁹ Viz ŠPIDLÍK T., *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*, s. 104.

¹¹¹⁰ „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

¹¹¹¹ АВЕРИИЦЕВ С. С. (ed.), *От берегов Восточа 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 kolébku křesťanského mnišství. Monasticismus byl skutečně největším darem Egypta pro veškeré křesťanstvo¹¹¹², 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 Atiya¹¹¹³,

„Z nejskromnějších počátků na okraji poušti, ovlivnilo podivuhodným způsobem život křesťanského starověku.“¹¹¹⁴

Yanney význam egyptského mnišství pro křesťanský svět ještě více zdůraznil, resp. shrnul do následujících slov:

„Zrození mnišství v Egyptě představovalo nejhlubší 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, Arsénios¹¹¹⁵, učitel dětí římského císaře Theodósia Velikého¹¹¹⁶, Evagrius Pontský, Nil Sinajský, který byl předtím prefektem v Konstantinopoli

¹¹¹² Viz ARCIBISKUP KRYŠTOF, *Orientální pravoslavné církve*, s. 11.

¹¹¹³ Viz ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 59.

¹¹¹⁴ ATIYA A. Z., *A History of Eastern Christianity*, s. 59.

¹¹¹⁵ 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.

¹¹¹⁶ 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 Zlatoústého¹¹¹⁷, který též navštívil pachómiovské kláštery v Horním Egyptě, Melania Starší a Rufinus, Jeroným, Palladios, Jan Kassián či Etheria, poutnice do Svaté země –
pozn. autora)¹¹¹⁸ *opustili světský život, aby žili mezi pouštními Otcí.*¹¹¹⁹

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.¹¹²⁰ 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.“¹¹²¹

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.

¹¹¹⁷ 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.

¹¹¹⁸ Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 162-163.

¹¹¹⁹ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161-162.

¹¹²⁰ Viz podrobněji MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 78-82.

¹¹²¹ 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 palestinští mniši byli více stabilní.¹¹²² 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“¹¹²³, nehledě na to měl samotný Antonín spoustu následovníků¹¹²⁴, například jeho žák Hilarion¹¹²⁵ přinesl Antonínovo dědictví do Palestiny, žil totiž v Gaze na egyptsko-palestinském pomezí¹¹²⁶. 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.“¹¹²⁷

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 domova¹¹²⁸, 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 populární¹¹²⁹. Šubrt, mj. s odkazem na *Život Hilarionův*¹¹³⁰, zmíněnou „poutní turistiku“, jejímž cílem bylo osobní setkání

¹¹²² AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, s. 46.

¹¹²³ HALL S. G., *Doctrine and Practise in the Early Church*, s. 175.

¹¹²⁴ Viz VENTURA V., *Spiritualita křesťanského mnišství*, sv. 1: od prapočátků po svatého Jana Zlatoústého, s. 141.

¹¹²⁵ Viz podrobněji JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 86-89.

¹¹²⁶ DÉCARREAU J., *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, s. 91.

¹¹²⁷ JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 112, 113.

¹¹²⁸ Viz JERONÝM, „Život sv. Hilariona (Vita sancti Hilarionis)“, s. 112, 113.

¹¹²⁹ Viz FRANK K. S., *Dějiny křesťanského mnišství*, s. 32.

¹¹³⁰ 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 pobývali¹¹³¹:

„Za poustevníky přicházeli i křesťané z privilegovaných vrstev a měšťtí 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.“¹¹³²

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.¹¹³³ Cestopisy jako *Historia monachorum in Aegypto* či *Historia Lausiaca* jsou toho jasným důkazem. Pro všechny příchozí představovalo egyptské mnišství „světlo světa“¹¹³⁴. 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 ...“¹¹³⁵

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.¹¹³⁶

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,

¹¹³¹ Viz ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 20; YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 162.

¹¹³² ŠUBRT J., „Sv. Jeroným, volání pouště a legendy o poustevnících“, s. 20.

¹¹³³ Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161-162

¹¹³⁴ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 161.

¹¹³⁵ Ibidem, s. 162

¹¹³⁶ Viz ANCILLA M., *Ve škole otců pouště*, s. 10.

arabštiny, etiopštiny či církevní slovanštiny aj.¹¹³⁷ Jejich poselství je nadčasové a dá se proto aplikovat v každodenní křesťanské duchovnosti a morálce, jsou podle Leloira „duší prvotního egyptského mnišství“.¹¹³⁸

„Zemřel, ale skrze svou víru stále promlouvá,“¹¹³⁹ 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.¹¹⁴⁰ V jeho kláštorech žili lidé různých národností¹¹⁴¹, na rozdíl od Šenúty, který do svých klášterů přijímal pouze Kopty, aby eliminoval všechny cizí prvky v jeho kláštorech, zejména helénských.¹¹⁴² 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 Nursie¹¹⁴³, který je označován jako „otec západního mnišství“¹¹⁴⁴. Jeho spiritualita ovlivnila také jiné mnišské řády v Evropě nejen benediktýny, především kartuziány, cisterciáky, františkány či dominikány.¹¹⁴⁵ Jmenované mnišské řády na křesťanském Západě byly také ovlivněny spiritualitou pouštních Otců.¹¹⁴⁶ Koptské kláštery pachómiovského typu přetrvaly do současnosti, nicméně řehole byla v některých aspektech samozřejmě upravena.¹¹⁴⁷

¹¹³⁷ GABRA G., *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 28.

¹¹³⁸ LELOIR D. L., *Poušť a společenství: svědectví otců pouště na základě arménských pateriků*, s. 12.

¹¹³⁹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

¹¹⁴⁰ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 36.

¹¹⁴¹ YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

¹¹⁴² MALATY T. Y., *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 55-56.

¹¹⁴³ Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

¹¹⁴⁴ ATTWATER D., *Slovník svatých*, s. 66.

¹¹⁴⁵ Viz YANNEY R., „Saint Pachomius: Father of the Koinonia“, s. 33.

¹¹⁴⁶ Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

¹¹⁴⁷ 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.¹¹⁴⁸ 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.“¹¹⁴⁹

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.¹¹⁵⁰

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.¹¹⁵¹ Totéž dosvědčil i Yanney, jenž navíc poznamenal, že dochází v Egyptě k postupnému obnovování starých klášterů¹¹⁵² (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.¹¹⁵³) a koptští křesťané vyhledávají mnichy (stejně jako ve zlatém věku egyptského mnišství byly vyhledáváni duchonosní starci), aby se jim dostalo duchovní rady¹¹⁵⁴, případně, aby se zúčastnili liturgie či načerpali duchovní sílu¹¹⁵⁵. Srovnání současné situace egyptského mnišství a zlatého období mnišství není ale příliš na místě, neboť ve 4. a 5. století se jednalo o mnohem

¹¹⁴⁸ Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

¹¹⁴⁹ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

¹¹⁵⁰ Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

¹¹⁵¹ MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 84.

¹¹⁵² YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

¹¹⁵³ Viz MALATY T. Y., *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, s. 85.

¹¹⁵⁴ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

¹¹⁵⁵ 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 Natrun¹¹⁵⁶.

Ale osud egyptských klášterů nebyl ale vždy „ružový“, zhruba v polovině 20. století byl podle Yanneyových slov stav egyptských klášterů opravdu žalostný¹¹⁵⁷. V jakém stavu se egyptské mnišství v 60. letech 20. století¹¹⁵⁸ 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.“¹¹⁵⁹

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.¹¹⁶⁰ V obnově koptského mnišství pokračoval i Cyrilův nástupce Šinúda III., jenž se též zasloužil o obnovu starobyklých klášterů.¹¹⁶¹ Yanney ho díky jeho zásluze o obnovu mnišského života v koptské církvi přirovnal k Athanasiovi¹¹⁶², 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

¹¹⁵⁶ 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).

¹¹⁵⁷ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 163.

¹¹⁵⁸ Viz podrobněji BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“.

¹¹⁵⁹ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

¹¹⁶⁰ Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

¹¹⁶¹ Viz podrobněji YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 165.

¹¹⁶² 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 zastíní Církev.“¹¹⁶³

Významnou postavu současného koptského monasticismu byl mj. již zmiňovaný Matouš Chudý či Matta El Meskin z Kláštera svatého Makaria ve Skétis.¹¹⁶⁴ Jeho život a dílo zvětšil pro české theologické prostředí Jaroslav Franc, které tomuto významnému koptskému světci 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 – člověka¹¹⁶⁵ (ovšem je nutné akcentovat, že Matoušova soteriologie je přesto odlišná od soteriologie pravoslavné, neboť podle Matouše člověk v okamžiku zbožštění participuje na Boží přirozenosti¹¹⁶⁶, 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.“¹¹⁶⁷

Na druhou stranu byla jeho soteriologie kritizována zejména tehdejšími koptským papežem Šinúdou III., který nauku o zbožštění, resp. její pojetí Matoušem Chudým, odmítal.¹¹⁶⁸ Cílem této práce ale není těmito otázkami, ač velmi zajímavými a pro pochopení duchovního života koptských křesťanů nezbytnými, zabývat.

¹¹⁶³ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 165.

¹¹⁶⁴ Viz YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164-165.

¹¹⁶⁵ 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.

¹¹⁶⁶ Viz FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. 88.

¹¹⁶⁷ FRANC J., *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, s. 160-161.

¹¹⁶⁸ 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.¹¹⁶⁹ 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.“¹¹⁷⁰*

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.¹¹⁷¹ Předtím je ale nezbytné, aby kandidát mnišského života pravidelně navštěvoval kláštery a seznámil se, co obnáší život mnicha za jeho zdmi.¹¹⁷²

Podle otce Cedracka z Kláštera svatého Pišoje je hlavním úkolem mnicha modlitba a s ní související zdokonalování se v duchovním životě¹¹⁷³, 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

¹¹⁶⁹ BUCK K. D., „New life behind high walls: Egypt's monasteries bursting at the seams“.

¹¹⁷⁰ YANNEY R., „Symposium on Coptic Monasticism (Introduction)“, s. 164.

¹¹⁷¹ МАГДИ М., *Молчащие свидетели Востока*, s. 113.

¹¹⁷² FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“.

¹¹⁷³ Ibidem.

*společné modlitby. Po nich si každý z nás zvolí, které činnosti, v souladu s mnišskými pravidly se bude věnovat.*¹¹⁷⁴

*„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 at' 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.*¹¹⁷⁵

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.¹¹⁷⁶ 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 života¹¹⁷⁷. 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;

¹¹⁷⁴ Ibidem.

¹¹⁷⁵ YANNEY R., „Contemporary Life in an Ancient Coptic Monastery“, „ in: *Coptic Church Review* 1/4 (1980), s. 179.

¹¹⁷⁶ Ibidem.

¹¹⁷⁷ 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.*¹¹⁷⁸

Jak vyplývá ze druhého bodu, manuální práce zajišťuje soběstačnost kláštera, kromě toho kláštery navzájem spolupracují¹¹⁷⁹.

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.¹¹⁸⁰ Duchovním otcem plnícím funkci opata kláštera se může stát pouze osoba, která žije mnišským životem minimálně třicet pět let.¹¹⁸¹ 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.¹¹⁸²

Nemohu ani opomenout soudobé egyptské poustevníky, kteří buď žijí v poušti nedaleko od kláštera, nebo v jeho areálu.¹¹⁸³ 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

¹¹⁷⁸ Ibidem.

¹¹⁷⁹ Viz podrobněji EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, s. 174.

¹¹⁸⁰ FATHER CEDRACK (AMBA BISHOY), „Monks and Monasteries today“; „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

¹¹⁸¹ „The Monastery of St. Macarius at Scetis (Wadi Natrun)“.

¹¹⁸² EL-MASRI I. H. „Present-day Convents in Egypt“, s. 175.

¹¹⁸³ 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.¹¹⁸⁴

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)

¹¹⁸⁴ 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 eremita*)“, 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 Graeca)*, 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 Европы*, Москва 1987.

AUMANN J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, přel. M. Mikulicová, Praha 2000.

BARNES T. D., *The New Empire of Diocletian 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 Orthodoxy 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., *Máni 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), *Патрологја*, 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. Kulháňková, 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.
- ЛУРЬЕ 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^e 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 nevedeno].

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 nevedeno].

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



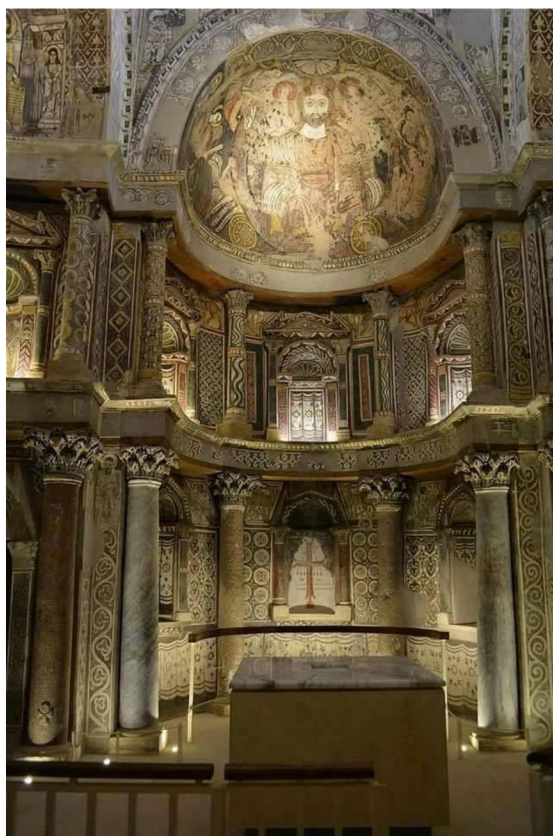
Obrázek 4 Klášter svatého Antonína



Obrázek 5 Místo uložení části Athanasiových svatých ostatků pod Katedrálou svatého Marka v Káhiře



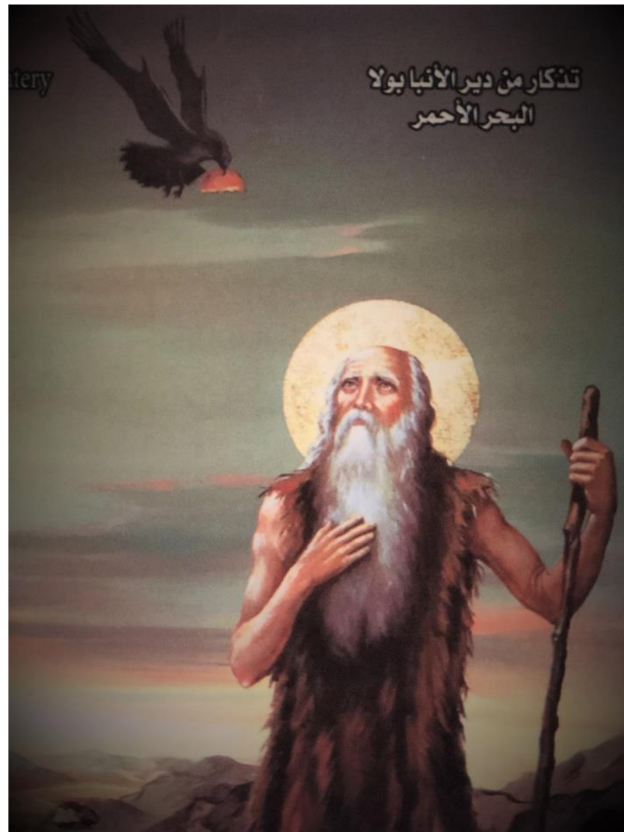
Obrázek 6 Bílý klášter (Klášter abba Šenúty)



Obrázek 7 Interiér Červeného kláštera (Kláštera svatého Bišoje)



Obrázek 8 Svatý Antonín Veliký, Klášter svatého Antonína



Obrázek 9 Svatý Pavel Thébский, Klášter svatého Pavla