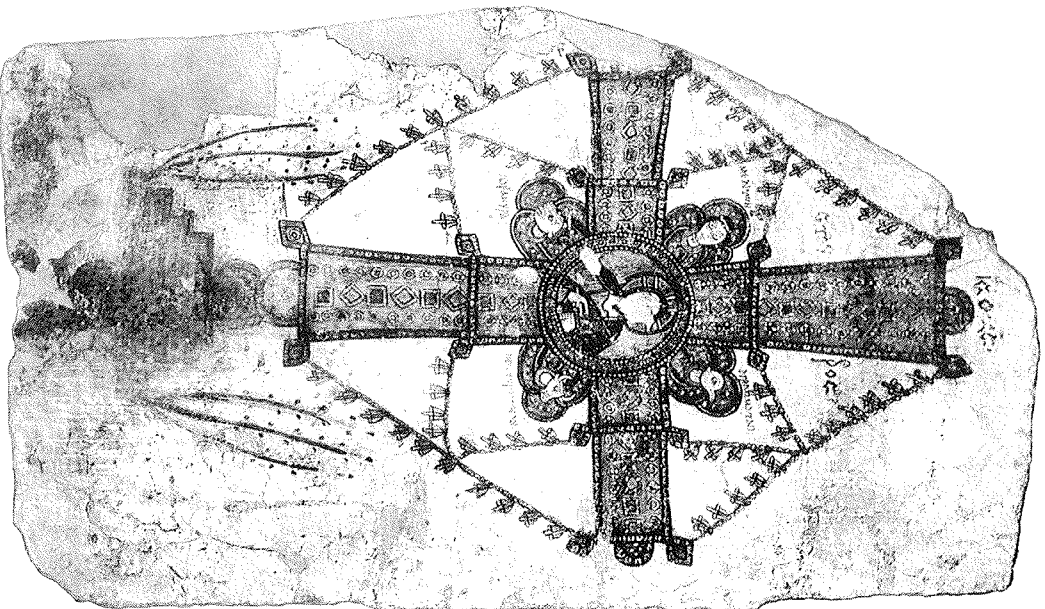


SERGEJ A. IVANOV

BYZANTSKÉ MISIE

ANEB JE MOŽNÉ
UDĚLAT Z „BARBARA“
KŘEŠŤANA?



Kříž se zobrazením Krista a čtyř evangelistů, freska, Faras, počátek 11. století

Pavel Mervart
2012

OBSAH

Předmluva k českému vydání	9
Předmluva	11
Úvod	13
KAPITOLA 1. POČÁTKY	19
I. Raně křesťanský pohled na misioni	19
II. Řecko-římská koncepce „barbarství“	21
III. Názory křesťanských apologetů na misioni	24
KAPITOLA 2. MISSIONÁŘSTVÍ V POZDNĚ ŘÍMSKÉM OBDOBÍ (3.–5. STOLETÍ)	33
KAPITOLA 3. VZTAH CÍRKEVNÍCH OTCŮ K MISII	61
KAPITOLA 4. MISIE RANĚ BYZANCE (6. STOLETÍ)	71
I. Centralizovaná misioni	71
II. Etiopie	73
III. Severní periferie	78
IV. Arabský poloostrov	86
V. Arabové byzantsko-perského pohraničí	88
VI. Súdán	93
VII. Persie	102
VIII. Výsledky století	108
KAPITOLA 5. MISIE STŘEDOBYZYNTSKÉHO OBDOBÍ (7.–8. STOLETÍ)	111
KAPITOLA 6. NOVÝ VZESTUP CENTRALIZOVANÉ MISIE (9. STOLETÍ)	135
I. Kult apoštolů	135
II. Fótiós	138
III. Chazaři	141
IV. Konstantin-Cyril	143
V. Basileios I.	146
VI. Morava	150

Ediči řidi: Michal Řoutil

© Sergej A. Ivanov, 2012

Translation © Michal Těra, 2012

© Cover Vladimír Mačinskij, 2012

© Pavel Mervart, 2012

ISBN 978-80-87378-45-8

VII. Bulharsko	154
VIII. Rus	162
IX. Výsledky století	166
X. Západní misie	167
KAPITOLA 7. BYZANTSKÉ MISIE V 10. STOLETÍ: ALÁNI, MADARŮ, RUS	173
I. Byzantské křesťanství na severním Kavkazu	173
II. Byzantské křesťanství v Uhrách	184
III. Byzanc na počátku křižácké ideologie	189
IV. Svědectví o vztahu Byzantinců k misii v 10. století	191
V. Byzanc a křesť Rusi	202
KAPITOLA 8. BYZANTSKÉ MISIE V 11. STOLETÍ	215
KAPITOLA 9. BYZANTSKÉ MISIE VE 12.–13. STOLETÍ	237
I. Misie za Komněnovců	237
II. Relikvy byzantského pravoslaví na severním Kavkazu	243
III. Byzantské misie v letech 1204–1261	252
KAPITOLA 10. MISIE POZDĚNÉ BYZANTSKÉHO OBDOBÍ	267
KAPITOLA 11. PRAXE BYZANTSKÝCH MISÍ	285
ZÁVĚR	315
Summary	329
Rejstřík osobních jmen	339
Rejstřík jmen národů a politických celků	351
Rejstřík zeměpisných jmen	355
Ediční poznámka	363
Výtvarný doprovod knihy	365
O autorovi	367

PŘEDMLUVA K ČESKÉMU VYDÁNÍ

Docela nedávno jsem zkoumal původ jednoho staroslověnského textu. Jedná se o vzrušující příběh o tom, jak se perský šáh Chosrau zmocnil v Jeruzalémě Svatého Kříže, ale byzantský císař Herakleios proti němu vytáhl, zvítězil a relikvii vrátil. Toto vyprávění bylo známé v latinské Evropě a dokonce se tam stalo poměrně populární, ovšem jeho řecký vzor nebyl objeven. Když jsem nad tímto dílem začal pracovat, byl jsem přesvědčen, že již sama existence slovanského překladu dokazuje, že tento byzantský originál skutečně existoval – vždyť naprostá většina staroslověnské literatury je přeložena právě z řečtiny. Nemohu říci, že by mě tato skutečnost těšila: celý příběh je doslova proniknut misionářským patosem. Ve chvíli, kdy Herakleios zvítězí, slibuje celé perské vojsko, že přijme křesť; po zajištění mu imperátor nabízí život i království za přijetí křesťanství (ovšem ten dává přednost popravě); nakonec, když dosazuje na trůn nezletilého Chosrauova syna, osobně jej Herakleios ponoří do křesťní koupele. To vše bylo tak vzdáleno byzantské misijní praxi, jak jsem ji představoval, a muselo by vést k tomu, abych přehodnotil některé závěry, které jsem vyslovil ve své knize.

Ovšem ukázalo se, že právě tento text – jeden z mála – byl přeložen do staroslověnštiny z latinu: druh chyb překladatele to beze vši pochybnosti dokazoval. Kromě toho přítomnost bohemismů určovala i místo překladu: Sázavský klášter v Čechách, kde slovanská literatura, překládaná z latinu, kvetla do druhé poloviny 11. století. Podle všeho, i když tato novela vypráví o byzantských dějinách, nemá žádný řecký prototyp a svoji podobu získala v latinském prostředí pod vlivem evropských představy, mj. i představ o christianizaci. Díky tomu jsem se přesvědčil o správnosti těch myšlenek, které rozvíjím ve své monografii: „katolický“ vztah k christianizaci „barbarů“ se podstatně odlišoval od „pravoslavného“

(používám tato slova v uvozovkách, protože svůj současný význam získala mnohem později, než vznikly rozdíly, o kterých píšou).

Tyto rozdíly se bezprostředně týkají i Čech: vždyť výše zmíněné písemnictví Sázavského kláštera bylo posledním odrazem té činnosti, kterou rozvinuli na Velké Moravě solunští bratři Konstantin-Cyril a Metoděj. Jejich vliv na staročeskou kulturu mohl být mnohem významnější, pokud by se Byzantská říše, ze které přišli, více zajímala o podporu svých vyslanců. Ale Konstantinopol nechápala, co je to kulturní expanze, pokud nešla ruku v ruce s expanzí politickou. Stačí říci, že ani Cyril, ani Metoděj nejsou vzpomenují v jediném soudobém byzantském prameni.

V raném středověku byla Byzanc jediným skutečným státem, který přežil krach římské říše. „Barbarské“ národy na ni hleděly se závisí a obdivem. Impérium však postupně prohrálo se svými západoevropskými konkurenty zápas o Čechy, Chorvatsko, Uhry, Albánii a Litvu – o ty země, kde pozice byzantského křesťanství měly potencial k rozvoji. Proč se to stalo? Na tuto otázku se snažím odpovědět ve své knize, jež, jak doufám, naleznou i v Čechách své čtenáře.

Sergej Ivanov
29. srpna 2011

PŘEDMLUVA

“Λογὸν τὸ οἰκείον δοῦναι ἑτέροις καλὸν, καὶ τὴν τῶν ὀντων γυνῶσιν ἑκδοτοῦν ποιῆσαι τοῖς ἔθνεσιν, δι' ἧς τὸ τῶν Ἰουδαίων γένος θαυμαζέται.”

Není rozumné dávat svá dobra jiným a zpřístupňovat pohánům poznání pravdy, díky kterému se národ Římenů stal přednětem obdivu.

[Theofanés Continuatus, 190, 18–20]

Ve středověku se ortodoxní křesťanství šířilo od Řeků k dalším národům. Naše kniha pojednává o tom, jak se tento proces rozvíjel a hlavně: jaký vztah k němu měli samotní Řekové, proč se snažili pokřtít „barbary“ a co podle jejich názoru probíhalo s „barbary“ po křtu. Donluvme se hned zpočátku, že slovo barbar nebudeme kvůli úspoře místa dále dávat do uvozovek – toto slovo bude v knize zmíněno ještě mnohokrát a jeho hodnota i „podmíněnost“ se rozumí sama sebou.

Autor si v žádném případě neklade za cíl psát dějiny křesťanství v barbarských zemích. Tato práce se věnuje pouze misi. Do této doby neexistovala ve světové vědě monografie o byzantském misionářství jako o zvláštním fenoménu. Hned ze začátku je třeba zdůraznit, že naše zadání není teologické ani se netýká církevních dějin, nýbrž dějin kultury: vycházíme z předpokladu, že se nadpřirozené síly nemíchají do pozemských záležitostí a radíme každému, koho by se to mohlo dotknout, aby se zdržel další čety.

Práce na monografii trvala mnoho dní. Neobyčejně cennými byly pro autora studijní cesty do zahraničních knihoven, které mohly být

realizovány díky stipendium IREX (1995), British Academy (1997) Onassis Foundation (1998), Alexander Humboldt-Stiftung (1999), Fulbright (2000–2001). Samotné napsání textu monografie by nebylo možné bez grantu Research Support Scheme 167/1999. Autor také vyjadřuje hlubokou vděčnost těm kolegům, kteří se seznámili s rukopisem knihy nebo jeho jednotlivými částmi a vyjádřili své připomínky: V. M. Živovovi, G. G. Litvinovi, V. M. Lufjemu, A. V. Nazarenkovi, V. Ja. Petruchinovi, B. N. Florjovi, I. S. Čičurovovi. Zvláštní poděkování chci vyslovit mému příteli I. M. Primakovovi a rovněž dceři Anně a ženě Máše.

ÚVOD

Slovo „misie“ (z latinského *missio* – „poslání, vyslání“) má několik významů, ovšem v této knize bude užíváno pouze v jednom jediném: misii budeme rozumět snahu náboženské organizace získat do svých řad jinověrce. Křesťanství je misijním náboženstvím. Plný název církve, která toto náboženství vyznává, je „apoštolská katolická“, tj. všeobecná. Samotným svým názvem demonstruje křesťanství své cíle (stát se náboženstvím všeobecným, celého lidstva) a misionářství označuje jako způsob pro dosažení tohoto cíle. Vždyť právě apoštolské („poslání, vyslání“) byli prvními misionáři, vyslání hlásat lidem novou víru. „A jak mohou uvěřit v toho, o kom neslyšeli? A jak mohou uslyšet, není-li tu někdo, kdo by ho zvěstoval? A jak mohou zvěstovat, nejsou-li posláni?“ (Ř 10, 14–15) Zdálo by se, že kořeny misie v samotné podstatě křesťanství řeší otázku, zda byl vždy misijní zápal křesťanů stejný. „Současný badatel má tendenci chápat univerzálitu misie jako požadavek, nutně vyplývající ze základního učení křesťanství,¹“ napsal odborník na středověkou misii a postavil se proti takovému pohledu s tím, že misijní vědomí bylo různé v různých epochách a každého konkrétního misionáře k jeho činnosti vedly rozdílné motivy, přičemž každá generace misionářů nově přecetla evangelijní misijní pokyny.

Když jsme nazvali křesťanství misijním náboženstvím, dopustili jsme se anachronismu už kvůli tomu, že samotný pojem misie neexistoval téměř až do novověku. Termín ἀποστολή, kterým byla označována apoštolská misie, byl v řečtině vyhrazen pouze pro kruh dvanácti a nikdy se netýkal nikoho jiného. Co se týká latinského termínu *missio*, ten se

1 FRITZE W. H., „Universalis gentium confessio. Formeln, Trager und Wege universalsmissionarischen Denken im 7. Jh.“, in: *Frühmittelalterliche Studien*, 1969/3, s. 123.

oficiálně objevil teprve v roce 1622² a neoficiálně v roce 1558 u Ignáce z Loyoly.³ Středověcí lidé, ať už na Západě nebo na Východě, nepoužívali termín „misionář“. V novověku Řekové, kteří se neodvázali použít posvátný termín *αποστολος*, převzali latinské slovo *missionarius* ve tvaru *αποστολαριος*. Ještě později, v 18. a poč. 19. století, se objevil termín *αποστολελαβης*, *εποκρηπους*, *εξαποστολος*, *εισαγγελος*. Lexém, kterým se označuje v řečtině misionář dnes, se objevil až v roce 1834 – je to *επαποστολος*. Pojem „misie“ se řecky překládal jako *υποιοι*, *πρωιμιου*, *αποσταλια*.⁴

Tato terminologická rozrůzněnost poukazuje na vnější, převzatý charakter samotné koncepce misie pro řeckou kulturu. Znamená to tedy, že budeme v Byzanci hledat to, co sami Byzantinci neznali? Přesně tak – vždyť i pan Jourdain mluvil prázou bez ohledu na to, zda o tom věděl nebo ne. I když všechny šifrovací mřížky současných pojmů přiložené na starou kulturu jsou záležitostí značně riskantní. Vždy existuje nebezpečí jedno příliš zdůraznit a kolem druhého projít bez povšimnutí. Budeme se snažit na toto nebezpečí nezapomenout během celé naší práce.

Zformulujme si ještě jeden úkol. Pod pojmem misie budeme rozumět cilevédoucí činnost církve i jednotlivých nadšenců obrátit pohany na křesťanství. Zda existovala taková aktivita i v Byzanci a pokud ano, jaká byla její intenzita – to vše si musíme vyjasnit. Musíme si také definovat, co si Řekové mysleli o své povinnosti přinést pravou víru mezi barbarů, co v této souvislosti podnikali, jak hodnotili své úspěchy a neúspěchy v této oblasti a jaké udržovali vztahy s pokřtěnými barbarů až do chvíle, kdy u nich vznikly samostatné církevní organizace. O vztazích Konstantinopole s již vzniklými ortodoxními církevními budeme hovořit jen do té míry, do jaké Řekové považovali činnost mezi nimi za misijní. Ale to vše je jen polovina našeho zadání. Druhá spočívá v porozumění, jak christianizace ovlivňovala řecké vnímání barbarů: Mohl v očích Řeků barbar, který se nechal pokřtít, přestat být barbarem? A další otázka: Jaký měly cíle náboženské osvěty vztah k cílům imperiální expanze, pokud taková expanze existovala?

2 SAUVONIS A., *Théologie missionnaire*, Roma, 1973, s. 8–16.

3 AUF DER MAUR I., „Missionarische Tätigkeit der Benediktiner im Frühmittelalter“, in: *Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner Ordens und seiner Zweige*, 1981/92, s. 119.

4 Βουλγαράκη Η. Α., *Η επαποστολή κατά τα έλληνικά κείμενα από τον 1821 μέχρι τον 1971*, Αθήνας 1971, s. 32–33, 63–90, 113.

Hlavním objektem naší pozornosti bude misie řízená Konstantinopolí. Nebudeme se zabývat misijní činností na Byzanci nezávislých „heretických“ církví (monofyzitských, nestoriánských). V tomto směru je velmi těžké vést hranici: například monofyzitismus byl jistou dobou příjímán Konstantinopolí jako tolerovaná forma křesťanství, pokud se jednalo o misii za hranicemi říše, ale v samotné Byzanci byl přitom pronásledován. Ale přesto je nutné provést alespoň podmiňené ohraničení, neboť dějiny například nestoriánské misie do Číny je rozsáhlé a důležité téma, které nemá žádný vztah k Byzanci. Misijní činnost syrské církve je hraniční případ a my se mu budeme věnovat jen zčásti. I když právě syřští misii uskutečnili mnoho misijních aktivit. Syřští duchovní hráli vedoucí roli při christianizaci Arménie a dokonce se snažili sestavit arménskou abecedu.⁶ Syrské křesťanství stálo v základech gruzínské, perské a arabské ortodoxie. Družným a vícejazyčným Syřanům byl misijní duch vlastní v nejvyšší míře. Například v kalendáři obyvatel Tur Abdinu na planině Midyat v povodí horního Tigridu se zachovala jména mnohých místních misionářů,⁷ zcela neznámých v Byzanci. Výklad tohoto tématu bude omezen autorovou smutnou neznalostí syrského jazyka. Všechny texty v něm, které budeme používat při našem bádání, pocházejí z překladů. Co se týče misie melchitské arabské církve, tzn. ortodoxní, ale působící mimo sféru říšské jurisdikce, pak ta, přsně vzato, nespadá pod pojem byzantská.

Zvláštním tématem je postupná christianizace barbarů, usídlených na teritoriu říše (výsledkem takového procesu byl například vznik národa Gagazů – pravoslavných Turků) – pro nás je toto téma zcela marginální, stejně jako způsob přijetí ortodoxie heretiky a katolíky. V prvé řadě se budeme zabývat christianizací pohanských barbarů za hranicemi říše.

5 Pojem „hereze“ je ideologický a má smysl pouze v kontextu představa o „pravé“ víře, proto, přsně vzato, bychom jej v této práci neměli užívat. Nicméně přesto ho používat budeme kvůli ušetření místa, abychom se vyhnuli těžkopádným opisům typu „křesťanský proud, který v jistou dobu ztratil přizeň státní moci v Konstantinopolí“.

6 THOMSON R., „Mission, Conversion and Christianization: The Armenian Example“, in: *Millennium – Proceedings of the International Congress Commemorating the Millennium of Christianity in Rus'–Ukraine*, Pritsak O., Ševčenko I. (ed.), Harvard Ukrainian Studies, 1988–1989/12–13, Cambridge 1990, s. 33, 37.

7 PALMER A., *Monk and Mission on the Tigris Frontiers*, Cambridge, 1990, s. 196–197.

Misie nás zaujíma jako kulturní fenomén, a proto nehodláme rozebírat teologický aspekt misie. Zájemce odkazujeme na speciální práce věnované této problematice.⁸

Dosud byl fenomén byzantské misie zkoumán naprosto nedostatečně. Například v jedné nedávno publikované monografii o christianizaci Evropy bylo byzantské misii věnováno pouze 23 stran z 524!⁹ Podobný stav panuje i v dalších všeobecných pracích o dějinách misie. Jednotlivým obdobím byzantského misijnářství byla samozřejmě věnována poněkud větší pozornost: vyčerpávajícím způsobem byly analyzovány misie rané církve,¹⁰ velké množství literatury se věnuje jednotlivým epizodám, jako byla např. cyrilometodějská misie, obrácení Bulharska, křesť Rusi. Naším úkolem je pohlédnout na tyto době známé události pohledem byzantského misijnářství, a pokud to bude možné, neřici již nic z toho, co bylo vysloveno.

Byzantská misie je mimořádně zmíněna v mnohých pracích.¹¹ Existuje úctyhodný počet studií, ve kterých je důraz kladen na politické

okolnosti misie.¹² Ovšem byzantské misii jako speciálnímu fenoménu se věnovali jen němnozí badatelé: můžeme zmínit několik kapitol

1972–1973/2, s. 1–2; DUCHESNE L., „Les missions chrétiennes au sud de l'empire romain“, in: *Mélanges d'archéologie et histoire*, 1896/16, s. 79–122; ИЛИЕВ И., „Мисии византийски“, in: *Кирило-Методиевска Енциклопедия*, Т. 2, София 1995, s. 691–699; ИСТВАРИДС В., „The Missionary Work of the Oecumenical Patriarchate“, in: *Nicolas* 1987/14, s. 63–95; metropolitan JAMES OF МЕНТА, „The Orthodox Concept of Mission and Missions“, in: *Basilea*, Stuttgart 1959, s. 76–77; КЛОСТЕРМАНН R., *Probleme der Ostkirche*, Goeteborg 1955, s. 162–163, 172–173; LANGFORD-JAMES R., *A Dictionary of the Eastern Orthodox Church*, New York 1976, s. 83–84; MEYENDORFF J., *Byzantine Theology*, New York 1976, s. 216–217; ИДЕМ, *The Byzantine Legacy in the Orthodox Church*, Crestwood 1982, s. 7; МЦЛЕР L., „Byzantinische Mission nordlich der Schwarzen Meeres vor dem elften Jahrhundert“, in: *Proceedings of the XIII International Congress of Byzantine Studies*, London 1967, s. 29–38; ОВОЛЕНСКИЙ Д., „The Cyrillo-Methodian Heritage in Russia“, in: *Dumbarton Oaks Papers* (DOK), 1965/19; ИДЕМ, *Sometime*, s. 150, 154–163, 170, 173–178, 180, 183–201; ONASCH K., *Einflüßung in die Konfessionskunde der orthodoxen Kirche*, Berlin 1962, s. 212–215; ОСТРОГОВСКИЙ Г., „The Byzantine Background of the Mongolian Mission“, in: *Dumbarton Oaks Papers*, 1965/19, s. 3; ШРАЙНЕР П., „Реческий язык и кирилица на территории Волгарий“, in: *Кирило-Методиевски Студиум*, 1987/4, s. 281; СТАМОУЛС J. J., *Eastern Orthodox Mission Today*, Marquette, New York 1986, s. 20–22; СТАМУЛИС И., „Восточно-православное богословие миссии сегодня“, in: *Православная миссия сегодня*, Санкт-Петербург 1999, s. 128–132; СТАУРИДОВ В., „Неразрешенная проблема: Санкты-Петерсбург 1999“, in: *Труды института теологии и философии Кирилло-Методиевского патриархата в г. Александрии*, in: *Θεολογία*, 1985/56, s. 529–531; ТОНУВЕР A., *The Greeks and Their Heritage*, Oxford 1981, s. 88, 103; ВОЛГАВАКИС I., „Missionangaben in den Briefen der Asketen Barsanuphius und Johannes“, in: *Philoxenia*, Münster 1980, s. 293; YANNOULATOS A., „Monks and Mission in the Eastern Church During the Fourth Century“, in: *The International Review of Missions*, 1969/58, s. 208 aj.

8 SCHMANN A., „The Missionary Imperative in the Orthodox Tradition“, in: *The Theology of the Christian Mission*, London 1961, s. 250–255; HATZIMICHALIS N., *Orthodox Evangelism and External Mission*, Athens 1966; YANNOULATOS A., *Initial Thoughts Toward an Orthodox Foreign Mission*, Athens 1969; MEYENDORFF J., „The Orthodox Church and Mission: Past and Present Perspectives“, in: *Living Tradition*, New York 1978, s. 167–186; SCHMANN A., *Church, World, Mission*, New York 1979; МОРОЕ E. H., *Medieval Byzantine and Latin Missions: An Analytical Comparison of Theology and Method*, Fullerton 1980; KASHSHIAN A., *Orthodox Perspectives on Mission*, Oxford 1992 etc.

9 FLETCHER R., *The Barbarian Conversion: From Paganism to Christianity*, Berkeley – Los Angeles 1997, s. 341–342, 350–368, 383–386.

10 HARNACK A., *The Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, I–III, New York 1904; FRIEND W., „The Missions of the Early Church, 180–700 A.D.“, in: ИДЕМ, *Religion Popular and Unpopular in the Early Centuries*, London 1976, VIII, s. 4–22; THOMPSON E., „Christianity and the Northern Barbarians“, in: *A Conflict Between Paganism and Christianity in the IVth Century*, Oxford 1963; ENGELHARDT I., *Mission und Politik in Byzanz: Ein Beitrag zur Strukturanalyse Byzantinier Mission zur Zeit Justinus und Justinians*, Dissertation, München 1974.

11 Zde je jen neúplný výčet: bishop ANASTASIOS OF ANDROUSSA, „Orthodox Mission. Past, Present, Future“, in: *Your Will Be Done. Orthodoxy in Mission*, Lemopoulos G. (ed.), Geneva 1989, s. 65–67; CHRISTOU P., „The Missionary Task of Byzantine Emperors“, in: *Βυζαντινά*, 1971/3, s. 279–286; ДИЕН Ч., *Justitien et la christianisation byzantine au IV siècle*, Paris 1901, s. 366 a násl.; DOSTAL A., „The Byzantine Tradition in Church Slavonic Liturgy“, in: *Cytilometodijanism*,

12 АНРВЕЙСЕР Н., *L'idéologie politique de l'empire byzantin*, Paris 1975, s. 43–45; БЕКК Н.-Г., *Kirche in ihrer Geschichte*, Goettingen 1980, s. 47–51; ЧЕРНЫШЕВ J.-С., „Les nouvelles chrétiens vues de Byzance aux IX^e et X^e siècles (resume)“, in: *Early Christianity in Central and East Europe*, Urbanczyk P. (ed.), Warsaw 1997, s. 21–22; CONSTANTOS D., „Greek Missions and the Christianization of Russia“, in: *Θεολογία* 1989/60, s. 665; HUSSEY J., *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford 1986, s. 90–92; ЮХАС П., *Торко-бизанци и маджари*, София 1985, s. 293; МОРАВСКИК Г., „Byzantinische Mission im Kreise der Türkvölker an der Nordküste des Schwarzen Meeres“, in: *Proceedings*

z kolektivních prací¹² a pouze jedinu konceptuální studii z pera Igora Ševčenka.¹³ Několik prací na toto téma rublikoval i autor těchto řádek.¹⁴

of the XIII International Congress, op. cit., s. 27–28; SCHREINER P., „Die byzantinische Missionierung als politische Aufgabe: Das Beispiel der Slaven“, in: *Byzantinologica* (BSL), 1993/56, s. 525–533; WIKÉN G., recenze na: WALDMÜLLER L., *Die ersten Bekehrungen...*, in: *Bonner Jahrbücher*, 1985/185, s. 691 and. Závěsta pro nás nedostupná práce PARSONS D., „Early Medieval Missions to Europe“, in: *Medieval World*, 1991/3, s. 11–17.

12 БЕЖК Н.-Г., „Christliche Mission und politische Propaganda im Byzantinischen Reich“, in: *La conversione al cristianesimo nell'Europa dell'Alto Medioevo*, Spoleto 1967, s. 649–674; HANNICK CH., „Die byzantinischen Missionen“, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, München 1978, s. 279–356; ДАКРОН Г., „La politique missionnaire“, in: *Histoire de l'orientalisme*, IV, Paris 1993, s. 216–226; ШЕНГАРД J., „Spreading the Word: Byzantine Mission“, in: *The Oxford History of Byzantium*, Mango C. (ed.), Oxford 2002.

13 ШЕВЧЕНКО I., „Religious Missions Seen From Byzantium“, in: *Proceedings of the International Congress*, op. cit., s. 7–27 (přeloženo in: ШЕВЧЕНКО I., *Уквітте Between East and West. Essays on Symbiotic History to the Early Eighteenth Century*, Edmonston, 1996, s. 27–35).

14 ИВАНОВ С. А., „Роль христианизации в отношениях Византии со славянами“, in: *Славяне и их соседи. Международные отношения в эпоху феодализма. Сб. тезисов*, Москва 1989, s. 4–6; ДЕМ, „Византийская религиозная миссия X–XI вв. с точки зрения византийцев“, in: *Вестник Российского гуманитарного научного фонда*, 2000/3, s. 61–70; ДЕМ, „Христианская терминология Центральной и Восточной Европы между Римом и Константинополем“, in: *Славянский мир между Римом и Константинополем. Сб. тезисов*, Москва 2000, s. 48–51; ДЕМ, „Миссия восточнохристианской церкви к славянам и кочевникам: эволюция методов“, in: *Славяне и их соседи. Вып. 10. Славяне и кочевой мир*, Москва 2001, s. 16–39; ДЕМ, „Византийская религиозная миссия VIII–XI вв. с точки зрения византийцев“, in: *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, Флора Б. Н. (отв. ред.), Москва 2002, s. 9–34; ДЕМ, „Житие Стефана Сурожского и хазаары“, in: *Хазаары. Второй Международный конгресс. Сборник тезисов*, Москва 2002, s. 40–43; ДЕМ, „Sasting Pearls Before Swine: The Byzantine View of Mission“, in: *Mélanges Gilbert Dagron*, 14, Paris 2002, s. 295–301.

Карітола I РОСЇТКУ

I. RANĚ KŘEŠŤANSKÝ POHLED NA MISII

Judaismu, ze kterého křesťanství vychází, nebyl proselytismus cizí. Například, když Ježíš řekl: „a kde jsem já, tam vy přijít nemůžete. Židé si říkali mezi sebou: ... chce snad jít mezi rohanu a tam učit?“ (J 7, 34–35) Avšak Ježíš během svého pozemského života mluvil k rohanům neschvaloval: „Běda vám, zákopníci a farizeové, roktutíci! Obcházíte moře i zemi, abyste získali jednoho pohaněnce...“ (Mt 23, 15) Se svým kázáním se občasel pouze na Židy,¹ dokonce své apoštoly varoval: „těchto Dvaapáct Ježíš vyslal a přikázal jim: Na sestru k rohanům nevstupujte, do samářské obce neschodíte; jděte raději ke ztraceným ovcím z domu izraelského.“ (Mt 10, 5–6) Když prosila kapanejská žena Krísta, aby pomohl její posedlé dceři, odprovděl: „Nesluší se vzít chléb dětem a hodit jej psům.“ (Mt 15, 26, srov. Mk 7, 27) Co se týče prorocství, že Evangelium bude hlášáno po celém světě, nejednalo se ani tak o program pro praktické skutky, jako spíše o eschatologické zaslíbení (srov. Mt 8, 11; 24, 14; Mk 13, 10; L 13, 29; 24, 47). Jeho realizace měla být výsledkem Vožlho zášahu a nikoliv lidského úsilí.²

Terpve když Ježíš rochorpil, že Izrael nové učení odmítá, obrátili se jeho zřak na rohanu: „Obyat od vnitřnírožďovské míše k „rohanské“ je obsažen v závěsečných verších Matoušova evangelia: „Jděte ke všem pãrodím.“ (Mt 28, 19) Doslavně zní tato věta: „Rutijíce učte všechnu rohanu – torerévélterε μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη.“ (vřz Mk 16, 15)

1 Vřz SIMON D., STENHÄJLLER C., *The Biblical Foundations for Mission*, Marburg 1983, s. 142.

2 Uřo R., *Sheep Among the Wolves*, Helsinki 1987, s. 214.

Tento obrat v misií je neobvyčejně důležitý: tvoří hlavní nárlň *Skutků apoštolů* (viz např. Sk 10, 28–45; 11, 3–21; 15, 1–19 atd.). Zároveň musíme mít na zřeteli, že pojem ἔθνη nezahrnuje ani tak „národy“ v zeměpisném slova smyslu, jako spíše „pohany“, „ne-Židy“.³ Ve většině případů ruského překladu *Новоѡ зѡкама* se slovo ἔθνη také překládá jako „pohané“ (Sk 4, 25; 27; 15, 3–5; 7; 12; 14; 19; 18, 6; 26, 17; 23; Ř 3, 29; 15, 18; Ef 2, 11; 1 K 12, 2; Ga 3, 8). Zároveň je toto slovo v rámci jednoho a téhož kontextu překládáno jak jako „národy“, tak jako „pohané“ (L 21, 24; Sk 15, 11; Ga 3, 8). K těm případům, kdy se ἔθνη překládá v kanonickém ruském Evangeliju jako „národy“ (Mt 20, 25; Sk 9, 15), a tím spíše kdy se πᾶντα τὰ ἔθνη tlumočí jako „všechny národy“ (Mt 24, 9; Sk 14, 16; Ř 1, 5), je třeba přistupovat s nejvyšší opatrností: soudobé vědomí zde klade důraz na všeobecný, všelidský aspekt, ale novozákonní patos je zcela v něčem jiném: učte i pohany a nejen Židy.⁴

Patří mezi tyto „pohany“, ke kterým se apoštolové obraceli v *Novém zřeknutí*, také barbari? Na první pohled se zdá, že ano. V epizodě o sestoupení Ducha svatého na apoštolý se říká, že se v Jeruzalémě v té době nacházeli pouťníci z mnoha zemí, a když Kristovi učedníci náhle „začali mluvit jazyky“, s údivem tuto příchodí vykřikli: „Jak to, že je slyšíme každý ve své rodné řeči: Parthové, Médové a Elamité, obyvatelé Mezopotámie, Judeje a Kappadokie, Pontu a Asie, Frygie a Pamfýlie, Egypta a kraje Libye poblíž Kyrény a přistěhovalí Římané, Židé i obrácení pohané, Kréťané i Arabové...“ (Sk 2, 8–11) Avšak tomuto ohromujícímu výčtu zemí předcházejí slova o tom, že „v Jeruzalémě byli zbožní Židé ze všech národů na světě“ (Sk 2, 5). Hovoří se tu o představitelích židovských obcí, rozptýlených do všech jmenovaných zemí, a nikoliv o pohanských obyvatelích těchto zemí.⁵ Totéž můžeme říci o velmoži etiopské (přesněji spíše o súdánské) královny-kandaky, který je ve *Skutcích* nazván „Etiopem“, a kterého na křesťanství obrací apoštol Filip (Sk 8, 27). Tento dvořan byl židovského vyznání, o čemž svědčí fakt, že ho apoštol zastihne při četbě proroka Izajáše (Sk 8, 28–30). O „skutečných“ barbarech, ačkoli formálně poddaných římské říši, se *Skutky* zmiňují pouze jednou: když vezou apoštola Pavla k soudu do Říma a jeho loď ztroskotá

u břehů Malty, „Домородци (иннородцы, Βάρβαροι – zde je slovo správně přeloženo takto, ale můžeme jej tlumočit také jako „divoši“ – S. L.) se k nám zachovali neobvyčejně laskavě“ (Sk 28, 2). Zde je ve *Skutcích apoštolů* jedinkrát použito slovo „barbari“ – a chováni k nim odpovídá jejich pojmenování: apoštol ani nepromýšlí obracet ostrovaný na křesťanství a dává přednost společnosti římského správce Publia (Sk 28, 7).

Zajímavým způsobem je používáno slovo „barbar“ v Pavlových listech. Jednou je užito ve smyslu „nerozumnější jazyku“: „jestliže však neznám význam těch slov, budu pro mluvícího cizincem (Βάρβαρος) a on zase bude cizincem (Βάρβαρος) pro mne.“ (1 K 14, 11) Druhý případ je zajímavější. Jako „apoštol národů“ Pavel prohlašuje: „Cítím se totiž dlužníkem Řeků i barbarů.“ (Ř 1, 14) Toto spojení může být chápáno ve smyslu „všichni lidé“ (v takovém významu se poté nejednou objevuje u křesťanských apologetů a církevních Otců).⁶ Ovšem nejdůležitější je třetí kontext: v *Listu Koloséjím* Pavel zvolá: „Potom už není Řek a Žid, obřezaný a neobřezaný, barbar, divoch (Skyth), otrok a svobodný – ale všechno a ve všech Kristus.“ (Kó 3, 11) Slovo „Skythi“ zde nepochybně tvoří dvojici se slovem „barbar“, zesíluje ho a zároveň poukazuje na politický aspekt této kulturní definice: „barbari“ z *Listu Koloséjím* už nejsou jen necivilizovaní poddaní římské říše na způsob obyvatel Malty ze *Skutků*, jsou skuteční „divoši“, žijící za hranicemi impéria. „Skythi“ je barbar par excellence. Tak se do křesťanské literatury poprvé dostává, třebaže jen jako hyperbola a nejasná deklarace, problematika vztahů s mimořímským světem. Jedna věc je samozřejmě teorie a druhá praxe. Nicméně semeno všesvětové mise bylo zasazeno právě v těchto Pavlových slovech, která směřovala k obyvatelům malosijského města Kolossy.

II. РѢСКО-РІМСКА КОНЦЕПЦЕ „BARBARSTVÍ“

Řecké slovo „barbar“ je zvukomalebné. Původně označovalo člověka, hovořícího nerozumitelným jazykem, tj. užívajícího „hamanliku“. Takto Řekové nazývali všechny ty, kteří nerozuměli jejich jazyku. Slovo se objevuje už u Homéra (Homeri *Ilias* 2, 867). Přestože původně v sobě toto slovo nemělo žádný hodnotící rozměr, ten na sebe nenechal dlouho

3 CREMER H., *Biblical-Theological Lectures of New Testament Greek*, Edinburgh 1954, s. 277.

4 KAHN H.-D., „Die ersten Jahrhunderte des missionsgeschichtlichen Mittelalters“, in: *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*, II, München 1978, s. 29.

5 VIZ STAGG F., HINSON G., OATES W., *Glossologia*, Nashville 1967, s. 31–33.

6 VIZ „Barbar“, in: *Reallexikon für Antike und Christentum*, 1, Stuttgart 1992, s. 872–873.

čekat: již Tháles v 7. toletí př. n. l. tvrdil, že „je věčný osudu za to...“ že je Helén a nikoliv barbar.“⁷ Ačkoli barbari byli nazýváni iackoli ne-Řekové, Hellada si vždy vážila moudrosti starých východních kultur: Babylónu, Egypta, Persie. To mělo paradoxní následky. Například o Pythágorovi se s nadšením tvrdilo, že prý byl zasvěcen do chaldejské moudrosti, nazývané „barbarská“, a zároveň sám filozof tvrdil, že „důvěřovat nerozumnému citu je vlastností barbarských duší“.⁸ Negativní vztah k barbarům zesílil u Řeků po perských válkách.⁹ Hérodotos se domníval, že „v barbarech není ani věrnost, ani pravda“, pro Thukydida je přísné rozdělení světa na Helény a barbary absolutní danost, neboť se nacházejí na různých stupních rozvoje. Řekové měli za to, že pokud oni žijí ve svobodě, je jim předurčeno vládnout barbarům.¹⁰ Toto mínění se nezměnilo až do římského období. Jeden příklad ze stovek jemu podobných: jak říká Dionýsios Halikarnasský, mám za to, že Helény můžeme považovat za lidi pouze natolik, nakolik se liší od barbarů. Podle mého názoru jsou rozumné a lidské myšlenky a skutky... helénskými a kruté a zvrženci barbarskými“ (Dionýsij Halikarnasij *Antiquitatum Romanorum quae supersunt*, XIV, 6, 5–6). Nicméně „filosofická“ úcta k moudrostem Východu nikdy nezmlkla: „mágové“, „Chaldejci“ a po ražení Alexandra Makedonského i „bráhmani“¹¹ a „hymnosofisté“ zůstávali ctěnými mudrci až do konce antiky. Dokonce i později, v byzantském období, mohli být Peršané nazýváni barbary, nicméně také nemuseli.

Římané převzali jak řecké slovo „barbar“, tak i koncepci, kterou naplňovalo. Ovšem pokud se Řekové s okolním světem stýkali poměrně málo, pak se s ním Řím díky své tendenci k expanzi neustále střetával. Vedlo to snad k lepšímu porozumění a hlubšímu poznání? Podle všeho ne.¹² Stereotypy přetrvávající staletí nebyly přehodnoceny, a čím více rostla hrozba barbarů, tím méně reálně byly představy o nich. Vítězství Říma byla považována za znamení milosti bohů, zotročení barbarů jako

7 *Fragmenta philosophorum Graecorum*, 1, Paris 1860, fr. 5.9.

8 *Fragmente der Vorsokratiker*, 1, Berlin, 1951, fr. 8.26; 16.5.

9 PERLMAN S., „Panhellénism, Polis and Imperialism“, in: *Historia*, 1976/25/1, s. 3.

10 HARHOFER T., *The Stranger at the Gate*, Westport 1974, s. 51–57.

11 V práci: DAVIGE Y. A., *La Barbare. Recherches sur la conception romaine de la barbarie et de la civilisation*, Bruxelles 1981, se autor pokouší dokázat, že Římané se hluboce zajímali o své nepřítelé a dobře jim rozuměli. Sotva však lze souhlasit s jeho závěry.



Dvanáct apoštolů káže evangelium po celé zemi, miniatura, Chludovský zlatář, Byzanc, 9. století.

náboženská povinnost.¹² Pohanští autoři přidělovali římské říši božsky, providenciální smysl.¹³ Jak Římané tak Řekové se neobyčejně pyšili gigantickými rozměry impéria, jeho „vševětovým“ charakterem. To, že existují ještě země, které se nepodřizují Římu, bylo chápáno jako dočasný jev, nepřijemné nedopáření.¹⁴ Pro Římana byl *genus humanum* – „lidský rod“ – totožný pouze s obyvateli *orbis Romanus* – „římským světem“ – a pokusy některých pozdně antických filosofů přemýšlet nad rovností všech lidí na celém světě nebyly než snahou osladit si hořké porážky.¹⁵ Byzantinci přejali řecko-římskou koncepci „barbarský“ se všemi jejími rysy – přesvědčíme se, že i oni někdy počítali mezi barbary „kulturní“ národy a někdy ne. Ovšem pro nás bude nejzajímavější objasnit, zda tato koncepce doznala nějaké změny pod vlivem křesťanství.

III. NÁZORY KŘESŤANSKÝCH APOLOGETŮ NA MISII

1.

Prvotní křesťané stáli v opozici vůči římskému státu. Poukazovali na vševětovou charakter svého náboženství a jeho popularitu mimo impérium. Poprvé se s takovými názory setkáváme už ve 2. století u Justina Mučedníka: „Neeexistuje ani jeden lidský rod barbarů nebo Helénů, nazývající se jakýmkoliv jménem, žijící na vozech nebo bez přístřeší, bydlící ve stanech pastevců, mezi nímž by ve jménu Ukřižovaného nezněly modlitby.“¹⁶ Podle Tertulliana křesťanství proniklo už „mezi jiné národy: mezi různé kmeny Getulů, do mnohých oblastí náležejícím Maurům,

12 ZWENENPOL A., „L'inspiration religieuse de l'imperialisme Romain“, in: *L'Antiquité classique*, 1949/8/1, s. 12–15.

13 PALM J., *Rom, Koerentim und Imperium in der griechischen Literatur der Kaiserzeit*, Lund 1959, s. 61–92.

14 VIZ SNYRST F., „Die römische Welt Herrschaft in der antiken Dichtung“, in: *Tübinger Beiträge zur Altertumswissenschaft*, 1928/31; Иванов С. А., „Восприятие пределов Империи: от Рима к Византии“, in: *Славяне и их соседи. Вып. 8. Имперская идея в странах Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европы*, Москва 1998, s. 5–6 a literatura.

15 ALFOLDI A., „Die ethnische Grenzscheide am römischen Limes“, in: *Schweizer Beiträge zur Allgemeinen Geschichte*, 1950/8, s. 39.

16 JUSTINUS MARTYR, *Dialogus cum Tryphone*, Goodspeed E. J. (ed.), in: *Die ältesten Apologeten*, Göttingen 1915, s. 117.

do všech zemí Hispánců i mezi rozličné kmeny Galů, do zemí Britů, Sarmatů, Skytů, nedostupných pro Římany, ale poddaných Kristu, a k mnoha vzdáleným národům, provinciím a ostrovům, které jsou nám neznámé a které ani nelze vyčíslit“ (Tertullian, *Adversus Iudaeos*, 7). A zde jsou slova Ireneje Lyonského (2. století): „Církev se rozprostířela (διεσπαριεμένη) po celém světě až na kraj světa. Jazyky světa jsou různé, ale síla svatě zvěstí je tatáž: církve založené v Germánii věří a cítí víru stejně [jako my]. Stejně je to s Iberskými [celtkem], keltskými, východními, egyptskými, lybijskými i s těmi ve středu světa.“¹⁷ Hippolytos Římský tvrdí, že nové náboženství údajně vyznávají: „Řekové i barbari, Chaldejci a Asyřané, Egypťané a Lybijci, Indové a Etiopové, Keltové i vítězni Latinvé – všichni ti, kdo žijí v Evropě, Asii a Lybii.“¹⁸

Tato vševětovost křesťanství (pochopitelně tehdy to bylo pouhé přání) mohla mít hodnotu pouze pod podmínkou kulturní rovnoprávnosti barbarů a poddaných římské říše. Raně křesťanští autoři také velmi mnoho pozornosti věnují obhajobě teze, podle které jiné národy překonávají moudrost Řeky a Římany, „Nebudte vůči barbarům nepřátelští, ó muži helénští“ volá Tatianus, „a nepohrdte jejich učením.“ (Tatian, *Oratio ad Graecos*, I.1.1.). A Origenés: „Řekové užívali zákony a nazývali všechny ostatní národy barbary, avšak... Židé začali používat zákony ještě před Řeky.“¹⁹ V tomto vymáčení barbarů se apologeti mohli opírat o názory pohanských filosofů.²⁰

2.

Patos počáteční rovnosti národů byl v raném křesťanství velmi silný – ovšem hluboce mu protičel samotný systém jazyka, kterým byli apologeti nuceni psát. Už jsme poukázali na skutečnost, že apoštol Pavel z nezbytnosti používal termín „barbar“, který sám o sobě předpokládal pohanské rozdělení světa na „svě“ a „cizí“. Stejným způsobem byl imperiálním duchem prochnut diskurs „římské všeobecnosti“, se kterým křesťané

17 IRENAEI LYDUNENSIS, *Adversus haereses*, I, 10, 2, Patrologiae cursus completus. Series Graeca (PG), 7, Migne J.-P., Paris 1857, s. 552–553 (IRENAEUS).

18 HIPPOLYTI ROMANI, *Reŕitatio contra haereticum*, X, 31, 1, Margotová M. (ed.), Berlin – New York 1986, s. 415 (HIPPOLYTUS ROMANUS).

19 ORGENIS, *Commentarii in epistolam ad Romanos*, in: PG, op. cit., 14, s. 861 (ORIGENES).

20 DÖRKE H., „Die Wertung der Barbaren im Urteil der Griechen“, in: *Antike und Universalgeschichte*, Münster 1972, s. 160–172.

museli operovat, protože neměli k dispozici žádný jiný. Pod pojmem „všobecný – všesvětový“ (οικουμενική) byly chápány země obývané civilizovanými lidmi a ovládané Římany. I když prvotní křesťané považovali Řím za „nevěstku babylonskou“, chtě nechtě museli přijmout jeho systém koordinátů. Již v Evangelii jsou slova „celý svět“ užívány nejen v providenciálně-mystickém smyslu, ale i v prostém pozemském byrokratickém významu: „V těch dnech vyšlo od císaře Augusta nařízení, aby byl sečen celý svět (ἀπογοράφοσα πᾶσαν τὴν οἰκουμένην).“ (L 2, 1) V rané křesťanské literatuře tyto dva významy žijí bok po boku. Když se v apokryfních *Skutcích apoštolů Jana* říká: „Bůh, který si nás vybral, abychom kázali národům (ἄποστολοῦ ἐθνῶν), a který nás poslal do celého světa,“²¹ pak je to řečeno bezpochyby v prvním významu. Ale když se Justín Mučedník obrací na římské císaře, říká, váš celý svět (Justini Martyris, *Apologia*, I, 27) už ve druhém smyslu.

Vnímání impéria jako „světa“ automatičky měnilo oblasti za hranice-mi římské říše v „onen“ svět a tamní obyvatelé z lidí v ne-lidi. Prvotní křesťanství se stavělo proti takové logice. Právě tímto paroxsem je procdnnt *Život svatého Christofora*²². Text je uvozen prohlášením, že „Bůh pomáhá nejen křesťanům, ale odměňuje i ty z pohanů, kteří v něho uvěřili.“²³ Dále se vypráví o jakémsi barbarovi jménem Reprebus, který „byl z rodu Psohlavců ze země lidojedů [...] a nemohl hovořit naším jazykem.“²⁴ Tento barbar sloužil v římských pomocných oddílech v Africe, byl svědkem mučednické smrti křesťanů, sám se obrátil a přijal jméno Christoforos. Aby se ukázal barbarův duchovní přerod, Bůh mu daroval schopnost mluvit a nakonec ho přivedl až ke slávě mučednické koruny. Morální poselství hagiografie je srozumitelné: dokonce i Psohlavec se může stát křesťanem. Ačkoliv už nám není objasněno, co se stalo se samotnou „psohlavostí“. V *Ummění Christofora* je zmíněno, že už poté, co na něj sestoupila milost, se lidé při pohledu na svatého strachy rozutekli a císař Decius hrůzou málem spadl z trůnu²⁵ – zdá se, že jeho podoba nedoznala změny.

Konečnou vnější podoba není to nejdůležitější. Ale je možné defintivně vykorenit barbarskou divokost? Odpověď na tuto otázku přináší jiná rané křesťanská legenda, velmi podobná *Životu svatého Christofora*, totiž *Vyprávění o svatém Christomeoni*²⁶ patřící do apokryfických „putování“ apoštolů Ondřeje a Bartoloměje. Tento text nebyl ve své řecké variantě ještě publikován²⁷ a poprvé ho uvádíme do vědeckého prostředí.

Legenda vypráví o tom, jak se jistému lidojedovi, hledajícímu kořist, zjevil anděl a zakázal mu ubližovat apoštolům a jejím učedníkům, kteří byli nedaleko. Divoch, vystrašený nebeským ohněm, souhlasil vyplnit andělovy pokyny, ale když mu posel Boží přikázal pomáhat apoštolům, osmělil se namítnout: „Pane, není mi vlastní svobodně lidské myšlení a neumím jejich jazyk. Pokud je budu následovat, čím se budu živit, když budu mít hlad?“ Anděl mu odpoví: „Bůh ti udělí správné myšlenky a obrátí tvé srdce k mírnosti (ταπάρησιν οὐκ ἔγωγεῖν ἀγαθῶν καὶ μεταστρέφει τὴν καρδίαν σου εἰς ἠμερότητα).“ Když byl „označen [znameními kříže] ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého, stal se mírným a nepůsobil žádné zlo; usídlil se v něm Duch svatý, který upevnil jeho srdce, obměnil ho a přivedl k poznání Boha.“ V takové osvětlené podobě se lidojed objevil před apoštolý. „Vysoký byl šest loktů, jeho trář byla divoká, oči mu hořely jako ohnivě lampy, zuby mu visely z úst, stejně jako u divokého kance, nehty na rukou měl křivé jako srpy a na nohou jako u sliného lva. Vypadal tak, že po spáření jeho tráže nebylo možné zůstat nazívu.“ Při pohledu na tuto příšeru učedník apoštolů Alexandr padl na zem, Ondřej „zmrtněl“, ukázal na lidojeda, aby si ho všiml Bartoloměj, a poté oba vyrazili na útek „a opustili své učedníky“. Ale tehdy Bůh vytknul apoštolům zbabělost a lidojed zároveň informoval o své duchovní proměně jejich učedníky Rufa a Alexandra, načež ti své učitele zavolali nazpět. Ondřej a Bartoloměj se vrátili, ale ani tak „mu nemohli strachem pohlédnout do tráže“. Divoch však otevřel náruč a pronesl: „Proč se bojíte

21 *Acta Joannis*, Bonnet M. (ed.), *Acta Apostolorum Apocrypha*, 2.1, Leipzig 1898, s. 111.

22 In: *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Halkin F. (ed.), Bruxelles 1957, č. 309–310.

23 USENER H., „Acta s. Marinae et s. Christophori“, in: *Festschrift zur fünfsten Sacliarfeier der Universität Heidelberg*, Bonn 1886, s. 56–57.

24 *IBIDEM*, s. 57.

25 Viz „*Passio Christophori*“, in: *Acta Sanctorum Julii*, 1868/4, (Paris – Rom – Bruxelles), s. 146; srov. *Analecta Bollandiana*, 1, Bruxelles 1882, s. 122–148.

V postbyzantském období se Christoforova psohlavost stala předmětem zvláštní polemiky: ve slovanském světě byl na ikonách zobrazován s psí (viz *Christophoros Kynokephalos. Die Darstellung des hundeköpfiger Christophor auf Ikonen des Ikonen-Museums Recklinghausen*, Haunstein-Bartsch E., Ulrich F. (ed.), Recklinghausen 1997, zatímco církev trvala na tom, že společně s lidskou řečí byla svěrci udělena i lidská podoba.

26 Viz *Bibliotheca hagiographica Graeca*, Halkin F. (ed.), Bruxelles 1957, č. 2056.

27 Rád bych vyjádřil hlubokou vděčnost A. Ju. Vinogradovovi, který mi laskavě dovolil seznámit se s kritickým textem díla, jež připravil k tisku.

podívat se mi do tváře. Jsem sluha Boha všemohoucího. “ Zde také obrácený lidlojed zmiňuje své jméno – Christomeos. Když má celá společnost vstoupit do „města Parthů“, prosí zkroutý lidlojed, aby mu zakryl tvář, neboť by mohl vyletet obyvatelé. Ale když měšťané pošvali v cirku na apoštolů divou zvěř, požádal Christomeos Boha, aby mu vrátil jeho bývalou přirozenost. “ A vyslyšel Bůh jeho modlitby a obrátil jeho srdce i rozum k bývalé divokosti (μετέστρεψε... πρὸς θεριόβλιαν)... Odhalil svou tvář [...] vrhl se na zvířata a roztrhal je [...] před lidmi. Když dav viděl, jak rve na kusy zvířata, velmi se ulekl a zachvátla ho velká hrůza. Všichni se vrhli ven z cirku, padali strachy jeden na druhého a mnozí zahynuli strachem při pohledu na jeho podobu. Když viděli, že všichni urekli [...] přistoupil Ondřej k Christomeovi, vložil na jeho hlavu ruce a pravil: „Přikazuje ti Duch svatý, aby tě opustila přirozená divokost (ἡ ἄγριος φύσις)“ [...] A v tu chvíli se mu vrátila dobrá povaha. “ V té době poslali měšťané apoštolu Ondřejovi prosbu: „Nedopusť, abychom zemřeli strachem z podoby toho člověka!“ Když apoštol přikázal, aby se lidé opět shromáždili v cirku kvůli katechizaci, odpověděli: „Odpusť nám, ale bojíme se přijít kvůli tomu muži, jenž se podobá zvěřem, vždyť už mnozí z nás zemřeli strachem.“ Bartoloměj je uklidnil: „Nebojte se, pojďte za mnou a uvidíte ho laskavého a dobrého.“ A skutečně „když Christomeos uviděl (měšťané) kráčící s apoštolu, vzal za ruce dva z jejich učedníků Rufa a Alexandra, přistoupil k apoštolům, poklonil se jim a políbil je. A divil se všechnen lid a při pohledu na Christomeovu podobu oslavoval Boha, že se divoch stal tak mírným.“ Zუსlechťený lidlojed křtíl všechny měšťany; poté vzkřísil a pokřtíl i všechny ty, kteří ze strachu před ním zemřeli, a nakonec vrátil život i jím roztrhaným zvířatům! Poté se rozloučil s apoštolu, odešel k císaři Deciovi (zde se vyprávění shoduje s *Životem svatého Christofora*) a přijal mučednickou korunu.²⁸

Přestože je legenda vytvořena kvůli oslavě Christomea, autor se stále spojuje se čtenářem proti svému hrdinovi, spátenému buď apoštolu nebo měšťany, kteří strachem z něho zahynuli. V „humorné“ scéně křtící Ondřeje a Bartoloměje jako zbabělce máme zjevně s nimi soucítit, a nikoliv je odsoudit. Jestliže povrchní pohled vyprávění spočívá v tom,

²⁸ *Cod. Hier. Sab.* 373, ff. 117–129; *Cod. Vercian.* A III 3, ff. 142–145. Ruský překlad etiopské varianty téže legendy viz Петровский С. В., „Апокрифические сказания об апостолах и пророках по черноморскому кодексу“, in: *Занятия Одесского Общества Истории и Древностей*, 1898/21, s. 62–63.

že *dokonce* i lidlojed se může stát křesťanem, pak její smysl, kolidující možná s autorským záměrem, je zcela opačný: *přestože* se stal křesťanem, zůstává barbar lidlojedem. Zvíře v něm spí navzdý, i když se po Božím zásahu dočasně mění v krotkého beránka.

Křesťané tak učinili první krok – převzali samotný *diskurs barbar-ství* – a vstoupili na cestu osvojování římských představ o barbarech. V apologetických dílech zní stále naléhavější hlas, že křesťanství je vyřinuté pro impérium (se kterým pronásledování křesťané nechťeli mít nic společného), neboť pomáhá kultivovat barbarské mravy: „Nexistuje ani jeden národ, říká ve 2. století Arnobius, “ tak barbarského mravu a natolik zbavený mírnosti (*tam barbari moris et mansuetudinem neciens*), který obrácený jeho láskou by nezmírnil svoji krutost, neupokojil se a nepřesl by k mírumilovnému konání (*molliventi asperitatem suam et in placidos sensus adempta tranquillitate migraverit*).“²⁹ Origenés o tom píše: „S příchodem Krista se zmírnily mravy celého světa (ἔπι τὸ ἡμερότερον)... Všichni barbari, kteří přijali Slovo Boží, se stanou překvapivě poslušnými zákona a mírnějšími (voιουώτατοι ἑοοῦται καὶ ἡμερότεροι).“³⁰ Tento motiv je zajímavý tím, že v podstatě protřečí základnímu zabarvení křesťanské apologetiky – tezí o tom, že barbari lépe než poddaní římské říše přijímají nové náboženství. Taková změna vnímání říšského diskursu měla kolosální následky pro osudy křesťanství v římském impériu.

3.

Apologeti trvali na všesvětovém charakteru svého náboženství nejen ve jménu „legitimizace“. První křesťané žili v napjatém, každodenním očekávání konce světa a v evangelích bylo řečeno, že nepřijde dítě, než bude Slovo hlášáno ve všech končinách země. Origenés, obhajující otálení Druhého příchodu, píše: „Vždyť je dosud mnoho nejen barbarských, ale i našich národů, které dosud neuslyšely křesťanské Slovo... Říká se, že evangelium nebylo zatím hlášáno všem Etiopům, zvláště těm, kteří žijí za řekou [Nilem]. Ani u Serů [Cíňanů – pozn. S. I.], ani u Ariacínů ještě nebyla hlášána křesťanská zvěst. A co máme říci o Britech nebo Germánech žijících u Oceánu? A barbarů Dákové, Sarmaté a Skythové –

²⁹ ARNOBIUS, „Adversus nationes, II, 5“, in: *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*, 4, Wien 1875, s. 50.21–23.

³⁰ ORIGENES, *Contre Celse*, VIII, 68, Borret M. (ed.) 4, [*Sommae brevium*, N°150], Paris 1969, s. 332 (ORIGENES).

většina z nich také ještě neslyšela slova evangelia.³¹ Makarius Magnes má za to, že konec světa nepřišel proto, že evangelium nebylo hlášáno „sedmi národům Indie“ a „Etiopům, nazývaným dlouhověci“ (Macarii Magni *Apocritus*, II, 13). Šíření křesťanství tak přibližovalo Druhý příchod. Podnik takového rozsahu nemohl být výsledkem obyčejného lidského úsilí. Proto se obrácení cizích zemí nepřipisovalo v křesťanském vědomí činnosti obyčejných lidí, ale apoštolům.

V apokryfích „skutcích apoštolů“, které začaly vznikat ve druhém a třetím století, se poměrně mnoho hovoří o tom, jak si Kristovi učedníci losem rozdělili mezi sebou „celý svět“ pro budoucí misii. O tom, že se sžít o misijní činnosti mezi skutečnými barbaru objevil poměrně pozdě ve „skutcích“, svědčí nesusoulad pramenů o výsledcích apoštolského losu. Nejvzdálenější země se staly oblastí působení pro Bartoloměje, Tomáše, Matěje, Simona a Ondřeje, ale v otázkce, kdo z nich obracel Pamfýlii, kdo Indii, kdo Etiopii, neexistovala shoda prakticky do konce byzantského období.³² Zajímavé je, že korektivny těchto názorů uváděl ještě Nikéforos Kallistos Xantopoulos, církevní historik 13.–14. století, který doplnil seznam zemí obrácených apoštolem Tomášem o ostrov Taprobanu (dnešní Srí Lanka – S. I.) a „národ brahmánů“.³³ Dokonce i kulturně nejčistější objekty apoštolského kázání – obyvatelé „města lidodějů“, obrácení Ondřejem a Matějem, nejsou v původní verzi legendy barbaru ve vlastním slova smyslu: pohádková krajina těchto apokryfůních „skutků“ ze všeho nejvíce připomíná dekorace helénistického románu.³⁴ Apoštolové tu strádají od nástah pohani a od jejich krutosti, ale nikoliv, i když je to zvláštní, od jejich necivilizovanosti. Kulturní bariéra mezi apoštolu a „lidoděju“ bude domyšlena později (viz s. 235).

I když ani v jednom z apokryfů není zmínka o tom, že apoštolové navštívili Sarmaty nebo třeba Massagety, i tak byli rani křesťané pevně

přesvědčeni, že Kristovi poslové obrátíli „celý svět“. V tomto smyslu lze hovořit o misijní pýše mladého náboženství: „Mnoho bylo u Helénů a barbarů zákonodárců a učitelů, hlásajících dogmata zjevené pravdy,“

zvolal Origenes, „ale [...] žádný z nich nedokázal předat to, co považoval za pravdu, jiným národům (ἔθνεσι διαφόροις).“³⁵ Představa o misii byla však u apologetů poměrně svérázná. Například nebyl důležitý počet misionářů. „Slovo bylo hlášáno po celém světě,“ píše Pamfýlios Mlučedník (3.–4. století), „takže k Ježíšovu učení se připojili Heléni i barbari, moudří i hloupi, ačkoliv učitelů nebylo mnoho (καίτοι οὐδὲ τῶν διδασκάλων πλεονάζοντων).“³⁶ V tomto období neexistuje ani náznak myšlenky o přípravě misionáře k jeho činnosti. Jak se například řešil problém jazyka hlášání? Dar „mluvit v jazycích“ apoštolům po Letničních nezůstal (stov. s. 20), a tak musely zákonnitě vznikat problémy při překladu. V apokryfích *Skutcích Tomášových* zazní motiv jazykového nerozozumění ze strany barbarů jednou jedinkrát v samotném začátku díla; slovům apoštola rozumí pouze židovská služebnice, která tlumočí jeho řeč ostatním.³⁷ Dále díky zesílení pohádkových prvků v líčení tento problém odpradá sám sebou: čtenář se tak ani nedozví, jakým jazykem Tomáš v Indii kázal. Tyto problémy se očividně musely řešit samy díky božskému zásahu.

Obecně bylo obrácení barbarů apoštolu vnímáno jako symbolický akt. Barbari měli k Bohu přijít sami a účast křesťanů na tomto procesu se považovala za druhotnou a pomocnou. „Takové je pravdivé slovo o Bohu, ó muži helénští a barbarští, chaldejsší a asyrští, egyptští a lybjsší, indiští a etiopští, keltsší a latinští... abyste vy, až se k nám připojíte, byli poučeni (τροποδορακούντες διδασκῶντε παρ' ἡμῶν).“³⁸ Toto fatalistické vnímání christianizace neprobizelo k vytvoření reálných vazeb s barbaru.

Rani křesťané neměli odpověď na jednoduchou otázku, jaký mít poměr ke krutosti barbarů a k jejich pustošivým nájezdům. Když nepřel

31 ORIGÈNES, *Wörter Matthäusverklaerung*, XI, 2, Klostermann E. (ed.), Berlin 1975, s. 76.

32 SCHIRMANN Th., *Propheten- und Apostellegenden*, Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 31, 1, Leipzig 1907, s. 247–250, 270, 273–274, 284.

33 ΝΙΚΕΦΩΡΟΣ ΚΑΛΙΣΤΟΣ ΧΑΝΤΗΟΠΟΥΛΟΣ, *Εκκλησιαστική Ιστορία*, ΡG, op. cit., 145, Paris 1865, col. 846A (ΝΙΚΕΦΩΡΟΣ ΚΑΛΙΣΤΟΣ ΧΑΝΤΗΟΠΟΥΛΟΣ).

34 *Acta Andreae*, Rieu J. (ed.), Verols–Tiphout 1889, s. 68–69; МАСДОНАИД D. R., *The Acts of Andrew and the Acts of Andrew and Matthew in the City of the Sambirds*, Atlanta 1990, s. 13; ВИНОГРАДОВ А. Ю., „Андрея и Матфия деянция“, in: *Православная Энциклопедия*, 2, Москва 2001, s. 407–408.

35 ORIGÈNE, *Traité des Principes*, III, in: Crouzel H., Simonetti M. (eds.), SC, op. cit., 268, Paris 1980, s. 260 (ORIGÈNES); stov. СЛЕМЕНТИ АЛЕКСАНДРИНИ *Stromata*, I I–VI, Leipzig 1906, s. 518 (СЛЕМЕНТ АЛЕКСАНДРИНС). Ovšem pod „celým světem“ bylo nejčastěji myšleno „náš svět“ (καθ' ἡμᾶς οἰκουμένη), tedy těmská říše, vplnit níž bylo místo i pro barbaru. Stov. ORIGÈNES, *Synthe Celsae*, I, 26, op. cit., s. 146.

36 ΡΑΝΝΗΣΙ ΜΑΡΤΥΡΙΣ *Απολογία pro Origene*, ΡG, 17, Paris 1857, col. 572. „Skutku Tomášovu“, in: *Ναυαγάκιοντι ἀποκρυφῶν* II. *Πρὸ βιβλίου ἀφοῦ τῶν*, Dus J. A. (ed.), Pápa 2003, s. 363.

38 ΝΗΡΡΟΛΥΤΟΣ ΡΟΜΑΝΟΥΣ, op. cit., s. 415

křesťanů Celsus prohlašuje, že idea bratrského sjednocení celého lidstva povede jen k jednomu: „celá země se dostane pod vládu krutých a divokých barbarů“, odpovídá mu Origenés: „Jestliže barbari přijmou Slovo Boží, pak se podřídí zákonům a stanou se mírnými.“ A když nepřijmou? – diví se Celsus: „Vždyť je nemožné, aby Asie, Evropa, Lybie, Heléni a barbari až na samém konci světa souhlasili s jediným zákonem! Ten kdo o něčem takovém sní, nic nechápe!“ Ale Origenés je klidný: „To je nemožné pro tělo (τῶνα ἀληθῶς ἀδύνατον... ἐν οὐρανῷ). Ale naprosťo možné pro ty, kteří se od něho osvobodí.“³⁹ Debatě se baví každý jiným jazykem: ústy Celsa promlouvá syrová zkušenosť římské státnosti, ústy Origena eschatologické očekávání raného křesťanství.

V období před oficializací svého náboženství si tak křesťané vytvořili vlastní ideál misionáře – obraz „apoštola u barbarů“, ale tento ideál byl prost jakékoliv konkrétnosti. Teprve později, jak uvidíme, byl tento obraz přehodnocen jako misijní (viz s. 136).

Kapitola 2 MISIONÁŘSTVÍ V POZDNĚ ŘÍMSKÉM OBDOBÍ (3.–5. století)

I.

V prvním období své existence se křesťanství šířilo po římské říši skrytě, spíše od člověka k člověku než nějakou organizovanou církevní misijní činností.¹ Nevedla se ani žádná vědomá propaganda za hranicemi impéria. Avšak ne později než ve druhé polovině 3. století začal proces christianizace barbarských států.² Podle slov historika Sozomena „byly pro téměř všechny barbarů důvodem k přijetí křesťanského učení (προσβεβηε το δόγμα τῶν Χριστιανῶν) probíhající války mezi Římany a cizinci v době vlády Galliena a jeho nástupců [...] Když se církev rozšířila po celé říši přišla i víra k samotným barbarům (καὶ διὰ αὐτῶν τῶν βαρβάρων ἡ θρησκεία ἐχώρηε). Už byly christianizovány (ἐχριστιανίσθησαν) kmeny u Rýna, Keltové a nejvzdálenější z Galatů, ti, kdo žijí u Oceánu, Gótové a ti z jejich sousedů, kteří dříve sídlili u břehů řeky Istru“.³

Stejná situace vládla na východě. V Persii se křesťanství objevilo spolu s římskými zajatci z Antiochie, které král Šapur v roce 256 usídlil

1 HOLL K., *Gesamte Aufsätze zur Kirche*, 3, Tübingen 1928, s. 121–122; MACHULLEN R., *Changes in the Roman Empire*, Princeton 1990, s. 132–142.

2 Do sféry našeho zájmu nepatří křesť Edessy, šíření nového náboženství až do Bahranu (viz SACHAU E., „Die Chronik von Arbela“, in: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Philologisch-Historische Klasse*, 1915/6, Berlin 1915, s. 22) ani jeho objevení se v Baktrii (srov. MINGANA A., „The Early Spread of Christianity“, in: *The John Ryland Library*, 1925/9/1, s. 299–301), neboť do tohoto procesu se římská podpora nezapojila.

3 SOZOMENOS, *Kirchengeschichte*, Bidez J., Hansen G. C. (edd.), Berlin 1960, II, 6.

v Chuzestánu a za biskupa jim ustanovil Řeka Démétriana.⁴ Právě tak je třeba rozumět slovům ze syrské *Sertské kroniky*, že se „křesťanství rozšířilo do všech zemí a stalo se počtemé na Východě... Římané šířili křesťanství na Východě.“⁵ Svědectví o vysílání speciálních misionářů k barbarům nemáme. Církevní hierarchie se na dlouhé cesty vypravovali jen kvůli péči o již existující křesťanské obce, které tvořili většinou zajatci. To byl případ Abertka, hierapolského biskupa, který podle hagiografie z 2. století „navštívil církev po celé Mezopotámii a ustavil jim jedno zřízení.“⁶ Hagiograf vkládá do úst pokřtěnému Peršanovi Barhasanovi o Abertkovi tato slova: „Jme pro to, aby byl nazván apoštolem rovným (ισαπόστολον). Vždyť neznáme nikoho jiného, kdo by obešel tolik zemí a moř v péči o bratry; pokud nepočítáme první Kristovy učedníky, kterým se tento muž nápadně podobá.“^{6a} A tak přestože se Abertkos staral hlavně o lidi již pokřtěné, je přirovnáván k apoštolům: takto paradoxní bylo přehodnocení apoštolského dědictví.

Pokud mluvíme o agentech skutečné christianizace barbarů, pak jimi v první řadě byly „přesunuté osoby“: římsí zajatci žijící v barbarských zemích⁷ nebo naopak barbarští rukojmí a emigranti pobývající v impériu. Tito šitilé křesťanství nebyli „profesionálními“ misionáři, za jistých podmínek byli úspěšní a teprve potom se obraceli k církvi o pomoc. Nápříklad Gruzii podle legendy obrátila Nino, tam byla jako dívka odvěčena z římské říše. Tato událost je popsána v řadě památek, vycházejících z nedochovaného pramene.⁸ Nemí pro nás nyní ani tak důležité rekonstruovat tento originál, jako si spíše všimnout, na co obraceli svoji pozornost římsí autoři. Jméno Nino jim bylo neznámé. Rufinus, Sókratés Scholastikos, Sózomenos, Gelasios z Kaisarije i Theodorétos Kyrrský

jedním hlasem⁹ tvrdí, že se barbari, mezi kterými zajatkyně žila, divili jejímu asketickému způsobu života. A ji ani nepapadlo šířit mezi nimi křesťanství a ani oni se nepáli na podstatu jejího náboženství. Když objasnila svůj asketismus tím, že „prostodušně hovořila (ἀπρόδοτερον λεγούσης) o tom, že tak je třeba cítit Krista, Božho Syna, zdálo se jim divné (ξένον) jak jméno uctývaného, tak i způsob úcty.“¹⁰ Teprve poté, co se Nino proslavila závažným vyřešením místní královny, zahájila na palébání krále misijní činnost. Podle cenného svědectví, uchovaného pouze u Sókrata, se gruzínský král a Nino „oba stali hlasateli Krista: král mezi muži a Nino mezi ženami.“¹¹ Zdá se, že žena nemohla kázat mezi muži!¹²

„Apoštol Góti“¹³ Wulfila byl dítětem římských zajatců, které Góti zajali během nájezdu na impérium v roce 257. V tomto roce barbari „ukoňštili... mezi jinými i ty, kteří patřili ke kleru... Množství zbožných zajatců, nacházející se mezi barbaru (οὐνοαστροσφέντες τοῖς βαρβάρους), obrátilo nemalý počet z nich ke zbožnosti a přivedlo je od rohanství ke křesťanství. Z těchto zajatců pocházeli i rodiče Utkily (Wulfily).“¹³ Tento proces je podrobněji popsán u Sózomena: „Když nesčíslné množství různých národů... plnilo Asii... byli mnozí křeží odvěčeni do zajetí a začali žít mezi nimi. A protože tam zajatci léčili nemocné a očisťovali posedlé jménem Kristovým, nazývali ho Synem Vožím, přitom vedli bezúhonný život a svou dobrotu vítězili nad každým zlem (μῦσον), divili se barbari jejich životu, že bude rozumné narodobovat lidí lepší, než jsou oni sami, a sloužit Nejvyššímu jako oni. Vybrali si [křesťany] za své vůdce v tom, co bylo dobré činit, získali rohančení, přijali křest a začali navštěvovat kostely.“¹⁴ O osudech gótského křesťanství rohovojíme ještě níže (viz s. 84).

- 4 SCHWENGERT W., *Das Christentum in Hunstan im Rahmen der frühen Kirchengeschichte Persien bis zur Synode von Seleukeia-Ktesiphon im Jahre 410*, diss., Marburg 1984, s. 19–20.
- 5 *Historie nestorians*, Addai Scher (ed.), *Patrologia Orientalis* (PO), Graffin R., Nau F. (edd.), Paris 1903 ff., 4, Paris 1907, s. 221–223.
- 6 „Vita s. Abertii“, in: *Acta Sanctorum Obitus*, 9, Paris 1869, s. 512.
- 7 Стов. Партура З., *Оι αἰχμαλωτοὶ εὐς παρὰ γούτες ἑττικοικαυίας καὶ πληροφωρῶν (4–10 αι.)*, Αθήνα 1994, s. 37–48.
- 8 Úsmí tradici o Nino zřejmě církevnímu historikovi Rufinovi tlumočil gruzínský (iberský) přine Vakur. Zdůrazňovalím spříjivosti gruzínského a řeckého křesťanství sledoval politický cíl – vrátitnout říši do boje proti Ířanu (viz Чхачуцшвили М. С., *Источниковедческие проблемы христианизации Восточной Грузии*, Автореф. дисс. канд. ист. наук, Тбилиси 1982, s. 20–22).

- 9 GLAS A., *Die Kirchengeschichte des Gelasios von Kaisaria*, Berlin 1914, s. 50–51. Gruzínské a atpémské pramenu nepatřící do říské tradice informují o mnohých podobnostech misijní činnosti Nino mezi říznými honskými národy (Хаханов А., „Источники по введению христианства в Грузию“, in: *Древности востока*, 1893/1/3, s. 312, 329–330, 336–337, 343), ale řeckým autorům je toto vše neznámé.
- 10 SOZOMENOS, op. cit., II, 7, 1.
- 11 СОКРАТЕС, *Ecclesiastical History*, Hussey R., Bright W. (edd.), Oxford 1893, I, 20.
- 12 Možná toto oddělení pohlaví neodráželo ani tak misijní práci, jako spíše předkřesťanské rohanské zvyklosti v samotné Gruzii (THELAMOON F., *Patians et brethens an IV siècle*, Paris 1981, s. 93–119).
- 13 Рпшосторкп *Historia ecclesiastica*, PС, op. cit., Paris 1859, II, 5 (Пшосторкпос).
- 14 SOZOMENOS, op. cit., II, 6.

II.

Nejexotičtější jsou dějiny mise v Etiopii. Tato vzdálená země byla s helénským světem provázána mnohými vazbami. Nejprve je podporoval stát Meroe a později stát Aksum, který jej vystřídal.¹⁵ Není proto divu, že i křesťanství proniklo do etiopských horských oblastí velmi brzo. Tradice etiopské církve považuje za věrozvěsta Abbu Selamu („Oce míru“, pozn. red.), který obrátil na víru krále Ezanu a Sazanu. Byzantská tradice považuje za apoštola Etiopie Frumentia a jeho přibuzného Edesia, římské poddané z Tyru. Zda je jméno Abby Selamy jiným jménem Frumentia, lze těžko říci.¹⁶ V tomto, jako i v jiném, se dvě podání o christiantu Etiopie, vnější a vnitřní, říšíské a místní, ve všem neshodují. Přitom je etiopská verze, jak se přesvědčíme, o něco bohatší než řecká. Rozdíl mezi nimi spočívá v tom, že řecko-římské prameny se soustředí uji na počáteční etapu mise, zatímco etiopské na následující. Nejstarším současným našim pramenem jsou díla Athanasia Alexandrijského, který vysvětlil Frumentia jako „apoštola Etiopie“, o něm také vypráví celá řada narativních pramenů 4.–6. století, které spolu velmi složitě souvisejí. Jejich vyprávění zřejmě vychází z nějakého díla samotného Edesia.¹⁷ Nejblíže tomuto neznámému prameni bylo latinské vyprávění církevního

15 Už ve třetím století se začaly v Etiopii razit mince s řeckou legendou (ΠΑΝΚΡΟΥΣΤΟΣ Ρ., „The Greek Coins of Aksum“, in: *Abba Salama*, 1975/6, s. 78.) a tesat oficiální nápisy v řečtině (DESANGES Y., „L'hellénisme dans le Royaume de Meroë“, in: *Graeco-arithia*, 1983/2, s. 275–285) vedle místního jazyka ge'ez. Kulturní kontakty vedly i k náboženským výpůjčkám: v etiopských řeckořazých nápisech jsou připomínáni bohové Árés, Zeus a Poseidon – tzn. řecké analogie jakýchkoli místních božstev. Samozřejmě nese zapomenat na to, že řecky rozumně malá část vládnoucí vrstvy (MUNRO-HAY S., *Aksum. An African Civilization of late Antiquity*, Edinburgh 1991, s. 149–154, 184–189, 245).

16 BRUKMANN H., *Tò παρὰ τοῖς βασιβάρους ἔθρονος θεῖον. Die Einwirkung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994.

17 DOBROWSKI B. W. W., DOBROWSKI F. A., „Frumentius/Abba Salama: Zuden Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien“, in: *Oriens Christianus*, 1984/68, s. 145. Jestliže takové dílo existovalo, bylo napsáno sýrsky: Sókratés Scholastikos píše, že „chlapcům... nebyl cizí řecký jazyk“ (SOCRATES, *Ecclesiastical...*, op. cit., I, 19), z čehož lze vyvodit, že jejich mateřštinou byla sýrština. Tomu odpovídá i sýrský původ některých základních křesťanských termínů v etiopském posvátném jazyce ge'ez – například tvar slova „církev“, *aqlet(s)ya* prozrazuje sýrské prostřednictví.

historika Rufína, o něž se opíral Sókratés Scholastikos, který originál poněkud zkrátil, a Sózomenos, jenž vypuštěné doplnil.¹⁸ Stejnou tradici pak později o něco přikrášlili Theodoréos Kyrrský a Gelasios z Kaisareie.¹⁹ Celkově jsou si jejich vyprávění velmi podobná. Problém je v tom, že si nemůžeme být zcela jisti, zda skutečně mají řecko-římské prameny na mysli Etiopii. F. Altheim má za to, že se pod názvem „Daleká Indie“ původně mínili Jemen a teprve později byl Frumentius nazván „apoštolem Etiopie“.²⁰ Budeme se dále držet tradičního pohledu s vědomím nejistoty hypotéz, týkajících se tohoto prvního období mise.

Podle Rufína a jeho následovníků se tyrský filosof Metrobios vypravil na cestu po Rudém moři (mikoriv kvřli misi, ale za poznáním) a vzal s sebou své mladé žáky Frumentia a Edesia. Jejich loď byla během přestávky v plavbě napadena barbary, kteří zabili všechny kromě dětí. Chlapce darovali místnímu králi a ti vyrostli v paláci. Když zemřel starý král, byl jeho následník (Ezana etiopských pramenů?) ještě dítě a královna matka pověřila vládu v zemi Frumentia a Edesia. Zde pak projevili svoji křesťanskou horlivost. Jejich činnost popisuje církevní historik pátého století Gelasios z Kaisareie takto: „Přikázali všem, kdo žili v jejich blízkosti, poslat k nim všechny Římany, kteří se sem dostali (ἐπιβουλεύου), a doufali, že s jejich pomocí budou moci mezi Indý (ἴ. Etiopy – S. I.) sít poznání Boha (δὲ αὐτῶν ... ἐγκαταστήσαι προσηλυτεύου). Náhodá jim přála: naši některé [Římany] a povzbuzovali ty, kteří žili podle římských obyčejů, aby budovali chrámy, a pokud tiro lidé neměli právo budovat oltáře kvřli tomu, že jim chybělo svěcení (θεοιαστήρια πηγυῦναι τῶν μὴ παρειῶν αὐτοῖς αὐθεῖταιν ἰεραδούης), pak stavět církevní budovy (οἰκὸς ἐκκλησιῶν) pro shromažďování těch, kteří vstoupili na cestu poznání Boha. Tak se u okolních Indů objevil zvyk (προφασίς) poznávat Boha, když Frumentius působil na jejich cizáckost (φιλότητος αὐτοῖς προσίοντος) pomocí dobroty, lsti i přesvědčování.“²¹ Zajímavé je, že Sózomenos váhá, zda byla ve Frumentiově aktivitě osobní iniciativa: „Uřičte jej k tomu povzbuzovala božská znamení, nebo snad to působil

(Vogt R. M., „Greek Loan-Words in Ge'ez /Classical Ethiopic/: The Role of Arabic I“, in: *Graeco-Arabica*, 1991/14, s. 267.

18 SCHOO G., *Die Quellen des Kirchenhistoriker Sozomenos*, Berlin 1911, s. 29.

19 GLAS, op. cit., s. 17, 49–51, 81.

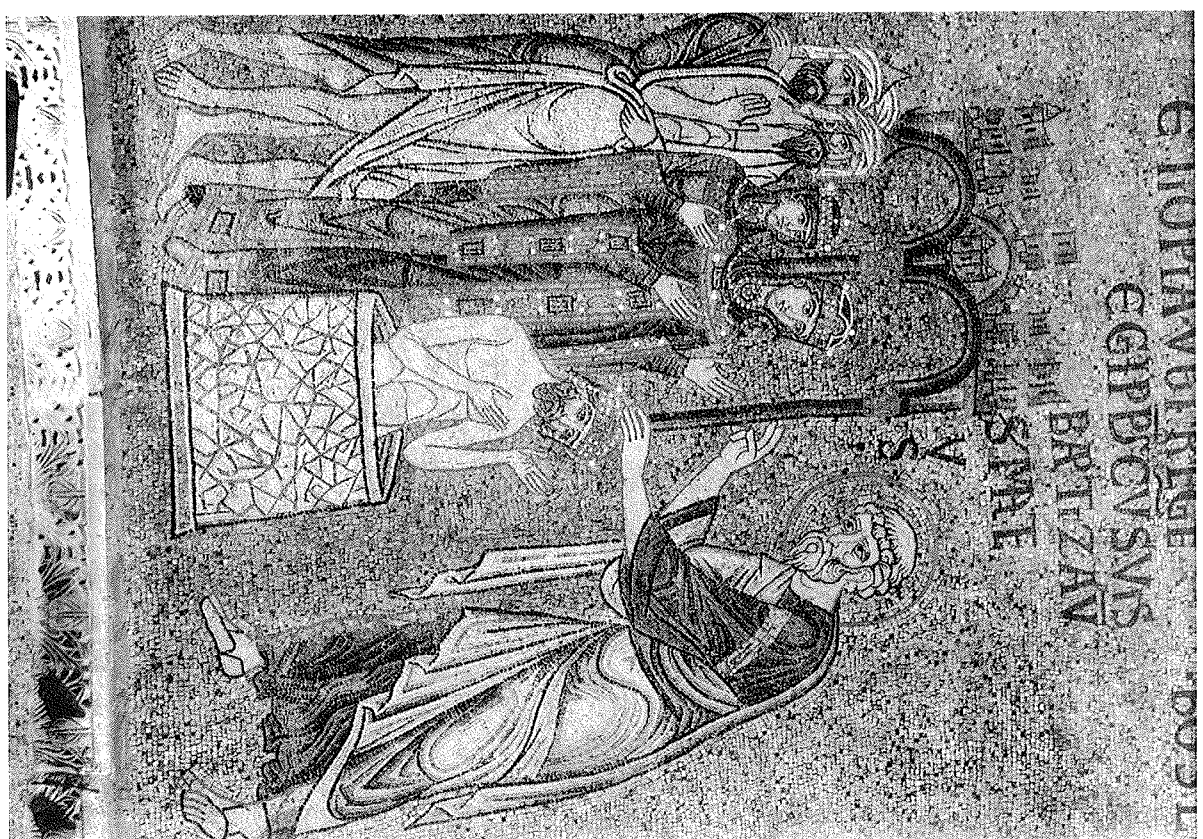
20 ALTHEIM F., *Geschichte der Hünen*, 5, Berlin 1962, s. 158–161.

21 SOCRATES, *Ecclesiastical...*, op. cit., I, 19; 149; GELASIOS, *Kirchengeschichte*, Löschke G. Heinemann M. (edd), Leipzig 1918, s. 149.

sám Bůh (θεῖος ἰσχυρὸς προσημαρτῆς ἢ καὶ αὐτομάτως τοῦ Θεοῦ κινου-
vτος).²² Theodorétos poněkud šířeji líčí metody Frumentiova misijní-
ho působení: „Přijal nevzdělaný národ (ἀγέφυγτων ἔθνος), začal ho
s úspěchem vzdělávat a za spolupracovníci měl Boží milost. Pomocí
apoštolských zázraků ulovil ty, kteří se mu snažili odporovat argumenty.
Zázraky (τερατοουργία) byly svědkem [pravdy] proti těm, kdo se přeli,
a každý den získávaly množství [duší].“²³

Po nějaké době se bratři vypravili do vlasti. Edesios se vrátil do Týru
a Frumentius, jak je psáno u Gelasia, „přijel do Alexandrie, neboť měl
za to, že by bylo vhodné, aby dílo Boží, naplněné u barbarů, nezusta-
lo bez pozornosti (ἀκόλουθον εἶη τὸ γενόμενον παρὰ τοῖς βαρβάροις
ἔργον θεῖον ἢ τηρηθεῖν). Frumentius... přišel k alexandrijskému bis-
kupu Athanasiovi... vyprávěl mu o všem, co se přihodilo, a radil mu
(ὑπομνηστικῶς) poslat k nim biskupa. Athanasios... řekl Frumentiovi:
„Jakého jiného člověka mohu najít, ve kterém by přebýval duch Boží,
jako v tobě, bratře? Kdo by uměl tak správně řídit a uspořádat taně-
jší církev? Vysvětlil ho biskupem a přikázal mu jít zpátky k „Indům“, světit
tamější chrámy a pečovat o tamější lid. Po vysvěcení tohoto muže,
z něhož zůstaly apoštolské paprsky (ἀποστολικὰς ἀφῆντι ἀκτῖνες), sestou-
pila (προοερέθη) mnohá milost Boží. Dorazil do zmíněné vnitřní Indie
a znamenití a [vlastní] úsilím upevňoval [křesťanskou] zbožnost. Přitáhl
ke Kristově víře velké množství „Indů“, které skrze něho získali božské
slovo v nečistší podobě. Proto mezi těmito národy znatelně vzrostl
počet chrámů a svěcení.“²⁴

V každém případě, ať je zde řeč o Etiopii, jak zní tradiční názor,
nebo o Jemenu, kam toto vyprávění umístí uje F. Altheim, ve 4. století
tam mohla probíhat jen prvotní a povrchní christianizace. Ve skuteč-
nosti v obou regionech získala misie masový charakter ne dříve než
v 5. století (srov. s. 40 a 73n.).



Apoštol Marouš křtí etiopského krále, mozaika, poč. 13. století,
chrám San Marco, Benátky.

22 SOZOMENOS, op. cit., II, 2, 4, 8.
23 THEODORÉTI *Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte*, Parmentier I., Schweidwei-
ler F. (edd.), Berlin 1954, s. 73.
24 GELASIUS, op. cit., s. 149–150.17.

III.

Indická křesťanská tradice líčí apoštolu Tomáše jako skutečného misionáře – měl dojít až do království Čola v jižní Indii; dorazil do přístavu Muziris (Muziri) na Malabárském pobřeží a založil sedm církevních obcí: na výru obrátil 6850 bráhmánů, 2590 kšátrijů, 3780 vašijů, dva krále a sedm vesnických starostů, které vysvětil na biskupy. Jeho hrob (který navštívil ve 13. století Marco Polo) byl uctíván v Malájpúru u Madrásu. Nás ovšem tolik nezajímá historická autenticitá této tradice,²⁵ jako spíše její naprostá absence na řecké půdě. U Řeků navíc po dlouhou dobu chyběla jakákoli tradice o Tomášově působení: ve verzi vztažující se až k Origenovi lív tradice o Tomášově Indii, ale Parthii,²⁶ naopak Indii podle původní pokřtili apoštol nikoliv Indii, ale Parthii.²⁶ Představy o geografii v té době měly tradice obrátili apoštol Bartoloměj. Představy o geografii v té době měly synkretický charakter a pod termínem „Indie“ mohl být míněn Cejlon, jižní Arábie nebo Jemen (viz výše). V křesťanských textech se pod slovem „Indie“ nejčastěji skrývá území dnešního Jemenu a v podstatě nikdy skutečná Indie. Pro nás je ovšem důležité, že ať Tomáš pokřtili kohokoli, je v původní verzi (řecké i syrské) svých „skutků“ líčen spíše jako čaroděj a kouzelník než misionář a potýká se více s institucí manželství než s pohanstvím. Ze všeho nejméně lze v hrdinovi *Skutků Tomášových* poznat apoštola! Dále uvidíme (viz s. 194), že se obraz Tomáše jako misionáře rozvinul až mnohem později.

První misionář v pravém slova smyslu, který dorazil do „Indie“, byl podle Eusebia z Kaisareie Pantenos Alexandrijský: tento člověk přý v 2. století „přišel k Indům. Říká se, že u následovníků Krista, kteří tam byli před jeho příchodem, našel evangelium svatého Matouše. Jeden z apoštolů, Bartoloměj, jim kázal (κηρύττει) a zanechal jim *Evangelium podle Matouše* v hebrejštině (Ἑβραϊκῶν γράμματα), které se uchovalo do zmíněné doby. Projevili prý takovou horlivost k Slovu Božímu, že se stal hlasatelem Kristova Evangelia u východních národů (κῆρυκα τοῦ κατὰ Χριστὸν εὐαγγελίου τοῖς ἐπὶ ἀνατολῆς ἔθνεσιν ἀναδευθῆναι) a byl poslán až do indické země. Vždyť i do té doby byli mnozí hlasatelé Slova (ἵσταν ὑάρ, ἵσταν εἰς ἐτι τότε πλεῖους εὐαγγελιστοῖσι τοῦ Λόγου), kteří se stravování božskou horlivostí snažili napodobovat apoštoly

²⁵ Viz o tom „Skutky Tomášovy“, in: *Novovědeckémi apoκρυφῶν Π. Πρὶβήθη ἀποστόλη, op. cit.*, s. 339–349; MOFFETT S. H., *A History of Christianity in Asia. Beginning to 1500*, 1, San Francisco 1992, s. 34–35.

²⁶ „Skutky Tomášovy“, in: *Novovědeckémi apoκρυφῶν Π. Πρὶβήθη ἀποστόλη, op. cit.*, s. 345.

při pěstování a budování Slova Božího (ἐνθεὸν ζῆλον ἀποστολικῶν κηρυγμάτων σουειοφέρειν ἐπὶ αὐθῆσει καὶ οἰκοδομῆ τοῦ θείου λόγου προηγουμένου).²⁷ V tomto textu je zajímavá ta skutečnost, že Eusebios považuje Pantenovu dobu, tedy konec 2. století, za *dosud ještě* misijní období a jasně ho staví do kontrastu proti své vlastní době.

Kdo to byl Pantenos a proč se ocitl v „Indii“, Eusebios neodhaluje, ale podle všeho se v jeho osobě poprvé setkáváme s jednou důležitou skupinou mezi misionáři – kupci. Povahy vztahů mezi Stedomořím a zeměmi u Indického oceánu napovídá, že i křesťanství se do „Indie“/Arábie dostalo prostřednictvím římských kupců. Někteří z nich byli Řekové, v sabelštině (Κτερου hovořilo staré obyvatelstvo jižní Arábie) lze nalézt dvě prokazatelně převzatá slova z řecké křesťanské slovní zásoby: *ql-n* < ἐκκλησία, tj. „církev“ a *šmt* < εὐαγγέλιον, tj. „cítění“. Možná také *šbr* < σέβας, tj. „posvátné“.²⁸ O tom, že náboženství pronikalo společně s obchodními kontakty, svědčí i řeckojazyčný nápis²⁹ nalezený ve starém jemenském přístavu Kané. Kupce Kosmas v něm prosí „jedineho boha“, aby pomáhal jeho karavaně.³⁰

O „obchodním“ původu jemenského křesťanství³¹ vypovídá nestotriánská *Sevtská kronika*, která ovšem křesťanství vztahuje k mnohem pozdějšímu období: „V zemi Nadžrán v Jemenu žil v době Jazdkarta (přelom 4. a 5. století – S. I.) významný kupce jménem Haman. Cestoval za obchodem do Konstantinopole, vrátil se, a poté odjel do Persie. Každý projížděl přes oblast al-Hírá, navštívil tamní křesťany a poznal jejich učení. Tam byl pokřten a zůstal nějaký čas. Odtud se vrátil do své země a přesvědčil své krajanů, aby přijali jeho náboženství. Pokřtili členy své rodiny a jiné lidi ze své země a okolních oblastí.“³² Všímněme si: Haman

²⁷ EUSEBIUS CAESARIENSIS, *Historia Ecclesiastica*, in: Eusebiius' Werke, Schwartz E. (ed.), 2, 1903–1909, V, 10, 2.

²⁸ BEESTON A. F., „The Foreign Loanwords in Sabae“, in: *Arabia Felix. Beiträge zur Sprache und Kultur des vorislamischen Arabien. Festschrift Walter W. Müller zum 60. Geburtstag*, Nebes N. (ed.), Wiesbaden 1984, s. 43.

²⁹ Obecně není řeckých nápisů na Arabském poloostrově mnoho (viz BEAUCAMP, ROVIN CH., „Le Christianisme dans la Péninsule Arabique d'après l'Épigraphie et l'Archéologie“, in: *Travaux et mémoires*, 1981/8, Paris, s. 52, 61).

³⁰ Виноградов А. Ю., „Реческая надпись из южной Аравии“, in: *Вестник Древней Истории*, 2, 1989/2, s. 164–167.

³¹ Také rozdělení tvořili kupci v Arábii značnou část křesťanského obyvatelstva (viz ГЕОРГИИ СЕДРЕНТИ, *Историят компаниам*, 1, Москва 1838, s. 656.

³² *Historie nestorian*, op. cit., s. 5–7; стов. РО, op. cit., 1910/5, s. 329–331.

navštěvuje Byzanc, ale tam, v hlavním městě státního křesťanství zůstává jeho náboženské cítění nepoznamenané. Až návštěva jakýchsi margiálních, barbarických křesťanů za hranicemi impéria (al-Hirá byla hlavním městem nezávislého arabského kmene Lachmidů) v něm zapaluje oheň víry.³³

Druhá verze christianizace „Indie“ je vyložena u Jana z Nikia (druhá polovina 7. století): „Obyvatelé Indie došli k poznání Boha a byli posvěceni díky působení jedné ženy jménem Theognosta. Byla to panna, řeholnice, kterou odvěkli do zajetí z kláštera na římském území, a prodali jenskému králi. Tato křesťanka byla obdařena velkou milostí a mnohé vyléčila. Obrátila indického krále na pravou víru a on se stal křesťanem, stejně jako všichni obyvatelé Indie. Poté požádal indický král a jeho poddaní císaře Honoría, aby jim dal biskupa. Když se císař dozvěděl, že přijali pravou víru a obrátili se k Bohu, zaradovol se a dal jim svatého biskupa jménem Theonios, který o ně pečoval, učil je a upevňoval ve víře v Boha našeho Krista, až do té doby, dokud nebyli hodni přijmout křest – a to vše díky modlitbám svaté panny Theognosty.“³⁴ Toto vypřádání je podezřele podobné výše zmíněnému křtu Iberů (stov. s. 34), avšak jméno Theognosta se zřejmě vztahuje k nějaké jiné tradici, tím spíše, že se svatá tohoto jména připomíná v synaxáři syrsko-jakobitské ctkve 17. září; kromě toho není vůbec jasné, proč Ióánnés připomíná Honoría, císaře Západořímské říše na přelomu 4. a 5. století; je přece evidentní, že pokud se někdo podílel na christianizaci těchto vzdálených východních končin, pak to byl spíše jeho bratr Arkadios, vládnoucí v Konstantinopoli.

Pro větší zmatek existuje ještě jedna verze obrácení „Indie“, kterou jako alternativní uvádí tenýž Jan z Nikia: „Obyvatelé té země přijali urozeného člověka indického původu jménem Athrudités a zvolili ho biskupem. Byl vysvěcen Athanasien Alexandrijským.“³⁵ Zde je zjevně míněn Frumentius.³⁶

33 I. Sahid tvrdí, že „vztařování velké křesťanské metropole muselo zanechat dojem v duši podnikavého kupce“ (SHAHID I., *Byzantium and the Arabs in the Fifth Century*, Washington 1989, s. 365), avšak toto tvrzení stojí na apriorní koncepci.

34 *Chronique de Jean évêque de Nikiou*, pfeil Zotenberg H., Paris 1883, s. 309. Podobná verze je obsažena i v kazání Pseudochrysostoma ze 6. století, viz DATENA C., „New Evidence for the Encounter Between Constantinople and India“, in: *After Chalcedon*, Leuven 1985, s. 57–65.

35 *Chronique de Jean...*, op. cit., s. 309.

36 Bohužel dosud Ióánnova kronika nebyla analyzována, a proto nemůžeme posoudit, odkud se k němu dostaly tak zvláštní informace.

Existuje ještě několik různých tradic, které připisují christianizaci jižní Arábie různým osobám: syrskému svěťci Themionovi, etiopskému svěťci Azkirovi atd.³⁷ Ani jedna verze zřejmě neodráží skutečný průběh událostí – nejpravděpodobnější je, že jmenen přijal křesťanství v prvních letech 6. století za císaře Athanasia ze severní Arábie.³⁸ V každém případě však mezi kandidáty na „apoštola Arábie“ není ani jeden profesionální misionář, vyslaný říšskou církví.

IV.

Výše zmíněná „kupačka“ misie neprobíhala jen na Východě, ale i v oblasti Černého moře. Dobrým příkladem tohoto faktu je kult svatého Foky Vináře, který byl podle Asteria Amasijského (4. století) považován za patrona námořníků. A protože ti neustále cestovali a v přístavech se setkávali s domorodci „dostihl zázrak i barbar: všichni divočí Skythové, kteří kočují na opáčném břehu Pehosimného (tj. Černého) moře, žijí blízko Meotijského jezera (tj. Azovského moře) a řeky Tanais (tj. Donu), osídlují Bospor a prostírají se až k Fásidě, tyto všichni slouží Vináři. Od nás se liší svými mravy a obyčejí a pouze v tomto jediném jsou s námi stejno. Divokost jejich návyků je zjevněna pravdou (τοῖς δὲ πᾶσιν ἕθεσιν καὶ ἐπιτηδεύμασι διαφορετες ἦσαν εἰς τοῦτο λόγον θεωρηόμενοι). yivovται τὴν ἀγριότητα τῶν τροπῶν ὑπὸ τῆς ἀληθείας ἐξημερούμενοι). Jeden vládce a pán těchto míst sňal z hlavy korunu ozdobenou zlatem a drahými kameny, svlékl ze sebe bojový pancíř, vyrobený z drahocenného materiálu – a barbarská zbroj je chvátavá a pyšně zdobená – a jedno i druhé poslal Bohu prostřednictvím mučedníka [Foky], zasvěťv mu základy svého panství a moci.“³⁹

Mezi barbaru se ovšem mohli ocimnout nejen zajatci a kupci, ale i osobu by pro impérium politicky nežádoucí. Epifánios Kyperský píše: „Starzec Abdios byl odsouzen k vyhnanství a poslán císařem do Skythie... Strávil tam dlouhou dobu – kolik let, nedokážu říci – putoval hluboko (πρόσοοο

37 PAPAΘANASSIOU A., „Christian Mission in pre-Islamic South Arabia“, in: *Θεολογία*, 1994/65, s. 136–137.

38 ALTHEIM F., STEHL R., *Die Araber in der Alten Welt*, 4, Berlin 1967, s. 316–317.

39 DATENA C., *Asterius of Amasea. Homilies I–XIII*, Leiden 1970, s. 127.27 až 126.6.

βαίωσιν) do vnitrozemí Gótie a obrátil (κατήχησεν) mnoho Góťů, díky čemuž vznikly v samotné Góti kláštery. [křesťanský] způsob života, panenský a vyjimečná askese... Po jeho smrti z tohoto šlku povstalo mnoho biskupů, i jakýsi Uranios z Mezopotámie. Ten ustanovil biskupy několik lidí z Gótie.⁴⁴⁰

Stávaly se i orpácné přírady: Řehoř, věrozvěst Arménie, byl emigrantem, který uprchl do římské Kaisareie před politickým pronásledováním. Podle tecké větve Agathangelových *Дѣянъ Арменїи*, studoval ve městě Kaisareii [Karpadocké], seznamil se (ἐν γυνώσει... γενομένου) s jakýmsi křesťanem a naučil se bázní před Kristovým učním.⁴⁴¹

„Agathangelos“ říká, že zprátku do Arménie do služeb tamního krále Třdata se Řehoř vypravil „z vlastní volby“ (αὐτοπροαίρετως),⁴² nebyl tedy vyslancem římské říše, tím méně misionářem.

Takže nikoho z těchto šifitů křesťanství, o kterých byla výše řeč, nikdo *nebořil* do jiných zemí s cílem hlásat tam neznámým barbarům křesťanské náboženství. Ba co více – v rané křesťanské hagiografii se motiv misionářství vůbec neobjevuje.⁴³ Jediným svědectvím, že v té době existovala organizovaná mise, je legenda o chersonéských mučednících (viz níže s. 79), která k roku 299 přiručuje iniciativu jeruzalémskému biskupu Netemopolvi při křtu barbarů,⁴⁴ ale tento příběh je sotva

40 ΕΡΜΑΝΙΟΥΣ, *Απολογία ἐν Ρωμαίων*, 3, Holl K. (ed.), *Gräechische Christliche Schriftsteller der ersten Jahrhunderte*, 37, Leipzig 1933, s. 248.

41 „Agathangelos“, in: *Abhandlungen der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, 1889/35, s. 12.

42 Ibidem.

43 Jediný důvod, proč se hrdina hagiografie máže vypravít k barbarům, je výkup křesťanských zajatců, srov. *Legenda o sv. Aðvengeþovi – La Passion inéite de s. Aðvengeþi de Þakalove en Særbardok*, Matagal P. (ed.), *Subsidia hagiographica*, 75, Bruxelles 1990, s. 30–32.

44 Mnozí badatelé této legendě přiřklaťvali autenticitu: Дятышев В. В., „Житие св. епископов Херсонских“, *Записки имп. АН*, VIII серия, т. 8, 1906/3, s. 35–37; Шестаков С. П., *Очерки по истории Херсонеса в VI–X вв. по Р. Х.*, Москва 1908, s. 13–25, 139–141; Ростовцев М. И., *Античная декоративная живопись*, Санкт-Петербург 1914, s. 503–507; НАЛКИН Ф., „La passion des sept évêques de Cherson (Сімпсе)“, in: *Аналекта Восточника*, 1984/102, s. 352d. Jiní ji naopak odmítali: Франко І., *Святыи Климент у Корсуні*, Львів 1906, s. 151–152; Харлампович К. В., рецензе на книгу Дятышев В. В., „Житие...“, op. cit., in: *Ученые записки Казанского университета*, 1908/75/2, s. 16–17; Голубинский Е. Е., „Херсонские священныеученики, память которых 8 мая“, in: *Известия Отделения*

аутентікы: за првѣ Јерузалеѣм, зе ктерѣно мѣлї бѣтї розезлани мисіонарїи ро целѣм свѣтѣ, мѣлї азъ до ефезскѣно всеобеснѣно снѣмѣ року 431 јен другождѣу възнам. За другоѣ се крѣстјанскѣа обес в Схерсоннеу уставїла азъ на конци 4. столетї. К самотнѣ легендѣ се јестѣ вѣрдѣм.

V.

Náboženský obrat, který proběhl v římské říši ve 4. století, přidal procesu obracení barbarů povuť, politický rozměr. Za prvé byla živelná christianizace „roděžená“ směřování konstantinopolské politiky; za druhé se křest začal vnímat jako záruka roděžení barbarů císařské vůli. Narostlo demonstřativní v tomto ohledu je Gelasiovo líčení politiky Konstantina Velikého: „Bohu milý císař, zachvácen zbožností a vůlou v Boha, přičinil mnohé... barbarské národy k tomu, aby s ním uzavřeli míř, zatímco mu Bůh rodědil mnohé z těch (τοὺ θεοῦ αὐτῶ ταῦττα καθύποτάξαντος), které byly odedávna vůči Římu nepřátelské.“⁴⁴⁵ V struktuře Gelasiova vyprávění jsou patřné dvě vědomé či nevědomé záměny: na jedné straně je císařova zbožnost přičinou nikoliv christianizace barbarů, ale na druhé straně mohli očekávat, ale uzavření mířu z jejich strany. Na druhé straně zní autorem použitá mluvnická vazba „absolutně genitivu“ „ropěkuď nejasně ohledně vztahu mezi činu Boha a císaře: roděžoval prvni barbaru moci druhého bez ohledu na jeho mířové úsilí, nebo zlamená „uzavření mířu“ a „roděžení“ jedno a totěž? Avšak rokačujeme v přeřušené sířaci: „V té době bylo v mnohém dorěněno arošolské dílo šířeni vůlu (προοοθήκατ τοῦσ ἀποστολικοῦ... κρηρύμασιν). Neboť jestiže Matěj kázal Parthům, Bartoloměj Eňiorům a Tomáš Indům ve Veliké Indii, rak Indům zjiřím dále za Parthů a některým jiným s nimi sousedícím národům nebyla zvěst o Kristu dosud známa.“⁴⁴⁶

русского языка и словесности имп. АН, 1907/12, s. 263; Дидроптов П. Д., „Распространение христианства в Херсонесе Таврическом в IV–VI вв. н. э.“, in: *Античная тражданская община*, Москва 1986, s. 131; Мешеряков В. Ф., „О времени появления христианства в Херсонесе Таврическом“, in: *Актуальные проблемы изучения истории религии и атеизма*, Ленинград 1978, s. 128 a pásl.

45 GELASIUS, op. cit., s. 148.1–3.

46 Ibidem, s. 148.7–12.

VI.

Dále se v Gelasiově textu vypráví o Frumentiovi a Edesiovi,⁴⁷ kteří, jak víme (s. 37), vůbec nebyli posláni na apoštolské cesty císařem. Poté Gelasios vypráví o christianizaci Gruzie – ale ta přece začala bez účasti římské říše (stov. s. 34–35). Když se do záležitosti vložil Konstantin, jasně vyplývá z Theodorétova vyprávění: zajatkyňe (Nino) „přesvědčila vůdce toho národa, aby vyslal posly k římskému císaři a požádal o učitele zbožnosti (Θιδόκαλον τῆς εὐσεβείας)... [císař] Konstantin spolu s bohatými dary poslal věrozvěsta pro tento národ (κῆπουκα τῶ εἴθει τῆς θεωρητικῆς), který byl ozdoben vírou, rozumem a [správným způsobem] života a důstojností kněžství.“⁴⁸ Sózomenos k tomuto vyprávění doplňuje, že král císaři navrhoval „podle návodu zajatkyňe (ὑποθεμένης τῆς αἰχμαλώτου)... spojenectví a smlouvu.“⁴⁹ Takto se tedy impérium projevuje ve zcela pasivní roli v pozdní fázi již dávno zahájeného procesu, pokud se projevuje vůbec – ale i tak se mu připisuje aktivní působení. Kromě toho mění církevní historici data jednotlivých událostí, aby jim dodali nový smysl. V Etiopii bylo například křesťanství zavedeno jako státní náboženství někdy mezi lety 338–346, avšak Rufinus záměrně převedl tuto událost do doby panování Konstantina Velikého.⁵⁰ Zřejmě ze stejného důvodu existují rozpor v stanoveni data křtu Gruzie: podle jedné hypotézy k němu došlo mezi lety 325–330, podle druhé v letech 355–356.⁵¹ První datum se očividně snaží vše připsat Konstantinu Velikému.

Konstantinova vřezství byla vnímána jako nejúčinnější nástroj křesťanské propagandy. Podle slov Sókratova Scholastika porazil Góty a Sarmaty tak důkladně, že „otřesení nepravděpodobností své porážky tehdy poprvé uvěřili křesťanskému náboženství“.⁵²

47 Tato zeměpisná logika přivedla F. Altheima na myšlenku, že pro Frumentiovo kázání připadal v úvahu pouze Jemen, viz: ΑΛΤΗΜΙ, *Geschichte der Himnen*, op. cit., s. 158–159.

48 THEODORETTI *Historia Ecclesiastica. Kirchengeschichte*, Parmentier I., Schweidweiler F. (edd.), Berlin 1954, s. 76.

49 SOZOMENOS, op. cit., II, 7, 12.

50 THEILAMON, *Paters et christians...*, op. cit., s. 62; stov. ΠΕΤΡΙΔΗΣ S. P., *Essai sur l'Évangélisation de l'Éthiopie, sa date et son protagoniste*, in: *Alba Salama*, 1972/3, s. 214; ALTHEIM, *Geschichte der Himnen...*, op. cit., s. 161–162.

51 *The Church History of Rufinus of Aquileia. Books 10 and 11*, New York – Oxford 1997, s. 47–48 (RUFINUS).

52 SOCRATES, *Ecclesiastical...*, op. cit., I, 18.

Náboženství se rychle stávalo jedním z faktorů zahraniční politiky. Teprve v této chvíli se na scéně objevuje ten, koho můžeme nazvat „profesionálním“ misionářem. Ale se stejným úspěchem ho můžeme pokládat za císařského posla, který měl náboženské funkce. Takový byl i „věrozvěst“ poslaný Konstantinem „s velmi bohatými dary“ ke králi Iberů (†j. Gruzínů).⁵³

Konstantin Veliký, ačkoliv po celý svůj život zůstával nepokřtěn, velmi vážně přijímal svoji roli vládcce křesťanského impéria. Napsal: „Jméno Boží se dostatečně proslavilo samotnými barbari, kteří dosud nepoznali pravdu... Díky mně poznali barbari Boha a naučili se zbožnosti; skutečně se přesvědčili, že jsem se rozhodl ho všude bránit. Proto se dozvěděli o Bohu, kterému se klání ze strachu před námi (Θεὸς τὸν πρὸς ἡμᾶς φόβου εὐλαβοῦνται).“⁵⁴ Bez ohledu na tak rozhodné prohlášení se císař vůbec nechystal vysílat misionáře z říše k cizím pohanům. Ochraňoval už existující cirkve, ale nic víc. V jeho životopisu Eusebios z Kaisariee píše: „Když se dozvěděl (πυθόμενος), že se mezi Persány rozmohly křesťanské cirkve a na Kristových pasvínách se pasou tisícilavá stáda, zaradoval se té zvětší a začal se starat o všechny, jako všudyprítomný ochránce.“⁵⁵

Christianizace ze strany impéria dostávala do složitého postavení vládců jiných křesťanských států: vždyť Konstantin okamžitě začal usilovat o politickou svrchovanost v křesťanském světě. První se s touto skutečností střetla Arménie: „Konstantin... spěšně vypravil k [arméni] králi kněze, aby se k němu dostavili arcibiskup sv. Řehoř a s ním král Arménie... Přál si to proto, aby mezi nimi byl mír. Trdat... se vypravil k císaři, většinu než byl on sám, aby se podířil jeho moci... Konstantin... dal Trdatovi císařský oděv, zlatem vyšívané rudé roucho... Zavázal je plátit daň a propustil je proti světmu přání, z lásky k nim... [Trdat] rozkázal, aby se v celé zemi přibližoval Konstantin a jeho matka Helena. A tímto způsobem je připomínán při slavení svátosti eucharistie.“⁵⁶ Ale pokud

53 THEODORETOS, op. cit., s. 76; RUFINUS, op. cit., I, 10.

54 SOCRATES, *Ecclesiastical...*, op. cit., I, 34; SOZOMENOS, op. cit., II, 28.

55 ΕΥΣΕΒΙΙ CAESARIENSIS *Vita Constantini*, IV, 8, 1, in: *Eusebii's Werke*, Schwartz E. (ed.), 1903–1909 (EUSEBIOS).

56 ΜΑΡ Π. Ν. „Крещение армян, грузин, абхазов и аланов св. Григорием“, in: *Записки Восточного отделения имп. Русского археологического общества*, том 16, 1905/2–3, s. 141, 143, 147.

Arménie byla přece jenom vazalským státem, v mnohem odlehlejších oblastech se musela říše uchýlit k diplomatictějším prostředkům.

Buď ve čtyřicátých letech 4. století nebo v roce 356 vypravil Konstantios II. poselstvo do „Indie“ (tj. do jižní Arábie, stov. s. 37). Míse byla připravována velkolepě: informovali o ní císařští úředníci v zahradě (Cod. Theodosii XII, 12, 2). Jako posel byl vybrán člověk, který sám měl barbarský původ – Theofilos Ind.⁵⁷ Spisovatel Filostorgios, který popsal uvedenou misi, byl na pochybách, zda jejím cílem byla propaganda křesťanství nebo odvrácení od „hereze“ už dříve pokřtěných barbarů: „Nebot' měli za úkol obrátit je ke zbožnosti (ἐπι τὴν εὐσεβείαν... ἡεταθέσθαι), rozhodl se [Konstantios] obdarovat (οἰκειώσασθαι) vůdce toho národa velkolepými dary... a jimi [jak se domníval] budou okouzleni a přijmou semena zbožnosti (κακείθεν αὐτοῦ καὶ τῆς εὐσεβείας σπέρματα Ἰάρασα εὐρεῖν εὐαποθέσθαι). Mílostitě také vyslechl prosby Římanů, kteří navštívili tyto země (τοῖς ἐκεῖσε τῶν Ρωμαίων ἀφικνουμένων), aby pro ně vybudoval chrám [který by sloužil] také pro ty z místních, kteří by se náhle obrátili ke zbožnosti (καὶ εἰ τι ἄλλο τῶν αὐτοχθόνων ἐπι τὴν εὐσεβείαν ἀποκλινοίεν)... Mezi prvními byl do tohoto poselstva zatážen Theofilos Ind jako rukojmí od tzv. Divinů. Theofilos mezi Římany prožil dlouhý čas, svůj mrav přivedl k čistotě a virtu k pravé zbožnosti... A tak vypravil Konstantios velkolepé poselstvo, na lodích vezl dvě stě koní... a doplnil mnoho jiných pozoruhodných a drahých darů... Když dorazili k Sabejcům, začal Theofilos přesvědčovat vůdce (ἑθνώρχων), aby uvěřil v Krista a zřekl se helénských bludů... Poté, co Theofilos poprvé i podruhé dokázal zázraky (παραδόξους ἔργους) neporazitelnost Kristovy víry, ponořil se [vládce] do hlubokého mlčení... Cíle poselstva bylo dosaženo: vládce toho národa se sklonil k požehnaní a vybudoval ve své zemi tři chrámy místo jednoho, a to nikoliv za ty prostředky, které přivezli poslové, nýbrž za ty, jež štědré daroval z vlastní pokladnice.“⁵⁸ Filostorgios dále vypráví o tom, že se Theofilos od Sabejců vypravil na svůj rodný ostrov Divu (snad se jedná o dnešní ostrov Sokotra), kde „opravil“ mnohé z toho, co jeho soukmenovci činili nesprávně: „vždyť

57 Tenro člověk byl podle slov Řehoře Nysského „Blemmyem“, GREGORI NYSSENI „Contra Eunomium“, in: EUSDEM, *Opera Omnia*, I, 1, Leiden 1960, s. 47.3. Zůstal nám nedostupně práce ДИМЕ А., „Die Sendung der Inders Theophilos“, in: *Palingnesia* 1969/4, s. 330–336; ФАССАДОРИ Г., „Theofilos Indiano“, in: *Sinai classici e orientali*, 1983/33, s. 295–331.

58 FILOSTORGIOS, op. cit., II, 6; III, 4.

poslouchali čtení z Evangelia v sedě a dělali mnohé jiné věci, které božská tradice nepřikazuje“.⁵⁹

Theofilova mise byla prvním nábožensko-politickým podnikem takového rozsahu. Díky jeho iniciativě byly v jižní Arábii postaveny tři chrámy: první (v Zafaru) – pro místního krále, druhý (v Adenu) – pro římské kupce a třetí buď v ústí Perského zálivu, ⁶⁰ nebo na západním pobřeží Jemenu.⁶¹ A přesto F. Altheim zvláště zdůrazňuje, že v Theofilově přípravě nelze mluvit nejen o masové christianizaci, která začala v této oblasti podstatně později, ale ani o propagandě.⁶² Základním důvodem pro vyslání mise byly politické kalkulace: vyostřily se vztahy s Persií a Konstantios si chtěl upevnit jižní křídlo. Theofilos vezl s sebou císařův vzkaz ke králi Ezanovi a Sazanovi s výzvou obrátit se na ariánství, které sám vyznával.⁶³ Konstantiův list je citován u Athanasia Alexandrijského: „Domnívám se, že je nutné, aby lidský rod spočíval ve stejné péči... a poznal o Bohu to samé a nelišil se v následování spravedlnosti a pravdy. Pokládáme vás za toho hodné a předáváme vám totéž, co je i u Římanů a zároveň vám přikazujeme (κελεύομεν), abyste se v chrámech přidržovali stejného dogmatu, jaký mají i oni.“⁶⁴ Christianizace z barbarské země tedy v očích impéria nedělala jen součást církve, ale v jistém smyslu i část jeho samého – Konstantios pokládal za příпустné něco přikazovat tamějším králům, ačkoliv je nemohl žádným způsobem přinutit k vyplnění rozkazu.

V této poslední části zřejmě Theofilova mise zkrachovala a o jejích výsledcích prameny nic nevyprávějí.⁶⁵ Navíc jsou důvody domnívat se, že králové Aksumu (pokud Konstantios psal skutečně jim) reagovali na takové pobízení ze strany říše velmi svérázně: snahou vytvořit vlastní

59 *Ibidem*, III, 5.

60 SHANID I., *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, Washington 1984, s. 86–89.

61 ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, op. cit., s. 306–308.

62 *Ibidem*, s. 308–312. Encyklopedický slovník *Suda* (10. století) ve stati o Theofilovi tvrdí, že ho lidé vnímali jako „doslova nějaký obraz apoštolů“ (ὄψις δὲ τῶν ἀποστόλων εἰκόων) – SUDAŠ, *Lexikon*, Θ, 197). Jestli je zde slovo „apoštol“ použito v misijním smyslu, je těžké říci.

63 Připomínáme, že F. Altheim má za to, že tento list nemusel být adresován králiům Etiopie – je možné, že Ezana a Sazana byli nějakými arabskými vládci, viz ALTHEIM, *Geschichte der Hunnen*, op. cit., s. 166–167.

64 ATHANASII *Apologetik* 31, PG, op. cit., 25, Paris 1857, col. 636.

65 SHANID, *Byzantium and the Arabs in the Fourth Century*, op. cit., s. 91–96.

tradiční kvazimperiálního křesťanství na řeckém základě.⁶⁶ Tak se etiopští králové snažili porazit římskou říši jakoby na jejím vlastním poli působnosti a vytvářet jí nástroj imperiálního oprávnění.

VII.

Jak reagovali na postátnění římského křesťanství barbari – pohané? Co se týče nepřítel říše, ti se stali automaticky i nepříteli křesťanství. Do roku 337 křesťany v Persii tolerovali – pak je začali pronásledovat.⁶⁷ Totéž se dělo v případě gótských křesťanů. Někdy kolem roku 348 byl biskup Wulfila nucen uprchnout na říšské území kvůli pronásledování ze strany mocných, kteří jeho a jeho následovníky podezírali z budování „Páté kolony“ Říma.⁶⁸ Podle Epifaniovy slova „z Gótie byli vyhánáni... naši tamější křesťané (ἡλιετοι ἐκεῖ Χριστιανοί). Pronásledování vypuklo kvůli žárlivosti na Řimany – [vládce] od sebe vyhnal všechny, kdo byli křesťanské víry, neboť se křesťany staly římsí císařové.“⁶⁹ Ze *Života Sáhy Gótského* se dozvídáme, že všichni gótsí biskupové se museli čas od času skrývat na římském území.⁷⁰ Přestože byli křesťané obviňováni, že provádějí náboženskou agitaci, prameny to nepotvrzují. V *Životě Někdy Gótského* se například říká: „Narodil se sice a byl vychován v barbarské

zemi, již vlastnili Gótové za řeckou Istrém, ale nijak se s barbary nestýkal a patřil mezi zbožné (οὐ μὴν δὲ ἐκωιδώει τοῖς βαρβάροις, ἀλλὰ τῶν εὐσεβούντων ἦν).“⁷¹ Z této fráze lze vyčíst, že kontakty s lidmi vlastního národa, avšak modloslužebníky byl považován mezi gótskými křesťany za nevhodný.

Ale christianizace impéria mohla mít i opačné důsledky – pokud se barbarsí vládcí ucházeli o jeho přátelství. Tak se Vizigóti obrátili od nepřátelství vůči Konstantinopolí ke spojení a jejich vlastní velmoži začali poddaným vnucovat novou víru. Vládcé Frítigen si okamžitě „zamiloval císařovo náboženství a své poddané vedl (προετρέπετο) k tomu, aby činili stejně.“⁷² Ovšem jako projev loajality bylo křesťanství i předstíráno. Podle jižlivého vyprávění pohanského autora Eunapia se Vizigóti pouze dělali křesťany „aby oklamali protivníka“ (εἰς τὴν τῶν πολεμιῶν δρᾶτην). „Některé ze svých lidí nastrojili do biskupských oděvů, jiní se oblékli jako mniši – to vše proto, aby Římané uvěřili jejich přísahám. Ve skutečnosti se barbari drželi orcovské víry (ἵερα πᾶτρα) a přetvářovali se jen proto, aby Římané uvěřili jejich přísahám.“⁷³ Za tímto vyprávěním, pokud odhlédneme od jeho jižlivé sarkastického charakteru, je možné spatřit příčiny rozčarování křesťanů, Eunapiových spoluobčanů: problém nespočívá v maskarádě, ale v tom, že křesťanství nezdrželo Góty od krutého zacházení s Řimany. Stejná víra se ukázala jako slabé pojitko pro politické vztahy.

Obvykle však barbarsí vládcí ani tolik křesťanství svým poddaným nevnucovali, ale spíše dovolovali jej vyznávat. V syrské legendě o Symeonu Sloupovíčkovi (5. století) je zachycena tato epizoda: lachmidskému (arabskému) knížeti al-Númanovi se ve snu zjevil světec a přišel, že se s ním krutě vypořádá, pokud bude dál bránit svým poddaným obrátit se na křesťanství. Kníže dovolil přijmout křest všem, kdo si to přáli, ale sám tak neudělal ze strachu před perským králem, jehož byl vazalem. Při setkání s římským gubernátorem v okolí Damasku v roce 420 mu al-Núman řekl: „Podívej, podle mého příkazu jsou v mém táboře chrámy, biskupové a presbýteré a já sám říkám: kdo se ještě chce stát křesťanem,

66 Zajímavou zvláštností etiopské numismatiky, která zřejmě nemá obdobu, se staly svěrázné křesťanské ražby. Ezana nechal razit na svých mincích nápis „Toúto óπεσον τῆ Χόρα“ („Toto se zařábí zemi“). Jeho příkladu následoval i jeho nástupce Lazeba (konec 4. – pol. 5. stol.). Další vládce Mechadejis používal jiné ražby: „Tím jsi zvířezil“. Později se na mincích začaly objevovat ražby „Kristus je s námi“, „Milost a pokoj“, „Vítězí díky Kristu“ a „Líbí se lidu“, MUNRO-HAY, *Aksim...*, op. cit., s. 190–193.

67 BARNES T. D., „Constantine and the Christians of Persia“, in: *The Journal of Roman Studies*, 1985/75, s. 136.

68 Je vhodné zmínit, že dokud Wulfila (od roku 341) pečoval o římské zajatce, gótská elita jej ještě tolerovala, ale když se v církevní obci začali objevovat i gótsí konvertité, začal se vztah k němu prudce zhoršovat; RUSSEL J. C., *The Germanization of Early Medieval Christianity*, New York – Oxford 1994, s. 135–137.

69 EPIPHANIUS, op. cit., s. 248.

70 „Μαγιστρίον τοῦ δαίου Σάβα τοῦ Γοτθού“, in: *Acta Sanctorum Aprilis*, 1865/2, s. 2*–3*.

71 *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, Delehaye H. (ed.), Bruxelles 1902, s. 45.

72 SOCRATES, *Ecclesiastical...*, op. cit., IV, 33; SOZOMENOS, op. cit., VI, 37, THEODOROS, op. cit., s. 273.16–274.12.

73 EUNAPII Fr. 48.2 – in: BLOCKEY R. C., *The Fragmentary Classicizing Historians of the Later Roman Empire*, 1, Liverpool 1981, s. 74–76.