

Je vhodné říkat křesťanskému pohoštění *agapé*? Hody lásky v Klementově Alexandrii*

Veronika Černušková

„Pozemská hostina se nazývá večeře,
... večeře, která se děje z lásky.
Ta večeře ale není láska (*agapé*);
je to jen důkaz vzájemné štědré náklonnosti
ve společenství.“
(Klement Alexandrijský, *Vychovatel* II,6,1)

V mnohých farnostech se čas od času pořádá tzv. „agapé po mši“, tedy neformální posezení farníků u připraveného pohoštění. Je přitom všeobecně známo, že pojem „agapé“ pochází z řečtiny, znamená „láska“ a již v raných dobách církve se vžil také jako označení pro hostinu pořádanou v rámci křesťanského společenství. Nejplastičtější informace o hostinách v rané církvi nalezneme v díle Klementa Alexandrijského, který ovšem kupodivu zaužívaný název „agapé“ pro tato setkání vůbec nepovažuje za vhodný. V tomto článku bych se chtěla zamyslet nad tím, co Klementovi na této terminologii vadilo. Jak vypadalo společné jídlo a pití v jeho církvi? Proč nesouhlasil s tím, aby se těmto hostinám říkalo „láska“? Jaké konkrétní výhrady vznášel?

1. PROČ SE VŮBEC POHOŠTĚNÍ ŘÍKÁ „AGAPÉ“?

Abychom mohli pozorovat Klementovy zprávy o alexandrijských hostinách v kontextu, představíme si nejprve nejstarší texty, které o křesťanském hodování vypovídají, a to zejména ty z nich, ve kterých po-

* Studie byla připravena za finanční podpory Interní grantové agentury UP prostřednictvím grantu IGA_CM TF_2021_009 „Kontinuita – diskontinuita – pokrok“. Tvorba článku probíhala v diskusi se studenty CM TF UP Michalem Štverákem, Dagmar Mojžíšovou a Viliamem Héczey.

jem „agapé“ ve významu „hostina“ přímo figuruje,¹ a ještě předtím se zamyslíme, kde se vůbec toto označení vzalo.

Je třeba zdůraznit, že výraz ἀγάπη, který do češtiny překládáme prostě „láska“,² do slovníku klasické řečtiny ani sekulární koiné vůbec nepatřil.³ Jde o pojem čistě biblický: několikrát byl jako novotvar použit v Septuagintě a široké uplatnění nachází teprve v novozákonních textech a následně u církevních autorů. Řečtí rodilí mluvčí obrácení z pohanství nutně museli slovo ἀγάπη vnímat jako součást specifické křesťanské terminologie, ne-li slangu.⁴

Těžko říci, kdy a kde se toto slovo začalo používat i ve významu „křesťanská hostina“. Společné jídlo a pití jako projev přátelství, něhy a sounáležitosti a také solidarity s potřebnými k označení „láska“ asi přirozeně navádí a v klasické řečtině bývala slova odvozená od výrazu s významem „láska“ s hodováním někdy spojována.

Pro samotné hostiny, které byly v antice velice důležitým prostorem udržování sociálních kontaktů a pravidelně byly pořádány v rámci různých spolků,⁵ se používal mimo jiné výraz ἔρως. Ten přitom mohl být

¹ Výčet těchto míst je všeobecně znám, ne vždy jsou ovšem dostupné v českém překladu a někdy o nich bývá referováno zmatečně. Bylo by také jistě zajímavé sledovat i pozdější vývoj tohoto fenoménu, ale to rozsah tohoto článku neumožňuje. Zájemce o danou problematiku můžeme odkázat na R. Lee COLE, *Love-Feasts. A History of Christian Agape*, London: Charles H. Kelly, 1916, s. 112 nn.; J. F. KEATING, *The Agape and the Eucharist in the Early Church. Studies in the History of the Christian Love-Feasts*, London: Methuen and co., 1901, s. 78 nn.

² Podle údajů, jež uvádí Ladislav TICHÝ, „Novozákonní ἀγάπη“, *Studia theologica* 5, č. 4 (2003): 1–6, s. 2, pozn. 5, překládá Vulgáta tento výraz 93krát *caritas*, 25krát *dilectio* a třikrát *amor*. Odtud dle Tichého plyne také nejednota překladů pojmu ἀγάπη v románských jazycích a v angličtině.

³ Klasická řečtina je jazykem s velice širokou slovní zásobou; ve významu „láska“ zde figurovalo mnoho synonym (zejm. ἔρως, φιλία, φιλοστοργία a v helénistické koiné pak ἀγάπησις). Podrobněji viz Veronika ČERNUŠKOVÁ, „Tři stupně lásky v řeckém jazyce? Výrazy ‚milovat‘ a ‚láska‘ v klasické řecké literatuře a u církevních otců“, *Studia theologica* 16, č. 1 (2014): 17–45.

⁴ Církevní otcové výraz ἀγάπη někdy užívali jako termín pro lásku, jakou hlásal Ježíš v evangeliu (vztah mezi Bohem a člověkem a vztah Ježíšova učedníka k bližním i k nepřátelům, srov. E. STAUFFER, „ἀγαπάω ktl. D-F“, in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, ed. G. Kittel, I, Stuttgart: Kohlhammer, 1933), ale jindy mohl mít v jejich podání i profánní význam nebo dokonce negativní konotace (viz G. W. H. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford: Clarendon Press, 2004¹⁸, s.v. ἀγάπη I; ČERNUŠKOVÁ, „Tři stupně lásky v řeckém jazyce?“, s. 38–39).

⁵ Srov. např. ARISTOTELÉS, *Eth. Nic.* VIII,1160a20–25 (ed. Rainer Nickel – Olof Gigon, *Die Nikomachische Ethik*, Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007²). Tyto hostiny se většinou

chápan jako odvozený od slova ἔρως, „láska“⁶ (srov. ἐρατεινός, „milý“, „blízký“), třebaže jeho skutečná etymologie byla zřejmě jiná.⁷

Ve smyslu „vojenská jídelna“ se pak výjimečně vyskytoval výraz φιδίτια (pl.), který byl někdy snad čten i jako φιλιτία. Tento v odborné literatuře často připomínaný, nicméně v řečtině raritně se vyskytující odborný a krajový termín těžko mohl být přímou inspirací pro názvosloví vznikající v rané církvi. Plútarchos dosvědčuje, jak nezvyklé bylo dané slovo pro běžného Řeka jeho doby; sám si není ani trochu jist jeho etymologií:

Vojenskou jídelnu ... Sparťané nazývají „fiditia“ (φιδίτια), a to buď proto, že při něm jde o přátelství (φιλία) a důvěrnost a oni v daném slově říkají D místo L (sc. φιλιτία), nebo proto, že chtějí muže navykat na skromnost a spořivost (φειδώ). Není ani vyloučeno, že mají pravdu ti, kdo tvrdí, že první hláska daného slova byla doplněna, původně znělo „editia“ (ἐδίτια) a vypovídá prostě o stravování a jídle (ἐδωδή).⁸

Spíše bychom si mohli povšimnout pojmu φιλοτησία, který se užíval pro pohár, jímž se zapíjelo přátelství;⁹ tento výraz byl od slova s významem „láska“ (φιλία) odvozen nepochybně a byl běžným soudobým mluvčím znám.¹⁰

Je tedy možné, ačkoli zdaleka ne jisté, že křesťané začali používat svůj osobitý pojem „agapé“ pro společné bratrské stolování po vzo-

odehrávaly jednou měsíčně, byly založeny např. na společném zaměstnání a téměř vždy zahrnovaly také náboženský aspekt. Everett FERGUSON, „Agape meal,“ *Anchor Bible Dictionary*, I, ed. David Noel Freedman, New York: Doubleday, 1992, s. 90–91; COLE, *Love-Feasts*, s. 17–34; viz též František KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, Olomouc: VUP, 2004, s. 87–90. Srov. např. Gene L. GREEN, *Jude and 2Peter*, Baker Exegetical Commentary on the New Testament, Grand Rapids: Baker, 2008, s. 145. Termín pro tyto spolky byl ἐταιρεία, lat. *hetaeria*, srov. níže, pozn. 34.

⁶ COLE, *Love-Feasts*, s. 18, pozn. 1.

⁷ Etymologie výrazu ἔρως je nejasná, Robert BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, I, Leiden: Brill, 2010, s. 449–450.

⁸ PLÚTARCHOS, *Lyc.* 12,1, ed. B. Perrin, LCL 46, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1914.

⁹ ATHÉNAIOS z Naukratidy, *Deipn.* XI,502b (ed. S. Douglas Olson, LCL 274, Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009).

¹⁰ Srov. Henry George LIDDELL – Robert SCOTT – Henry Stuart JONES, *A Greek-English Lexicon with a Supplement*, Oxford 1990⁹, s.v. φιλοτήσιος A II.

ru profánní řečtiny, která zde nějak výrazy odvozené od slova „láska“ uplatňovala.¹¹

2. HOSTINA „AGAPÉ“ V NOVÉM ZÁKONĚ

Ať už tomu bylo jakkoli, z novozákonního *Listu Judova* se každopádně dozvídáme, že mezi křesťany bylo v dané době již zavedeným zvykem hovořit o společné hostině jako o *agapé*:

Milovaní, ... vloudili se mezi vás někteří bezbožní lidé, zapsaní už dávno k odsouzení, kteří zaměňují milost našeho Boha v nezřízenost a zapírají jediného vládce a našeho Pána Ježíše Krista. ... Ti jsou úskalím vašich bratrských stolování (ἀγάπη), když s vámi hoduji (συνευχαλούμενοι) bez bázně před Bohem a jsou jako pastýři, kteří pasou sami sebe.¹²

Společné jídlo křesťanů je pak zmiňováno i v dalších novozákonních textech, kde samotný pojem „agapé“ nefiguruje,¹³ a to v *Druhém Petrově listě*, v textu zjevně závislém na Jud 12,¹⁴ a dále ve *Skutcích apoštolů*, kde se společnému jídlu křesťanů říká „lámání chleba“ (κλάσις τοῦ ἄρτου,

¹¹ Frederik William DANKER, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, 2000³, s.v. 2. Srov. Thomas SÖDING, „Das Wortfeld der Liebe im paganen und biblischen Griechisch. Philologische Beobachtungen an der Wurzel ΑΓΑΠ-“, *Ephemerides theologicae Lovanienses* 68, č. 4 (1992): 284–330.

¹² Jud 3.4.12 (ČEP, upraveno).

¹³ Kromě textů zmiňovaných níže vypovídá o křesťanské hostině také Sk 6,1–2, kde vystupuje do popředí prvek solidarity bohatších křesťanů vůči chudým.

¹⁴ 2Pt 2,13 (ČEP, upraveno): „Poskvrnění a hanební oddávají se prostopášností (ἀπάται), když s vámi hoduji (συνευχαλούμενοι).“ Namísto ἀγάπαι je zde užít výraz ἀπάται, česky „prostopášnost“ (pl.) čili „plytká, klamná zábava“. (Na tomto místě pojem ἀπάται s největší pravděpodobností není užít v původním významu „podvody“, srov. 2Sol 2,10, viz např. GREEN, *Jude and 2Peter*, s. 383.) Menší část rukopisů na tomto místě dokládá variantu ἀγάπαι: „Poskvrnění a hanební si při svém „bratrském hodo-vání“ (ἀγάπαι) užívají, když s vámi hoduji (συνευχαλούμενοι),“ což je ovšem čtení, jež se vzhledem ke kontextu jeví spíše jako nepravděpodobné, viz např. J. N. D. KELLY, *A Commentary on the Epistles of Peter and of Jude*, Black's New Testament Commentaries, London: Adam & Charles Black, 1969, s. 341. Jsou i badatelé, kteří v Jud 12 preferují minoritní čtení ἀπάται, George D. KILPATRICK, „ΑΓΑΠΗ as Love-feast in the New Testament“, in *Parola e spirito. Studi Onore di Settimio Cipriani*, ed. C. C. Marcheselli, Brescia: Paideia, 1982.

κλᾶν ἄρτον). Jde o další specificky křesťanský pojem,¹⁵ který je užíván nikoli jen pro běžné společné stolování (např. Sk 27,35n), ale alespoň v některých případech zároveň také pro eucharistickou připomínku poslední společné večeře před Ježíšovým umučením (Sk 2,41–42.46–47a; 20,7).¹⁶ Podobně společné hodování zmiňované v *Judově listu* a v *Druhém listě Petrově* bylo – třebaže to z daných textů přímo nevyplývá – zřejmě soustředěno v první řadě k díkůvzdání nad chlebem a vínem na připomínku večeře Páně.¹⁷

Skutečnost, že v nejranějších církevních komunitách byla eucharistická slavnost součástí společného večerního hodování, je, jak známo, dosvědčena již v *Prvním listu Korintským* 11,17–34, kde Pavel vyjadřuje výhrady k podobě některých takových setkání a apeluje zejména na vzájemnou ohleduplnost bratří.¹⁸ K „hodům lásky“ je zde odkazováno výrazem συνέρχεσθαι, „scházet se“, případně συνέρχεσθαι ἐν ἐκκλησίᾳ, „scházet se ve shromáždění“, συνέρχεσθαι εἰς τὸ φαγεῖν „scházet se k jídlu“. A nemá to být ledajaké jídlo. Pavel doporučuje, aby hlavní nasycení proběhlo již doma: když se pak křesťané sejdou k jídlu společnému, má jít v první řadě o to, aby „pojedli večeři Páně“ (κυριακὸν δεῖπνον φαγεῖν).

3. HODY LÁSKY U APOŠTOLSKÝCH OTCŮ

Viděli jsme, že autor *Listu Judova* považoval za alarmující, že se lidé, kteří do církve svým vyznáním a životním stylem nepatří, zúčastňují církev-

¹⁵ C. K. BARRETT, *The Acts of the Apostles*, ICC, Edinburgh: T&T Clark, 1994, s. 165. Lámání chleba na začátku hostiny byl židovský ritus, křesťanské novum spočívá v označování celé hostiny tímto pojmem, KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 69–71.

¹⁶ Viz zejm. KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 70 a 73. Srov. Frederick Fyvie BRUCE, *The Book of the Acts*, NICNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1988, s. 73; BARRETT, *The Acts*, s. 164–165.

¹⁷ KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 188. Srov. např. GREEN, *Jude and 2Peter*, s. 146.

¹⁸ Nosít s sebou na řeckou hostinu vlastní jídlo bylo běžné, srov. Xenofóntovo svědectví: „Když se přátelé scházeli k hostině, přinášeli si někteří málo jídla, jiní hodně. Sókratés nařizoval otrokovi, aby malé porce buď dával na společný stůl, nebo je rozdělil na díly a každému dal jeden. Ti, kteří si přinesli hodně, styděli se nevzít si ze společného stolu, ale styděli se také vzít si a nedat za to, co si sami přinesli. Proto položili i své porce na společný stůl. Protože však nedostávali ani o trochu víc než ti, kteří přinesli málo, přestali vydávat velké částky za jídlo“ (XENOFÓN, *Mem.* III,14, ed. C. Hude, Leipzig: Teubner, 1934; přel. Václav Bahník).

ního *agapé*. Také ve spisech apoštolských otců, v pasážích vypovídajících o společné večeři křesťanů, byl často kladen mimořádný důraz na jednomyslnost ve víře a vzájemný soulad.

Nutná čistota srdce všech účastníků křesťanské hostiny, jejich svornost a plná příslušnost ke společenství se požaduje již ve spisu zvaném *Didaché*, tedy *Učení dvanácti apoštolů*, kde jsou navrženy formulace díkůvzdání (εὐχαριστία)¹⁹ na začátku a na konci hodování (pro ty, kdo nejsou proroky a neočekává se od nich, že budou díkůvzdání vyjadřovat improvizovaně):²⁰

Když se setkáváte v den Páně, lámejte chléb (κλᾶν ἄρτον) a vzdávejte díky (εὐχαριστεῖν). Předtím ovšem vyznejte své hříchy, aby vaše oběť byla čistá. Aby naše oběť nebyla znesvěcena, do našeho shromáždění nesmí vstoupit (συνερχεσθαι) nikdo, kdo je ve sváru s bližním, dokud se neusmíří.²¹

Podobně, jen snad ještě s větší naléhavostí, apeluje na jednomyslnost také Ignác z Antiochie:

¹⁹ Výraz εὐχαριστία znamená v řečtině původně „vděčnost“ nebo „děkování, díkůvzdání“ (LIDDELL – SCOTT – JONES, *A Greek-English Lexicon*, s.v.) a i v Novém zákoně (srov. např. Sk 24,3; 1Kor 14,16) a u církevních otců se v tomto smyslu běžně používá (DANKER, *A Greek-English Lexicon*, s.v. 1–2). Je třeba si uvědomit, že každé jídlo křesťanů doprovázely určité liturgické úkony, zejména děkovná modlitba, ale díkůvzdání před společným jídlem a pitím nebylo nutně totéž co eucharistie (srov. např. *Traditio apostolica* 26, ed. Georg Schöllgen, *Fontes Christiani* 1, Freiburg: Herder, 1991).

²⁰ *Didaché* 9–10. Nejednalo se zde o stanovení nějakého závazného liturgického formuláře, ale jen o určitý model, který měl být pomůckou pro předsedajícího (KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 133). Není zcela zřejmé, zda dané formulace jsou určeny k hostině, po níž by teprve následovalo slavení eucharistie, nebo zda jsou určeny k eucharistii, případně k oběma prvkům, tamtéž, s. 146–148. Předsedajícím mohl být člověk obdařený charismatem prorockým (*Didaché* 10,7); o dalších možných předsedajících není výslovně řeč, ale zřejmě mělo jít především o biskupy (srov. *Didaché* 15,1).

²¹ *Didaché* 14,1–2, ed. Georg Schöllgen, in *Didache. Zwölf-Apostel-Lehre. Traditio Apostolica. Apostolische Überlieferung*, *Fontes Christiani* 1, Freiburg: Herder, 1991. *Didaché* 9,5: „Z vaší eucharistie (εὐχαριστία) nechť nejí a nepije nikdo, kdo není pokřtěn ve jméno Páně. Pánův výrok: ‚Co je svaté, nedávejte psům‘ (Mt 7,6), se totiž vztahuje i na tohle.“ Srov. pozdější zákaz účasti katechumenů na večeři Páně v *Trad. apost.* 27: Catechumeni in cena dominica non concumbat. / Ne catechumeni accumbant in cena (δεῖπνον) domini cum fidelibus (ed. Georg Schöllgen, tamtéž). Srov. též JUSTIN, *Apol.* 66,1 (ed. Charles Munier, SC 507, Paris 2006).

Saňte se co nejčastěji setkávat (συνέρχεσθαι) ke vzdávání díků (εὐχαριστία) Bohu a ke chvále. Shromažďujete-li se často, satanova moc se umenšuje: jeho ničivé útoky díky svornosti vaší víry přicházejí vniveč.²²

Kdo náleží Bohu a Ježíši Kristu, ti jsou s biskupem. A Bohu budou náležet i ti, kdo se s lítostí vrátí k jednotě s církví, aby žili v souladu s Ježíšem Kristem. „Nenechte se mýlit,“ moji bratři: pokud někdo následuje původce roztržky, „nezdělá Boží království“ (1Kor 6,9); pokud někdo setrvává ve smýšlení, jež je církvi cizí, takový člověk nepřijímá utrpení Kristovo. Vynasnažte se účastnit jediného eucharistického slavení (εὐχαριστία): tělo našeho Pána Ježíše Krista je totiž jediné a kalich sjednocení v jeho krvi je také jediný, oltář je jediný, stejně jako je jeden biskup se svými spoluměštrými, presbytery a jáhny. Tak to, co děláte, budete dělat v souladu s Bohem.²³

V Ignácově *Listu do Smyrny* pak v témže kontextu nacházíme první mimobiblické užití pojmu „agapé“ pro křesťanské hodování:

[Doketisté] se neúčastní eucharistického slavení (εὐχαριστία) a modlitby, protože nevyznávají, že eucharistie (εὐχαριστία) je tělem našeho Spasitele, Ježíše Krista, které podstoupilo utrpení za naše hříchy a které ve své dobrotě Otec vzkřísil. ... Nic, co se týká církve, se nemá dělat bez [souhlasu] biskupa. Za legitimní nechť je považováno takové eucharistické slavení (εὐχαριστία), kterému předsedá biskup nebo někdo, komu to biskup dovolí. Kamkoli biskup přijde, tam nechť se dostaví shromáždění, tak jako kdekoli je Kristus, tam má být všeobecná církev. Bez biskupa není dovoleno křtít ani konat *agapé* (ἀγάπη).²⁴ Co on usoudí, to je milé i Bohu. Tak bude všechno, co děláte, solidní a legitimní.²⁵

²² IGNÁC, *Ephes.* 13,1 (ed. Pierre Thomas Camelot, SC 10, Paris: Cerf 1969⁴). Výraz εὐχαριστία zde ještě znamená primárně „díkůvzdání“, nicméně Ignác má bez pochyby na mysli zejména eucharistické díkůvzdání při společné hostině, CAMELOT, pozn. 1 *ad loc.*, s. 82; Dominique BERTAND (ed.), *Les écrits des pères apostoliques*, Paris: Les éditions du Cerf, 2001, s. 208, pozn. 19; Kirsopp LAKE (ed.), *The Apostolic Fathers*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1965, s. 163, pozn. 21. Podobně v následujícím úryvku, *Phil.* 4,1, CAMELOT, pozn. 4 *ad loc.*, s. 142. Srov. též IGNÁC, Řím. 7,3: „Nelibuji si v pomíjivém pokrmu ani v požitcích tohoto života. Chci chléb Boží, což je tělo Ježíše Krista, a za nápoj chci jeho krev, lásku nepomíjející.“

²³ IGNÁC, *Phil.* 3,2–4,1.

²⁴ Vidíme, že za hlavní působnost biskupa považuje Ignác slavení křtu a eucharistie. Zdá se tedy, že eucharistie a společná večeře křesťanů tvoří ještě pro Ignáce, podobně jako pro novozákonní autory, jeden celek, BERTAND, *Les écrits des pères apostoliques*, s. 261, pozn. 1.

²⁵ IGNÁC, *Smyrn.* 8.

4. POJMEM „AGAPÉ“ PRO HOSTINU V DALŠÍCH TEXTECH DO PŘELOMU 2. A 3. STOL.

Viděli jsme tedy, že v nejstarších dobách bylo slavení eucharistie zakomponováno do společného stolování křesťanské obce. Spojení večeře Páně a *agapé* se pak v následujícím období postupně rozvolňovalo, není však možné přesně zmapovat, jak tento proces postupoval, a u některých textů není zřejmé, zda vypovídají o křesťanské hostině, která ještě zahrnovala eucharistické slavení, nebo která již od něj byla oddělena.

Zmínku o používání pojmu „agapé“ pro křesťanskou hostinu zjevně nějak ještě spojenou se slavením eucharistie obsahuje tzv. *List apoštolů*, apokryfní spis dochovaný v koptském a etiopském překladu:

Když přijde svátek paschy, slavte památku mé smrti. Tehdy bude jeden z vás pro mé jméno uvržen do žaláře. Bude se trápit a bude sklíčený, že zatímco vy slavíte paschu, on je v žaláři daleko od vás. Bude se trápit a bude sklíčený, že neslaví paschu s vámi. A já pošlu svou moc v podobě anděla Gabriela a dveře žaláře se otevřou. On vyjde ven a půjde k vám a zůstane s vámi až do kuropení. A až dokončíte slavení mé památky a moje *agapé*, on bude znova uvržen do vězení na svědectví, dokud nevyjde ven a nebude hlásat, co jsem vám daroval.²⁶

Pojem „agapé“ pro křesťanskou hostinu pak užívá také *Umučení svatých Perpetuy a Felicity*, v dojemném popisu poslední večeře konané před popravou svatých žen:

²⁶ *Epistula apostolorum* 15,1–7, přeloženo z anglického překladu Francise WATSONA, in týž, *An Apostolic Gospel: The „Epistula apostolorum“ in Literary context*, Cambridge University Press, 2020. Další apokryfní spis, *Skutky Pavla a Thekly*, pak rovněž hovoří v souvislosti s hodováním o lásce, ale není zřejmé, zda má jít přímo o „agapé“ ve významu „večeře“ (srov. Everett FERGUSON, *Early Christian Speak. Faith and Life in the First Three Centuries*, Abilene Christian University Press, 1999³, s. 131, pozn. 5; COLE, *Love-Feasts*, s. 81). Inkriminované místo (*Acta Pauli et Theclae* 25, ἡν ἔσω ἐν τῷ μνημείῳ ἀγάπῃ πολλῇ) by sice bylo možno překládat „v hrobce se konalo veliké agapé“ (tak LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, s.v. ἀγάπη F), nicméně badatelé se většinou – vzhledem k latinské verzi textu (ἀγάπη πολλή: *gaudium magnum*) – přiklánějí ke čtení „v hrobce zavládlo mnoho lásky“ (přel. Lucie Kopecká, in *Příběhy Apoštolů. Novozákonní apokryfy II*, ed. Jan A. Dus, Praha: Vyšehrad, 2022³, s. 185–197; stejně Wilhelm SCHNEEMELCHER, *Neutestamentliche Apokryphen*, II, Tübingen: Mohr Siebeck, 1964³, s. 247, a LÉON VOUAUX, *Actes de Paul et ses lettres apocryphes*, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1913, s. 193).

Den před hrami dostali poslední jídlo, kterému se říká „hostina na rozloučenou“ (*cena libera*). Jak to jen bylo v jejich silách, udělali si z této „hostiny na rozloučenou“ agapé, „hostinu lásky“.²⁷

Hostina na rozloučenou, dosl. „svobodná, veřejná večeře“, byla zřejmě posledním jídlem před popravou, jehož se mohli spolu s vězněm účastnit jeho rodinní příslušníci a návštěvy obecně.²⁸ Lze se tedy domýšlet, že za Perpetuou a Felicitou tehdy přišli „lámat chléb“ jejich bratři a sestry.²⁹

Tertulián, který rovněž připomíná, že „u Řeků se naše hostina jmenuje agapé“,³⁰ popisuje i úkony zbožnosti, jež (alespoň v jeho společenství) bylo zvykem na této večerní hostině – již zjevně oddělené od slavení eucharistie³¹ – činit. Kromě zvyku, který není nijak překvapivý, že totiž hostina začínala a končila modlitbou, zmiňuje Tertulián také zpěv hymnů ve chvíli, kdy se setmí:

Po umytí rukou a [přinesení] lamp je každý, kdo je toho schopen, vyzván, aby vystoupil doprostřed a zazpíval Bohu [píseň chvály], ať už z Písma svatého, nebo na základě vlastního nadání. Tak se ukáže, kolik pil.³²

²⁷ *Passio ss. Perp. et Fel.* 17,1 (přel. P. Kitzler).

²⁸ Petr Kitzler, pozn. 82 *ad loc.* in týž (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků: výběr z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, Praha: Vyšehrad, 2009, s. 164.

²⁹ Slavení agapé s vězňenými bratry a sestrami naznačuje zřejmě také TERTULIÁN, *Ad Mart.* 2,7 (ed. E. Dekkers, CCL 1, Turnhout: Brepols, 1954), srov. COLE, *Love-Feasts*, s. 105, a mimoděk o něm ve své satíře, vykreslující křesťany jako naivní, hodné hlupáky, svědčí rovněž Lúkiános: „Hned od svítání bylo možno vidět u žaláře postávat staré vdovy a osiřelé děti. Jejich představení podpláceli žalářníky a nocovali s ním (sc. s hlavním hrdinou příběhu, který byl uvězněn jakožto křesťan) uvnitř. Nosili s sebou různé věci k večeři a [při ní] se pronášela jejich posvátná slova“ (LÚKIÁNOS, *De mort. Per.* 12; ed. A. M. Harmon, LCL 302, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936). Lze předpokládat, že kombinovaná zmínka o večeři a posvátných slovech zřejmě skutečně odkazuje k „hodům lásky“, KEATING, *The Agape and the Eucharist*, s. 76.

³⁰ TERTULIÁN, *Apol.* 39,16 (ed. Carl Becker, München: Kösel, 1961).

³¹ Že bylo agapé v Tertuliánově církevní obci odděleno od eucharistie, vyplývá z jeho *Ad ux.* II,4,2 (ed. Charles Munier, SC 273, Paris: Les éditions du Cerf, 1980), srov. COLE, *Love-Feasts*, s. 104; KEATING, *The Agape and the Eucharist*, s. 66. Podobné oddělení agapé a eucharistie se zdá vyplývat ze slavného Pliniova dopisu Trajánovi o procesech s křesťany, PLINIUS, *Ep.* X,96 (ed. E. G. Hardy, London: Macmillan, 1889). Nicméně svědectví, jež tento dopis podává, nelze považovat za hodnověrné ve všech detailech. Zakládá se totiž na Pliniově interpretaci výpovědí zajatých a mučených křesťanů, kteří se zřejmě ze všech sil snažili vyhnout sdělení jakýchkoli konkrétnějších, a tudíž zneužitelných informací.

³² TERTULIÁN, *Apol.* 39,18. Podobně zmiňuje žalmy po přinesení lampy také *Trad. apost.* 25: „Pokud je přítomen biskup, přinese jáhen, jakmile se setmí, dovnitř lampu a [bis-

Podobně jako další apologeté Tertulián cítí potřebu před nekřesťanským publikem obhajovat počestnost a spořádanost křesťanského hodování proti kolujícím pomluvám,³³ jejichž samotná existence je vlastně jasným dokladem toho, že slavení *agapé* muselo být ve druhém století mezi křesťany na různých místech říše velice rozšířené. Tyto zlé řeči byly zčásti zřejmě způsobeny na první pohled neuvěřitelně banální náplní společného setkávání, jež provokovala k různým fantazijním interpretacím,³⁴ mohly jim však napomoci i výstřednosti, k nimž docházelo v komunitách křesťanských sekt.³⁵ Klement Alexandrijský například popisuje nechutně vynucovanou „povinnost“ promiskuity při hostinách sekty Karpokratovců a tvrdí, že jejich sešlost by jako *agapé* rozhodně nenazval.³⁶

kup/jáhen] se postaví doprostřed všech přítomných věřících a vzdává díky. ... Po hostině [všichni] vstanou a modlí se. Děti a panny přednesou žalmy. Poté jáhen vezme kalich míšeného vína oběti a přednese jeden ze žalmů, jež obsahují aleluja. Na pokyn presbytera případně [následují] další z těchto žalmů. Poté, co biskup obětuje kalich, přednese jeden ze žalmů, který je k [obětování] kalicha vhodný a obsahuje aleluja. K těmto aleluja se všichni připojí.“ K tomuto tzv. *lucernariu* viz KUNETKA, *Eucharistie v křesťanské antice*, s. 191–192; Paul F. BRADSHAW et al. (eds.), *The Apostolic Tradition. A Commentary*, Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002, s. 158–160. Křesťanskou praxi mytí rukou před modlitbou dosvědčuje také TERTULIÁN, *De orat.* 13 (ed. G. F. Diercks, CCSL 1, Turnhout: Brepols 1954), a KLEMENT, *Strom.* IV,142,3–143,1. Oba autoři kritizují situaci, kdy by toto gesto mělo být pouhým vnějším rituálem. Podrobnější informace: David VOPŘADA, „Tertulián a jeho spis *O modlitbě*,“ in Tertulián, *O modlitbě*, Praha: Krystal, 2020, s. 8–61, zde s. 25–26.

³³ Šlo zejména o nařčení z orgií, incestu a antropofagie. Viz např. TERTULIÁN, *Apol.* 8, 39; M. MINUCIUS FELIX, *Oct.* 9, 31 (ed. Jean Beaujeu, Paris: Les Belles Lettres, 1964); ATHÉNAGORÁS, *Legat.* 3 (ed. Bernard Pouderon, SC 379, Paris: Les éditions du Cerf, 1992), podrobněji viz Monika RECINOVÁ, „Athénagorova recepcí xenofanovské filosofické theologie,“ in Athénagorás, *Přímluva za křesťany*, Červený Kostelec: Pavel Markvart, 2019, s. 31 a pozn. *ad loc.*, s. 97–98. Srov. *Ad Diogn.* 5,7 (ed. Henri Irénée Marrou, SC 33, Paris: Les éditions du Cerf, 1951).

³⁴ Kupř. Plinius se pozastavuje nad zjištěním, že těmto křesťanům stojí za to porušovat přísný císařský zákaz spolků (*hetaeria*) jen proto, aby spolu jedli „obyčejný, neškodný chléb“, PLINIUS, *Ep.* X,96 (ed. E. G. Hardy, London: Macmillan, 1889).

³⁵ To přímo tvrdí EUSEBIOS, *Hist. eccl.* IV,7,11 (ed. Eduard Schwartz, GCS IX/1, Leipzig, 1903); srov. JUSTIN, *Apol.* 26,7.

³⁶ KLEMENT, *Strom.* III,10,1 (ed. Otto Stählin – Ludwig Früchtel, GCS 15, Berlin: Akademie Verlag, 1985⁴; srov. *Strom.* VII,98,2 (ed. Otto Stählin – Ludwig Früchtel – Ursula Treu, GCS 17, Berlin: Akademie Verlag, 1970³).

5. HODY LÁSKY V KLEMENTOVĚ ALEXANDRII

Z Klementova díla *Vychovatel* (*Paed.* II,1–76) si můžeme udělat velmi barvitou představu o tom, jak hostiny pořádané jeho církevním společenstvím vypadaly: je zřejmé, že eucharistické slavení již nebylo jejich součástí³⁷ a že byly dle řeckého zvyku rozděleny na večeři (jídlo) a *symposion* (pití). Na začátku hostiny, zřejmě v rámci úvodního důkuvzdání, se předčítalo z Písma³⁸ a – podobně jako ve společenstvích, jež znal Tertulián – bylo v průběhu hodování zvykem vyjadřovat vděčnost Bohu zpěvem žalmů a hymnů.³⁹ Zdá se, že bylo zcela nemyslitelné, aby na tyto „hody lásky“ přišli lidé nevěřící nebo stoupenci sekt, ale katechumené byli zřejmě bez okolků zváni.⁴⁰

Třebaže alexandrijská komunita – navzdory probíhajícímu pronásledování a utajování⁴¹ – již měla budovu nebo místnost, které se říkalo ἐκκλησία (tedy „shromáždění“, „církev“ či „kostel“)⁴² a kde se věřící scházeli k modlitbám (a také slavení eucharistie),⁴³ křesťanské hostiny se zjevně odehrávaly v domácnostech věřících. Je otázkou, jaké bylo složení hostů, neboť si lze jen těžko představit, že by se (vždy) účastnili všichni členové společenství. Zajímavé je, že Klement nikdy nekritizuje nějaké elitářství v tomto ohledu, např. výběr hostů omezující se na nejvyšší spo-

³⁷ André MÉHAT, „Clément d’Alexandrie,“ in *L’eucharistie des premiers chrétiens*, ed. W. Rordorf, Paris 1976, s. 101–127, zde s. 110.

³⁸ *Strom.* VII,49,4.

³⁹ KLEMENT, *Paed.* II,43–44 (ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 12, Berlin: Akademie Verlag, 1972); *Strom.* VII,49,4; srov. *Strom.* I,8,3; V,61,5.

⁴⁰ Klement problematiku účasti nevěřících, členů sekt nebo katechumenů na církevních hostinách nikdy nezmiňuje. Lze předpokládat, že by to v případě prvních dvou skupin jistě udělal, kdyby k podobným pozváním docházelo. V případě katechumenů se naopak zdá, že jejich účast na *agapé* byla samozřejmá: právě jim a neofytům byl totiž adresován celý *Vychovatel* a je evidentní, že oslovování čtenářů k účastníkům těchto hostin patřili.

⁴¹ Srov. *Paed.* III,82,2 a pozn. 405 *ad loc.*

⁴² *Paed.* II,96,2; III,79,3; *Strom.* VII,29,4.

⁴³ Klement výslovně svědčí o pravidelných ranních modlitbách ve shromáždění, *Paed.* II,96,2; srov. III,79–82. O místě, kde alexandrijští křesťané slavili eucharistii, a o tom, kdo eucharistické slavnosti předsedal, Klement přímo nehovoří. Ke Klementovu učení o eucharistii viz ČERNUŠKOVÁ, „Občané nebes tančící s anděly. Klementův spis *Vychovatel* a jeho teologické důrazy,“ in Klement Alexandrijský, *Vychovatel*, Praha: OIKOYMENH, 2019, s. 9–97, zde s. 46–97.

lečenskou třídu. Zdá se, že vztahy v alexandrijské církvi fungovaly více méně napříč společenským spektrem.⁴⁴

Jelikož Alexandrie byla jedním z nejbohatších měst tehdejšího světa,⁴⁵ a také místní křesťané byli často velmi bohatí, celý *Vychovatel* je prostoupen břitkou kritikou luxusu a snobismu. Klement je přesvědčen, že dobrovolná skromnost a solidarita s chudými je naprostou nezbytností pro člověka, který nežije v materiální nouzi, a přesto by chtěl „projít uchem jehly“ (Mt 19,24 par.): aby mohl dojít spásy, musí „sdílet svůj majetek s těmi, kdo jsou v tísní“ (*Paed.* III,39,2).

Blahobyť, bloumající od požitku k požitku, vede k tvrdému lidskému ztroskotání: toto požívačné žití, tato neslavná průměrnost se neslučují s pravou láskou ke krásě a s ušlechtilým potěšením. Člověk je od přirozenosti živočich vzpřímený, hrdý a hledající krásu, neboť je stvořitelem dílem Jediného. Žití zacílené na břicho je pro něj nedůstojné, ostudné, odporné a směšné. ... Proto jen velmi zřídka zdědí [boháč] Boží království (Mt 19,23 par.).⁴⁶

Klement například kritizuje snahou hostitelů předhánět se v tom, kdo má bohatěji vybavenou domácnost (*Paed.* II,35–39). Za směšně snobské a navíc nezdravé pak považuje luxusní jídlo a pití: vína zbytečně dovážená ze všech koutů světa (*Paed.* II,30) a cizokrajné potraviny, kulinářské skvosty a pokrmy plné drahých, roztodivných ingrediencí, jejichž chuť rozmazlený jedlík pak na stole stejně unifikuje pomocí omáčky (na způsob dnešního kečupu, *Paed.* II,2–3). Z mouky by také podle Klementa neměly být kvůli změkčilosti strávníků odstraňovány nejdůležitější živiny prosíváním: nejlepší pečivo je to levné, celozrnné (*Paed.* II,3,2). Ze všeho nejdůležitější přitom je, aby jídlo a pití, předkládané při bratrském stolování, bylo prosté:

Modřencové cibule, olivy, nějaká čerstvá zelenina, mléko, sýr, ovoce, dušená zelenina, bez omáček. A pokud někdo potřebuje, může si k tomu vzít pečené nebo vařené maso. ... Kdo jí s rozumem, nemusí se vzdát sušeného ovoce a plástve medu.

⁴⁴ Srov. např. KLEMENT, *Quis div.* 34,3 (ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin: Akademie Verlag, 1970²), kde je řeč o přátelství bohatých křesťanů (katechumenů?) se sirotky, chudými vdovami a starci. Srov. *Paed.* III,30, kde jsou zvláště bohaté ženy k navázání vztahů s takovými lidmi nabádány. Na druhou stranu kupříkladu o členství otroků nebo třeba domorodých Egypťanů v církevním společenství se u Klementa nedozvídáme vůbec nic.

⁴⁵ Viz ČERNUŠKOVÁ, „Občané nebes,“ s. 15–26.

⁴⁶ *Paed.* III,37,1–2.

Nejvhodnější pokrmy jsou ty, které lze požívat přímo, bez užití ohně, protože se připraví rychleji. Dále jsou vhodné ty, které jsou skromnější, jak už jsme zmínili.⁴⁷

Střídmé by mělo být zejména požívání masa, a to jednak proto, že masitá strava je těžká a od přírody vhodná spíše pro šelmy než pro člověka, a dalším důvodem, proč konzumaci masa omezit, je úcta k životu zvířat: důvodem zabíjení živých tvorů nesmí být lidské obžerství.⁴⁸ Zejména vepřové maso je potravina, která by se neměla jíst ve velkém: lze je doporučit při rekonvalescenci a fyzické slabosti, zcela nevhodné je ale pro lidi věnující se intelektuální činnosti. Otupuje totiž myšlení.⁴⁹

Podobně by se při církevních večeřích mělo šetřit s alkoholem. Ten se v Klementově společenství omezoval na víno hojně míšené s vodou,⁵⁰ většina lidí pila míšené víno denně. Zdržovat se vína a pít samotnou vodu je podle Klementa velmi chvályhodné (*Paed.* II,11,1), a to zejména v nejnižším věku.⁵¹ Pro křesťany věku pokročilejšího – Klement má zřejmě na mysli čtyřicátníky a starší⁵² – je však již přípustné, ba někdy dokonce vhodné, aby si při hostinách trochu zažertovali a popili, pokud se tedy neopijí natolik, aby jim selhávala motorika a paměť (*Paed.* II,22,3 nn.). Ještě opatrnější než muži pak musí být při pití vína ženy (*Paed.* II,33).

Je tedy zřejmé, že se při alexandrijských „hodech lásky“ vyskytovaly podobné nešvary jako na sekulárních hostinách, ať už to byla záliba v okázalém přepychu, přejídání nebo nadměrné pití. Opilecké excesy při společné večeři vytyká i apoštol Pavel křesťanům v Korintě (1Kor 11,21) a mimoděk o nich svědčí i Tertulián (*Apol.* 39,18).⁵³ Dalšími nepřístojnost-

⁴⁷ *Paed.* II,15,1.3.

⁴⁸ *Paed.* II,11,1 s odkazem na Řím 14,21: „Nenič kvůli pokrmu Boží dílo.“ Dále viz *Paed.* II,55,3.

⁴⁹ *Strom.* VII,33.

⁵⁰ V poměru 1:1 považoval Klement míšené víno již za nevhodně silné (*Paed.* II,23,3).

⁵¹ V antice bylo pití vína smíšeného s vodou naprosto běžné u dětí, včetně batolat, viz např. HOMÉR, *Il.* IX,489 (ed. Hans Rupé, München: Artemis, 1989ⁿ). Platón, na kterého Klement ve svých doporučeních zjevně navazuje, je proto velmi radikální, když nedoporučuje konzumaci vína u mladistvých do osmnácti let vůbec (*Leg.* II,666a3–6) a ve věku mezi osmnácti a třiceti lety vyžaduje střidmost (*Leg.* 666a4.b1, ed. J. Burnet, in *Platonis Opera*, V, Oxford University Press, 1903). Je však zřejmé, že navzdory těmto doporučením náctiletí alexandrijská křesťanská vína pili (*Paed.* II,20,3–21,1) a lze to v nějaké míře předpokládat i u dětí.

⁵² Navazuje totiž zřejmě na PLATÓNA, *Leg.* II,666b2–7.

⁵³ Viz výše, s. 31. Srov. též *Trad. apost.* 29.

mi, na které Klement upozorňuje, je nedůstojné chování různého druhu: od plivání, smrkání, říhání, kýčání a častého běhání na stranu (*Paed.* II,21,3; 33,4; 60),⁵⁴ přes pochvalné pomlaskávání, nesouhlasné pískání nebo luskání na služebníky (*Paed.* II,60,3–4), afektovaný nebo namyšleně tichý hlas, nudnou rozvlácnost nebo naopak zbrklou překotnost projevu (*Paed.* II,58–59), až po flámování dlouho do noci, které svádí k promiskuitě (*Paed.* II,40), nepatřičný smích, sprosté vtipy a posměšné předvádění druhých (*Paed.* II,45–52). Vedení nevhodných řečí bylo podle všeho na křesťanském *symposiu* bohužel časté. Odtud Klementovo doporučení, aby se společného pití raději vůbec neúčastnili náctiletí chlapci a dívky (*Paed.* II,53,5). Klement by při pitce vůbec nejraději viděl jen společnost dospělých mužů, zjevně to však byl ideál, kterému alexandrijská církev nedostačovala (*Paed.* II,54).

Za ohavný zlozvyk, který se rozmáhá i na křesťanských hostinách, pak považuje Klement ironické ponižování bližních:

Ať se nikdy, ani v nejmenším nepropůjčíme k úsměškům; to je prvním krokem k ponižování druhého a z této křivdy pak povstávají hádky, rozbroje a nepřátelství.⁵⁵

Tropit si z druhého žerty nicméně nemusí být vždy špatné. Existuje druh humoru, který – třeba je i jakoby namířen proti druhému člověku – dokáže povzbudit, potěšit, či dokonce dodat sebevědomí:

Postarší lidé, pro které jsou mladí jako děti, si mohou – velmi zřídka, ale někdy přece – udělat i legraci na jejich účet, pokud jim jde o jejich výchovu k důstojnému chování. Kupříkladu je možné zažertovat na adresu nesmělého, mlčenlivého mladíka slovy: „Můj syn – vidíte, ten, co mlčí –, to je vám mluverka!“ Takové škádlení podpoří mladíkovu sebeúctu tím, že poukáže na dobré vlastnosti, které má, žertovným osočením z vlastností špatných, které nemá. ... S podobným úmyslem lze třeba vyrovnaného člověka nařknout z opilosti a pijanství, když má před sebou pohár vody. Vyskytnou-li se ovšem takoví, kteří mají zálibu v zesměšňování druhých, to pak musíme zmlknout a zbytečná slova nechat odplynout, jako když se víno vylije z přeplněného poháru. Žertování tohoto druhu dokáže ublížit.⁵⁶

⁵⁴ V antické společnosti se považovalo vylučování za natolik neslušné, že byli lidé často nabádáni, aby pili a jedli co nejméně. Antickým nerealistickým představám o metabolických procesech srov. *Paed.* II,21,3 a III,65,2–3 s pozn. 324 *ad loc.*

⁵⁵ *Paed.* II,53,1. Srov. *Trad. apost.* 28.

⁵⁶ *Paed.* II,57.

Samostatnou kapitolou je pak lehkomyšlné přebírání a tolerování pohanských zvyků. V souvislosti s hostinami Klement zmiňuje jako tři hlavní problémy požívání masa obětovaného modlám, instrumentální hudbu a zdobené hlavy věncem.

Zde je třeba také připomenout takzvané obětiny pro modly: jsme nabádáni, abychom se jim vyhnuli (Sk 15,29). Případají mi nečisté a ohavné, protože na jejich krev přilétají „duše mrtvých, nebožtíků z Erebu“ (Homér, *Od.* XI,37). „Nechci, abyste se stali společníky démonů,“ říká apoštol (1Kor 10,20): pokrmy spasených a hynoucích jsou odlišné. Musíme se jich zříci. Ne ze strachu, vždyť v nich není přítomna žádná moc. Máme se jich štítit, a to kvůli svému svědomí, které je svaté (1Kor 10,28–29), a kvůli ohavnosti démonů, kteří jsou při obětování vzývání jménem.⁵⁷

Zákaz hudebních nástrojů při křesťanském slavení (*Paed.* II,40–42), který je zcela v nesouladu s tradicí starozákonních žalmů,⁵⁸ je pro moderního čtenáře jistě překvapivý.⁵⁹ A ještě překvapivější je shoda, kterou v tomto ohledu nejstarší církevní otcové vykazují:⁶⁰ Klement mezi nimi ve skutečnosti tvořil naprostou výjimku svým schvalováním jemných melodií hraných na lyru a citeru (*Paed.* II,43,3; 44,5; III,59,2). Připomíná v antice rozšířený soud o nemorálnosti a škodlivosti některých typů hudby a skládání takových „rozbedlých a rozervaných“ melodií nazývá „zlým řemeslem“ (*Paed.* II,44,5).⁶¹ Hlavním důvodem jeho štitivého přístupu je nicméně spojitost instrumentální hudby s uctíváním model, za nimiž vidí působení démonů.

Stejně tak užívání věnců (*Paed.* II,70–76):

Důvodem, [proč se zřeknout věnců, není domněnka, že by věnec utlačoval mozek], ani to, že by byl symbolem pijáckých drzostí. Důvodem je fakt, že věnce jsou

⁵⁷ *Paed.* II,8,3–4.

⁵⁸ Ke Klementovu krkolomnému výkladu Žl 150 viz *Paed.* II,41,4–42,1.

⁵⁹ Viz zejm. *Paed.* II,41,1.

⁶⁰ Srov. např. TERTULIÁN, *De spect.* 10,9 (ed. M. Turcan, *Les spectacles*, SC 332, Paris: Les éditions du Cerf, 1986).

⁶¹ Klementovo rozlišení mezi morálně dobrou a morálně špatnou hudbou reflektuje dlouhou filosofickou tradici spojující hudbu a etiku přinejmenším od dob Damona Athénskému (druhá pol. 5. stol. př. n. l.), který pak ovlivnil Platóna (srov. např. *Resp.* III,400b; IV,424c, ed. J. Burnet, in *Platonis Opera*, IV, Oxford University Press, 1903); srov. C. H. COSGROVE, „Clement of Alexandria and Early Christian Music,“ *Journal of Early Christian Studies* 14 (2006): 255–282, zde s. 270–276. Viz též *Strom.* VI,88 s odkazem na Aristoxena.

zasvěceny modlám. Sofoklés hovoří o narcisu jako o „pradávném věncení velikých bohů“ (*Oed. col.* 683–684), čímž myslí božstva podsvětní. ... S demony nesmíme mít nic společného – nesmíme klást věnce na živý Boží obraz, jako by to byla mrtvá modla.⁶²

Navíc ověňčování hlavy při společné večeři by bylo u křesťanů vlastně blasfemickým výsměchem Tomu, který byl korunován trním:

Máme snad něco tak vážného – něco, co bylo zdrojem Pánova utrpení – užívat pro zábavu? Tento Pánův věnec prorocky vypovídá o nás: kdysi jsme byli neplodní [jako trní] (Mt 13,22 par.), ale vstupem do společenství církve jsme k němu byli přivinuti – protože on je hlava církve (Ef 4,15 par.). Je to však také obraz naší víry: života, protože je ze dřeva, jásotu, protože se mu říká věnec, a nebezpečí, protože jsou na něm trny. Ke Slovu se totiž nelze přiblížit jinak než prolitím krve. Tento spletený věnec je ovšem pomíjivý: pletivo křiváctví nevydrží a květy usychají – sláva těch, kdo v Pána neuvěřili, vadne (1Pet 5,4). ... Vůči těm, kdo jí činí úklady, je [Kristův věnec] koruna nepřátelská a stojí jim v cestě; vůči těm, kdo se shromažďují v církvi, je ale přátelská a je jejich ostatnou hradbou. ... Ano, je také symbolem Panovníkova vítězství, neboť on nesl na hlavě, na vůdčí části svého těla, všechna naše zla, jež nás probodávala. Protože nás svým vlastním utrpením zachránil z našich pádů, hříchů a dalších takových trnů – protože přemohl ďábla –, mohl zajásat: „Kde je, smrti, tvůj bodec?“ (Oz 13,14, in 1Kor 15,55). My pak z trní sklízíme hrozny a z ostružiní fíky (L 6,44).⁶³

6. VEČEŘE A LÁSKA, TO NENÍ TOTÉŽ

V Klementově Alexandrii byl mezi křesťany pojem „agapé“ ve smyslu „hostina“ zjevně často skloňován. Klementovi však, jak již víme, nebyl po chuti.⁶⁴ A nebylo to jen kvůli výše zmiňovaným výstřelkům, které se

⁶² *Paed.* II,72,2–3; 73,2. Srov. TERTULIÁN, *De corona*, 10,3 (ed. E. Dekkers, CCSL 2, Turnhout: Brepols, 1954). Věnce byly skutečně původně užívány při uctívání bohů. Vítězům sportovních her byly věnce udělovány právě kvůli rituálnímu charakteru těchto slavností; dále byly věnce používány např. při svatebním obřadu, pohřbu a posléze také na hostinách. K různému využití věnců viz Michael BLECH, *Studien zum Kranz*, Berlin – Boston: De Gruyter, 2011, s. 63–267, a Karl BAUS, *Der Kranz in Antike und Christentum*, Bonn: Hanstein, 1940, zejm. s. 2–34, 74–93, 113–143 a 144–147.

⁶³ *Paed.* II,73,1–4; 74,2–4.

⁶⁴ KLEMENT, *Paed.* II,4,3–8,2. To ovšem v žádném případě neznamená, že by Klement považoval za nevhodné křesťanské večeře jako takové, srov. FERGUSON, *Early Christian Speek*, s. 128.

objevovaly u sekt, a kvůli selháním, k nimž docházelo v jeho společenství všeobecné církve.

Někteří se ve své prostοřekosti opovažují říkat „láska“ (ἀγάπη) jakýmsi dýchánkům, z nichž se line vůně jídel a omáček. Urážejí svými hrnkami a naběračkami krásné a spásné dílo Slova – svatou lásku (ἀγάπη) – a rouhají se tomuto jménu pitím, hýřením a dýmem. To je mylná představa, pokud očekávají, že si za takové dýchánky koupí Boží zaslíbení! Máme-li někde zařadit shromáždění, na které se lidé přijdou povесelit, měli bychom i my takové setkání nazývat pravým jménem: dýchánek, oběd nebo hostina.⁶⁵

Když si zamiluješ Pána, svého Boha, a svého bližního, to je teprve nebeská hostina, a ta se odehrává v nebesích. Pozemská hostina se nazývá večeře, ... večeře, která se děje z lásky. Ta večeře ale není láska; je to jen důkaz vzájemné štědré náklonnosti ve společenství.⁶⁶

Věci se musí nazývat pravými jmény; označení pro vznešené skutečnosti, na kterých máme vírou podíl, nesmíme nikdy devalvovat. Vytvářet prázdné termíny a bezobsažné zbožné fráze je svého druhu rouhání (srov. *Paed.* II,6,2).

V rámci této své kritiky vyslovuje Klement zvláštní narážku na 1Kor 13,8: „Láska nikdy nepadá/neopadá,“ spojenou s odkazem na Platónova slova o naivních lidských pokusech stáhnout netělesné skutečnosti z nebe a neviditelná na zem:⁶⁷

Nejošklivější ze všech pádů je shazovat si lásku, která nemůže padnout (1Kor 13,8), z nebe na zem (Platón *Soph.* 246a7–b3), do omáčky.⁶⁸

V tomto enigmatickém bonmotu je koncentrováno Klementovo pevné přesvědčení o nadpozemském charakteru lásky. Láska, o jaké hovoří evangelium, je něčím mnohem víc než jen společným povесelením nad dobrým jídlem a pitím. A je dokonce něčím o mnoho vzácnějším, než jsou běžné lidské vztahy, jakkoli oddané a milé. Stahovat lásku z nebe na zem, bláhově si představovat, že si ji zajistíme klábosením u vína a zákusků, to by znamenalo naprostý úpadek křesťanského společenství.

⁶⁵ KLEMENT, *Paed.* II,4,3–4. Srov. TERTULIÁN, *De ieun.* 17 (ed. Augustus Reifferscheid – George Wissowa, CCSL 2, Turnhout: Brepols, 1954); COLE, *Love-Feasts*, s. 107.

⁶⁶ *Paed.* II,6,1.

⁶⁷ Viz Veronika ČERNUŠKOVÁ, „Občané nebes,“ s. 42–43.

⁶⁸ *Paed.* II,5,4.

Láska (ἀγάπη) je pro Klementa vztahem Otce a Syna,⁶⁹ k němuž se člověk (díky Kristovu vtělení, smrti a zmrtvýchvstání) smí připojit vírou a může do něj plně vstoupit, pokud se rozhodne pro Boha kvůli Bohu samotnému – pokud jej zatouží poznávat čistě proto, aby jej poznal, a dá tomuto poznání přednost před vším ostatním: jinými slovy pokud přijme Kristovu nabídku přátelství.⁷⁰ Tato nabídka, kvůli níž náš Pán položil za nás jako své budoucí přátele život (Jn 15,13), toto „spásné dílo Slova“ je pak „svatou láskou“ Kristovou k nám (*Paed.* II,4,3), obrazem lásky, kterou má Otec k Synovi.⁷¹

Láska člověka k Bohu, tento obraz lásky Syna k Otci, je podle Klementa na jednu stranu vlastně prvopočátečním motivem k víře,⁷² a je (v určité zárodečné formě) přítomna ve vztahu člověka k Bohu od samého počátku: Boží dech, který byl při stvoření do člověka vložen, totiž působí, že člověk Boží lásku vnímá, touží po ní a je díky tomu sám také objektem Boží touhy.⁷³ Nicméně láska v pravém slova smyslu, tedy již ne jen touha po lásce, ale její uskutečnění – plné opětování lásky Milujícího,⁷⁴ rovný vztah⁷⁵ a „něžné přivlastnění“ Boha člověkem⁷⁶ – to je eschatologický cíl,⁷⁷ k němuž se člověk zde na zemi může jen přibližovat nebo jej předjímat. Láska k Bohu – ať už ji Klement nazve přátelstvím,⁷⁸

⁶⁹ *Paed.* I,71,3; 88,3; srov. I,43,3.

⁷⁰ Ke dvojímu obrácení, tedy obrácení k víře a obrácení k poznání/lásce u Klementa viz Veronika ČERNUŠKOVÁ, „Tma jej neuchopila. Klementovy výpisky a poznámky k valentinovské gnósi,“ in Klement Alexandrijský, *Výpisky z Theodota*, Praha: OIKOYMENH, 2021, s. 11–268, zde s. 133–136; též „Víra, poznání, láska. Klementova spiritualita a její evangelní zakotvení,“ in Klement Alexandrijský, *Stromata VII*, Praha 2011: OIKOYMENH, s. 7–83, zde s. 17–24.

⁷¹ Eric F. OSBORN (*Clement of Alexandria*, Cambridge University Press, 2005, zejm. s. 107–154; 254–268) užívá ke znázornění Klementova pojetí „trojičních“ vztahů v Bohu elipsu, jejímiž dvěma ohnisky jsou Otec a Syn; obrazem této elipsy je pak elipsa druhá, tedy vzájemný vztah Boha Syna a člověka. Tuto představu Klement dle Osborna odvozuje z janovské teologie (Jn 1,18; 17; 1Jn 4 apod.).

⁷² Viz např. *Strom.* II,53,4–5

⁷³ *Paed.* I,7,3.

⁷⁴ *Strom.* VII,21,2.

⁷⁵ *Strom.* VI,73,3. K rovnému partnerství Boha a člověka viz Laura RIZZERIO, „L'éthique de Clément et les philosophies grecques,“ *Studia Patristica* 41 (2006): 231–246, s. 241–245.

⁷⁶ *Strom.* VI,73,3, srov. VI,76,4 a *Exc.* 27,6.

⁷⁷ *Strom.* VII,46,3; 55,6.

⁷⁸ Srov. zejména *Strom.* II,45,3; IV,14,2; 57,1; VII,5,6; 19,2; 57,4; 62,7; 68,1; 79,1.

pohledem tváří v tvář⁷⁹ nebo vstupem do svatyně svatých⁸⁰ – bude plně zakoušena teprve poté, co Boží přítel ve smrti „přinese svou krev jako oběť díků (εὐχαριστεῖν) a odevzdá svého ducha“.⁸¹

Vztah mezi lidmi navzájem lze podle Klementa právem nazvat novozákonním pojmem „láska“ (ἀγάπη), jen pokud „vychází ze Slova“ (ἐκ λόγου), tedy ze vztahu s Kristem,⁸² a je (nakolik je to zde na zemi možné) obrazem lásky Boží. Je to tedy jednak bratrství těch, kdo společně předjímají vstup do nebeské velesvatyně lásky tím, že spolu sdílejí přátelství s Ježíšem,⁸³ a zobrazují tak vzájemný vztah Syna s Otcem, a za druhé je to milosrdenství Božích přátel vůči slabým a hříšným a evangelní láska (ἀγάπη) k nepřátelům (Mt 5,44 par.), která je obrazem Synovy sebedarující lásky k lidem, včetně těch „nevděčných a zlých“ (Lk 6,35).⁸⁴

ZÁVĚR

Viděli jsme, že v Klementově církevním společenství již bylo společné hodování, nazývané *agapé*, jednoznačně odděleno od eucharistického slavení a že zjevně podléhalo různým nešvarům, k jakým bohatá alexandrijská společnost naváděla. Alexandrijský učitel požaduje po svých svěřencích správnou hierarchii hodnot: modlitba a eucharistické slavení je to podstatné, proč se křesťané setkávají; sdílet se při běžném jídle a pití je pěkné, ale nikoli nezbytné. Obšírně také varuje před neochotou podělit se s potřebnými, uctíváním luxusu, návykem na blahobyť a požívačností v jídle i pití. A v neposlední řadě apeluje na své bratry, aby se nepřizpůsobovali zvyklostem soudobé společnosti: aby se zřekli ekonomicky výhodného nákupu masa obětovaného modlám, agresivní hudby vypůjčené od uctíváčů démonických sil a věnců jako módních doplňků evokujících kult smrti.

Dané zlozvyky a morální selhání ovšem nejsou hlavním důvodem, proč náš autor odmítá nazývat křesťanskou hostinu „láska“. Tím nej-

⁷⁹ Např. *Strom.* VI,102,2; VII,57,1; 68,4; *Paed.* I,22,3; *Exc.* 27,4.

⁸⁰ Viz *Exc.* 27 (ed. O. Stählin – L. Früchtel – U. Treu, GCS 17, Berlin: Akademie Verlag, 1970³); komentář: ČERNUŠKOVÁ, „Tma jej neuchopila,“ s. 241–264.

⁸¹ *Strom.* IV,130,5.

⁸² *Strom.* II,101,3.

⁸³ *Srov.* např. *Exc.* 27,5.

⁸⁴ Podrobněji viz ČERNUŠKOVÁ, „Víra, poznání, láska,“ s. 78–83.

důležitějším je jeho nechť ke zneužívání pojmů a vytváření zbožných klišé: kamarádké posezení u jídla a pití samo o sobě prostě láska není. A v evangelním smyslu není podle Klementa láskou ani touha po někom, dokonce ani touha po Bohu. Láska je naplnění všech tužeb. Je to partnerství s Ježíšem, které nás čeká na věčnosti a které zde na zemi můžeme předjímat (a sdílet s bratry), pokud si zvolíme Ježíše samotného kvůli němu samotnému.

**Is it Appropriate to Call a Christian Feast an Agape?
Love Feast in Clement's Alexandria**

Keywords: Early Christian Literature; Patristics; Early Christian liturgy; Agape; Clement of Alexandria

Abstract: We can obtain a vivid picture of the feasts held in his ecclesiastical community, called *agape*, from the works of Clement of Alexandria. The aim of this article is to present this information of Clement's in a contemporary context and explain why Clement himself rejects the popular designation of these feasts by the term *agape*, love.

Mgr. Veronika Černušková, Ph.D.
Katedra biblických věd
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc
veronika.cernuskova@upol.cz