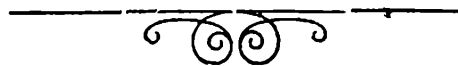


VZDĚLAVACÍ KNIHOVNA KATOLICKÁ



POŘÁDAJÍ
Dr. JOS. TUMPACH a Dr. ANT. PODLAHA.

Se schválením
nejd. kníž. arcib. Ordinariátu v Praze ze dne 22. května 1896 č. 4884.



SWAZEK LI.

SWAZEK LI.

Eucharistie

ve světle nejstarších památek literárních,
ikonografických a epigrafických.

V PRAZE 1910.
CYRILLO-METHODĚJSKÁ KNIHTISKÁRNA A NAKLADATELSTVÍ.
V. KOTRBA.

Dra. Josefa Bilczewského,
arcibiskupa ve Lvově,

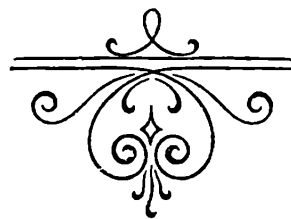
Eucharistie

ve světle nejstarších památek literárních,
ikonografických a epigrafických.

S četnými obrazy.

Z polského originálu podává

Dr. Josef Tumpach.



V Praze 1910.

Majitel: Cyrillo-Methodějská knihtiskárna a nakladatelství.

V. Kotrba.

IMPRIMATUR.

Z kníž. arcib. Ordinariátu v Praze, dne
12. září 1906 čís. 11.396.

František Brusák,
generální vikář.

S láskou přijata byla od katolické veřejnosti české „Archaeologie křesťanská ve službách dějin církevních a věrouky“, kterou podepsaný vydal r. 1898 ve „Vzdělávací knihovně katolické“ z originálu polského, jehož autorem jest bývalý universitní profesor a od listopadu roku 1900 arcibiskup ve Lvově, Dr. Josef Bilczewski. Naději se, že s neméně láskou přijata bude i tato práce Jeho arcibiskupské Milosti. Jednáť o tom, co jest každému katolíku nejdražším, o EUCHARISTIÍ.

Originál podávám v českém vydání co možná nejvěrněji. Co k němu přidáno, pozná snadno každý, kdo polský a český text k sobě přirovná.

Nejdůstojnější pan autor věnoval práci svou „pamięci najlepszej matki“, t. j. památce milé matky své. Necht české vydání věnováno jest památce drahé matky mé.

Dr. Jos. Tumpach.

Předmluva.

Správně bylo řečeno, že náboženství katolické jest především kultem chleba. Již pohané povšimnuli si tohoto znaku jeho a hlavní jeho části, ač nerozuměli významu a podstatě náboženských slov křesťanských. Pliniovi byla eucharistie „pokrmem obyčejným a nevinným“. Jiným, v tajemství nezasvěceným, byla obec křesťanská, shromážděná při hodech těla a krve Páně, abych užil slov starého nápisu, „collegium convictorum, qui una epulo vesci solent“.

Podobně značná část nynějších profesorů theologie protestantské spatřuje v eucharistických hodech prvních křesťanů pouhou náboženskou hostinu, přijatou ze židovstva nebo z orgií a mysterií pohanských, kterou prý neznámí revolucionáři II. století, zhypnotisovavše věřící své doby, přeměnili na nynější eucharistii katolickou tak šťastně, že nikdo proti tomu ne protestoval a dějiny že o převratě tom mlčely jako hrob.

Soud to celkem pochopitelný, neboť jako staré pohanství znalo bohy, ale nemělo theologie a dogmat, tak i protestantství, přirozeností svou racionalistické, bezsvátostné a bezdogmatické, musilo nutně zbaviti eucharistii obsahu jejího a prohlásiti i starolutherské učení o ní za blud a neporozumění ve svých důsledcích veliké. Smutným však jest zjevem, lze-li nalézti i u katolických spisovatelů pochybnosti, je-li jejich eucharistie táž, kterou přijímali apoštolové; bolestno jest, vane-li i z jejich popisu starokřesťanských shromáždění nejednou ledový chlad, jako z bohoslužeb

protestantských, a to proto, že z nedůvěry ke své církvi pominuli ve svých pracích toho, co stanoví duši katolicismu, totiž oběti a obětních hodův eucharistických.

Co jest základem a pramenem těchto bludův? Snad zkoumání ducha, víry a liturgického rituálu prvotní církve? Naopak — vždy právě úplná neznalost křesťanství. Z toho, že liturgie církevní má dnes více vnějšího lesku a rozmanitosti než v době předkonstantinské, uzavírají, že naše eucharistie není eucharistií Kristovou, ani takovou, jak jí apoštolové rozuměli. Setkal jsem se s lidmi, kteří, když jsem jim ukázal reprodukci freska mše sv. v katakombách z II. století, zvolali u vytržení: „Tak má vyhlížeti eucharistie! Kněz sedí s věřícími u společného stolu, nikde není viděti ornátů, svěc, zlatých kalichův!“ Puritáni tito nechápou nebo chápati nechtějí, že všechny konkluse dogmatické a obřady eucharistické, jež církev znenáhla v život a vědomí věřících uvedla, jsou logickým výsledkem a rozvinutím prostých slov: „Totoť jest tělo mé!“

Účelem práce mé jest právě, ukázati totožnost naší eucharistie s eucharistií prvních křesťanův. Chci s vědeckou přesností ukázati víru a eucharistické obřady doby předkonstantinské a oživiti tím v širokých vrstvách přesvědčení starých Otcův a církví, které v nich žilo, totiž že eucharistie jest srdcem křesťanství, že přijímání eucharistické jest přípravou a úvodem ku věčnému obcování s Bohem v nebesích.

Abych pak dal práci své širší základ, založil jsem ji nejen na nejdůležitějších zprávách literárních tří prvních století, nýbrž i na celém po tu dobu známém materiálu umění a epigrafiky katakomb, jež jsem sebral a prozkoumal na samém místě jeho nálezů. Je to první práce toho druhu, jež, jak se domnívám, ten bude míti následek, že theologové, kteří se budou v rozpravě o eucharistii dovolávati sv. Ignáce, Justina, Irenaea, nepominou ani dogmatických svědkův hřbitovních, převyšujících nejednou vážností svou mnohého spisovatele církevního, a to proto, že skrze ně mluví často celá církev.

Ve shodě s povahou materiálu má tato monografie tři části, z nichž první opírá se výlučně o památky

literární, druhá o pomníky ikonografické a třetí o staré epitafy. K nim připojil jsem část čtvrtou, v níž snažil jsem se na základě celého udaného materiálu podati přehledný a jednolitý obraz eucharistických obřadů tří prvních století, tak že jest část ta jaksí syntésí částí předcházejících.

Co se týče reprodukcí starých děl uměleckých, podávám značnou část obrazů v opraveném vydání, jak se snadno přesvědčiti lze, přirovnají-li se k podobným reprodukcím ve spisech Krausových, Martignyho, Allardových, ba i De Rossiho. Některé z nich pořídil pro mne Dr. Bulić, ředitel křesťanského musea ve Splitě. Především však jest mi tu poděkovati praelátu J. Wilpertovi, jenž po Rossim drží žezlo mezi archaeology křesťanskými. Jemu jsem zavázán k díkům za cenné pokyny při sepsání této rozpravy, jakož i za obraz, jenž jest první a posud jedinou kopií slavného freska eucharistického v Řecké kapli u sv. Priscilly.

Konečně vzdávám nejhlubší díky vysokému c. k. ministerstvu kultu a vyučování za podporu na cestu do Italie, čímž mně bylo umožněno sebrati potřebný materiál.

Autor.

Část I.

Eucharistie ve světle nejstarších
památek literárních.



Díl I.

Liturgie poslední večeře.

§ 1. Místo a čas poslední večeře.

Ježíš byl právě v Bethanii, v domě Šimona malomocného, když přistoupili k němu Petr a Jan v první den přesnic (*τῆ δὲ πρώτῃ τῶν ἁζύμων*), řkouce: Kde chceš, ať připravíme tobě, abys jedl beránka? Ježíš pak řekl jim: Jděte do města; a potká vás člověk, nesa džbán vody; jdětež za ním do domu, do kteréhož vejde, a rcete hospodáři domu: Dí tobě Mistr: Kde jest síň, kde bych jedl beránka s učedníky svými? A on ukáže vám večeřadlo veliké, prostřené, a tam připravte. I učinili učedníci tak, jakož jim uložil Ježíš, a připravili beránka.¹⁾

Místo poslední večeře označují sv. Marek (XIV., 15) a sv. Lukáš (XXII., 12) slovy *ἀνάγαιον μέγα ἐστρωμένον*, t. j. jako velikou síň v prvním poschodí nebo na terase domu, s potřebnými pohovkami k hostině. Pohovky ty byly nízké, každá pro tři osoby, odkudž jejich název triclinium; a byly postaveny v půlkruhu kolem stolu, taktéž nízkého. Hodovník spočíval při hostině na levém boku na polštáři, při čemž měl pravou ruku volnou. Původně jedli Israelité beránka ve-

¹⁾ Matouš XXVI., 17—19; Marek XIV., 12—16; Lukáš XXII., 7—13. Pán Ježíš neudává jména vlastníka večeřadla bezpochyby proto, aby se nevydal nebezpečí přepadu v čas večeře; byl i Jidáš svědkem rozkazu, daného apoštolům.

likonočního stojíce, s holí v ruce, bedra majíce přepásána, jako poutníci na cestu uchystaní. Časem se obřad ten změnil a za dob Kristových všichni židé pojídali večeri velikonoční ležíce na pohovkách, na znamení svobody, již východem z Egypta nabyli.¹⁾ Poněvadž pak beránek musil býti požit celý, nemohlo býti stolujících méně než deset a více než dvacet.

Všeobecného obyčeje toho přidržel se i Pán Ježíš se svými učedníky, což Matouš a Marek vyjádřili slovy: ἀνέκειτο μετὰ τῶν δώδεκα, Lukáš pak slovy: ἀνέπεσεν καὶ οἱ δώδεκα ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ. Jan zaujal bezpochyby místo před Pánem Ježíšem, tak že lehce vzad se chýle mohl složití hlavu na prsou Spasitelových; Petr dle podání spočinul za Ježíšem.

Co se týče dne poslední velikonoční večere Ježíšovy, shodují se všichni evangelisté v tom, že ji slavil Kristus ve čtvrtek, zemřel v pátek a vstal z mrtvých prvního dne v témdni čili v neděli. Veliké potíže vyskytují se však v označení dne měsíce, na nějž připadl tento poslední čtvrtek pozemského života Kristova. Kdežto synoptikové označují jej jako „první den přesnic“, píše sv. Jan, že Ježíš slavil poslední večeri „před dnem slavným velikonočním — πρὸ τῆς ἑορτῆς τοῦ πάσχα“.²⁾ Mimo to zove den smrti Kristovy dnem „připravování Paschy“³⁾ (παρασκευὴ ἤν), a poněkud dříve vypravuje, že když byl ráno v pátek přiveden Kristus ke Kaifášovi, židé nechtěli vejíti do radního domu, „aby se neposkvrnili, ale aby jedli velikonočního beránka“.⁴⁾

Zřejmo jest, že mezi zprávami sv. evangelií nemůže býti opravdového rozporu. Praví zdravý rozum, že jako apoštolové, i když se odezírá od inspirace,

¹⁾ Srv. Didon, Ježíš Kristus. Překlady J. Hulakovského (Praha 1893) díl II. str. 230. Viz též: Knabenbauer, Commentarius in evangelium secundum s. Matthaeum, Parisiis 1893, pars II. p. 419. Markovič, O eukaristiji s osobitím obzirem na epiklezu. Zagrab 1893, p. 9. Bickel, Pascha und Messe; Mainz 1872, p. 41.

²⁾ Jan XIII., 1.

³⁾ Jan XIX., 31.

⁴⁾ Jan XVIII., 28.

nemohli zapomenouti, kterého dne Spasitel zemřel, tak také že ani den poslední večeře jeho nemohl jim vypadnouti z paměti. O tom přesvědčení jsou, uváděli exegeté různé výklady, jak by bylo lze Jana přivést v souhlas se synoptiky.

Řeční theologové mají za své východiště čtvrté evangelium a soudí, že Kristus dle něho, po zvyku Galilejských, jedl beránka již 13. Nisanu, čili den před vlastním terminem, v němž se měl zabít beránek velikonoční, a že zemřel 14. Nisanu.¹⁾ Jiní berou za základ synoptiky a soudí, že Spasitel jedl beránka 14. Nisanu spolu se židy, a umřel 15. Nisanu. Konečně jiní jsou toho mínění, že Kristus jedl beránka v terminu zákonném, t. j. 14. Nisanu, kdežto židé odložili to na 15. Nisan.

Držím se výkladu posledního, jakožto výkladu celkem bezpečného, a to proto, že slova synoptiků: „v první den přesnic“ poskytují datum chronologicky jasné. Tento poukaz doplňuje se ještě dodatkem sv. Lukáše, že dne toho potřeby bylo zabít beránka (*ἐν ἡ ἕδει θύεσθαι τὸ πάσχα*),²⁾ a sv. Marka, jenž praví, že to byl den, kdy židé zabíjeli (byli zvykli zabíjeti) beránky velikonoční (*ὅτε τὸ πάσχα ἔθνον*).³⁾ Imperfectum „ἔθνον“ ukazuje jasně na stálý obyčej. Prvním dnem přesnic byl dle práva 15. Nisan, který počínal večerem dne předcházejícího. Než od dob druhého chrámu počítán byl jako první den nekvašených chlebů přímo 14. Nisan,⁴⁾ a to proto, že toho dne kolem poledne spalován byl všeliký kvas a užíváno bylo od té chvíle již jen chleba přesného, a pak i proto, že od hodiny třetí⁵⁾ zabíjení roční beránci, aby potom za soumraku byli upečeni k večeři

¹⁾ V poslední době podjal se obrany této hypotézy B e l s e r v tubinské Theolog. Quartalschrift, 1896, str. 529 - 576, v pojednání: „Der Tag des letzten Abendmahls und des Todes Jesu“.

²⁾ Lukáš XXII., 7.

³⁾ Marek XIV., 12.

⁴⁾ Tímto obyčejem se též vysvětluje, že Josef Flavius (Antiquit. 2, 15. 1. a 3, 10. 5.) počítá brzy 7, brzy 8 dní přesných.

⁵⁾ Pravidelně otcové rodin zabíjeli beránka velikonočního ve svatyni. Ale časem se to stalo věcí nemožnou, protože na

velikonoční. Třináctý Nisan nemá nikde názvu prvního dne přesnic ani dne zabíjení beránků velikonočních. Proto poslední večeře, kterou Kristus požíval 14. Nisanu, či spíše v noci, již se 15. Nisan počínal, byla pravou večeří velikonoční. A jako večeří velikonoční líčí ji též souhlasně všichni synoptikové.¹⁾ Židé zase pravděnejpodobněji přenesli ji na 15. Nisan, a jako první den sváteční svěřili 16. Nisan. Na jakém základě tak učinili? Jisto jest, že ze slušné příčiny bylo dovoleno přenést Paschu na měsíc následující. (Num. IX., 10.) A tu dle mínění Eusebiova²⁾ a sv. Jana Zlatouštího³⁾ uznalo synedrium za dostatečný důvod pro pozdější slavení večeře velikonoční o jeden den příležitost k polapení a zbavení se jednou pro vždy nenáviděného Galilejčika. Byla to zajisté věc možná; než přirozenější jest výklad Salmeronův, Maldonatův, Hanebergův, Cornelyův, Markovićův a mnohých jiných, kteří soudí, že, jelikož 15. Nisan připadl v onom roce na pátek, přeložili židé slavnost velikonoční z pátku na sobotu, používajíce výsady, jež neukládala, ale dovolovala jim takovéto přenesení, aby nemusili slaviti po sobě dva dni sváteční.⁴⁾ Z té příčiny má též sobota

Velikonoce přicházelo do Jerusalema kolem půl millionu lidí. Proto též dlužno za to míti, že i apoštolové zabili beránka doma. Viz H a n e b e r g, Die religiösen Altertümer der Bibel; München 1869, p. 625.

¹⁾ Mat. XXVI., 17—19; Marek XIV., 12. 14. 16; Lukáš XXII., 7. 8. 11. 13. Na tomto základě pokládá též většina protestantů poslední večeří za pravou rituální Paschu židovskou. Na př. Weissäcker, největší autorita v oboru biblickém mezi protestanty, píše: „Geschichtlich war es ein Passahmahl ohne Zweifel. Des Passah wegen ging Jesus an diesem Abend nach Jerusalem herein. Das stattgehabte Passahmahl ist auch die Ursache, dass sein Tod dann mit dem Schlachten des Passahlammes verglichen wurde, I. Kor. V., 7. Viz Das apostolische Zeitalter der christlichen Kirche; Freib. i. Br., Mohr, 1892, II. Aufl., p. 575.

²⁾ E u s e b., De solemnitate Paschali n. 12.; Migne P. Gr. VI. 705.

³⁾ J. C h r y s o s t., Hom. 84 in Matth. n. 2.; Migne P. Gr. VII. 754.

⁴⁾ Důvody pro to, že výsada ta existovala již od dob zajetí babylonského, viz u C o r n e l y h o: Historica et critica introductio in U. T. libros sacros; Parisiis 1886, p. 272. Různé

ta u sv. Jana název velikého dne sobotního (*ἦν γὰρ μεγάλη ἡμέρα εκείνου τοῦ σαββάτου*),¹⁾ jakožto den veliký dvojnásobnou slavností.

V tajemný, nejsvětější, veliký pátek hodlali tedy kněží slaviti v Jerusalemě památku oné věkopamátné noci, kdy Israel vyšel z Egypta; ale dříve než nastala sobota jejich svátků, vylil již pravý Beránek velikonoční všech dob, pokolení a národů krev svou a skončil pod ranou bohovražděných rukou na oltáři kříže. To, co oni u večer toho dne ještě světili, nebylo již Pascha. Beránkem pravým byl tehdy již krví zbrocený Kristus — *τὸ πάσχα ἡμῶν ὑπὲρ ἡμῶν ἐτύθη Χριστός.*²⁾

Potíže, které vyplývají ze zprávy sv. Jana, odstraníme, máme-li na paměti, že v Asii užívalo se dvojího počítání času. Dle Řekův a Římanů patřil večer ještě ke dni běžícímu a nikoliv ke dni následujícímu; u Israelitů však počínal se den večerem dne předcházejícího, tak že na př. ke čtvrtku počítal se již večer středeční. Proto sv. Jan, píše evangelium v první řadě pro Asiaty, a tudíž pro křesťany poslé z pohanstva, a přihlížeje k obyčeji těchto čtenářů, počítá zřejmě den po způsobu Řekův a Římanův, odkudž i jeho označení „přede dnem slavným velikonočním“ znamená tolik, jako večer po 14. Nisanu, v noci, kterou se začínal 15. Nisan, nebo před půlnocí pátku (15. Nisanu), který dle zákona byl prvním svátečním dnem velikonočním. Naopak synoptikové, držíce se legálního počítání židovského, dle něhož den počítal se nikoliv od půlnoci do půlnoci, nýbrž od jednoho západu slunce do druhého západu, správně označují den večere Ježíšovy již jako první den přesnic.³⁾

hypothesy o dni poslední večere sestavil Pölzl ve svém spise: *Kurzgefasstes Kommentar zur Leidens- u. Verklärungsgeschichte Jesu Christi*; Graz 1892, p. 40—54. Viz též Sýkora, *Umučení a oslavení Pána našeho Ježíše Krista podle čtyř evangelií*; v Praze 1896 (Vzděl. knihovna katol., sv. II.), str. 72—96.

¹⁾ Jan XIX., 31.

²⁾ I. ke Korint. V. 7.

³⁾ Srv. Schanz P., *Kommentar über das Evang. des heil. Matthäus*; Freib. i. Br. 1879, p. 510; Knabenbauer, l. c., p. 407.

§ 2. Význam a rituál židovské večeře velikonoční.

Bůh přikázal ústy Mojžíšovými, aby každá rodina židovská 10. dne měsíce, v němž rozkaz ten dostala (— byl to měsíc Abib, pozdější Nisan —), vybrala ročního beránka bez poskvrny, chovala jej čtyři dni odděleně od ostatních a zabila jej k večeru 14. téhož měsíce v oběť Hospodinu. Pak se mělo vzítí z krve jeho a měly se jí potřítí veřeje a podvoje domů. Neboť téže noci měl jíti Hospodin zemí egyptskou a bítí „všecko prvorozené v ní“; z Israelitů však neměl zahynouti nikdo pro krev beránka, kterou pomazali své domy.¹⁾

Není pochybnosti, že onen beránek bez poskvrny, oddělený z ovčince a již od 10. Nisanu Bohu patřící a konečně zabitý proto, aby jeho smrt uchránila lid před záhubou, byl skutečnou obětí. Vysvítáť to ze slov Mojžíšových, jenž zove beránka velikonočního přímo Jahvovou „obětí“ *κατ' ἑξοχὴν*²⁾ a připisuje krvi jeho moc vykoupení a zachránění od smrti. Ba první obětování beránka v Egyptě bylo základem celé další starozákonné theorie obětní, a noc, v níž krev jeho prolita, byla chvílí narozenin Israele jako lidu Božího. Než na tom není dosti.

Této oběti, zabité otcem rodiny a postavené pomazáním veřejí domu mezi rodinu a anděla smrti, nutným zakončením a doplněním byl akt druhý, totiž skutečné a osobní sjednocení se každého člena rodiny s obětí

¹⁾ Exod. XII., 1—13.

²⁾ Exod. XII., 27; XXIII., 18; XXXIV., 25; „Aniž (co) zůstane do jitra z oběti slavnosti fáse (Zebach Pesach).“ Deuteron. XVI., 2: „Budeš obětovati fáse Hospodinu Bohu svému.“ To dokazuje též pozdější rituál zachovávaný při zabíjení beránka ve svatyni, neboť krev jeho vylévali kněží u stop oltáře, na němž páleny též některé části jeho. Také sv. Pavel nebyl by mohl beránka velikonočního nazvati typem a figurou Krista Ježíše, kdyby mu byl nepřidělil charakteru oběti (I. ke Korint. V., 7.) — P a s a c h znamená v hebrejštině přejítí, z čehož odvozeno jest podstatné jméno p e s a c h, přechod, přejítí. Forma p a s c h a pochází od aramejského p a s c h a. Vulgata čte P h a s e.

skrze požívání beránka obětního čili skrze účastenství na hodech velikonočních. Teprve tímto požíváním zasloužili si věřící zalíbení, jaké měl Bůh v zabitém beránku velikonočním, jelikož se jaksi stávali jedno s obětí. Proto též onen přísný zákaz, aby žádný neodcházel od večere velikonoční, ba až do rána aby neopouštěl domu potřeného krví obětní,¹⁾ v němž hostina se konala. Hostina obětní nebyla slavností zvláštní a od oběti oddělenou, nýbrž podstatnou částí oběti a jakoby osobní obětí každého zvlášť. Svědkem je tu sv. Pavel, že taková byla skutečně základní myšlenka obětních hodů židovských, ba i pohanských. „Zdaliž ti, kteříž jedí oběti, nejsou účastni oltáře (s oltářem jedno)? . Nechci pak, abyste byli společníci zlých duchů (jedno se zlými duchy)“.²⁾ A také k tomu dlužno ještě poukázati, že po darování beránka Bohu nebyl již při hostině té hospodářem, otcem rodiny a rozdavačem nikdo jiný leč Hospodin sám, a že Bůh sám dával zachráněným pokrm, vlastní rukou živě život ten, který se již stal jeho vlastnictvím; on velel jísti z hostiny života, z hodů vybraných a vyrvaných z jícnu smrti, z hostiny svého milosrdného „přejítí“. Měly to býti poslední hody v Egyptě, v kraji hříchu a smrti, a spíše již nikoliv hody nevolníků v Egyptě, nýbrž lidí zachráněných a poutníkův ubírajících se, když posilnili se viatikem beránka, ve jménu Božím do země zaslíbené.³⁾ Proto též musili hostinu tu odbývati jsouce zcela uchystáni na cestu, „bedra majíce přepásaná, obuv na nohou, držíce hole v ruce a pospěšně jedíce“⁴⁾

Vedle beránka byly hlavními částmi velikonoční večere v Egyptě chléb a víno. O víně se Písmo sv. zvlášť nezmiňuje, protože se při každé slavnostní hostině rozumělo samo sebou. Chléb pak předepsal Bůh nikoliv každodenní, kvasení a tudíž jaksi hnilobě

¹⁾ Exod. XII., 22, 23.

²⁾ I. ke Korint. X, 18, 20.

³⁾ Srv. Watterich, Das Passah des neuen Bundes; Baden-Baden, 1889, str. 9.

⁴⁾ Exod. XII., 11.

podrobený; k hodům beránka Božího patřil chléb nekvašený,¹⁾ jenž i pro pospěch, jakého cesta vyžadovala, byl vhodným. Vůbec pak obdrželi Israelité v této oběti a hodech předobrazení, svátost a nejhlavnější prostředek vychovávací, jenž je měl přizpůsobiti k účasti na oběti a hodech onoho Beránka, jenž jako Pascha byl zabit „od počátku světa“.²⁾

Není možno pověděti s naprostou jistotou, jaký byl obřad a řád hodů velikonočních za dob Kristových, neboť rabbiní jej v prvních stoletích éry křesťanské rozšířili, a ne všichni shodují se též v jeho popise. Přece však jest velice pravděpodobno, že obsahoval již tenkrát tyto čtyři hlavní části:³⁾

Po všeobecném umytí rukou nastalo smísení prvního poháru vína s vodou, nad nímž hospodář (hlava rodiny) pronášel modlitbu děkoslovnou: „Pochválen buď, Hospodine, Bože náš, králi světa, který jsi stvořil plod vinného keře.“ Pohár (kalich) ten zval se „kidduš“ čili pohárem zasvěcení nebo počátku slavnosti. Nerozhodnuta jest otázka, zda již za dob Kristových podával hospodář každému z přítomných kalich zvláštní, nebo zdaž všichni pořadem pili z téhož poháru.⁴⁾ Poté přineseny na stůl pokrmy velikonoční. Hospodář umyl si ruce, požehnal pokrmy, vzal trochu salátu, jež tvořilo několik druhů hořkých a nepřipravovaných

1) Exod. XII., 8.: „A budou jisti noci té maso pečené ohněm a přesné chleby s polními saláty.“

2) Apokal. XIII., 8.

3) V tomto popise přidržujeme se hlavně badání Bickelových. Viz jeho „Messe und Pascha“. Srv. též jeho rozpravu „Die Entstehung der Liturgie aus der Einsetzungsfeier“ v „Zeitschrift für kathol. Theologie“, Innsbruck 1880, str. 90 nn. Dále viz: Corblet Jules, Histoire dogmatique, liturgique et archeologique du Sacrament de l'Eucharistie, Paris 1885, t. I. 61 n.; Pölzl, l. c., str. 55 nn.; Schanz, l. c., p. 511 nn.; Haneberg, l. c., p. 628 nn.; Sýkora, l. c., p. 96 nn.

4) Bickel píše v časopise „Katholik“ z r. 1871, str. 404.: „Beim Paschamahl trank jeder aus seinem eigenen Becher und die Angabe, man habe zuweilen auch einen einzigen herumgereicht, ist eine willkürliche, aus dem Neuen Testament gefolgerte Behauptung neuerer Gelehrten, welche in den jüdischen Quellen nirgends Bestätigung findet!“

zelenin, namočil jej v charosetu, t. j. v kaši či kompotu z ovoce (dle jiných v octě), pronesl díkyčinění za úrodu polní, pojedl hořkých salátův a podal je i přítomným.

Druhá část počínala se mísením druhého kalicha. Jeden z přítomných otázel se nyní po příčině obřadů toho večera, načež hospodář vypravoval historii východu z Egypta, vyložil význam všech pokrmů velikonočních a končil slovy: „Proto jsme povinni díky činiti, velebiti, chváliti, slaviti, vyvyšovati, vynášeti, blahoslaviti a ctíti toho, jenž otcům našim i nám vše to učinil; vyvedl nás z otroctví k svobodě, z poroby k veselí, ze smutku ke dni svátečnímu, z temnosti k světlu velikému, z ujařmení k vykoupení; proto pějme mu píseň novou „Halleluja!“ Na toto vyzvání zpívali přítomní dva první žalmy Hallelu (žalm 112.: Chvalte služebníci Hospodina; žalm 113.: Když vycházel Israel z Egypta), načež pil se druhý kalich, zvaný Haggada proto, že dle Haggady čili historie východu z Egypta měli jej židé píti též v Egyptě. Po opětovném umytí rukou vzal hospodář dva přesné chleby a hořké saláty, pronesl nad chlebem požehnání, pozdvihl jej, rozlomil jej na drobné kousky, jedl z něho a dával k požívání ostatním.

Třetí část počínala se opět všeobecným umytím rukou a děkoslovnými modlitbami za ustanovení slavnosti velikonoční, načež všichni účastníci položili se na pohovky a nastaly vlastní hod y tím, že hospodář vzal si první sousto beránka.

Po novém umytí rukou naplněn a pit byl třetí pohár, zvaný kalichem požehnání či děkování (Kos haberachah), a to proto, že pilo se z něho po pronesené modlitbě, v níž vyjadřovaly se díky Bohu za požití pokrmy a za všecka jiná dobrodiní, a jež končila se prosbou, aby již brzy nastala doba messiánská: „Svrchovaný Slitovníče, učiň nás hodny dnů Vykupitelových a života ve světě příštím.“ Po té naplněn a vyprázdňen kalich čtvrtý, zvaný kalichem Hallelu, poněvadž

před jeho vypitím zpívala se druhá část Hallelu (žalm 113, 9—117, 29.)¹⁾ A tím se starozákonní Pascha končilo.

Evangelisté se ve svých zprávách o poslední večeři nezmiňují pranic o tomto obřadě, protože eucharistie, kterou Kristus při poslední večeři ustanovil, zaujala celou jejich pozornost. Jiný důvod, proč pominuli popis židovské slavnosti velikonoční, je ten, že pro křesťany z pohanstva neměl obřad ten žádného významu, pro křesťany ze židovstva byl by pak popis ten zbytečný, jelikož obřad ten byl všeobecně znám. Nelze však pochybovati o tom, že Kristus Ježíš, slavě s učedníky svými Pascha, dbal též všech předpisů s tím spojených a naposledy je zachoval. Neboť přes to, že apoštolové sdělují jenom to, co nového Kristus k oběti a hostině starozákonní přidal, přece, jak vhodně poznamenává Bougaud,²⁾ lze z jejich líčení vycítiti celý obřad paschální.

Popis ustanovení nejsv. Svátosti podali nám jak synoptikové, tak i sv. Pavel. Klademe zde celá svědectví ta doslovně ve znění řeckém a v latinském překladě Vulgaty, jakož i v českém překladě dle druhého schváleného vydání bible z r. 1857, jež vyšlo v Praze v kníž. arcib. knihtiskárně, abychom je pak mohli sestaviti a srovnati s rituálem velikonočních hodů židovských.

§ 3. Ustanovení eucharistie a její spojitost s hody velikonočními.

Mat. 26, 26—28.

Mar. 14, 22—24.

Ἐσθιόντων δὲ αὐτῶν, Καὶ ἐσθιόντων αὐτῶν λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον καὶ λαβὼν (ὁ Ἰησοῦς) ἄρτον

¹⁾ Dle počítání hebrejského jsou to žalmy 115—118.

²⁾ Le christianisme et les temps présents; Paris 1883 vyd. 5., sv. II. Jésus-Christ.), str. 493. Po rozumu starých spisovatelův církevních Karnkowski uvádí tyto důvody, proč Kristus ustanovil eucharistii po poslední večeři: „Aby stíny ustoupily tělu, starý obřad ustupuje nové Svátosti, a oběť přeměňuje se v oběť, krev krví se smývá, a slavnost zákonná když se mění, naplňuje se.“ Eucharystia, Kazaň 40. Krakov 1602. Kaz. II. str. 12.

εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ δοὺς τοῖς μαθηταῖς εἶπεν· λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

27. Καὶ λαβὼν ποτήριον καὶ εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, λέγων· πίνετε ἐξ αὐτοῦ πάντες.

28. Τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς (καινῆς) διαθήκης τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον εἰς ἄφροσιν ἁμαρτιῶν.

Luk. 22, 19—20.

19. Καὶ λαβὼν ἄρτον εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς, λέγων· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον· τοῦτο ποιεῖτε εἰς ἐμὴν ἀνάμνησιν.

20. Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἔαν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

εὐλογήσας ἔκλασεν καὶ ἔδωκεν αὐτοῖς καὶ εἶπεν· λάβετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου.

23. Καὶ λαβὼν ποτήριον εὐχαριστήσας ἔδωκεν αὐτοῖς, καὶ ἔπιον ἐξ αὐτοῦ πάντες.

24. Καὶ εἶπεν αὐτοῖς· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμά μου τῆς (καινῆς) διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.

I. ke Kor. 11, 23—26.

23. Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτί, ἣ παρεδίδοτο, ἔλαβεν ἄρτον, καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν.

24. Τοῦτό μού ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν (κλιόμενον)· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

25. Ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον, μετὰ τὸ δειπνήσαι, λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι· τοῦτο ποιεῖτε, ὡσάκις ἔαν πίνητε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν.

Ὅσάκις γὰρ ὄν ἐσθίητε τὸν ἄρτον τοῦτον καὶ τὸ ποτήριον πίνητε, τὸν θάνατον τοῦ κυρίου καταγγέλλετε, ἄχρις οὗ ἔλθῃ.¹⁾

¹⁾ Důležitější varianty textu řeckého:

Mat. v. 26.: Clenu τὸν není před ἄρτον v kodexu Sinaj. (ze IV. stol.), Alexandr. (z V. st.), Efréma Syr. rescr. (z V. st.), Cambr. (z VI. st.).

Luk. v. 20. Tischendorf, Westcott-Hort drží tento text: Καὶ τὸ ποτήριον ὡσαύτως μετὰ τὸ δειπνήσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἢ καινὴ διαθήκη ἐν τῷ

Mat. 26, 26—28.

Coenantibus autem eis, accepit Jesus panem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: Accipite et comedite: hoc est corpus meum.

Et accipiens calicem gratias egit, et dedit illis, dicens: bibite ex hoc omnes.

Hic est enim sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum.

Luk. 22, 17—20.

Et accepto calice gratias egit, et dixit: Accipite et dividite inter vos.

Dico enim vobis: Quod non bibam de generatione vitis, donec regnum Dei veniat.

Et accepto pane gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis da-

v. 27 Před *ποτήριον* je člen *τό* v kod. Alexan., Efrém., Cambr. není v kod. Sinaj. a Vatik.

v. 28. Před *τῆς διαθήκης* chybí *τό* v kod. Sinaj., Vatik., Cambr. — *Καινῆς* chybí v kod. Sinaj., Vatik., Paříž. z VIII. st.; je v kod. Alexandrij, Cambr., Efrém., v Itale, Vulgatě.

Mar. v. 22. *Ὁ Ἰησοῦς* chybí v korrekt. kod. Sinaj., Vatik., Cambr.

Mar. 14, 22—24.

Et manducantibus illis, accepit Jesus panem, et benedicens fregit, et dedit eis, et ait: Sumite, hoc est corpus meum.

Et accepto calice, gratias agens, dedit eis; et biberunt ex illo omnes.

Et ait illis: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro multis effundetur.

I. ke Kor. 11, 23—26.

Ego enim accepi a Domino, quod et tradidi vobis, quoniam Dominus Jesus, in qua nocte tradebatur, accepit panem, et gratias agens fregit, et dixit: Accipite et manducate: hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur; hoc facite in meam commemorationem.

Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic calix novum testamentum est in meo sanguine: hoc facite, quotiescumque bi-

αἵματι μου, τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυνόμενον.

Sv. Pavel v. 23.: Kod. Sinaj., Alex., Vatik., Efrém. mají *παρεδίδοτο*.

v. 24. Slov: *λάβετε, φάγετε*, jež má tištěná Vulgata, nemá kod. Sinaj., Alex., Vatik.

Tischendorf, Westcott-Hort vynechali *κλώμενον* na základě kod. Sinaj., Alex. a Vatik.; avšak nalézá se v mnohých jiných rukopisech a u sv. Otcův.

tur: hoc facite in meam commemorationem.

Similiter et calicem, postquam coenavit, dicens: Hic est calix novum testamentum in sanguine meo, qui pro vobis fundetur.

M a t. 26, 26—28.

A když oni večeřeli, vzal Ježíš chléb, a dobrořečil, i lámal, a dával učedníkům svým, a řekl: Vezměte a jezte: totoť jest tělo mé!

A vzav kalich, díky činil, a dal jim říka: Pijte z toho všickni:

Neb toť jest krev má nového Zákona, kteráž za mnohé vylita bude na odpuštění hříchů

L u k. 22, 17—20.

A vzav kalich, díky činil, a řekl: Vezměte, a rozdělte mezi sebou;

Neboť pravím vám, že nebudu píti z plodu vinného kořene, až přijde království Boží.

A vzav chléb, díky činil, a lámal, a dával jim, říka: Totoť jest tělo mé, kteréž se za vás vydává; to čiňte na mou památku.

Tak i kalich, když povečeřel, říka: Tentoť jest kalich, nová úmluva v mé krvi, kteráž bude za vás vylita.

betis, in meam commemorationem.

Quotiescumque enim manducabitis panem hunc, et calicem bibetis, mortem Domini annuntiabitis, donec veniat.

M a r. 14, 22—24.

A když oni jedli, vzal Ježíš chléb, a dobrořečiv lámal, a dával jim, a řekl. Vezměte, totoť jest tělo mé.

A vzav kalich, díky učinil, a dal jim; a pili z něho všickni.

I řekl jim: Tatoť jest krev má nového Zákona, kteráž za mnohé vylita bude.

I. k e K o r. 11, 23—26.

Já zajisté přijal jsem ode Pána, což i vydal jsem vám, že Pán Ježíš v tu noc, v kterouž zrazen byl, vzal chléb,

a díky učiniv lámal a řekl: Vezměte a jezte: Toto jest tělo mé, kteréž za vás vydáno bude; to čiňte na mou památku.

Tak (vzal) i kalich, když povečeřel, říka: Tento kalich jest nová smlouva v mé krvi, to čiňte, kolikrátkoli píti budete, na mou památku.

Nebo kolikrátkoli budete chléb tento jísti a kalich píti, smrt Páně budete zvěstovati, dokavadž neprijde.

Povšimneme-li si zpráv těchto blíže, poznáme, že tvoří dvě skupin svědectví. Tak zpráva sv. Marka, až na několik drobností, shoduje se úplně se zprávou sv. Matouše; sv. Lukáš opírá se zase o sv. Pavla. Zpráva sv. Marka o konsekraci chleba má jen slovo: „vezměte“, zpráva sv. Matouše: „vezměte a jezte“. — Větší rozdíl jest při zprávě o proměnění vína. Místo slov: „pijte z něho všickni“ píše sv. Marek: „a pili z něho všickni“, a nad to vynechal dodatek Matoušův: „na odpuštění hříchů“. Dle sv. Matouše a sv. Marka Kristus, „dobrořečiv“ (*εὐλογήσας*), láme chléb, a při kalichu, „*εὐχαριστήσας*“, podává jej učedníkům; u sv. Pavla a sv. Lukáše opačně Kristus láme chléb *εὐχαριστήσας*, a kalich podává bez *εὐχαριστήσας* i bez *εὐλογήσας*. Při podávání chleba Kristem konsekrovaného vynechávají též oba vyzvání: „vezměte a jezte“, a kladou za to doplněk: „(tělo), kteréž se za vás vydává (láme)“, a rozkaz: „to čiňte na mou památku“. Ve svých zprávách o proměnění vína dí oba, že se stalo po večeři: „když povečeřel“, a to ve formě: „Tento kalich jest nová smlouva v mé krvi.“ Sv. Lukáš připojuje ještě dodatek: „kteráž bude za vás vylita“, a sv. Pavel, podobně jako při konsekraci chleba, připojuje rozkaz: „to čiňte, kolikrátkoli píti budete, na mou památku.“

Dlužno též, abychom si povšimnuli, jak se má překlad Vulgaty k textu řeckému, poněvadž překlad ten jest při vysvětlování slov konsekračních velice důležitý. Tu již dle Vulgaty jest u sv. Matouše a u sv. Marka čas budoucí: krev, která vylita bude (*effundetur*), kdežto rukopisy řecké mají přičestí času přítomného: *ἐκχυννόμενον* — která se vylévá. Dodatek sv. Lukáše, líčící pozitivně obětní charakter pokrmův eucharistických, překládá Vulgata: tělo, kteréž se za vás vydává (*quod pro vobis datur*), a na dalším místě klade čas budoucí: kalich v mé krvi, kterýž (kteráž) bude za vás vylit (*vylita*) — *qui pro vobis fundetur*. Kodexy řecké mají v obou případech zase přičestí času přítomného (*ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον* a *ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*). Sv. Pavel jenom při podávání chleba

klade dodatek, charakterisující tělo jako oběť, při čemž tištěná Vulgata užívá opět času budoucího: „kteréž za vás vydáno bude (pro vobis tradetur)“. Místo tohoto výrazu: „vydáno bude — tradetur“ čteme v textu řeckém: „κλώμενον — se láme“, odpovídající latinskému: „quod pro vobis frangitur“, jež se nalézá v několika rukopisech Vulgaty.¹⁾

Nuže, všechny tyto zprávy potvrzují nejprve, že ustanovení nejsv. Svátosti stalo se při velikonoční večeři. I jde především o to, aby se našlo a určilo místo,²⁾ jaké při této poslední večeři Kristově zaujímá konsekrace chleba a vína. Ukazovatelem musí nám býti zmínka sv. Pavla a sv. Lukáše, že Kristus konsekroval kalich po večeři, čímž na všechn způsob jest vyloučeno, že by kalichem eucharistickým byl první nebo druhý pohár obřadní. Někteří bohoslovci se domnívají, že Kristus konsekroval třetí pohár obřadní, při čemž dovolávají se toho, že se u sv. Pavla kalich eucharistický právě tak nazývá „kalichem požehnání“ (*ποτήριον τῆς εὐλογίας*), jako u rabbínů třetí pohár obřadní.³⁾ Dle toho by se ustanovení nejsv. Svátosti bylo událo bezprostředně po požití beránka velikonočního, a to ještě před ukončením večeře, neboť řád předpisoval čtyři poháry, k nimž bylo možno libovolně přidati ještě kalich pátý.

V této otázce těžce se dá pověděti něco naprosto určitého. Bickel stotožňuje kalich eucharistický se čtvrtým⁴⁾ pohárem velikonočním z toho důvodu, že se

¹⁾ Viz Pöhlz, I c., str. 82. Viz též Sýkora, I c., str. 115. n., 123.

²⁾ Slova sv. Matouše: *ἐσθιόντων αὐτῶν* (26, 26) neudávají blíže chvíle večeře; podobně neurčita jsou slova sv. Marka 14, 22; sv. Lukáš má: *μετὰ τὸ δειπνῆσαι*. Totéž čteme v I. ke Korint. 11, 25.

³⁾ Tak Lightfoot, Paulus, Schäfer, Haneberg, Schegg, Sýkora. — Schanz píše ve svém komentáři k sv. Matouši na str. 514: „Es war wahrscheinlich der dritte Paschakelch, wenn auch I. Kor. 10, 16 kein terminus technicus aus dem jüdischen Ritus, sondern vom christlichen Standpunkte aus gesagt ist.“ Sýkora o věci té mluví I c., str. 114 nn.

⁴⁾ Bickel, vyvraceje mínění theologů, kteří z názvu „kalich požehnání“, jaký má u sv. Pavla kalich eucharistický, uzavírají, že Kristus konsekroval třetí kalich obřadní, píše: „Die

třetí kalich počítal ještě k starozákonní večeři velikonoční, kdežto sv. Pavel výslovně dí, že Kristus konsekroval víno po večeři, a pak i proto, že teprve nad čtvrtým pohárem zpíval se slavnostní, jenom ve sváteční dni užívaný Hallel, jehož obsah byl pln hlubokých myšlenek messiánských. Langen zase, a po něm Watterich,¹⁾ se domnívá, že Kristus ukončil a vyplnil nejprve až do puntíčku večeři zákonnou, umyl učedníkům nohy, a teprve potom konsekroval pátý kalich vína, jenž ovšem nebyl nutný, ale dovolený. Než tu namanuje se potíže, že tento pohár, jak se zdá, vešel v obyčej teprve v dobách po Kristu.²⁾ Než, buď jak buď, vždy zajisté mše poslední večeře opírala se těsně o největší svátost synagogy; a tak ze stínu vzešla skutečnost, ze slibu náplň; — jako den z noci, ze chmur slunce, ze starého vyšlo Pascha nové.

Neušlo též zajisté pozornosti čtenářů, že sv. Lukáš dvakráte zmiňuje se o tom, že Kristus vzal kalich do své ruky (v. 17. a 20.). Dle některých vykladačů³⁾ jsou to dva různé poháry, z nichž první patří prý ještě k obřadu židovské večeře velikonoční, kdežto druhý prý jest již kalichem mešním a jeho obsah krví Spasitelovou. Než i v tomto případě zamlouvá se nám více hypothesis Bickelova, totiž že sv.

Ähnlichkeit liegt bloss im Wort, während die Bedeutung in den beiden Fällen eine völlig verschiedene ist. Die Rabbiner bezeichnen nämlich die vier Becher nach dem, was vor ihrem Genuss rezitiert wird; den ersten nennen sie also Becher des Kiddusch oder der Festeinweihung, den zweiten Becher der Haggadda, den vierten Becher des Hallel, und ebenso den dritten Becher des Tischsegens oder kurzweg Becher des Segens, nur eshalb, weil ihm das gewöhnliche Gebet nach Tisch vorherging. Der heil. Paulus nennt aber den eucharistischen Kelch deshalb Kelch des Segens, weil über ihm die mit der Konsekration schliessende Danksagung für die Schöpfung und Erlösung gesagt wurde.“ *Katholik* 1871, 2, str. 402.

¹⁾ Das Passah des neuen Bundes, str. 82, 83.

²⁾ Srv. Knabenbauer, Comment. in evang. sec. Matth., 433.

³⁾ Funk přiděluje první pohár ještě židovské hostině velikonoční a teprve druhý pohár má za eucharistický. Viz jeho komentář k Didaché v „Opera Patrum Apostolicorum“, ed. II., Tubingae 1887, vol. I. p. CLI.

Lukáš v obou verších má na mysli jeden a týž kalich eucharistický, neboť nevidíme příčiny, proč by byl evangelista v tom případě pominul mlčením ostatních pohárův obřadních. Ostatně dle sv. Lukáše Kristus bera po prvé kalich pronáší slova: „Vezměte, a rozdělte mezi sebou; neboť pravím vám, že nebudu píti z plodu vinného kořene atd.“, jichž prvá část odpovídá zřejmě slovům: „pijte z toho všickni“, položeným od sv. Matouše přímo před samou formulí konsekrační, druhá pak týmž slovům o plodu vinné révy, položeným od sv. Matouše a sv. Marka po konsekraci kalicha.¹⁾

I možno tedy hlavní části mše poslední večere umístiti v řádu posledních hodů velikonočních takto: Ku konci večere vzal Kristus pravděpodobně nejprve jeden z pozůstalých chlebův a položil jej před sebe; pak naplnil čtvrtý kalich vínem a vodou, a dal učedníkům buď hned, nebo před samým intonováním žalmu 118. pokyn,²⁾ aby potom pili všichni z tohoto jednoho kalicha; po té zapěl dle obyčeje druhou část Hallelu (žalm 115—118), a učedníci recitovali na příslušných místech responsoria (odpovědi). Žalmy 116. a 117. (hebr. 117. a 118) staly se od té chvíle

¹⁾ „Wir erfahren aus seiner (Lukas) Darstellgung, dass Jesus bereits vor der Konsekration des Brodes den später zu konsekrierenden vierten Kelch ergriff und den Jüngern zwei auf denselben bezügliche vorläufige Mitteilungen machte, um die nachher folgende Konsekration und Kommunion nicht durch äusserliche Verhaltensmassregeln oder Antworten auf Fragen störend unterbrechen zu müssen. Zuerst weist er sie an, später alle aus diesem einen, von ihm zu konsekrierenden Becher zu trinken, so dass sie den Inhalt desselben unter sich vertheilten, im Gegensatz zu der gewöhnlichen Praxis, nach welcher jeder seinen eigenen Becher benutzte. Ausserdem kündigte er ihnen seine Absicht an, selbst aus diesem Becher nicht mitzutrinken, ebenfalls um etwaiges nachheriges Hin- und Herreden bei der Kommunion zu verhindern.“ Bickel, Katholik 1871, 2, str. 404, 405.

²⁾ Watterich uvažuje o onom pokynu Kristově takto: „Die Bemerkung „trinket alle daraus“ darf damit gerechtfertigt werden, dass es sich um den Kelch handelt, den man, wenn er nach dem alten Mahle ohne heilige Beziehung herumging, zu trinken nicht verpflichtet war. Dieses Mahl gehörte zu dem Herrenmahl und musste von Allen genossen werden.“ Das Passah str. 94.

prototypem a základem mešní praeface, a to jak proto, že vyzývají ke chvále Boha, tak i pro díkůčinění za dílo vykoupení, jež obsahují, a vůbec pro celý svůj lyrický vzlet. Tak vyzvání: *Sursum corda* je jaksi trestí 116. žalmu Vulgaty, kdežto *Gratias agamus* vyrostlo ze žalmu 117. Ze starých odpovědí žalmu 117. (hebr. 118.): „Ó, Hospodine, spasena mne učiň, ó, Hospodine, dej dobrý prospěch — požehnaný, jenž se bere ve jménu Hospodinově (Páně)“, přejaty byly beze změny do *Sanctus* mše sv. — *Hosanna* a *Benedictus, qui venit in nomine Domini*. Po krátké modlitbě následoval dále zpěv velikého Hallelu, t. j. žalmu 135. (hebr. 136.). Verš 25. tohoto žalmu: „Kterýž dává pokrm všelikému tělu“ tvořil přímo překrásný úvod a přechod k oběti a hodům eucharistickým. **Tu se též Kristus pozastavil a konsekroval chléb a víno.**

Avšak jakým úkonem? Toť v liturgii eucharistické otázka zásadní a ve svých důsledcích závažná. Na základě zpráv apoštolských možný je toliko dvojnásobný výklad. Buď se konsekrace čili proměnění chleba v tělo a vína v krev Kristovu odbylo aktem, jež zpravodajové apoštolští označují slovy *εὐλογήσας* a *εὐχαριστήσας*, nebo se dokonalo tak zvanými¹⁾ slovy ustanovení: „Totof jest tělo mé totof jest krev má“. Bickel²⁾

¹⁾ Formule: „Totof jest tělo mé, totof jest krev má“ neprávem zovou se slovy ustanovení, neboť přesně vzato jenom slova: „To čiňte na mou památku“ obsahují vlastně ustanovení nejsvětější Svátosti.

²⁾ Bickel, *Katholik* 1871, 2, str. 408: „Die von den Berichterstatern erwähnte „Segnung“ des Brodes, so wie die „Dankagung“ über den Kelch halten wir für identisch mit den Konsekrationsworten, welche am Schlusse beider Sätze wörtlich nachgetragen werden, um die unmittelbare Aufeinanderfolge der einzelnen Momente nicht zu unterbrechen, aber vorher an der ihnen der Zeitfolge nach entsprechenden Stelle kurz angedeutet werden. Übrigens werden die Konsekrationsworte nicht einmal scheinbar als nach den vorher erwähnten Handlungen folgend bezeichnet; denn das ihnen vorausgeschickte Partizip „sagend“ verbindet sie nicht nur mit dem nächsten, sondern mit allen vorhergehenden Aoristen, und besagt, dass diese Worte während jener Handlungen oder auch nur

stotožňuje, dle našeho mínění, neprávem¹⁾ uvedené od evangelistů „dobrořečení“ chleba a kalicha se slovy: „Totoť jest tělo mé atd.“ Neboť evangelisté rozlišují a různí zřejmě následujících pět různých a oddělených úkonů Kristových: vzal (λαβάν), dobrořečil (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας), řekl slova: vezměte, jezte . . . pijte (λάβετε, φάγετε . . . πείτε atd.), lámal chléb (ἔκλασεν), dával (δούς) chléb a víno apoštolům. Zvláště sv. Pavel a sv. Marek velice zřejmě uvádějí pronesení slov: „Totoť jest tělo mé“ jako cosi od dobrořečení různého, spojující a spolu oddělující oba akty a myšlenky částicí *καί*.

Není pochybnosti, že slov *εὐλογήσας* a *εὐχαριστήσας* užito ve všech zprávách jako synonym, neboť tam, kde sv. Matouš a sv. Marek kladou *εὐλογήσας*, mají sv. Pavel a sv. Lukáš *εὐχαριστήσας*. Ba, jak jsme viděli, sv. Matouš a sv. Marek i ve své vlastní zprávě užívají jednoho slova ve významu druhého. Oba vý-

während irgend einer von denselben ausgesprochen wurden. Doch wäre es immerhin möglich, unter dem „Segnen“ und „Danksagen“ ein ausführliches, dem Kanon entsprechendes eucharistisches Gebet zu verstehen, welches Christus an die Stelle von Psalm 136 gesetzt haben könnte, so dass die Konsekrationen nur einen Teil jener Segnung gebildet hätten. Wegen des engen Anschlusses des altchristlichen Kanons an den Psalm 136 scheint dies aber unwahrscheinlich.“

¹⁾ Srv. též: Knabenbauer, l. c., str. 426, kde se vztah slov *εὐλογήσας* a *εὐχαριστήσας* k formulím: toto jest tělo mé atd. následovně vykládá: „Christus acceptum panem benedixit, Dei beneficentiam et potestatem super panem invocavit, qua benedictione panem sacrauit et ad consecrationem quasi prae-paravit. . . Putarunt aliqui verbo benedixit iam designari ipsam panis in corpus Christi consecrationem et transmutationem, ita ut Christus eam occulta sua virtute perfecerit, et verba, quae postea dixerit hoc est corpus meum, solum declaraverint discipulis quod effecerit, vel *εὐλογήσας* haec ipsa verba designare neque aliam benedictionem praeviam. At prius certe falsum est et maximo theologorum consensu reii-citur; neque alterum commode admittitur. Pertinet enim *εὐλό-γῆσας* proxime ad *fregit*; dein sequitur explicite *εἶπεν*; porro in altera de calice sententia ponitur *εὐχαριστήσας* simili modo ante verba consecrationem exprimentia et efficientia; iam dici nequit verba haec et nihil aliud designari voce *εὐχαριστήσας*; ergo aequali ratione de *εὐλογήσας* erit sen iendum.“

razy znamenají pak ve všech eucharistických zprávách v prvotním textě především tolik jako **žehnati** čili **posvětiti**, poněvadž akce jimi vyličená má grammaticky i logicky za bezprostřední předměty chléb a víno. To potvrzuje dále sv. Pavel, nazýváje pohár eucharistický „kalichem požehnaní“. V témž významu užívá slova *εὐχαριστεῖν* též sv. Jan, když po vyličení posledního předobrazu eucharistického, t. j. rozmnožení chlebů na poušti, praví, že zástup jedl chléb, když požehnal jej Pán,¹⁾ čímž chce apoštol zřejmě naznačiti, že požehnaním učiněn nebo aspoň připraven byl zázrak rozmnožení chlebův. Vedle „žehnání“ obsaženo však ve slovech těch, a zvláště v „*εὐχαριστήσας*“, ještě něco více; ukazují totiž slova ta, že Kristus při posvěcení nebo před ním zapěl nebo pronesl jakousi modlitbu chvály nebo diků na oslavu a poděkování Bohu za novou Paschu (P h a s e) čili „přechod“ a vysvobození lidstva z poddanství hříchů, kteréžto osvobození počalo se právě okamžikem Spasitelovy liturgie poslední večeře. Odpovídá tato první eulogie čili eucharistie náboženské eulogii velikonočního ceremoniálu židovského, v níž hospodář vzdával slavnostní poděkování za vysvobození z rukou Egyptanův.

Mínění, že Kristus konsekroval chléb a víno formou a konem **žehnání** (*εὐλογήσας, εὐχαριστήσας*) ve chvíli mezi vzetím chleba, resp. kalicha, a pronesením slov: „Totof jest tělo mé, totof jest krev má“, hájí opět²⁾ v poslední době starokatolík Watterich. Dle něho slova: „Totof jest tělo mé, totof jest krev má“ spadají již do doby po aktu konsekračním a mluví o důsledku a výsledku tvůrčího žehnání,³⁾ při němž Spasitel žádných slov nepronášel.

¹⁾ Jan VI., 23. Vulgata i česká bible nevystihují smyslu úplně, překládajíce *εὐχαριστεῖν* jako pouhé dikůčinění.

²⁾ Před 40 lety psal Hoppe: „Der Heiland kann nicht mit den Worten: *τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου* konsekriert haben: es kommt diesen Worten keine konsekration, sondern nur eine den bereits geschehenen Akt der Konsekration deklarierende Bedeutung zu.“ Viz jeho spis: „Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien.“ Schaffhausen 1864, str. 298.

³⁾ „Es folgt mit einfacher Notwendigkeit, dass beim Abendmahl die während der Spendung an die Apostel vom

Již výše jsem naznačil, že to byl způsob pro Krista možný. Než jiná jest otázka, který z možných způsobů konsekrování Kristus skutečně zvolil, a ve které chvíli proměnění chleba ve své tělo skutečně dokonal? Tu již nerozhoduje to, co se zdá býti badateli pravděpodobnějším, nýbrž výlučně jen tradice a výklad církve. Jenom ten, kdo jako Watterich výše staví svou vlastní autoritu než neomylnost církve, může dojít k závěru, že jak řecká tak latinská církev ztratily prvotní i Kristův akt konsekrační, jež prý teprve on po mnohých stoletích hledal a našel. Dle mého soudu akt vyjádřený slovy: *εὐλογήσας, εὐχαριστήσας* nesplynul co do času v jedno se slovy: „Totoť jest tělo mé, totoť jest krev má“, nýbrž sloužil za úvod a přípravu k zázraku přepodstatnění, který se stal v úplně slovy: „Totoť jest tělo mé“ atd.

V žádné zprávě není též stopy po epiklesi čili modlitbě, kterouž by byl Kristus prosil Ducha sv. za proměnění chleba v tělo své a vína v krev svou.

Na počátku, jak vypravuje Genesis, tma byla nad propastí. I řekl Bůh: „Buď světlo. A učiněno jest světlo. I viděl Bůh světlo.“¹⁾ Ve chvíli, kdy počínalo se obrození světa, Bůh vzal v ruce své chléb, požehnal ho a řekl: „Totoť jest tělo mé“ čili proměň se v tělo mé. I viděl v ruku svých tělo své. Podobně požehnal víno a řekl: „Totoť jest krev má“ čili staň se krví mou; a stalo se krví Páně.

Herrn gesprochenen Worte: „Dies ist mein Leib, mein Blut“ — ganz und gar ausserhalb des Konsekrationsaktes stehen und lediglich die durch den vorausgegangenen Segensakt bereits vorhandene Gegenwart des Leibes und Blutes Christi verkündigen, ein Sachverhalt, den zum Überfluss das die Annahme des Dargereichten, das Essen und Trinken desselben charakterisierende und begründende „denn“ vor jedem Zweifel sichert.“ Der Konsekrationsmoment im heil. Abendmahl und seine Geschichte. Heidelberg 1896, str. 8. — V rozpravě „Das Passah des neuen Bundes“ str. 105. připisoval ještě moc konsekrační výlučně slovům: „Totoť jest tělo mé, totoť jest krev má.“ Watterich sestavil pěkně ona místa Písma sv., v nichž jsou udány účinky „žehnání“ Božího, nedokazující však nic jiného, leč že Kristus mohl pouze v mysli provedeným žehnáním vykonati zázrak přepodstatnění chleba a vína.

¹⁾ Genes. I., 2—4.

Není třeba podotýkati, že tyto formule konsekrační nemají v paschálním rituálu židovském žádného vzoru; jsou zcela novou a podstatnou částí liturgie poslední večeře i liturgie církevní.

Bezpečně můžeme za to míti, že s žehnáním v mysli provedeným, jež předcházelo akt konsekrační, spojen byl nějaký pohyb. Dříve zajisté Kristus slepému oči pomazal, hluchoněmého dotekl se na uších a jazyku, dceru Jairovu vzal za ruku, žehnaje dítkám rozepial ruce, na hoře Olivetské žehnal drže ruce nad učedníky; zdaž by tedy při největším zázraku, ve chvíli největšího vzrušení, nebyl dal na jevo svých myšlenek a nebyl pozornost apoštolů na důležitost aktu toho obrátil nějakým pohybem? Byl to Ježíši pouze vlastní pohyb rozprostření pravé ruky nad chlebem, který držel v ruce levé. Po tomto gestu žehnání a po lámání chleba poznali ho za čtyři dni po té učedníci jdoucí do Emaus, neboť tak žehnati a lámati chléb viděli pouze jeho jediného. Jak si křesťanská starožitnost pohyb ten představovala, poznáme později z památek starého umění. Nemýlíme se též, tvrdíce, že Kristus v okamžiku, kdy chléb žehnal, nebo před samým jeho žehnáním, pozdvihl oči k nebi.¹⁾ Okolnost tu mají všechny liturgie, přejavše ji z tradice a z popisu zázraku rozmnožení chleba, jenž u všech synoptiků skoro doslovně upomíná na ustanovení eucharistie.²⁾

¹⁾ Kdykoliv Kristus pozdvihl oči k nebi, hledal a našel Otce, a plnil i na jevo dával královské slovo své: „Já a Otec jedno jsme.“ U hrobu Lazarova slova ta byla díkyčiněním (Jan XI., 41.); na počátku modlitby velekněžské byla slova ta prosbou (Jan XVII., 1.); když měl před sebou hluchoněmého, byla povzdechem nebo stížností (Marek VII., 34.); v okamžiku pak, když chtěl učiniti se be sama pokrmem a nápojem — do čeho bylo si tu stěžovati, koho prositi, komu děkovati? Zde ono zjevení jednoty jeho s Otcem, onen pohled k nebesům byl úkazem jeho vlastní moci, jeho milostné všemohoucnosti. Srv. Watterich, Der Konsekrationsmoment, str. 6.

²⁾ Zázračné nasycení
zástupu:
Mat. 14, 19.: ... acceptis
quinque panibus, et duobus

Ustanovení eucha-
ristie:
Mat. 26, 26.: Coenantibus
autem eis, accepit Jesus pa-

Význam slov: „Totoť jest tělo mé, totoť jest krev má“ jest tak jasný, že nelze pomysleti si jednoduššího způsobu vyjádření dogmatu o skutečné přítomnosti a přepodstatnění chleba v tělo, vína v krev Kristovu. „Když sluhovi něco důležitého rozkazujeme“ — praví Skarga — „tážeme se ho, zdaž tomu rozumí, a ptáme se ho často, aby se nezmylil. Pán tuto velí: To čiňte na mou památku. Neoznámil-li jasně rozkazu toho, co činiti třeba, pak všecko jest v niveč. Co tedy máme činiti? Zdaž pouhý chléb bráti, či tvé tělo, Pane?.. Leč zcela zřejmě jest řečeno: To čiňte, co jsem já učinil, posvětiv chléb ve své tělo a víno v krev svou.“¹⁾

Jinými slovy: Poněvadž chléb ani přirozeností svou ani z ustanovení lidského nikdy a nikde nebyl znamením a symbolem těla lidského, proto pouze v tom případě mohlo by se slovo „jest“ před slovy „tělo mé“ a „krev má“ bráti a mu rozuměti ve významu přeneseném, obrazném, parabolickém, kdyby byl Kristus výslovně řekl, že při ustanovení eucharistie pomíjí všeobecného způsobu mluvení a chce, by se mu rozumělo ve významu obrazném. „Po smrti těžko jest ptáti se na výklad: výklad slov těch bylo třeba zanechati před smrtí. Toho Pán neučinil: ani temně a pochybně nemluvil, ani opačného výkladu slovům jasným nezůstavil.“ „Jak má se zváti tělo“ — táže se Skarga na jiném místě — „než tělem, krev jinak než

piscibus, aspiciens in coelum benedixit, et fregit et dedit discipulis panes, discipuli autem turbis.

Mar. 6, 41.: Et acceptis quinque panibus, intuens in coelum, benedixit, et fregit panes, et dedit discipulis suis, ut ponerent ante eos: et duos pisces divisit omnibus.

Luk. 9, 16.: Acceptis autem quinque panibus, et duobus piscibus, respexit in coelum, et benedixit illis: et fregit, et distribuit discipulis suis, ut ponerent ante turbas.

nem, et benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis, et ait: Accipite et comedite: hoc est corpus meum.

Mar. 14, 22.: Et manducantibus illis, accepit Jesus panem: et benedicens fregit, et dedit eis, et ait: Sumite, hoc est corpus meum.

Luk. 22, 19.: Et accepto pane gratias egit, et fregit, et dedit eis, dicens: Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur: hoc facite in meam commemorationem.

¹⁾ O eucharysty i, Kazanie II.

krví? Neřekl: To jest znamení mého těla. A to bylo nutno a potřebno říci, aby se byli učedníci nemýlili, jelikož jsou to věci od sebe tak velice různé; tělo a znamení těla různí se od sebe jako živé od malovaného.“ Aby i zdání obtíže odstranil, Kristus drže chléb v rukou a ukazuje naň před očima všech apoštolů, neřekl „tento chléb“, a neužil, ačkoliv slovo chléb v jazyku řeckém i latinském jest rodu mužského (*ἄρτος*, *panis*), zájmena v rodě mužském, nýbrž řekl prostě „to“ („toto“, *τοῦτο*, *hoc*), co držím v ruce, co vám dávám k požívání, co zdá se vám býti chlebem, není již více chlebem — „to jest tělo mé“.¹⁾

Ještě výrazněji vyjadřuje myšlenku tu řecký text sv. Lukáše: „*τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμά μου τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*“ a sv. Pavla: „*τοῦτό μοί ἐστιν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλύόμενον*“. A nad kalichem: „*τὸ αἷμά μου . . . τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον*“. Emfaze, s jakou Kristus stálým opakováním členů praví, že to, co dává za pokrm, jest p o u z e jeho tělem a p o u z e jeho krví, vylučuje určitě všeliký smysl přenesený, dokazujíc zároveň jeho přítomnost mocí předpodstatnění; neboť kdyby byl své tělo spolu s chlebem umístil, byl by musil nutně říci: totoť jest chléb a tělo mé.

Že Kristus neužil ve chvíli oné figury a metafory celé starožitnosti neznámé, že neustanovil chleba symbolem svého těla, vysvítá též ze slov sv. Lukáše XXII., 19.: „Totoť jest tělo mé, kteréž se za vás vydává — *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*“, čili kteréž se obětuje za tím účelem, aby vám zjednáno bylo vykoupení. Kdyby byl Kristus podával obyčejný chléb,

¹⁾ Pronomen enim demonstrativum *hoc* hanc enim habet vim et significationem, ut demonstrat et explicet substantiam, i. e. ut declaret quid sit id, quod pronomine *hoc* monstretur; cum enim quaerenti vel dubitanti de re aliqua dico: *hoc* est lapis, *hoc* est argentum, pronomen *hoc* tantum ingenerat confusum conceptum alicuius individualis substantiae et est sensus: haec res vel haec substantia est lapis vel est argentum; sic et praesentis orationis sensus est: *hoc* i. e. haec substantia, quae scil. his velatur accidentibus, est corpus meum. Dicit itaque Christus: „id quod vobis do, id quod hic videtis, est corpus meum, non est panis, sed est corpus meum.“ Knabenbauer, Comment. in evang. sec. Matth. str. 427.

nebyl by nikdy mohl říci, že se chléb ten dává na odpuštění hříchův.¹⁾

Z apoštolů nejen žádný nepoučoval věřících, že slova Kristova nesmějí se brátí ve smyslu slovném, nýbrž naopak sv. Pavel, přijímaje slovně prostý fakt, že se v eucharistii požívá pravé tělo a pravá krev Kristova, uzavírá, že nehodné přijímání eucharistie jest jakousi bohovraždou. „Kdokoli jísti bude chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně (I. Korint. XI., 27). Rčení: *ἔνοχος ἔσται τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου* — latinské „reus“ jest formulí právní, jež znamená, že jest někdo vinen zločinem (na př. *laesae majestatis*), v našem případě, že se dopustil zločinného násilí proti tělu a krvi Páně. Nikdo pak by věru v této formě a vyhrožuje takovýmto prokletím nemluvil o zločinu člověka, jenž by špatně zacházel s fotografií přítelovou, a jenž by v našem případě i méně zavinil, jelikož by potupil jaksi jen šat a stín Kristův.

Na vrub koho bylo by pak přičteno všeliké klanění, prokazované symbolickému chlebu eucharistickému, klanění, jež by bylo modloslužebným, ne-li na vrub samého Krista? Všaktě duše nejprostší, nejčistší, Bohu nejoddanější mohly by říci Kristu: Ty, Pane, jsi tím vinen, jelikož jsi až příliš jasně řekl: Totoť jest tělo mé, totoť jest krev má!

Konečně míti za to, že slova Kristova mají význam přenesený, jest tolik jako vzdáti se vůbec jednou pro vždy toho, by nalezen byl jejich pravý smysl. Jako řecký i římský polytheismus, ztrativ pojem jednoho Boha a rozdrobiv jej na více částí, cítil od té doby jaksi věčnou touhu stále po nových bozích, a čím více jich měl, tím větší ještě chtěl jich míti počet, jelikož každý i sebe větší počet musí býti vždy souhrnem nedokonalým a nevystihuje božstva: tak dalo se i v náboženstvích a výkladech jinověrcův. Dle svědectví Bellarminova bylo již za jeho časů na 200 různých výkladů slov, jimiž nejsv. Svátost ustanovena; dnešní

¹⁾ Knabenbauer, l. c., str. 428; Sýkora, l. c., str. 119 nn.

pak protestanté, jak níže uvidíme, namáhající se dále v potu tváře, podali výklady nové, pokrokové, vůči nimž se první žáci Lutherovi se svými zbytky římského dogmatismu jeví býti pravými Kanibaly.

Po konsekraci a po dokončení zbytku Hallelu Kristus rozlomil chléb na části¹⁾ a podělil jimi apoštolů, dávaje každému po jedné. Obřad čili ritus tohoto **prvního přijímání** nelze ani ze slova „dával“ (*δούσ*), ani ze slova „vezměte“ (*λάβετε*) blíže určit. Jelikož však při jídle odpočívalo se na pohovkách, jest nejprirozenější míti za to, že Spasitel po lámání chleba na části podal tyto apoštolům na mise, z níž si každý vzal svou část.²⁾ Kalich pak měli podávati jeden druhému.

Sv. Matouš a sv. Marek, vyličivše ustanovení nejsv. Svátosti, poznamenali ještě, že Kristus a apoštolové opustili večeřadlo „chválu vzdavše“³⁾ („hymno dicto“), což může se týkati buď zpěvu Hallelu, nebo též některého jiného žalmu.

Ke konci odstavce tohoto klademe k vůli lepšímu přehledu úplný p r a v d ě p o d o b n ý p r ů b ě h m š e s v. p ř i p o s l e d n í v e č e ř i.⁴⁾

1. Kristus nalévá do 4. poháru vína a vody.
2. Žalm 115. (113. Vulg.): „Ne nám, Hospodine, ne nám: ale jménu svému dej slávu“ atd.
3. Kristus běře kalich, díky činí a přikazuje apoštolům, aby potom všichni z něho pili, a praví jim, že on sám nebude píti z plodu vinného kořene, až přijde království Boží (Luk. XXII., 17. 18.).

¹⁾ Písmo sv. klade lámání chleba před pronesení slov konsekrčních. Přes to nechybíme, kladouce je teprve po konsekraci, neboť evange'isté nedbají vůbec přesně časového postupu úkonů liturgických při mešní oběti poslední večeře. Postup ten podali jsme výše.

²⁾ S ý k o r a, l. c., str. 119., dí: „Rozlámal chléb (na 12 dílů) podával apoštolům nikoli do úst, nýbrž, jak ze slova *λάβετε* (vezměte) souditi lze, do ruky.“

³⁾ Mat. XXVI., 30.; Mar. XIV., 26.

⁴⁾ Viz: B i c k e l v časopise „Katholik“ r. 1872, I., str. 295. násl.

4. Žalm 116. (114. Vulg.): „Miluji (Hospodina), protože vyslyšel Hospodin hlas modlitby mé“ atd.
 Žalm 117. (116. Vulg.): „Chvalte Hospodina všichni národové . . .“

Žalm 118. (117. Vulg.)

Kristus: Oslavujte Hospodina, nebo dobrý jest.
 Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství jeho!

Kristus: Rciž nyní Israel, že dobrý jest:
 Apoštolové: Že na věky (trvá) milosrdenství jeho!

Kristus: Kámen, kterýž zavrhli stavitelé:
 ten učiněn jest v hlavu úhelní.
 Od Hospodina stalo se to:
 a jest divné před očima našima.
 Toť jest den, kterýž učinil Hospodin:
 veselme se a radujme se v něm.
 Ó Hospodine, spasena mne učiň!

Apoštolové: Ó Hospodine, spasena mne učiň!

Kristus: Ó Hospodine, dej dobrý prospěch!

Apoštolové: Ó Hospodine, dej dobrý prospěch!

Kristus: Požehnaný, jenž se béře

Apoštolové: Ve jménu Hospodinově!

Kristus: Požehnali jsme vám

Apoštolové: Z domu Hospodinova.

Kristus: Bůh jest Hospodin, a zavrhl se nám,
 Ustanovte den slavný v hustinách,
 až k rohu oltáře.

Bůh můj jsi ty, a (protož) oslavovati
 tě budu:

Bůh můj jsi ty, a vyvyšovati tě budu.

Oslavovati tě budu, nebo's vyslyšel
 mne:

A učiněn jsi mi spasením.

Oslavujtež Hospodina, nebo dobrý jest:

Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství
 jeho.¹⁾

¹⁾ Výklad tohoto žalmu viz ve spise Dr. Jar. Sedláčka: Výklad posvátných žalmů (v Praze 1901), str. 920. nn. Tamtéž odkazujeme i co se týče výkladu žalmů jiných.

5. Krátká benedikce Hallelu : „Ať tě oslavují, Hospodine, všickni skutkové tvoji“
6. **Z a č í n á s e k á n o n.** Žalm 136. (Vulg. 135., Veliký Hallel), 1—24.
 Kristus: Oslavujte Hospodina, nebo dobrý jest:
 Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství jeho.
 Kristus: Oslavujte Boha bohů:
 Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství jeho atd.
7. **Konsekrace chleba a vína.**
8. Žalm 136. (Vulg. 135.), v. 25. a 26.
 Kristus: Kterýž dává pokrm všelikému tělu:
 Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství jeho.
 Kristus: Oslavujte Pána pánů:
 Apoštolové: Nebo na věky (trvá) milosrdenství jeho.
9. Hymnus a píseň: Všecko, co žije, ať velebí jméno tvoje Na věky buď velebeno jméno tvé atd. Amen.
10. **L á m á n í k o n s e k r o v a n é h o c h l e b a.**
11. **P ř i j í m á n í.**
12. Hymnus po přijímání (Mat. 26, 30; Mar. 14, 26), pravděpodobně žalm 23. (Vulg. 22.): Hospodin spravuje mne, a nic mi se nedostáváti nebude: na místě pastvy tu jest mne usadil: nad vodou občerstvení vychoval mne atd.

§ 4. **Eucharistie pravou obětí.**

Poznali jsme prvotní, nejjednodušší způsob liturgie eucharistické, z níž časem, jako plná růže z poupěte, vyvinul se v plném bohatství ritus mše sv. Všimněme si nyní blíže samé p o d s t a t y eucharistie.

Již z toho, že předobrazné Pascha židovské bylo pravou obětí, vyplývá, že také jeho náplň čili první křesťanské Pascha Ježíšovo v celé pravdě a plnosti dlužno míti za obět. Ještě jasněji dokazují to slova

a eucharistická proroctví, vykládaná ve světle zpráv evangelních. Na základě zpráv eucharistických lze učiniti tento syllogismus:

Slova: „Totoť jest tělo mé, kteréž se za vás vydává“ a „totoť jest krev má (Nového zákona), kteráž za mnohé se vylévá na odpuštění hříchů“ znamenají: Totoť jest **tělo mé obětní** a totoť jest **krev má obětní**.

Tedy Kristus jako obět jest přítomen v eucharistii, čili eucharistie jest pravou obětí.

Se závěrem souhlasiti bude každý, dokáží-li se návštěi. Otázka tato souvisí těsně s jinou, totiž zdaž přičestí přítomného času: *ἐκχυννόμενον, διδόμενον, κλιόμενον* (kalich, který se vylévá, tělo, kteréž se vydává, které se láme), jež se čtou v textě řeckém a v tištěné Vulgatě při podávání eucharistického kalichu, aspoň u sv. Lukáše, dlužno bráti v jich významu přítomném, či dlužno-li je též vztahovati k budoucnosti t. j. k oběti kříže.

Jest jisto, že Písmo sv. nejednou užívá času přítomného o věcech budoucích, chtějíc tím způsobem dáti na jevo, že naplnění jich jest blízké a nepochybné. Avšak vedle toho pravidla hermeneutiky biblické žádají, abychom takovéto formy tak dlouho brali v jich významu přítomném, pokud vážné a zřejmé důvody nemluví proti tomu. V našem případě je to naprosto vyloučeno tou okolností, že svatopisci užívají **s o u h l a s n ě** času přítomného. Kdyby Kristus ve chvíli té byl myslil na obět kříže, byl by myšlenku svou vyjádřil ve způsobě času budoucího a apoštolové byli by přímo **m u s i l i** užiti po něm formy času budoucího. Ostatně i kdybychom ve všech zprávách měli čas budoucí, ještě pak by mocí vtírala se čtenáři myšlenka, že toto těsné spojení a sestavení blízké oběti kříže s přítomností člověčenství Kristova pod způsoby chleba a vína při poslední večeři nemůže míti jiného účelu, než aby tato přítomnost těla a krve Páně při poslední večeři byla spolu se smrtí kříže zahrnuta v pojem **p r a v ě o b ě t í**. Smrt kříže byla jen krvavým projevem, slavnostním a veřejným prohláše-

ním, celý svět objímajícím doplněním soukromé jaksi a úvodní oběti poslední večeře.¹⁾

Teprve takovéto pojetí liturgie poslední večeře vysvětluje úplně a vyčerpává význam požívání Krista v eucharistii. Neboť nikoliv prosté a ledabylé spojení se Mistra s učedníky bylo cílem jeho při poslední večeři, nýbrž přivlastnění si vykoupení skrze věřící v celém jeho obsahu a plnosti přijetím Vykupitele jako vykupitele, t. j. jako oběti.²⁾

Dále výraz „kalich se vylévá“ přirozeně a přímo vztahuje se jenom k vylití čili vypití obsahu kalichu paschálního; a výraz sv. Pavla: κλώμενον — „které se za vás láme“, dává též přirozeně na ruku, aby se myslilo jen na přichystání těla za pokrm při poslední večeři, a to tím spíše, že na kříži vůbec se nelámalo.

¹⁾ Vztahující tato přičestí bezprostředně k liturgii poslední večeře, nepopíráme nijak jich dalšího spojení s obětí kříže. „Jako staré a Mojžíšovy oběti“ — praví S k a r g a (O mši sv., Káz. III.) — „obojí význam měly: i příští smrt Messiášovu předobrazovaly i pravými oběťmi byly, tak i liturgie poslední večeře ukazovala na obět kříže a při tom též sama v sobě byla obětí, ale jenom spojením s obětí Kalvarskou jakožto její anticipace.“ „Dvou věcí“ — píše Franzelin — „dlužno si povšimnouti při oběti eucharistické: přítomného umístění člověčenství Kristova ve stavu oběti, čili na dobu přítomnou připadajícího mystického, ale reálného splnění oběti, a vztahu této přítomné oběti poslední večeře k oběti kříže. Přičestí přítomného času textu řeckého ukazují přímo na obět poslední večeře, a nepřímou a dodatečně na obět kříže jako její zřídlo, vzor a základ: text latinský pak přímo ukazuje na obět kříže, a nepřímou na obět poslední večeře. Oba texty konečně vyjadřují totéž, jenom jiným způsobem.“ (Viz „Tractatus de SS. Eucharistiae Sacramento et Sacrificio, Romae ed. II. 1873, str. 360.) Dobře vykládá též věc tu exegeta Lukáš z Brügge: „Multi intelligunt, praesens positum esse pro imminente futuro, ut ad crucem referant; sed non frustra praesenti tempore utuntur tres evangelistae simul et Paulus . . . quinimmo clarum hinc evadit, quod non de cruce solum, verum etiam de coena et Eucharistia Christus loquatur, praesertim cum Lucas manifeste effusionem non sanguinis, sed calici tribuat. Non est intelligendum futurum tempus excluso praesenti, sed praesens incluso futuro propter continuitatem actionis“ Viz: Pölzl, l. c., str. 83.

²⁾ W a t t e r i c h, Der Konsekrationsmoment, str. 10.

Dlužno-li tedy přičestí *ἐκχυννόμενον* bráti v jeho významu přítomném, pak konsekrační slova vína: „tentof jest kalich, nová úmluva v mé krvi, který se za vás (resp. za mnohé) vylévá“, ukazují, že krev Kristova již tím právě byla vylita čili byla ve stavu oběti, **že a jelikož** mocí slov předpodstatnění při poslední večeři byla obsažena v kalichu pod způsobou vína.

Na kříži v pravdě vylita byla táž krev, která byla v kalichu, ale nebyl na kříži vylit kalich (jako kalich), jelikož krev nebyla na kříži pod způsobou vína čili ve stavu svátostném. Rozhodujícím jest tu dodatek, který nalézáme u všech synoptikův, že krev nejen dá vá se nám k pití, nýbrž i že se vylévá **za nás**, a to **na odpuštění hříchův**. Každý Israelita rozuměl dobře tomuto způsobu mluvení a významu krvi v liturgii a ceremoniálu synagogy. Vylítí za někoho krev zabitého dobytčete u stop oltáře, nebo pokropiti jí oltář, jenž představoval a zastupoval Boha, znamenalo v biblické mluvě totéž jako offerri, sacrificari — býti obětovánu Bohu místo člověka. Zabitím zvířete obět se počínala; dokonána pak byla teprve přinesením krve na oltář, Pánu, „nebo duše (život) těla — jak Bůh věc odůvodňuje — v krvi jest, a já dal jsem ji vám, a byste se jí očišťovali na oltáři za duše vaše, a krev aby byla za očištění duše“.¹⁾ A jinde se dí: „Krev obětí vyliješ na oltář (Pána Boha svého)“.²⁾ A tak tedy i krev Kristova, jež při poslední večeři dle ujištění Mistrova vylita byla na odpuštění hříchů našich, byla krví obětní, a akt vylití krve té za nás ke cti a na usmíření Boha byl pravým úkonem obětním.³⁾

¹⁾ Leviticus 17, 11.

²⁾ Deuteronom. 12, 27.

³⁾ Srv. K n a b e n b a u e r, Comment. in evang. sec. Matth., p. II., 434.: „Significatur igitur effusio sanguinis quae fit; ad sanguinem proinde in calice contentum haec effusio refertur; id quod etiam clarius elucet ex verbis Luc. 22, 20 *τοῦτο τὸ ποτήριον . τὸ ὑπὲρ ὑμῶν ἐκχυννόμενον*, ubi ipse calix i. e. sanguis in eo contentus dicitur effundi . . . Sanguinem autem effundi in remissionem peccatorum dictio est sollemnis, qua fieri sacrificium clare exprimitur; nam in Scripturis sanguinis effusio in remissionem semper dicitur ratione oblationis sanguinis Deo

Důležitá jest také okolnost, že Kristus zove krev svou krví z á k o n a¹⁾ (smlouvy, úmluvy), čímž se zřejmě činí narážka na založení Starého zákona krví na poušti. Na úpatí hory Sinai uzavřel Bůh nejformálnější smlouvu s Israelem, jež podstatou byla obnovením smlouvy, posvěcené již obětí a milostí velikonoční při východu z Egypta, jenom že teď obnovena byla způsobem mocnějším, výraznějším a dramatictější. Neboť i ta smlouva jeví se býti zařazením pod prapor Hospodina, který za tuto službu dává v dědictví a léno pocty a dobra synovství Božího; jeví se býti darováním života milosti skrze obět zákona s důrazem tak zvanou,

factae. Erat enim in sacrificiis antiquis oblatio sanguinis eiusque ad aram effusio pars praecipua sacrificii actioque sacrificialis, quae a solo peragi debebat sacerdote; vide Lev. 1, 5. 11. 15; 3, 2. 8. 13; 4, 5 sq.; 16 seq.; 5, 9; 6, 30; 7, 2. 14; 8, 15 et generatim dicitur 17, 11: ego dedi sanguinem vobis, ut super altare in eo expietis pro animabus vestris; Num. 18, 17. Deut. 12, 17 etc.

¹⁾ „*Διαθήκης* ist der Genetiv des Inhalts. So (Exod. 24, 8) wurde das Blut genannt, durch welches Moses den Bund mit Gott vollzog. Das Opferblut musste aber ausgegossen werden (*ἐκχυννόμενον*) und hat die Vergebung der Sünden zur Folge. Ist aber diese eine wirkliche, so kann auch das Blut nicht symbolisch gedeutet werden.“ S c h a n z, Komment. über das Ev. d. Ma'th., str. 515. Srv. též W a t t e r i c h, Das Passah, str. 20. Připojuji zde ještě pěkný komentář Karnkowského z jeho spisu: „Eucharystia“, Kaz. XX., str. 251.: „A že (Kristus) při poslední večeři novou úmluvu učinil, a nikoliv na kříži, svědčí Tertullian, jenž píše: „In calicis mentione testamentum constituit sanguine suo obsignatum. .“ To dokazuje také tento pádný důvod: Kdo činí závěť (testament), má býti živ až do skončení a zapečetění testamentu; má býti volný; má oznámiti svou vůli a rozkaz, a výslovně pověděti, co komu slibuje; má to učiniti před určitými svědky; dává jasnými slovy na jevo, že činí testament, a konečně učiněnou závěť pečeti. Všechny tyto podmínky činění testamentu Pán při poslední večeři zachoval; na kříži jich nebylo. Neboť při poslední večeři byl živ, kdežto na kříži zemřel. Při poslední večeři byl volný, kdež o na kříži byl přibit. Při poslední večeři rozkázal: To jest přikázání moje, abyste se vespolek milovali, kdežto na kříži nic nepřikazoval. Při poslední večeři slíbil výslovně odpuštění hříchů, což jest slib vlastní Novému zákonu, jak o tom předpověděl skrze proroka, a jmenoval, komu slib ten činí: za vás a za mnohé; kdežto na kříži nebylo nic takového kromě slibu daného samému Iot-ovi. Při poslední večeři měl jako Mojžíš při stanovení staré úmluvy nikoliv ledajaké svědky,

jejíž krví Mojžíš pokropil i oltář — místo Boha — i lid, aby tak jednou krví spojení dosáhli cíle zamýšleného. Neboť skrze Mojžíše Bůh zákon prohlásil, lid zákon ten přijal, načež Bůh v krvi té slavil zasnovení s lidem svým.¹⁾

Na krvi založen byl Zákon starý; krev jeví se též při prohlášení poslední vůle Kristovy, čili ve chvíli, kdy byl stanoven Zákon nový. O oné krvi nikdo nepochyboval, že byla krví obětní, proto i tato krev jí býti musí, a to tím pravdivěji, čím Nový zákon skutečností svého obsahu převyšuje obrazný Zákon starý.

Avšak krev sama nemůže býti prolita, t. j. obětována, bez současného obětování těla; neboť tělo a krev činí dohromady jen jediný obětní dar. Je-li tedy pravda, že Kristus při poslední oběti skutečně obětoval (i m m o l a v i t) Otci svou krev, jsme tím oprávněni k závěru, že i tělo své zároveň a týmž způsobem

nýbrž apoštoly, kteří byli patriarchy a pravými Otci všeho křesťanstva v Pánu Ježíši: u kříže jich nebylo a nemohli se tam snadno dostaviti. Při poslední večeři výslovně o testamentu mluvil, a to na způsob Mojžíše. Neboť jako tento řekl: Tato jest krev úmluvy, kterouž učinil Hospodin s vámi, tak i Pán řekl: Tatoť jest krev má Nového zákona (nové úmluvy, smlouvy); kdežto na kříži o testamentu ani zmínky neučinil. Při poslední večeři zpečetil vůli čili testament svůj ustanovením Svátosti, kdežto na kříži nebylo nic takového. Jest tedy jisto, že Pán Ježíš testament při poslední večeři učinil a předobraz Starého zákona (testamentu) naplnil; smrtí svou pak touž Svátost potvrdil, kdyžtě, jak praví sv. Pavel: Testament těch, kteříž zemřeli, pevný (= platný) jest: jinak není platný, dokud živ jest ten, který testament udělal. (K Žid. IX., 17.)“

¹⁾ Exod. 24, 3—8.: „Přišel tedy Mojžíš, a vypravoval lidu všechna slova Hospodinova, i soudy: i odpověděl všecken lid jedním hlasem: Všecka slova Hospodinova, kteráž mluvil, učiníme. Napsal pak Mojžíš všechny řeči Hospodinovy: a ráno vstav vzdělal oltář pod horou, a dvanácte nápisů podle dvanáctera pokolení israelského. A poslal mládence ze synů israelských, i obětovali zápalné oběti, a obětovali oběti pokojné Hospodinu, telata. Vzal tedy Mojžíš polovici krve, a vлил do koflíků: díl pak ostatní vylil na oltář. A vzav knihu úmluvy, četl, an lid poslouchal. Kteříž řekli: Všecko, což mluvil Hospodin, učiníme, a budeme poslušni. On pak nabrav krve, pokropil lidu, a řekl: T a t o j e s t k r e v ú m l u v y, k t e r o u ž u č i n i l H o s p o d i n s v á m i o v š e c h ř e č e c h t ě c h t o.“

obětoval.¹⁾ Než pro to máme ještě jiný důvod, odvozený přímo z konsekrační formule chleba.

Dle sv. Lukáše Kristus konsekroval chléb slovy: „Totof jest tělo mé, kteréž se za vás vydává“ (*τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον*), — dle sv. Pavla: „které se za vás láme“ (*κλώμενον*), quod pro vobis frangitur (scil. Deo Patri).

Pavlovo „κλώμενον“ má týž význam jako Lukášovo „διδόμενον“ („dává se“), a užilo se ho se zřením ku podstatě chleba. Vlastně láme se jenom chléb, tělo pak jenom potud, pokud jest pod způsobou chleba. Kristus nepraví, že jeho tělo učedníkům se dává a láme, nýbrž prohlašuje, že za ně (*ὑπὲρ*, pro) a za mnohé

¹⁾ Nemůže býti arci řeči o tom, že by podstata člověčenství Kristova byla jinou pod způsobou vína než je ta, kterou umístil pod způsobou chleba, neboť oslavená přirozenost jeho jest jenom jedna a všude táž. Kristus nazval své člověčenství, přítomné pod způsobou chleba, „tělem“, a člověčenství, přítomné pod způsobou vína, „svou krví“, bezpochyby z ohledu na větší podobnost (pevné) podoby čili formy chleba s tělem, a (tekuté) podoby čili formy vína s krví. Watterich („Das Passah“, str. 102) podává ještě jiný, hlubší důvod toho, proč užil Spasitel právě těchto názvů: „Der Beweggrund indess, warum er es getan hat, lag tiefer. Wir haben gesehen, dass Jesus mit seinen Wundmalen aus dem Grabe in Verklärung erstanden ist. Die Beibehaltung seiner Wundmale beweist nicht bloss, dass er sie als die Trophäen seines Siegetodes tragen wollte, sie beweist mehr: sie beweist, dass er sein Sühnewerk, sein Eintreten für uns vor dem Vater fortsetzen, lebendig und immerfort, stets unermüdet bis zur Errettung der letzten Generation und des letzten Einzelmenschen will geltend machen und durchführen, — dass er, ohne am Kreuze zu hangen, der Gekreuzigte bleiben will, bis ans Ende, in jedem Augenblick so wahrhaftig und frisch-wirksam für uns, äusserlich und innerlich, leiblich und geistig auf dem Höhepunkt seines Büsser- und Liebesgehorsams stehend, wie in den schauerlichen Stunden von Gethsemane bis Golgotha. Wohlan, was er durch die Beibehaltung der frischen Wundmale in seiner Auferstehungsverklärung [tatsächlich, wenn auch einstweilen unseren Augen nicht wahrnehmbar, ist, das wollte er abbildlich für unsere Sinne durch die Zweiheit, durch die klaffende Spaltung, durch die Getrenntheit und den Gegensatz der ihn bergenden Genussgegenstände verkündigen: seinen bis an den jüngsten Tag gleichmässig frisch fortwirkenden Tod — oder viel mehr seine dem ganzen Menschengeschlechte gegenüber gleichmässig mit ganzer Person eintretende Erlöserliebe zum Vater und zu uns.“

se vydává a láme, a to opět, jak dlužno doplniti z konsekráční formule vína: Bohu Otci v obět, aby bylo od něho dosaženo pro nás odpuštění hříchův. „Ze slov ustanovovacích,“ praví vhodně Skarga,¹⁾ „dá se pravda o oběti těla a krve Pána našeho vykřesati jako oheň z kamene. Pravit (Pán) jako nyní, v čase přítomném, při oné večeři, že se tělo jeho dává. Nepraví: vám se dává, nýbrž za vás se dává, a za jiné mnohé se dává. Komu se dává? Bohu v obět. Za vás, ne vám. Jeť něco jiného, praví-li se: dává se vám k požívání, a něco jiného, dí-li se: dává se za vás. Když běřeme a požíváme, dává se nám: a je to svátost; ale když za nás se dává na odpuštění hříchův, jest to obět, jež se přináší Bohu za nás, bychom měli u něho milost a odpuštění hříchův.“ I kdyby prvotní text sv. Pavla, jak několik kodexů praví, byl zněl: *τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν*, i tu by ještě tato forma vyličovala tělo Kristovo pod způsobou chleba jako zničené smrtí obětní.

Plný význam slov sv. Pavla a závislého na něm sv. Lukáše jest tudíž tento: Totof jest tělo mé a krev má, jež jsem v této chvíli mystickým způsobem Bohu Otci za celý svět v obět podal.

Bylo-li tělo, jež Kristus při poslední večeři držel ve svých rukou, pravým tělem zničeným smrtí obětní, pak i jeho příprava na takovouto obět musila býti pravým aktem obětním. Jakým způsobem vykonal Kristus tuto činnost obětní čili zničení svého člověčenství? Jsou známa památná slova sv. Řehoře Nazian. k Amfilochovi: „Pamatuj na nás ve svých modlitbách, když slovem Slovo přivoláváš, když nekrvavým krájením rozdělujes tělo a krev Páně, slov užívaje místo meče.“²⁾

Slova podvojně konsekrace jsou tedy jaksi nožem obětním, který působí odloučení krve od těla čili zabití oběti Bohu věnované. Neboť mocí slov: „Totof jest tělo mé“ jest pod způsobou chleba tělo, a mocí slov

¹⁾ O mszy św. Kaz. III. Srv. též Karnkowski: O Eucharystyi, Kaz. XX., str. 257 nn.

²⁾ Ad Amphiloeh. ep. 171. al. 240.

„Totof jest krev má“ jest pod způsobou vína krev Kristova. Arcif že následkem nerozlučné spojitosti a sloučení v osobě tam, kde jest krev Spasitelova, jest i ostatek jeho společenství¹⁾ spolu s jeho božstvím; přes to však dvojí a oddělená konsekrace zpřítomňuje a znázorňuje dobře ono opravdové a fysické oddělení krve od těla, jímž způsobena smrt na kříži.

„Nikoliv bez příčiny“ — praví Skarga I c. -- „Pán Ježíš podal zvlášť tělo a zvlášť krev; neboť to učinil, aby označil umírání a smrt: Neboť kde je zvlášť tělo a zvlášť krev, tam jest jistě smrt“ Jedna a společná konsekrace obou způsob nebyla by dosti představila obětní akce ničení oběti naší: abstrahovala by od toho, živ-li beránek náš ještě, či je-li zabit.²⁾

§ 5. Eucharistie přijímáním čili hostinou obětní.

Starozákonné Pascha bylo obětí i obětní hostinou. Hostina ta nechyběla ani na hoře Sinai po celopalech a obětech pokojných. Dle Písma sv. „vstoupili na horu Mojžíš a Aron, Nadab a Abiu a sedmdesáte ze starších israelských: a viděli Boha israelského . . . a jedli a pili“ (Exod. 24, 9—11), připojivše zajisté k masu obětí mannu, která zaujala místo nekvašeného chleba, a užívajíce jako nápoje záračné vody ze skály, značící Krista.

Ještě jasněji nežli uvedené obrazy mluví o této dvojí stránce eucharistie Malachiáš ve svém slavném prorocství, kdež místo Mojžíšových, pomínouti majících obětí, souvisících co nejtěsněji s národem židovským

¹⁾ Výjimku činí, jak se samo sebou rozumí, tři dni smrti a pohřbu Kristova.

²⁾ „Haec est proprie illa, quae dicitur solet mystica effusio sanguinis, h. e. talis modus sacrificii praesentis, qui significet et repraesentet effusionem factam in cruce.“ Franzelin, I. c., str. 359. — Srv. k tomuto odstavci též Sýkora, I. c., str. 121 nn.; Kyzlink, V čem záleží podstata mše sv.? v Časop. katol. duchov. 1898, str. 103 nn.; Špaček, O mši sv. v Časop. katol. duchovenstva, 1898, str. 364 nn.; Kupka O mši sv (v Praze 1899).

a se svatyní jerusalemskou, předpovídá pro všechny národy nový, a to absolutně decentralisovaný kult obětní. Pomijíme jiných starých, svatých obrátů vzatých ze slovníku kněžského na označení této oběti budoucí, a upozorňujeme jenom na její název *minchah*. Prorok nepřenesl tedy na ni jména obětí hlavních, t. j. krvavých celopalů, nýbrž nazval ji jménem vedlejších obětí k celopalům se družících. Volbou tohoto jména chtěl jednak naznačiti, že nejen celopalné oběti *krvavé*, nýbrž především vedlejší nekrvavé starozákonné oběti *formou* svojí předobrazují a představují budoucí obět celého lidstva; jednak opět pravil tím, že do budoucna hledícím zrakem svým vidí onu příští liturgii, pro niž svatyní bude celá země od východu slunce až na západ, nejen jako obět, nýbrž též jako obětní hostinu, jako obět *hodů*, jejímž posledním cílem bude nejtěsnější spojení hodovníka s hlavním obětníkem a jeho obětí.¹⁾

Konečně jako Jan přímo prstem ukázal na přítomného Beránka Božího, tak i Kristus ještě zvlášť připravoval učedníky své na splnění proroctví eucharistických zázračnou hostinou rozmnožených chlebů a ryb na poušti a hlubokým theologickým výkladem podstaty svátosti těla a krve své, založeným na zázraku tom. V řeči, kterou měl v synagoze kafarnaumské (Jan 6, 26—59), sliboval posluchačům způsobem co možná nejvýraznějším, že brzy zůstává světu hostinu, v níž on sám stane se pravým pokrmem svých věrných, jelikož nebudou při ní požívatí nic jiného, leč jeho vlastní tělo, a nebudou pítí nic jiného, leč tutéž krev, kterou „vydá za život světa“,²⁾ čili aby

¹⁾ Srv. Watterich, *Der Konsekrationsmoment*, str. 11, kde je tento překlad známého proroctví Malachiášova (I., 10. n.): „Nemám zalíbení ve vás, praví Hospodin zástupů, a daru (= munus, *minchah*, *Speiseopfer*) nepřijmu z ruky vaší. Neboť od východu slunce až na západ veliké jest jméno mé mezi národy, a na každém místě *kadise* a obětována bývá jménu mému obět (= *oblatio*, *minchah*, *Speiseopfer*) čistá; neboť veliké jest jméno mé mezi národy, praví Hospodin zástupů.“

²⁾ Sv. Jan 6, 52: „A chléb, kterýž já dám, tělo mé jest, (jež vydám) za život světa.“

celý svět měl vykoupení a život věčný. Slovy těmi jasně pověděl, že své **zabitě, obětované** tělo dá věřícím při hodcích za pokrm, poněvadž pouze jako obět čili přinesením vlastního života Bohu v obět za lidstvo mohl se státi životem světa.

„Každý to chápe“ — dí sv. Řehoř Nyssenský — „že ovce nedává se za pokrm, nebyla-li dříve zabita.“¹⁾ Slibuje-li tedy Kristus své vlastní, pravé tělo za pokrm, je to neomylnou známkou, že hodům z jeho těla pozůstávajícím předcházeti bude zničení čili sebe-obětování téhož těla.²⁾ Jinými slovy: Kristus slibuje, že eucharistie bude pravou obětí a pravou obětní hostinou.

Nezdržujeme se déle při výkladu této řeči Ježíšovy, jelikož příliš zřejmě³⁾ obsažena jest v ní třešť hodů, jež Kristus vyvolil za prostředek, jak by celý svět učinil účastným svého vlastního, božského života. Slova: „já jsem chléb života“, „jáť jsem chléb živý“, „bude-li kdo jísti z chleba tohoto“ obsahují i narážku na způsob, jak chtěl Kristus dáti tělo své za pokrm, ač posluchači, jak zřejmo, okolnosti té si nepovšimnuli, jelikož by jinak byli nereptali při myšlence, že snad jim bude jísti po částech tělo Ježíšovo.

Aby je z bludu toho vyvedl, praví Kristus dále: Jak zemský a hrubý jest ještě váš způsob myšlení!

¹⁾ Oratio I. de resurr. Christi.

²⁾ „Warum hat Jesus hier, wo er von dem Gastmahl des Lebens redet, das er den Gläubigen bereiten werde, auch schon davon gesprochen, dass er seinen Leib als geschlachtet, als geopfert zur Speise geben werde? Einfach darum, weil er nur als das Opfer, als das sich in den Tod hingebende Opfer in seiner gottmenschlichen Person das Leben der Welt werden konnte und also auch erst in seinem geopfertem Leib der Welt das Leben geben, das Leben mitteilen konnte.“ Watterich, Das Passah, str. 48.

³⁾ Je známo, že protestanté berou slova „jísti tělo Ježíšovo a pítí jeho krev“ ve významu přeneseném jako uvádění Krista v duši ctiností a věrou. Než slovo „jísti“ tělo, osobu něčí, znamená nikde v Písmě sv. tolik jako věřiti v osobu tu, nýbrž škoditi jí a zabiti ji. Tak v Žal. 27, 2: „Když se přibližují na mne škodliví (lidé), aby jedli tělo mé“; v Žal. 13, 4: „Což nepoznají toho) všickni, kteří páchají nepravost, kteří zžirají lid můj jako pokrm chleba“; u Micheáše 3, 3: „Kteří zžirali maso lidu mého“. Srv. též Ezech. 39, 17. 18.

Vždyť jsem vám podal již dosti důkazů, že mám dosti moci, uvolnit tělo své z pout přirozenosti a tím i podati vám je k požívání v jiné způsobě než v té, v jaké jste je vídali obyčejně po čas mé pozemské pouti. I včera přesvědčili jste se o tom, vidouce zázračnou chůzi moji po moři, což se stalo hned po rozmnožení chleba. Novým pak důkazem bude vám mé tělesné nanebevstoupení, při němž se nevyzují z pravého těla svého, nýbrž postavím je pouze pod nová práva ducha.

Také zázračné proměnění na hoře Tábor a povstání pravého těla Ježíšova z hrobu bez porušení pečeti hrobové objasňují jaksi tajemství jeho přítomnosti v eucharistii, ač arci záclony s něho zcela neodstraňují.

Pán Ježíš, jak jsme viděli, slibu svému dostal. Jako otec rodiny slavil se svojí rodinou slíbené hody dle vzoru staré Paschy, jež byly obětí i obětní hostinou zároveň a měly za předmět samého Beránka Božího. Ukřižovaný stal se hostinou, pokrmem i nápojem. Bez něho jako hodův a pokrmu byla by náplň staré Paschy pouze úlomkem, fragmentem, nebo aspoň stínem bez skutečnosti a pravdy. Teprve v obětních hodech stává se obět kříže v celé plnosti své požitkem těch, za něž byla přinesena; teprve v hodech, při nichž obět sama je též pokrmem a nápojem, stává se obět vlastnictvím těch, pro něž byla určena. Není plného vykoupení bez Ježíše Ukřižovaného jako obětní hostiny.

Než nejen s apoštoly samotnými a nejen tenkrát ve večeradle chtěl Kristus dáti své obětované tělo za pokrm; dle slibu obsaženého v řeči kafarnaumské chtěl Kristus slaviti hody ty ve své církvi se všemi pokoleními a s každým jednotlivcem, poněvadž na přijetí jeho jako pokrmu záležela plnost účastenství v jeho životě a spojení se s Otcem nebeským.¹⁾

¹⁾ Jan 6, 54: „Protož řekl jim Ježíš: Amen, amen pravím vám: Nebudete-li jísti těla Syna člověka a pítí jeho krve, nebudete míti v sobě života.“ Připojujeme tuto krásnou stať Watterichovu z jeho spisu „Passah atd.“ str. 101. a 104.: „Die Bestimmung der wunderbaren Speise und des wunderbaren

Kdo tedy bude po jeho příkladě a v jeho zastoupení shromažďovati kolem sebe další a pozdější rodinu Ježíšovu, kdo bude bráti v ruce chléb a víno, proměňovati je v jeho tělo a krev a rozdávatí světu až do druhého příští jeho? Na všechny tyto otázky odpověděl Kristus rozkazem daným apoštolům: „**to číňte** na mou památku“.¹⁾

Trankes des Herrn ist laut seiner Erklärung in der Synagoge zu Kapharnaum diese, dass durch dieses Mahl, durch diesen wirklichen leiblichen Empfang die Menschen alle das Leben empfangen sollen, eine Bestimmung, die darin ihren Grund hat, dass das Heil und Leben der Menschheit im Opfertod Jesu und seiner Frucht: der Auferstehung, bedingt ist und in dem Empfang des Opfers, in dem Einswerden mit dem Opfer dem einzelnen Menschen zugeeignet wird. Durch diese Vereinigung des Einzelmenschen mit dem in Busse und heiliger Liebe vollendeten, des Wohlgefallens vom Vater im Himmel versicherten Menschen- und Gottessohne ist der Bund der Liebe in Gnade zum Abschluss gebracht. Alle Menschen haben also nur insofern vollen Anteil an Christo, dem Erlöser, als sie im wirklichen Empfang des in Brot und Wein gegenwärtigen Heilandes mit ihm tatsächlich Eins werden, „wie der Sohn mit dem Vater“, „wie der Sohn durch den Vater lebt“... Und selbst jenes erste grundlegende Herrnmahl im Obersaale zu Jerusalem, obgleich zeitlich vor dem Kreuzestode gefeiert, war zur Tat von Golgotha, was die vorausgegangene Verklärung auf dem Berge zur Auferstehung und Himmelfahrt gewesen, angefangen mit der Fusswaschung — die Grundlegung.“

¹⁾ Slova „to číňte na mou památku“ znamenají dle výkladu Justinova, Hippolytova, Cyprianova a následujících století, že apoštolové a jejich nástupci mají obět a hostinu eucharistickou konati za tím účelem, aby v sobě a v druhých zachovali živou pamět na liturgii poslední večeře a smrti Kristovy. Dle mínění Watterichova (Das Passah, str. 106 n.) je výklad tento příliš povrchní a nevystihuje významu slov Ježíšových, jenž chtěl v tak slavnostní chvíli povědět jim něco mnohem hlubšího a vážnějšího. Kdyby ve slovech těch netajilo se nic více, bylo by účelu jich dosaženo již před užitím prostředku, neboť kdyby nepamatovali na Krista, nesvětili by též eucharistii. Jinými slovy: ve formulí té obsažen by byl příkaz činiti to, co již učinili. Co obsahuje tedy onen příkaz Ježíšův? Před opuštěním večeřadla a před počítím cesty křížové Kristus takto se modlil k Otci svému za apoštoly a za všechny své věrné: „Já za ně prosím: ne za svět prosím, ale za ty, které jsi mi dal, neboť tvoji jsou... A já posvěcuji sebe samého za ně, aby i oni posvěceni byli v pravdě..., aby kde jsem já, i oni, které jsi mi dal, se mnou byli: aby viděli slávu mou, kterou jsi mi dal.“ (Jan 17, 9. 19. 24.) — S tímto velekněžským

Těmito slovy ustanovil Spasitel pro celé lidstvo hostinu velikonoční. Rozkazem tím rozšířilo se večeřadlo za hranice Jerusalema, Palestiny a celé země; ke stolu zasedají s Pánem všichni lidé od východu slunce až na západ. Strijci pak této hostiny těla a krve Páně budou apoštolové, a to pouze apoštolové spolu s nástupci svými v jich důstojnosti a moci, neboť k nim výlučně pravil Kristus: to číňte. U sv. Lukáše obsažen rozkaz ten v jeho zprávě o konsekraci chleba; sv. Pavel tlumočí jej při popise konsekrace vína s vysvětlujícím dodatkem: „nebo kolkrátkoli budete chléb tento jísti a kalich pítí, smrt Páně budete zvěstovati, dokavadž nepřijde.“ (I. Kor. 11, 26.)

Konsekrace je tudíž — dle apoštola — zvěstováním o b ě t o v a n ě h o Pána, o b ě t i Páně čili jeho obětní smrti. Jest pak zvěstováním tímto ve významu

modlícím se srdcem nalézá se Kristus jak v nebi, tak i v eucharistii od něho ustanovené, obětuje se za nás, přimlouvaje se u Otce, odvraceje soud a zjedná vaje smír a lásku. Místo, na něž sestupuje, jest oltářem, neboť přichází, aby svou obětí přiblížil se k nám a život náš by se vším jeho bolem, slzami a bídou přijal ve svůj život a tak představil nás s Sebou a v Sobě Otci a dal nám vykoupení, milost a pokoj. Otče! voláme. Avšak nás, kteří jsme byli a jsme ve hříších, Otec nezná. V tom zjevuje se na cestě naši cizinec, a přece jeden z nás, v obětní smrti oslavený velekněz a obět, a posílá z našeho středu Otci upomínku, žeť On, Bůh-člověk, jest náš a my že jsme jeho, připomíná Otci své vtělení, utrpení a lásku až k smrti, a ukazuje mu ze středu našeho, jako náš, své rány, a pak stává se při požívání jako pokrm a nápoj jedno s námi; a tu s ohledem na něho nemůže již Otec chovati hněv proti nám, oslavuje Syna svého v nás! Tu miluje nás Otec a tu i my jsme jeho syny, „přenáší nás do království Syna milování svého“. (Koloss. 1, 13.) Neboť pravým obřadníkem, arciknězem a obětí jest vždy Kristus; činnost kněží je slupkou, činnost Ježíšova jádrem; oni jsou jeho jáhny, On sám pak vlastně nosí mitru a efod a zlatou čelenku. — Po takovémto výkladě slov Kristových a srovnání oběti eucharistické se starozákonními askarah čili s oběťmi, jichž účelem bylo připomínati, uváděti na pamět Bohu os bu a potřeby člověka přinášejícího oběti ty, Watterich podává následující výklad příkazu Mistrova: „Dies (jetzt von mir Getane) **tuet zu meinem Mahnopfer**, d. h. dass es mein Mahnopfer vor dem Vater sei, dass es mein Mahnopfer sei zum Vater für euch!“

záporném, ježto není samou krvavou smrtí obětní, umíráním na kříži, nýbrž pouze připomínáním téhož jediného umírání krvavého. Jest však též zvěstováním tím ve významu kladném, ne ve slovech, ale skutkem, neboť podstatou její a obsahem je sám Kristus, mařící každodenně člověčenství své pod způsoby chleba a vína. Tuto mystickou smrt znázorňuje na venek dobře dvojíto eucharistických živlů, různost jejich způsoby: pevné a tekuté, a konečně oddělená konsekrační forma.

Podle ustanovení Mistrova apoštolové a jejich nástupci nemají po všechem čas, dokavad Kristus nepřijde, t j. do skonání světa, činiti nic více a nic méně leč **to a tak** (τοῦτο, hoc), co a jak učinil Mistr. Nic více: ač, jak zjevno, byla jim zůstavena volnost, doprovázení hlavní úkony Ježíšovy modlitbou a zpěvy, neboť i Kristus pěl s apoštoly veliký Hallel při své paschální hostině. Ale též nic méně! Neboť mělo-li to býti totéž, co on učinil, a musilo to býti totéž — pak každý z nich obdržel moc, pronášeti slova: „totoť jest tělo mé, totoť jest krev má“ s t ý m ž v ý s l e d k e m, jako Kristus. Neboť kdyby se připustilo, že slova ta byla v ústech apoštolů méně působiva, pak hostina jimi uchystaná nebyla již „to“, co Kristus konal, nýbrž pouze stínem, nebyla něčím, o čem by se mohlo tvrditi, že na tom závisí život věčný, byla by přímo zpitvořením.¹⁾

Brali tedy od té doby apoštolové, jako Ježíš, v ruce nejprve chléb a potom víno, žehnali jedno i druhé, pronášeli slova konsekrační: totoť jest tělo mé, totoť jest krev má, lámali chléb, a konečně podávali jej věřícím spolu s krví Páně za pokrm duševní.

A jelikož konsekrace Kristova, jak jsme ukázali, byla pravým úkonem obětním, proto apoštolové, a jejich nástupci až do skonání věkův, dostávajíce rozkaz, aby opakovali liturgii poslední večeře, obdrželi tím zároveň moc obětní, kněžskou, jejich každé skutečné užití moci té jest projeveno obětním úkonem, a každá mše sv. jest právě tak pravou obětí, jako jí byla mše poslední ve-

¹⁾ Srv. Watterich. Das Passah, str. 105.

čeře,¹⁾ jen s tím rozdílem, že liturgie Zeleného (velikého) čtvrtku jeví se býti anticipováním oběti kříže, kdežto dnešní mše sv. jest mystickým, ale rovněž skutečným a pravým, ač nekrvavým opakováním a obnovováním oběti té. Jako tam viditelný Kristus duchovním mečem slov konsekračních zmařil obět, uvozuje ji ve stav, v němž byla pravým (v e r e) pokrmem a pravým (v e r e) nápojem, tak i ve mši sv. dokonává ústy knězovými pravé, ač mystické zmaření (exinanitio, κένωσις) svého člověčenství. Neboť oslavené tělo Ježíšovo nemá tu svého fyzického a přirozeného bytí, následkem čehož jsou v něm zadržány a jakoby zabity aspoň některé funkce života sensitivního, závislé na smyslech, a zároveň tělo to, uvedené ve způsobu a stav pokrmu, vydáno jest, jakoby mrtvá věc, dobré i zlé vůli lidské. Krátce, Spasitel jest v eucharistii Beránkem, a to i poněkud více zdeptaným než na kříži: *In cruce latebat sola deitas — at hic latet simul et humanitas.*²⁾

§ 6. Liturgie poslední večeře a liturgie pozdější.

Krátké a stručné zprávy synoptikův a sv. Pavla o liturgii poslední večeře nejsou ve všech podrobnostech jasny a v některých se i od sebe liší. Počínalif si zpravodajové ti právě tak, jako na mnohých jiných místech svých knih, t. j. nezanechali o činnosti Kristově protokolu, nýbrž zaznamenali pouze hlavní věci, neboť tehdejší věřícím, jimž nechybělo též ústního podání apoštolského, zřejmě to postačilo. Ani slov conse-

¹⁾ „Machte er nämlich Brot und Wein zu seinem Leib und Blut mit der ausdrücklichen Erklärung, das sei sein geopferter Leib etc. und verordnete er, die Apostel sollen dieses gleichfalls tun: so kann dies nichts anderes heissen, als sie sollen seinen geopferten Leib machen, oder seinen Leib als Opfer machen, oder seinen Leib machen und opfern.“ Probst Ferd.: Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte. Tübingen 1870, str. 21. Srov. též: Gühr, Das heil. Messopfer. Freib. i. Br. 1892, str. 78.

²⁾ Srv. k tomuto odstavci: S ý k o r a, l. c., str. 126 nn.; Š p a č e k, O mši sv., l. c., str. 370 nn.; K u p k a, l. c.

kračních nepodávají věrně a doslovně, nýbrž formulují je volně a spíše je opisují či parafrasují, předpokládajíce, že jsou čtenářům evangelií známa již odjinud, zejména z praxe a živé liturgie církve sv.

V pozdějších liturgiích církevních jest relace a schema apoštolské rozvinutější, a tím i jasnější. Poněvadž pak nelze připustiti, že by se to bylo stalo libovolně, nýbrž naopak jest za to míti, že se to stalo v duchu a na základě starých, psaných nebo ústních tradic, nebude od místa na doplnění obrazu mše poslední večeře, jež jsme podali výlučně na základě Písma sv., sestaviti schemata aktu konsekračního, vyňatá z hlavních liturgií III., IV. a V. století.

Liturgie podle sv. Matouše (26, 26—28).

λαβὼν τὸν ἄρτον		καὶ εὐλο- γήσας	ἔκλασεν καὶ ἔδι- δον τοῖς μαθη- ταῖς, καὶ εἶπεν· τοῦτό ἐστι τὸ σῶμα μου
καὶ λα- βὼν τὸ ποτή- ριον		καὶ εὐχα- ριστήσας	ἔδωκεν αὐτοῖς, λέγων· τοῦτο γάρ ἐστιν τὸ αἷμα μου . . .

Liturgie konstitucí apoštolských čili antiochijská.

λαβὼν ἄρτον . . .	καὶ ἀνα- βλέψας πρὸς σὲ τὸν Θεὸν αὐτοῦ		καὶ κλάσας, ἔδωκε τοῖς μα- θηταῖς
----------------------	--	--	---

	καὶ πα- τέρα			εἰπών... τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου...
ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον κεράσας ἐξ οἴνου καὶ ὕδα- τος,			καὶ ἀγιάσας,	ἐπέδω- κεν αἰ- τοῖς, λέ- γων... τοῦτό ἐστι τὸ αἷμά μου...

Liturgie sv. Jakuba čili jerusalemská.

λαβὼν τὸν ἄρτον..	ἀναβλέ- ψας εἰς τὸν οὐρανόν	καὶ ἀνα- δείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ	εὐχαρι- στήσας	ἀγιάσας	κλάσας ἔδω- κεν...
λαβὼν τὸ πο- τήριον καὶ κε- ράσας ἐξ οἴνου καὶ ὑδατος	καὶ ἀνα- βλέψας εἰς τὸν οὐρανόν	καὶ ἀνα- δείξας σοὶ τῷ θεῷ καὶ πατρὶ	εὐχαρι- στήσας	ἀγιάσας, εὐλο- γήσας, πλήσας πνεύμα- τος ἀγίου	ἔδω- κεν... εἰπών...

Liturgie sv. Marka čili alexandrijská

λαβὼν τὸν ἄρτον...	ἀναβλέ- ψας εἰς τὸν ἴδιον πατέρα		εὐχαρι- στήσας	εὐλο- γήσας ἀγιάσας	κλάσας διέδω- κεν...
τὸ πο- τήριον λαβὼν, καὶ κε-	ἀναβλέ- ψας εἰς τὸν οὐρανόν		εὐχαρι- στήσας	εὐλο- γήσας, πλήσας πνεύ-	μετέ- δωκεν...

ράσας ἐξ οἴνου καὶ ὑδατος	πρὸς σέ τὸν ἴδιον πατέρα		ματος ἁγίου
---------------------------------	--------------------------------	--	----------------

Liturgie sv. Petra čili římská.

Qui pridie quam patere- tur acce- pit pa- nem in sanctas ac vene- rabiles manus suas,	et ele- vatis oculis in coe- lum ad te Deum Patrem suum omni- poten- tem,	tibi gratias agens	bene- dixit	fregit, deditque discipu- lis suis dicens: accipite et man- ducate ex hoc omnes: Hoc est enim corpus meum.
Simili modo post- quam coena- tum est, acci- piens et hunc praecla- rum ca- licem in sanctas et vene- rabiles manus suas,		item tibi gratias agens	bene- dixit,	deditque discipu- lis suis, dicens: accipite et bibite ex eo omnes: Hic est enim ca- lix san- guinis mei, novi et aeterni testa- menti: myste- rium fi- dei qui pro vo-

obětních, při čemž, podobně jako při vtělení, činným byl i Duch sv., z kteréžto příčiny věnují mu též liturgie zvláštní zmínku. Propůjčuje tudíž Kristus úst svých celé nejsvětější Trojici, která též v zastíněných Duchem sv. podstatách chleba a vína dokonává nový zázrak vtělení, proměňujíc živly ty v člověčenství Ježíšovo. Činnost Ducha sv. předchází tudíž úkon konsekrační, dokonává jej spolu s Kristem, dodávajíc slovům jeho: „totoť jest tělo mé“ plodnosti, uskutečnění a moci předpodstatňující, a po té, ještě jednou, dožádána v epiklese, vtiskuje mu a posvěceným darům znamení a pečeť *sanctissimi* — věci nejsvětější v sobě i ve svých účincích. Toto působení Ducha sv. na oběť eucharistickou znázornil Rafael ve své *Disputě*, kde nad monstrancí vznáší se Duch sv., a Kristus ve slávě sedí nahoře po pravici Otcově.

Otázka epiklese bude předmětem další naší úvahy. Tuto poznamenáváme jenom tolik, že jest jisto, že také církev západní měla a posud ještě má ve mši sv. jisté vzývání Ducha sv. za proměnění darův obětních. Jest jen otázka, kde byla umístěna a v jakém poměru byla k formulím konsekračním? Zajímavou tuto otázku objasňují liturgie řecké svými slovy: *πλήσας πνεύματος ἁγίου* — **naplnil kalich Duchem sv.**¹⁾ a dať jej učedníkům řka: „totoť jest atd.“ Vysvětlují zejména úkon cheirotonie čili skládání rukou nad živly konsekračními před reci ováním modlitby: *Hanc igitur oblationem a slov konsekračních*. Jako při ordinaci kněží assistující biskupovi spolu s ním rozprostírají nad svěcenci rukou svých a spolu s ním svolávají na ně Ducha sv., tak činili i presbyteři, sloužící v prvních stoletích mši sv. zároveň s biskupem. Jejich cheirotonie byla tichou či němou epiklese a zůstala jí až podnes. Ba jest pravdě

1) V liturgii alexandrijské nalézá se před samým vzetím chleba do rukou následující modlitba: „Naplň, ó Bože, též i tento dar obětní svým požehnáním skrze sestoupení Svého Ducha sv.“ Totéž praví naše modlitba: „Quam oblationem tu Deus . . . acceptabilemque facere digneris: ut nobis corpus et sanguis fiat . . . Christi.“ Je to též pravá epiklese, neboť nerozhoduje, ku které z osob božských se nese prosba o proměnění darův.

podobno, že s cheirtonií spojována byla zvláštní modlitba čili prosba o sestoupení Ducha sv. V tom okamžiku, kdy biskup chystal se ke konsekraci, kněží jej obklopující (*corona presbyterorum*) povstali se svých sedadel, vztáhli ruce k oltáři a prosili za posvěcení živlův obětních Duchem sv.

Když potom presbyteři konali liturgii ve svých farních kostelích bez assistence kněží a jáhnů, jsouce obklopeni pouze kleriky nižšími, zachoval se ritus mše pontifikální, ale celebrant konal teď všecko sám a jako druhdy, tak i nyní vztahoval ruce nad dary. Odtud ten nedostatek bezprostřední vnitřní souvislosti mezi naší dnešní modlitbou: *Hanc igitur* a skládáním rukou na dary při této modlitbě; souvislost mezi obojím zdá se býti čistě vnější a časovou.¹⁾ Jest zřejmo, že ona němá invokace měla pouze význam přípravný na konsekraci.

Ku schematu evangelijnímu nejvíce přiléhá konsekrační relace liturgie antiochijské a římské. V liturgii římské formule konsekování chleba vzata jest doslovně ze sv. Matouše a sv. Lukáše; přidána pouze částice „neboť — enim“. V konsekrační formuli vína jsou opět slova *hic est enim calix* vzata ze sv. Pavla a sv. Lukáše; další slova zpravodajů těchto: *novum testamentum in sanguine meo* podána se zřením ke sv. Matouši a sv. Marku a na jich základě v jednodušší formě: *sanguinis mei, novi et aeterni testamenti*. Dodatek *et aeterni* nalézá se pouze v jednom psaném kodexu Italy ze IV. nebo V. století (*Codex Veronensis*); účelem jeho jest, zdůrazniti trvalý a definitivní charakter Nového zákona vůči Zákonu starému, majícímu význam pomíjející a připravující na království messiánské. Následujících slov: *mysterium fidei* nenalézáme v žádné zprávě evangelijní. Dosti vhodně podává a vykládá de Waal původ formule této, přerušující konsekrační slova Kristova právě uprostřed:

¹⁾ Srv. článek A. de Waala: *Archaeologische Erörterungen zu einigen Stücken im Kanon der heil. Messe.* Katholik 1896, květnové číslo, str. 398.

V prvních stoletích zahalován v době konsekrace oltář stojící v apsidě nádhernými oponami (vela) očím lidu, tak že pouze kněží, sedící za oltářem proti lidu, mohli viděti, co se na stole obětním pod baldachýnem dálo. Obyčej tento povstal z tak zvaného zákona tajemství, jenž největší tajemství (*mysterium fidei per excellentiam*) ukrýval i před tváří věřících. Aby však věřící přece věděli o chvíli, kdy měli se pokloniti Bohu v eucharistii, jáhen hned, jakmile biskup vyslovil konsekrační slova nad kalichem, volal ke shromážděným: *mysterium fidei* — tajemství již vykonáno. Paralelní obřad máme v liturgii sv. Marka, kde přímo před konsekrací jáhen vyzývá lid k modlitbě slovy: „rozepněte ruce!“¹⁾

Bidélka a kroužky, zbylé v basilikách sv. Klementa, sv. Cecílie a sv. Vavřince a sloužící k zavěšení opon, svědčí, že i ve farních kostelích byl oltář v době od konsekrace až ku přijímání zahalován. Poněvadž však celebrující farář neměl při konání liturgie u sebe jáhna, jenž by ohlásil věřícím dokonání konsekrace, proto volal on sám: *mysterium fidei*! Tím způsobem dostala se vložka ta během času do textu konsekračního. Dnes jest zbytečna, jelikož ji zastupuje a oznamuje hlas zvonku.

Další slova: *qui pro vobis et pro multis effundetur* jsou kompilací ze sv. Matouše a sv. Lukáše; konec pak: *in remissionem peccatorum* vzat ze sv. Matouše. Rozkaz Kristův co do opakování eucharistie, jež podává sv. Lukáš pouze po konsekraci chleba, kdežto sv. Pavel má jej i po proměnění vína, nalézá se v kánoně jenom jednou, a to na konci úkonu konsekračního. Formou blíží se nejvíce zprávě sv. Pavla, ač i v něm jsou některé změny a zjednodušení.

¹⁾ Srv. článek de Waalův v časop. *Katholik* 1896, str. 393 nn.

§ 7. Eucharistie a nejnovější theologie protestantská.

„My však víme“ — psal Luther r. 1527 — „že poslední večeře jest a zove se večeří Páně . . ., neboť Pán ji nejen ustanovil, nýbrž sám ji též připravuje a dává, a sám při ní jest kuchařem, číšníkem, po krmem i nápojem.“¹⁾

Od té doby mnoho se změnilo v táboře protestantském. Padla stará nauka lutherská o inspiraci Písma sv.; svědectví apoštolů přestala býti zrcadlem učení Kristova, a stále častěji slyšeti lze se stolic theologie hesla : odvrci jařmo Pavlovo, jenž prý svým židovsko-rabbínským theologisováním zatemnil, překroutil prostou pravdu evangelickou! Zejména jeho učení o poslední večeři Kristově jest prý klam, výrobek odporující tradici a v následcích těžké — ač snad nevědomé — provinění. A po úředních představitelích vědy počíná již i farní duchovenstvo přicházeti s míněním, že prý posavadní nauka o eucharistii byla velikým všeobecně-dějinným bludem — ein grosser weltgeschichtlicher Irrtum.²⁾

Ano někteří bohoslovci neostýchají se ani tvrditi, že Kristus konsekračních slov chleba a vína nikdy nepronesl.³⁾ Jiní považují formule ty aspoň částečně za věrohodné, ale popírají, že by byl Kristus ustanovil eucharistii jako instituci trvalou, svátostnou,

1) „Wir aber wissen, dass es des Herrn Abendmahl ist und heisst, nicht der Christen Abendmahl, denn der Herr hat's nicht allein eingesetzt, sondern macht's und hält's auch selbst und ist der Koch, Kellner, Speise und Tranke selbst.“ V pojednání „Dass diese Worte Christi „das ist mein Leib“ noch feststehen.“ Viz: „Allgemeine Evangelisch-Lutherische Kirchenzeitung“ 1895 č. 36 str. 845. Před několika lety pak psal Albrecht Thoma, pastor v Mannheimu: „Das Dass der Einsetzung steht fest; aber was ist nun mit „Wie“?“ Viz: „Zeitschrift für wiss. Theologie“ 1876, str. 321.

2) Viz „Allg. Evang.-Lut. K.-Z.“ 1895, č. 41, str. 977.

3) Srv. Volkmar: Marcus und die Synopse der Evangelien, str. 570. U Spitty: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. Göttingen 1893, str. 268.

mající se opakovati až do konce věkův.¹⁾ Také zpráva sv. Jana v kap. 6, 51—59 o požívání těla Kristova a pití jeho krve jest prý interpolací a pozdějším výmyslem.²⁾

Aby si k těmto výsledkům razil cestu, dokazuje Spitta nejprve oproti tvrzení celé staré tradice církevní a většiny novějších učenců protestantských,³⁾ že poslední večeře Spasitelova nebyla aspoň hostinou paschální. Kromě jiných důvodů uvádí pro toto tvrzení své i důvod tento: u křesťanů hostina eucharistická a tak zvané agapy bylo jedno a totéž. Agapy (hody lásky) slaveny často, Pascha pak jenom jednou v roce: proto eucharistie nemohla míti významu a zaujmouti místa dávné Paschy.⁴⁾

Sv. Pavel a sv. Lukáš podávají arci zprávu o ustanovení eucharistie jakožto instituce trvalé, jež prý se při poslední večeři udála na základě hostiny velikonoční, avšak poněvadž prý ani Pavel ani Lukáš nebyli svědky očitými, nemohou též býti tlumočníky a vychodištěm ku porozumění významu poslední večeře.⁵⁾ Tradice, Marek-Matouš, neví prý ničeho o rozkaze Kristově co do opakování hostiny — *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, a tím dokazuje přesvědčivě, že nepokládala poslední večeři za křesťanskou Paschu,

¹⁾ Spitta, l. c.; Jülicher Adolf: Zur Geschich'e der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche v „Theologische Abhandlungen“. Karl v. Weiszäcker gewidmet. Freib. i. Br. Mohr. 1892, str. 217—250.

²⁾ Spitta, l. c., str. 220.

³⁾ Srv. výše uvedený náhled Weiszäckerův, str. 16, pozn. 1.

⁴⁾ „Das christliche Abendmahl kann nicht entstanden sein in Anschluss an das Passahmahl, sondern nur an eine gewöhnliche Mahlzeit, und höchstens haben sich bei Ausgestaltung der liturgischen Form dieses Kultusaktes einige Reminiscenzen aus dem jüdischen Kultusmahl κατ' ἐξοχήν, das von der jüdischen Christenheit nach wie vor gefeiert wurde, in das Ritual des christlichen Mahles verloren.“ L. c., str. 264.

⁵⁾ Spitta, l. c., str. 209. Na str. 316. píše: „Paulus steht nicht am Quellort der Tradition über das Abendmahl, sondern an einem Punkte, wo sich diese Tradition bereits gespalten und getrübt hat. Wie so oft, tritt auch hier eine gewisse Unruhe und Buntheit der Anschauungen des grossen Heidenapostels in merkwürdig tiefen Kontrast zu der kristallinen Einfachheit und Grösse Christi.“

nýbrž jenom za významnou událost a důležitý moment z posledních okamžiků života Ježíšova.¹⁾

Pravda však je též, že text evangelijní praví něco jiného než Spitta; ale tu je snadná pomoc! Protože formule synoptikův a sv. Pavla jsou již přepracováním a pozdějšími recensemi, musí se oklestiti a opravit, pokud nepodají prvotní myšlenky Kristovy, jež musila hlásati:

λάβετε, φάγετε· τοῦτό ἐστιν τὸ σῶμα μου. πίετε ἐξ αὐτοῦ πάντες· τοῦτό ἐστιν τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης τὸ ἐκχυννόμενον ὑπὲρ πολλῶν.²⁾

Také Jülicher³⁾ přijímá dvojí tradici o večeři Páně, Markovu a Pavlovu, které si odporují. Poněvadž formule podaná sv. Markem je prostší a přirozenější, náleží prý jí přednost před formulí sv. Pavla, který repraesentuje již pozdější stupeň tradice a jako liberál učinil prý značné změny ve slovech, jimiž ustanovena nejsv. Svátost.

A ze samého sv. Marka nikdo prý se nedovídá, není-li již odjinud předpojat, že chtěl Ježíš, aby požívání chleba a pití vína po jeho smrti se opakovalo. Kristus poslední večeří nechtěl vůbec nic založiti pro budoucí církev; nic neustanovil, nic nevytvořil (nichts eingesetzt, nichts gestiftet), chovaje úmysly toho druhu pro dobu svého druhého pobytu s učedníky. Jako nikdy neměl

¹⁾ Spitta, l. c., str. 287.

²⁾ Spitta, l. c., str. 318.

³⁾ Zur Geschichte der Abendmahlsfeier str. 237. Se Spittou shoduje se v tom, že má poslední večeři za Paschu. „Es ist eins der sichersten geschichtlichen Daten, die wir besitzen, dass Christus bei dem letzten Passahmahl, das er mit seinen Getreuen feierte, die übliche Verteilung von Brot und Wein an die Tischgenossen unter besonders bedeutungsvollem Hinweisen auf seinen bevorstehenden Tod vornahm. Uralt ist in der Urgemeinde, wie man auch über die apostelgeschichtliche *κλάσις ἄρον* denke, die Gewohnheit jenes Mahl nachzuahmen; Paulus hat selbstverständlich seine Übung des Herrnmahls im wesentlichen unverändert von den palästinischen Brüdern übernommen, hier wie dort wird man in dem Bewusstsein gefeiert haben, in nichts abzuweichen ab eo quod Dominus et docuit et fecit. (Cypr. ep. 63, 17.) Wir stehen bei dieser Handlung auf festem geschichtlichen Boden; in der evangelischen Tradition ist nichts so reich bezeugt wie die ergreifenden Hergänge bei Jesu letztem Mahl.“ L. c., str. 234.

zálibení v ustálených formách, tak ani před svou smrtí nevytvořil pro obec svou nějakého obřadu, a nepečoval prý též o svoji památku, jelikož soudil, že jeho rozloučení s apoštoly potrvá jen nějakou chvíli.¹⁾

Jak tedy vysvětliti patrnou skutečnost, že hostina Páně v celé staré církvi opakována, a to způsobem stereotypním? Jak přeměnila se časem v Paschu křesťanskou čili v památku smrti Kristovy?

To stalo prý se způsobem velice prostým a přirozeným. Poslední večeře působila mocně na učedníky jako vyvrcholení jejich spolužití s Kristem. Kdykoli se tudíž sešli k jakési hostině, událost ta svou vlastní mocí obracela zraky jejich k večeřadlu a oni z potřeby srdce připomínali si při lámání chleba a podávání kalicha slova, jež pronesl Kristus v oné nezapomenutelné chvíli. Poněvadž pak nikdo nepochyboval o tom, že tyto bratrské hody byly v souhlase s úmyslem a intencí Mistrovou, nebylo třeba ani deseti let k tomu, aby se pokládaly za zřejmý jeho příkaz.

A tu též cestou zcela přirozenou vloudila prý se e x p o s t do knih svatých ona formule ustanovení nejsv. Svátosti, kterou jsme shledali u sv. Pavla.²⁾ V té době pak, kdy hody ty, slavené též jen chlebem a vodou, protože se Kristus často v Písmě sv. uvádí pod obrazem zřídla čisté vody, ujaly se v obcích křesťanských jako trvalé zřízení, ba i jako znamení, jímž se věřící rozeznávali od nevěrců, nastala již velmi snadno další proměna a povýšení poslední večeře na hodnost křesťanské Paschy.

Pro muka a smrt Spasitelovu nejedli učedníci v příslušném čase beránka velikonočního. Ale že byli muži milujícími Zákon, shromáždili se v Jerusalemě dne 14. Ijaru, čili za měsíc po vlastních hodech velikonočních, aby v druhém právním terminu (Num. 9, 10) požívali Paschu. Nálada shromážděných byla, jak po-

¹⁾ Jülicher, l. c., str. 244. Jiné korektury textu evangelijního přijímá Fr. Schultzen v rozpravě „Das Abendmahl im neuen Testament“ (Göttingen 1895), str. 5—19, na jichž základě pokládá poslední večeři „als eine Stiftung für die Zukunft“, str. 24.

²⁾ Jülicher, l. c., str. 245 a 246.

chopitelno, nejslavnější. Strašné drama smrti Mistrovy stálo před nimi v záři zažitých událostí posledních neděl. Hostina velikonoční zdála se jim míti nyní nový obsah a býti novou institucí. Možná též, že se jim při hostině té ukázal z mrtvých vstalý Spasitel, a že se jí zúčastnil, by po jejím ukončení vstoupil na nebesa. Tu pak rysy této hostiny přeneseny na poslední večeři, jejíž charakter a význam tím změněn, jelikož přetvořena na slavnost smrti Kristovy a na instituci trvalou.¹⁾ A proč neprotestovali apoštolové proti takovéto metamorfose? Poněvadž pokládali toto podkládání nového významu předsmrtné hostině Kristově za nepatrnou a podřízenou věc u přitovnění k praktickým zájmům, jaké jim bylo sledovati.²⁾ Ostatně, jak se zdá, prvotní hody eucharistické nebyly historickým zobrazováním a opakováním poslední večeře, nýbrž měly spíše podobu židovských společnostních hodů (Genossenschaftsmahle), při nichž, když se nad chlebem a kalichem pronášela slova žehnání, vzpomínáno i slov Kristových.

Zbadavše takto základ i okolnosti poslední večeře, Jülicher i Spitta se táží, co zamýšlel Kristus svým jednáním při poslední večeři, jaký význam a smysl

¹⁾ Das schreckliche Ereignis seines Todes erscheint ihnen jetzt verklärt im Lichte der Osterfahrten. Hier liegt die Keimstätte des Bekenntnisses *τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτίθη Χριστός* (I. Kor. 5, 7). Eine Parallelisierung Jesu mit dem Passahlamm, dass zu der gleichen Stunde geschlachtet wurde, als er sich am Kreuze verblutete, und dem wie ihm kein Bein gebrochen wurde, musste sich unwillkürlich aufdrängen. Überhaupt aber musste ihnen dieses Passahmahl, mit neuem Gehalt erfüllt, gleichsam wie eine neue Stiftung erscheinen. Vor allem musste Psalm 116 und 118 jetzt auf einmal als eine in Jesu Tod und Auferstehung erfüllte Weissagung dastehen und die Errettung Israels aus Agypten durch Moses zum Typus der Enderrettung durch den Messias Jesus werden, der nun seinem Vorgänger auch darin gleichgeworden war, dass ihn das Volk zunächst verworfen hatte. So prägte die unter so beweglichen Umständen vollzogene erste Passahfeier nach Jesu Tode dieselbe gleichsam zu einem neuen Mahle um, das von der Jüngergemeinde selbstverständlich im treuen Gehorsam gegen das Gesetz einmal im Jahre und nach den vorgeschriebenen Riten, aber in tieferem und reicheren Sinne gefeiert wurde.“ Spitta, l. c., str. 292.

²⁾ Spitta, l. c., str. 295.

spojil s oněmi krátkými slovy, při nichž podával učedníkům chléb a víno?

První již předem podotýká, že nikdo nezodpoví nikdy této otázky s naprostou jistotou; jde tudíž jen o to, aby se našlo vysvětlení pravděnejpodobnější.¹⁾ Dle objevu Jülicherova sluší pak slova, jimiž eucharistie ustanovena, čili tak zvanou dvojí konsekraci Kristovu pokládati za dvě paraboly (a l s e i n P a r a b e l p a a r), jimiž Kristus zobrazil a smyslům přístupnou učinil svoji blízkou smrt. Spasitel velel učedníkům, aby si pořadem podávali kalich červeného vína s přimísenou vodou. „Jako toto víno,“ tak hlásal tímto svým jednáním, „záhy zmizí z poháru, tak prolita bude i krev má, neboť o smrti mé je již rozhodnuto.“ Podobně při chlebě na kousky rozlomeném poukázal k tomu, že týž los čeká zanedlouho jeho tělo. Kristus mohl slova: „totoť jest tělo mé“ pronésti již při rozdělení beránka velikonočního, a formuli: „totoť jest krev má“ mohl pronésti též nad džbánem vody; zvolil-li k tomu víno, stalo se to jen proto, že toto svojí barvou bylo vhodnějším symbolem jeho krve. *Tertium comparationis* při chlebě bylo lámání jeho (*ἐκλάσεν*), při víně vypití (*ἐκχυννόμενον*).²⁾ Že učedníci pili krev Kristovu, nepraví prý žádný z pramenův, a totéž dlužno říci i o jeho těle;³⁾ jenom předmět požívání přirovnává Kristus tu i tam ke své krvi a ke svému tělu, nereflektuje pranic na požívání samo.⁴⁾

1) Jülicher, l. c., str. 238.

2) Jülicher, l. c., str. 240.

3) Tamtéž str. 243. Na straně následující pak píše: „Jesus hat mit der sogenannten Abendmahlsstiftung weder seinen Jüngern ein Rätsel zur Lösung aufgegeben, noch ihnen ein Stück christlicher Ethik eingeprägt; er hat damit überhaupt nichts für eine Kirche der Zukunft tun wollen. Er hat nichts eingesetzt, nichts gestiftet; . . . er hat nur feierlich, nach seiner Gewohnheit an einen unbedeutenden Brauch das Bedeutendste anknüpfend, von den Seinigen Abschied genommen, hat ihnen klar gemacht, dass seine Hinrichtung schon im Werke sei, und zugleich angedeutet, dass dieser sein Tod eine Quelle des Segens werden solle.“

4) Co tedy značí v tom případě slova sv. Matouše: *λάβετε, φάγετε* a sv. Marka: *λάβετε* (14, 22)? Či snad měli učedníci vzít chléb do ruky jen proto, aby se naň podívali, a kalich, aby k němu přičichli?

Výklad Jülicherův není nový. Nalézámeť jej již u Weiszäckra. I tomu jsou slova ustanovení parabolou, kteréž Kristus nevyložil, tak že můžeme se jen ptáti, jaký význam jim přikládala církev apoštolská? A tu dle sv. Pavla jest prý chléb symbolem přítomnosti Kristovy v obci, víno pak symbolem jeho smrti.¹⁾

Dle mínění Spittova slova, jimiž eucharistie ustanovena, znamenají duchovní spojování se s Kristem a dají se uvésti obsahem na jiná slova Spasitelova: já jsem chléb života — *ἐγώ εἰμι ὁ ἄρτος τῆς ζωῆς.*²⁾

Povšimněme si ještě aspoň několika slovy domněnky Harnackovy. Týž nepopírá, že Kristus ustanovil eucharistii, ale spolu podává takový výklad poslední večeře, že tato ztrácí zcela svůj charakter jako instituce liturgická a svátostná. Neboť po jeho názoru je to jen prostá hostina, při níž žehnání netýká se nikterak jistých speciálních žvlů, nýbrž hostiny vůbec. Při hostině Páně koná prý se jen nejdůležitější funkce přirozeného života, totiž nasycování, jež teprve pro poměr, v jaký se při požívání stavíme vůči Kristu, nabývá významu činnosti náboženské³⁾

¹⁾ Das Apost. Zeitalter str. 576. „Wir dürfen hier nicht zuerst nach der Bedeutung der Stiftung im Sinne Jesus selbst fragen. Jesus hat mit dem Sinnbilde in seinen Worten eine Aufgabe gestellt. Sie sind wie eine Parabel, deren Auflösung er aber nicht mehr gegeben hat. Was wir zu ermitteln haben, ist der Sinn, den die apostolische Kirche damit verbunden hat; und wenn diese Deutung sich bis in die erste Zeit ermitteln lässt, so lässt sich daraus auf die Absicht der Stiftung selbst schliessen.“ Na str. 577 pak píše: „Die ältere apostolische Gemeinde feierte in diesem Mysterium das Gedächtnis ihres Herrn unter den Sinnbildern seiner lebendigen Gegenwart und seines Bundestodes.“ O něco dříve pak vyjadřuje se o počátcích hodů eucharistických takto: „Diese Feier beruht auf einer Anordnung Jesu selbst... Jede Annahme eines Aufkommens derselben erst in der Gemeinde durch die Erinnerung an die Tischgenossenschaft mit ihm und das Bedürfnis der Erinnerung an seinen Tod ist ausgeschlossen.“ L. c. str. 574.

²⁾ Spitta, l. c., str. 280. Podobně rozumí slovům ustanovení zmíněný již pastor Thoma. Slova Kristova: *διαθήκη ἐν ἐμῷ αἵματι* znamenají prý: „Diese Religion ist mein eigenes Herzblut, mein selbstgelebtes Leben, das sollt ihr euch trinkend aneignen“; l. c., str. 344.

³⁾ Harnack Ad.: Brot und Wasser: die eucharistischen Elemente bei Justin. Viz: Texte und Untersuchungen zur Ge-

Podali jsme takto obsahem věrně mínění, jež mají o dějinách původu a o významu eucharistie nejvýznačnější repraesentanti bohosloví protestantského. Výsledky jejich dají se shrnouti ve formuli Spittovu, že celá tradice a pojem o hostině Páně jest neporozuměním v následcích velikým (folgenschweres Missverständnis), jež povstalo již v době apoštolské.¹⁾

Nelze nám poukázati na tomto místě podrobně na všechny přestupky proti kritice, spáchané s plným vědomím jménem tak zvané svobody badání vědeckého. „Vypravování evangelijní o velikonoční hostině Kristově jest legendární.“²⁾ Pavel porušil čistou tradici apoštolskou ať vědomě nebo nevědomě různými nepravými dodatky, čímž připadla učencům povinnost, aby napravili chyby apoštola národů; věda a kritika vymýtila již z literatury apoštolské slova: „to čňte na mou památku“ jakožto pozdější interpolaci³⁾ atd. atd.“ Toť základy, na nichž může každý dle své vůle a fantasmie stavěti větrné zámky. Ale zdaž beztrestně? Jestliže již tehdy, kdy byla bible protestantům ještě knihou inspirovanou, bylo lze plnou měrou užiti o ní dvojverší:

Hic liber est, in quo sua quaerit dogmata quisque,
invenit et pariter dogmata quisque sua,

oč více nyní otevřela se dokořán brána, by se do bible vnášely a jí se podkládaly nejdivočejší objevy

schichte der altchristlichen Literatur, von Oscar v. Gebhardt und A. Harnack. Leipzig 1891. Bd. VII. 2., str. 136.: „Die Stiftung des Herrn ist ursprünglich so verstanden worden, dass ihr Segen nicht in gesetzlicher Weise an Brot und Wein haftet, sondern an dem Essen und Trinken, d. h. an der einfachen Mahlzeit. . . Was für ein Trank aber gewählt wird, ist gleichgiltig.“ Na str. 142. pak praví: „Die wichtigste Funktion des natürlichen Lebens hat der Herr geheiligt, indem er die Nahrung als seinen Leib und sein Blut bezeichnet hat.“

¹⁾ Spitta, l. c., str. 284.

²⁾ Spitta, l. c., str. 265.

³⁾ Viz článek Kattenbuschův: „Das heil. Abendmahl“ v „Christliche Welt“, 1895, čís. 14, str. 316.: „Es ist von den konservativsten und vorsichtigsten Forschern zugestanden, dass hier (Luc. 22, 19) der Text nicht völlig feststeht. . . Paulus könnte dennoch irren. Er ist ja nicht selbst Teilnehmer an jenem Mahle gewesen.“

hyperkriticizmu. Dobře odsoudil práci tu autor článku „O prvotní hostině Páně“ v „Evangelicko-lutherském časopise církevním“. Jestliže kdo, tož právě Spitta svou konstrukcí historickou, jež postrádá všelikého odůvodnění a staví se proti nejpevněji stojícím skutečnostem dějův apoštolských, nejlépe ukázal, že je naprosto nemožno odvozovati původ hostiny Páně a přesvědčení, jaké o ní měly první obce, z pouhého obyčeje prvních křesťanů, místo z rozkazu Kristova.¹⁾

Totéž dlužno říci o konstrukci Jülicherově a Harnackově; jeť tu podobné užívání literatury apoštolské s hledem k novějším názorům historickým, dle nichž křesťanství jest pouhým vývojem z pohanství a přisvojilo si obyčeje různých předkřesťanských kultův a bratrstev náboženských. Nebude od místa, připomeneme-li tuto také slova profesora Grafe, jenž, ač sám co do hlavních zásad holduje theorii Spittově a Jülicherově, neváhal vystoupiti s projevem, že všechny novější hypotheses protestantské o původu a významu hostiny Páně navzájem se potírají (*vollziehen eine immanente Kritik, ein wechselseitiges Gericht aneinander*).²⁾

I když nepomníme onoho Božího živlu, jenž církev řídí, již sám zdravý rozum praví, že obec nemohla zapomenouti nejprostších a nejdůležitějších faktův historických a nazvati hlavní a bezprostřední institucí Kristovou to, co sama vymyslíla a libovolně ustanovila. Repraesentanti lutheranismu těší své věrné, oni že nepotřebují se znepokojevati těmito spory bohoslovců, jim že ani dnes není dovoleno eucharistii zamítati, neboť ač jí Kristus neustanovil, přece prý zrodila se

¹⁾ Allgem. Evang.-Luth. K.-Z. 1895, č. 41, str. 976: „Aber das sei doch zum Schlusse gesagt: wenn irgend jemand gezeigt hat, wie unmöglich es sei, die Entstehung des Abendmahls und der Gedanken der ersten Gemeinde über dasselbe aus freier Gewohnheit der christlichen Gemeinde statt aus einer Stiftungsordnung Christi herzuleiten, dann hat es kein anderer als Spitta mit seiner von allen Beweisen verlassenen, ja den festesten Tatsachen der apostolischen Geschichte widersprechenden Geschichtskonstruktion getan.“

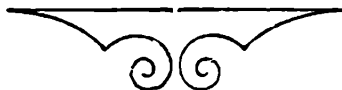
²⁾ Viz Allgem. Evang.-Luth. K.-Z. 1895 č. 36, str. 845.

z ducha víry a lásky, jímž Spasitel učedníky své nadchnul. Leč toť pouhé házení písku do očí.

Logika a důslednost věci musí i věřící ještě zastupy přivést k jiným závěrům. „Bojíme se,“ praví nepředpojatý svědek a soudce této rozháranosti v táboře lutherském, „a je to jasno jako slunce, že bude-li se takto appellovati od Pavla k Ježíšovi jako lépe informovanému nad Pavla a apoštoly, nezůstane záhy ani Kristus tím, čím býti má a byl. Ale pak jsme již u konce. Zdaž a kdy vyrovnají se tyto protivy, směřující k takovému rozvoji, ví jediný Bůh. Spor eucharistický jest na každý způsob jenom jednou fází jeho.“¹⁾

Nechápeme jen, jak autorovi uvedených slov mohlo vyjít z péra další tvrzení: „My víme jen tolik, že pravda, že naše pravda se utvrzuje.“

¹⁾ Allgem. Evang.-Luth. K.-Z. 1891, č. 41, str. 977.



Díl II.

Liturgie apoštolská.

§ 1. Křesťanská liturgie v Jerusalemě.

K vytvoření obrazu liturgie apoštolské podává nám některé podrobnosti Apokalypse svou bohatou scenerií kolem oltáře Beránkova v nebi s adorací, harfenisty a hymny,¹⁾ jež dlužno zváti odleskem, ozvěnou a reprodukcí církevní bohoslužby na zemi. Hlavními však prameny k vybudování liturgie té jsou Skutky apoštolské a listy sv. Pavla. Jejich modlitby, žehnání, doxologie a pozdravy jsou hlasitou ozvěnou liturgického života církevního; jejich zprávy a postup nauk dávají nám poznati obsah kázání, jimiž apoštolové vzdělávali obec věřících, shromážděnou kolem stolu Páně.

V Jerusalemě soustřeďuje se náboženský život tamní obce ve dvou hlavních shromážděních, z nichž jedno konalo se veřejně v předsíni svatyně (*ἐν τῷ ἱερῷ*), druhé pak mělo charakter shromáždění soukromého, uzavřeného, a konalo se v domech křesťanův (*κατ' οἴκον*).

Ve svatyni odbývala se shromáždění v obyčejných hodinách bohoslužebných,²⁾ aby se konaly společné

¹⁾ Sem patří svatební hymnus Beránkův (19, 1–8), vítězná píseň 24 starců (11, 17 nn.), píseň o pádu veliké nevěstky (hl. 19). Srv. též hl. 5, 9; 10, 12. 13.

²⁾ Skutky ap. 2, 15; 2, 46; 3, 1. 10; 5, 20. 21; 22, 17.

modlitby ke Kristu a hlásalo se jeho evangelium (*διδάσκοντες καὶ εὐαγγελίζομενοι Ἰησοῦν τὸν Χριστόν*).¹⁾

Tato missionářská práce ve svatyni stala se však nemožnou od té doby, co věřící, přerušivše se synagogou všeliké spojení, zorganizovali se jako zvláštní obec (*αἵρεσις* s vlastní *ἑδός*; Sk. ap. 24, 5).

V domácích shromážděních byla těžištěm, vrcholem a nejhlavnějším úkonem²⁾ liturgie eucharistická, zvaná v Písmě sv. lámáním chleba (*κλάσις τοῦ ἄρτου*, *fractio panis*) proto, že v lámání hostie viděli apoštolové a celý křesťanský starověk symbol obětní smrti Spasitelovy. „A na každý den trvajíce jednomyslně v chrámě“ — čteme ve Skut. apošt. — „a lámajíce podomech chléb, přijímali pokrm s veselím a sprostností srdce, chválíce Boha.“³⁾ Kolem eucharistie kupily se teprve jiné úkony náboženské, jako poučování (*διδασχί*,⁴⁾ *διακονία τοῦ λόγου*),⁵⁾ zpěv žalmův (*αἶνος*)⁶⁾ a modlitby (*προσευχαί*).⁷⁾

Poněvadž v první době nebylo ještě specificky křesťanských formulí modlitebních, možno za to mítí, že ono chválení Boha, které provázelo liturgii eucharistickou, záleželo hlavně ze zpěvu Hallelu, neboť o něj opřel i Kristus mši poslední večeře. Se zřením k povaze nové Paschy bylo však nutno hned s počátku jej zmodifikovati a při zachování formy naplniti jej obsahem křesťanským.

1) Skutky ap. 5, 42.

2) Srv. Harnack: *Der christliche Gemeindegottesdienst im apostolischen und altkatholischen Zeitalter*. Erlangen 1854, str. 108. „In diesen engeren Zusammenkünften haben wir den zentralen Schwerpunkt des gottesdienstlichen Lebens der Urgemeinde, in ihnen darum auch historisch den Quellpunkt des christlichen Kultus überhaupt zu suchen. . . Die Abendmahls-handlung trat in der christlichen Urgemeinde als der höchste Akt der Kommunion, als der innerste Kern, als der Ziel- und Gipfelpunkt des eigentlichen Gemeinde-Gottesdienstes entschieden hervor; er war der alle Akte zusammenfassende und um sich versammelnde Hauptakt.“

3) Skutk. ap. 2, 46; 2, 42.

4) Tamtéž 2, 42; 5, 42.

5) Tamtéž 6, 4.

6) Tamtéž 2, 47.

7) Tamtéž 1, 14; 2, 42.

Byly pak tři hlavní podstatné části oné prvotní liturgie: prvek didaktický — čtení Písma sv. a poučování (výklad, kázání); prvek obětní a svátostný — eucharistie; a konečně modlitba se zpěvem.

Jak uvedené prvky naznačují, měla liturgie ta dvojitý účel: obecný a zvláštní. Účelem povšechným bylo: složit Bohu poklonu, dík a chválu za všechna dobrodíní ze stvoření a vykoupení plynoucí, prositi ho o pomoc a požehnání ve věcech duchovních i časných, o světlo a milost pro všechny stavy, o rozšíření církve, a to vše ve jménu Ježíše Krista. Tato obecná část byla zároveň přípravou k části zvláštní, jejíž tresť tvořila eucharistie. Z předsíně vstupovalo se jakoby postupně do sanctissima. K němu, jako květy ke slunci, obracely se úkony víry, adorace, pokání, důvěry, touhy, lásky, nalézající výraz v modlitbách a hymnech části přípravné.

Všecky tyto součásti, kromě eucharistie, nalézáme v kultu a bohoslužbě synagóg palestinských a obcí židovských v diaspoře. Židé v každé obci shromažďovali se v sobotu v synagoze ke společným modlitbám a ku čtení Písma sv. Nejprve čítán zákon (knihy Mojžíšovy) a potom proroci nebo jiné části Písma sv. Kromě čtení byly tu též zpěvy, jimž text poskytoval žaltář, a mimo to ještě velmi často homilie (m i d r a š) na thema přečtené perikopy. Liturgie křesťanská přijala všecky tyto části, změnivši je pouze potud, že obsah modliteb, zpěvův a homilií přizpůsobila nové víře. Následující obrazec¹⁾ objasní lépe onu souvislost a podobnost sobotní bohoslužby židovské s první částí křesťanské liturgie, jež dostala časem název mše katechumenův.²⁾

Zakončení sobotní bohoslužby ranní.

1. Čtení perikopy z knih Mojžíšových (Parascha).

Mše katechumenův.

1. Čtení z knih Mojžíšových.

¹⁾ Srv. B i c k e l v časop. „Katholik“ z r. 1872, 2. str. 421 nn.

²⁾ Pořad mše katechumenův vzat z Konstitucí apoštolských, jichž si později povšimneme blíže.

- | | |
|---|---|
| <p>2. Čtení perikopy z knih prorockých (Haftara).</p> <p>3. Kázání.</p> <p>4. Modlitby za učitele a představené lidu, za obce židovské v Palestině a mimo Palestinu, za dospělé a děti, za ženy a dcery, za dobrodince synagogy, za ty, kteří se v neděli a ve čtvrtek postí, za vladaře a vůdce, za duše rodičův a pokrevných, za šťastný rok a úrodu polní.</p> <p>5. Žehnání Aaronova.</p> <p>6. Prosba o pokoj pro všechen lid israelský.</p> | <p>2. Čtení z prorokův.
Žpěv žalmů mezi čtením.
Epištola.
Evangelium.</p> <p>3. Kázání.
Modlitby, žehnání a propouštění katechumenův, enérgumenů (posedlých) a kajícníkův.</p> <p>4. Modlitba za pokoj světa, za církev katolickou a celý episkopát, za kněze a ostatní klerus, za panny, vdovy a sirotky, za celou diecesi, za manžely, za dobrodince církve, za nemocné, za nepřátele, za vladaře a vojsko, za pronásledovatele, za zemřelé, za úrodu polní.</p> <p>5. Žehnání věřících knězem.</p> <p>6. Pokoj Páně budiž s vámi všemi.
Odpověď: I s Duchem tvým.¹⁾</p> |
|---|---|

Důkladnějšího popisu liturgie eucharistické v Palestině Písmo sv. nemá. Avšak není pochybnosti, že rozkaz Mistrův: „to činite“ (τοῦτο ποιεῖτε) musil tu býti nutně pro učedníky pravidlem. Rozkaz ten, jak jsme již viděli, dal jim nejen právo opakovati ono drama, před očima jejich ve večeradle vykonané (τοῦτο ποιεῖτε), nýbrž vázal je též přísně, aby je opakovali tímž způsobem jako Kristus, a ne jiným (τοῦτο

¹⁾ Viz Kupka, O mši sv.; Praha 1899 (Dědictví sv. Prokopa čís. XL.), str. 164 n.

ποιεῖτε). Tím jeví se též ono „konání“ apoštolů býti něčím nekonečně větším a obsažnějším nežli pouhým připomínáním si mše ve večeradle a než obyčejnou slavností památní; byloť nejen napodobením Paschy Ježíšovy, nýbrž tím, čím býti m u s i l o, Paschou a večerí s a m é h o P á n a, stále novou a přece stále touž. Liturgie ta, kolikrátkoliv apoštolové ji „konali“, byla „totéž“, co „učinil“ Pán, byla identická s nejsvětějším „konáním“ a dramatem samého Krista.¹⁾

Co se týče č a s u shromáždění, konala se eucharistie s počátku k a ž d o d e n n ě u večer v den společné hostiny čili agap, připomínajících večeri poslední, k níž přispíval každý dle svého jmění a dle možnosti. Čas první lásky byl též časem každodenního sv. přijímání. Písmo sv. charakterisuje život ten jako *κοινωνία*, t. j. *συμβίωσις, ἔχειν ἅπαντα κοινά* — společenství myslí, tužeb, modliteb, a především stolu Páně. Teprve když počet křesťanů velice vzrostl, staly se každodenní agapy nemožnými, a místo oběti a přijímání každodenního zaujala eucharistie nedělní. S počátku věřící světili spolu se židy sabbat jakožto svatý den odpočinku; ale záhy připojena ještě neděle, den zmrtvýchvstání Spasitelova, kterému se již v dobách apoštolských dostává názvu dne Páně (*κυριακὴ ἡμέρα* — *d i e s d o m i n i c a*).²⁾

Prvním kostelem křesťanským v Jerusalemě bylo večeradlo, které zajisté i později sloužilo za místo shromáždění liturgických, jakož i dům, kde Duch sv. sestoupil na apoštoly. Jiným místem shromáždění (*ἐκκλησία καὶ οἶκον*) byl dům apoštola sv. Jakuba³⁾ a obydlí Marie,⁴⁾ matky Jana s přídomkem Marka.

§ 2. Liturgie v obcích mimopalestinských.

Již předem možno míti za to, že hlavní prvky křesťanské liturgie jerusalemské nalezneme též v křesťanských obcích palestinských a celé řiši římské; jednak

1) Srv. Watterich, Der Konsekrationsmoment, str. 20.

2) Skutk. apošt. 20, 7; I. ke Korint. 16, 2; Apokal. 1, 10.

3) Skutk. apošt. 12, 17; 21, 18.

4) Tamtéž 12, 12.

proto, že jejími šířiteli byli židé, a pak i proto, že ve všech městech prvními oporami, kolem nichž tvořily se církve místní, byla všude hrstka obrácených židův. Apoštolové, přišedše do některého města, odebrali se nejprve do synagog,¹⁾ které byly v cizině záštitami národnosti, vyložili cíl svého poslání a jali se tam v sobotu hlásati Krista. Není známo, že by byli někde obrátili celou kolonii židovskou; obyčejně končilo se to tím, že byli ze synagogy vypuzeni, ale vždy získali nové víře aspoň několik bratří, kteří jim od té chvíle poskytovali u sebe útulku²⁾ a spolu s nimi konali dále propagandu u pohanův.

Nesprávná, s duchem křesťanským se neshodující, žádnými dokumenty nepodepřená jest hypotéza několika novějších protestantů, jakoby se prvotní obce křesťanské mimo Palestinu byly zorganizovaly ve formách institucí pohanských. Dle jedněch jest prý úřad biskupský kopií pohanských inspektorů finančních a presbyterát převzat prý z hierarchie obecního a provinciálního kněžstva Romy a Augusta.³⁾ Jiní našli církevní hierarchii v organizaci náboženských korporací (*θίασοι, ὄργεῶνες*) různých božstev v Malé Asii, Syrii

¹⁾ Skutk. apošt. 13, 5. 14. 43; 14, 1 nn.; 16, 13 nn.

²⁾ Místem shromáždění jsou i v cizině soukromé domy křesťanův. V Troadě koná sv. Pavel liturgii v *ὑπερῶον*, ve třetím poschodí domu (Skutk. ap. 20, 6—11): v Korintě shromažďovali se věřící v domě jistého Gaia, který byl pokřtěn od samého apoštola národů (k Řím. 16, 23; 1. Kor. 1, 14); při jiné příležitosti meškal sv. Pavel v Korintě v domě Akvilové a Priscilině (1. Kor. 16, 19); též manželé postoupili věřícím i v Římě svůj dům na kostel (Řím. 16, 3—5); v Laodicei shromažďovali se věřící k liturgii v domě jistého Nymfy (Kolos. 4, 15); v Kolossách nacházíme kostel v domě Filemonově (Filem. 1, 2). Staré římské titulární kostely sv. Prisky na Aventině, sv. Cecilie v Zátibeří, sv. Pudenciány na Vicus patricius, poblíž basiliky S. Maria Maggiore, sv. Klementa na Coeliu byly též soukromými domy křesťanů, jichž jména pod es nesou a z jichž rukou přešly ve vlastnictví a užívání církve jakožto *domus ecclesiae*. — Srv. plány domů takových u Kirsche, Die christlichen Kultusgebäude im Altertum. Köln 1893, str. 11, 12, 14.

³⁾ Okolnost, že některých názvův a technických terminů, jako na př. *ἐπίσκοπος, προστάσις, φωτισμός, φωτίζεσθαι, σύμβολον, σύνθεμα*, užívá se současně i u náboženských bratrstev pohan-

a Egyptě¹⁾ (jako Cybely, Serapise, Sabacia, Adonise), a z toho, že tam všichni úředníci (magistri, sacerdotes, curatores, quaestores, aediles, tribuni, aeditui, scribae, viatores) byli volitelní většinou hlasů, že nebylo dále zásadního rozdílu mezi knězem bratrstva a ostatním členstvem, a že kdo v jednom roce byl na př. kurátorem, mohl se státi při následujících volbách knězem, z toho dovodili, že prý také prvotní obce křesťanské měly organizaci ryze demokratickou, v nichž žádný úřad nebyl stálý a všichni mocí obecného kněžství byli schopni k zastávání všech úkonů náboženských. Dle zdání Hatchova řecké mystérie přetvořily prý v některých důležitých kusech i křesťanskou svátost křtu a eucha-

ských i v literatuře křesťanské, nedokazuje ještě ničeho, jelikož jsou to názvy obecné, vyrostlé na základě analogických potřeb a poměrův. Srv. Edgar Loening, Die Gemeindeverfassung des Urchristentums. Halle 1888, str. 47 násl.

¹⁾ Srv. Heinrici: Die Christengemeinde Korinths und die religiösen Genossenschaften der Griechen v „Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie“, 1876, str. 404 násl.; dále jeho rozpravu: Zur Geschichte der Anfänge paulinischer Gemeinden, tamtéž r. 1877, s'r. 89 násl. — Weingarten: Die Umwandlung der ursprünglichen christlichen Gemeindeorganisation zur katholischen Kirche v Sybelově „Historische Zeitschrift“ z r. 1881. Týž píše na př. na str. 453 „Man darf als ein gesichertes Ergebnis der neueren Forschung betrachten, dass die Umwandlung der freien Formen der apostolischen Zeit in ein stehendes Presbyteramt an der Spitze der Gemeinde auf Analogie mit den antiken Kultvereinen zurückzuführen ist und ihren in der gesamten römischen Welt seit Jahrhunderten eingebürgerten religiösen Institutionen.“ Na dotvrzenou svého mínění odvolává se Weingarten i na Rossiho (Roma Sotterr., III., 507—514), jehož však, jak je zřejmo, nečetl. — Jsou-li vývody Heinriciovy nejasné, příliš obecné, jest přímo odporů plna dissertace Edwina Hatche, přeložená z angličtiny Prenschemem pod názvem: „Griechentum und Christentum“ (Freib. i. Br. Mohr. 1892). Týž vymezuje působnost prvotních představených obcí křesťanských správou kassy a rozdělováním almužen. Proti tomu povstal i sám velebitel jeho Ad. Harnack, popíraje, že by biskupové v první řadě byli prostými úředníky správními, finančními, pokladničními, a prohlašuje za hlavní funkci jejich slavení eucharistie. (Leitung der Eucharistie — sie waren primär Kultusbeamte) Viz jeho Dogmengeschichte, 2. vyd. (1888), sv. I., str. 182.

ristie.¹⁾ Katechumenát byl prý kopií dlouhých příprav, které předcházely, dříve než byl někdo připuštěn k spatření mystérií, a večeře Páně byla prý napodobením hostiny, která v bratrstvech eleusijských uchystána byla po delším postě zasvěcenci pod formou mystického *κυζέων*, t. j. nápoje z vody, mouky a svatého chleba.

These de Rossiho o zorganizování se obcí křesťanských na způsob bratrstev pohřebních (*collegia funeraticia tenuiorum*)²⁾ nemá nic společného s vyličenými názory Heinriciovými, Weingartenovými a Hatchovými; neboť Rossi nikdy netvrdil, že by si byly místní církve ke své vnitřní organizaci vzaly vzor z pohanských orgeonův a thiasův, tím méně, že by dle jejich ceremoniálu byly vytvořily svůj vlastní rituál svátostní a liturgický. Toliko po vnější stránce následovala církev poněkud bratrstev pohřebních, zapisujíc místního biskupa v registrech policejních jako magistra korporace, a prvního jáhna papežského nebo biskupského jako syndika (*actor*) s povinností, brániti hmotným zájmům bratrstva proti úřadům světským a jiným sdružením.³⁾ Institucí těch uchopili se věřící v dobách pronásledování jako záchranné desky, neboť se jim samy podávaly, zabezpečující jim jednak četné výhody mravní a společenské, jednak nečiníce ani víře ani ethice křesťanské nijakého násilí.

Již opovržení, v jakém byla *náboženská* sdružení řecká a římská u všech vzdělaných lidí proto, že pod rouškou a zástěrou vyšší dokonalosti šířila nemravnost a pověru, vylučuje předem možnost, že by se byly obce křesťanské snažily poznati blíže ducha

¹⁾ „Die Mysterien gestalteten auch in einzelnen wichtigen Punkten das christliche Tauf- und Abendmahlssakrament um, d. h. den Brauch, die Zulassung zu der Gemeinschaft durch eine sinnbildliche Reinigung zu gewähren und die Mitgliedschaft durch ein gemeinsames Mahl zum Ausdruck zu bringen.“ L. c. str. 218.

²⁾ Srv. Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie křesťanská ve službách dějin církevních a věrouky*. (Praha 1898.) Str. 20 nn. (Vzděl. knih. katol. sv. IX.)

³⁾ Rossi, *Roma Sotterranea*, III., str. 511.

a formy vnitřní organisace těchto korporací, a tím méně přenést je na půdu církevní.¹⁾

Není pochyby, že episkopát, presbyterát a diakonát jsou výtvoři domácími, ryze křesťanskými, ač mají nepopíratelně svoji analogii v duchovní hierarchii starozákonní, utvořené z velekněze, kněží a levitů čili bratří posluhujících, kteří vesměs měli ustanovení své přímo od Boha.

Dále jest jisto, jak jsme již podotkli, že liturgie křesťanská je z jisté části pokračováním sobotní liturgie synagog palestinských, rozesetých hustě po celém tehdejší panství římském.

Povšimněme si nyní blíže součástek kultu toho v obcích, které tvořili převážnou většinou křesťané z pohanstva obrácení.

Shromáždění homileticko-didaktická.

Klassickým pramenem historie prvotní liturgie mimo Palestinu jest první list sv. Pavla ke Korintským, kde kreslí obraz náboženského života tamní obce. Z listu toho se dovidáme, že i tu byla dvojí shromáždění liturgická: jedno s účelem homileticko-didaktickým, druhé konané za účelem společných hodů lásky (agap) a eucharistie. K prvnímu měli přístup všichni, i nekřtění a pohané (*ἰδιῶται, ἄπιστοι*, I. Kor. 14, 24. 25); druhá se konala v uzavřeném kroužku a byla přístupna jen bratřím, t. j. pokřtěným. První charakterisuje sv. Pavel slovy: „Když se sejdete,

¹⁾ „Was von vornherein zu erwarten war,“ piše Holsten, „dass Paulus die Lebensformen einer Kultgenossenschaft der Dämonen (I. Cor. 10, 20) nicht werde benutzt haben für die Lebensformen einer Gemeinde Gottes, das bestätigt das wirkliche Leben der korinthischen Gemeinde.“ Viz: Das Evangelium des Paulus. Berlín 1880, str. 243. Správně podotýká též Duchesne: Origines du culte chrétien. Paris 1889, str. 10, nota: „On me permettra de ne prendre au sérieux les systèmes imaginés dans ces derniers temps en Allemagne et en Angleterre, pour rattacher l'organisation des églises chrétiennes à celles des confréries païennes. L'idée que les premiers chrétiens aient pu chercher des modèles, pour quoi que ce soit, dans des institutions qu'ils avaient en horreur, n'est pas de nature à faire honneur aux têtes dans lesquelles elle peut entrer.“

má jedenkaždý z vás žalm, má učení, má zjevení, má jazyk, má (dar) vykládání: všechno ať se děje ku v z d ě l á n í“ (*πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω*).¹⁾ A něco výše píše: „A tak, bratří moji, když se scházíte k jedení, čekejte jedni na druhé — *συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν*“.²⁾ Tak mohl mluvit jenom tehdy, byla-li jediným, nebo aspoň hlavním účelem shromáždění hostina. Pravděpodobně byla obě shromáždění oddělena i co do času: první připadala, jak se zdá, na ráno, druhá pak spadala v čas večere čili hlavní hostiny. Podává tudíž průběh a předmět shromáždění těch, jenž by se byl jenom těžce dal vyčerpati v jedné schůzi. Hlavní části veřejné bohoslužby homileticko-didaktické (*οἰκοδομή*) byly pak tyto:

1. Čtení Písma sv. S počátku čten pouze Starý zákon, záhy však připojovány též listy apoštolské. Tak sv. Pavel vybízí Timothea (I. list 4, 13) ku čtení, napomínání a učení. V prvním listě k Soluňanům (5, 27) zavazuje pak apoštol věřící skrze Pána, „aby čten byl list tento v š e c h n ě m svatým bratřím“, a od Koloských žádá, „když bude přečten u vás tento list, učiňte, aby i v církvi laodicejské čten byl: a ten, kterýž jest Laodicejských, i vy přečtete“.³⁾ Apoštol arcí neoznačuje času čtení listův, ale z povahy věci plyne, že bylo odkládáno ke společnému shromáždění celé osady.

Po přečtení starozákonní perikopy nebo listu apoštolského následoval v ý k l a d (*ὁμιλεῖν, διαλέγεσθαι*),⁴⁾ jež Písmo sv. označuje názvem učení apoštolského — *διδασκαλία τῶν ἀποστόλων*.⁵⁾ Výklad ten, aspoň z veliké části, byl věcí bratří, obdařených milodarem vykládání (*χάρισμα διδασκαλίας*). Ženám nebylo dovoleno v kostele mluvit.

Další formou vzájemného vzdělávání se v učení apoštolů byl ž a l m, z j e v e n í, j a z y k — *ψαλμός ἀποκάλυψις, γλῶσσα*.⁶⁾

¹⁾ I. Kor. 14, 26.

²⁾ Tamtéž 11, 33.

³⁾ Kolos. 4, 16.

⁴⁾ Skutk. apošt. 20, 7. 11.

⁵⁾ Tamtéž 2, 42.

⁶⁾ I. Korint. 14, 26.

Žalmem rozumíme recitování modliteb, jež co do obsahu byly buď prosbou (*προσευχή*, I. Kor. 14, 15), nebo dobrořečením (*ψαλμός, ύμνος, ὕμναι*, I. Kor. 14, 16) v užším významu, nebo též díkyčiněním (*εὐλογία, εὐχαριστία*, I. Kor. 14, 17). „Prosím pak přede vším“ — píše sv. Pavel Timotheovi — „aby činěny byly prosby, modlitby žádosti (= přímluvy, orodování za jiné), díkyčinění (*Θεήσεις, προσευχαί, ἐντεύξεις, εὐχαριστίαι*) za všechny lidi, za krále, i za všechny, kteří jsou ve vysokých úřadech postaveni, abychom pokojný a tichý život vedli, ve vší pobožnosti a čistotě“.¹⁾ Podobně jako za představené pohanské, daly se modlitby též za představené církevní, živé i zemřelé.²⁾ Modlitby konány s rukama pozdviženýma,³⁾ při čemž muži měli hlavu odkrytou, ženy pak přikrytou.⁴⁾ Zakončení modliteb tvořila formule: „Na věky věkův — Amen“.⁵⁾

Jako zvláštní druh poučování uvádí apoštol *prorokování* (*προφητεία*), čerpající obsah svůj ze zjevení (*ἀποκάλυψις*). Pramenem jeho bylo bezprostřední osvětlení Duchem sv., nezbavující však proroka vědomí a užívání rozumu.⁶⁾ Dar ten nebyl, jak se zdá, věcí řídkou, když apoštol omezuje prorokování dvojím a nanejvýše trojím prorokováním po čas jednoho shromáždění.⁷⁾ Obsahem jich byly věci, týkající se příští Kristova, přípravy k tomuto příští a pokyny k uspořádání života vlastního i jiných.⁸⁾

Vrcholem excitace, extase, proniknutí duše Duchem sv., byla t. zv. glossolalie (*γένη γλωσσῶν, λαλεῖν γλώσση, γλώσσαις λαλεῖν*) čili dar řeči, modlení se jakýmsi jazykem, srozumitelným pouze Bohu, zatím

¹⁾ I. Timot. 2, 1. 2.

²⁾ K Žid. 13, 7.

³⁾ K Timot. 2, 8.

⁴⁾ I. Korint. 11, 5.

⁵⁾ Řím. 16, 27; I. Korint. 14, 16.

⁶⁾ Srv. Aug. Bisping, Erklärung des ersten Briefes an die Korinther; II. Aufl., Münster 1863, str. 244 násl. I. Korint. 12, 28.

⁷⁾ I. Korint. 14, 29. Právo charismatiky řídití a k nim dozíratí dává apoštol „starším“ čili biskupům.

⁸⁾ Srv. o tom Weiszäcker, Das Apost. Zeitalter, 2. vyd., str. 563 násl.

co věřící, obdařený tímto darem, ztrácel sebevědomí a užívání rozumu.¹⁾

Je nesnadno vyličití blíže se vší přesností povahu oněch milodarův a pořad, v jakém se jich ve shromážděních užívalo. Jest však nepopíratelnou skutečností, že vedle obyčejných vykladačův evangelia (*διδάσκαλοι*) měli ve shromážděních slovo i lidé Duchem sv. nadšení, proroci, exstatikové, glossolalité, vykladači zjevení, zaujímající pozornost věřících a projevující před nimi přítomnost Ducha sv., který je oživoval a naplňoval.

Dohromady tvořila tato kromobyčejná cvičení duchovní vedle liturgie Kristovy jakousi liturgií Ducha sv. s jeho reální přítomností a obcováním. Inspiraci lze tu přímo pozorovati; vzrušuje sice síly jenom některých vybraných věřících, ale celé shromáždění cítí se jí býti rozníceným, povzbuzeným a více méně přeneseným v nebeské oblasti Parakletovy.

Ačkoli se zjevy ty opakovaly v každém shromáždění, přece trpěly jistou anomalií, z kteréžto příčiny není možná považovati je za stálou instituci v pravém slova smyslu. Ani obec ani její pastýřové neměli moci je vyvolati a řídití dle své vůle; byloť i těžko opanovati je a udržeti v mezích, jak to vidíme z nepořádků, které vznikly v Korintě. Brzy též zanikly, tak že na počátku II. století zjevují se výjimečně ještě jen tu a tam.²⁾

Zbývá tudíž pouze jeden původní a trvalý prvek, který křesťanství k liturgii synagog připojilo, t. j. s v a t ě h o d y e u c h a r i s t i c k é.

Pořad veřejné bohoslužby byl by tudíž mimo Palestinu více méně tento: čtení Písma sv., výklad čili kázání, psalmodie, prospěch z mimořádných milodarů Ducha sv.

¹⁾ I. Korint. 14, 2 násl. — Aug. B i s p i n g (Erklärung des ersten Briefes an die Korinther, str. 237 násl.) rozumí glossolalii tou milodar mluvení oným společným jazykem, jehož užívalo lidstvo před stavbou věže babylonské (Die Gedankenmitteilung in der allgemeinen menschlichen Zentral- und Universalsprache, welche entweder mit der vorgeschichtlichen Ursprache zusammenfällt, oder doch zu ihr in nächster Analogie steht).

²⁾ Srv. D u c h e s n e, Origenes du culte, str. 47 n.

Je též možno, že končila se bohoslužba jakousi děkoslovnou modlitbou za přijatá dobrodiní a prosbou za další požehnání. Sama povaha věci a analogie liturgie křesťanské s kultem synagogy tomu nasvědčují.

Shromáždění eucharistická.

Po ukamenování sv. Štěpána věřící, opustivše Jerusalelem, založili obec v Antiochii a zavedli tam pravidelné služby Boží. Sv. Lukáš je označuje slovy: „*λειτουρῶντων δὲ αὐτῶν τῷ Κυρίῳ*“.¹⁾ Je to též formule a též technický termin, kterým Septuaginta označuje starou obětní liturgii domácí a svatyně jerusalemské.²⁾ Narážku na obsah této liturgie nacházíme ve zprávě Skutkův apoštolských, dle níž stádce věřících nejprve v Antiochii nazváno křesťany.³⁾ Přes to že název ten, jak se zdá, vyšel z kruhů mimocírkevních, křesťané ochotně jej přijali, jelikož vyjadřoval jejich nejhlubší touhu a přesvědčení, že žijí jedním životem se svým Mistrem a jsou jaksí druhými Kristy skrze spojování se s ním při hodech z jeho těla a krve.

Poněkud dále zmiňují se Skutky apošt. o liturgii eucharistické, slavené sv. Pavlem v Troadě po nočním kázání.⁴⁾

Důkladněji známe průběh eucharistické bohoslužby obce korintské, kterou snažil se apoštol očistiti od pohoršlivých výstřelkův a uspořádati dle liturgie Kristovy, slavené při poslední večeři. Není třeba dodávati, že liturgie sv. Pavla byla liturgií celé církve. Neboť apoštol přijal své evangelium přímo od Pána,⁵⁾ a nad to není pochybnosti, že obcuje v Jerusalemě po 14 dní se sv. Petrem, srovnal liturgii svou s liturgií Hlavy

¹⁾ Skutk. apošt. 13, 2.

²⁾ Srv. Exod. 29, 30; Num. 1, 50; Deuteron. 10, 8. Srovnej též list k Židům 1, 7; 8, 2; 10, 11. V témž významu užívají ho též Jeremiáš, Ezechiel, Daniel, Žalmista, autor knihy Judith a knih Makkabejských.

³⁾ Skutk. apošt. 11, 26.

⁴⁾ Skutk. apošt. 20, 7 násl.

⁵⁾ Galat. 1, 11. 12.

církve, jako později srovnal evangelium své s evangeliem Barnabášovým.¹⁾

Shromáždění eucharistická, mající u přirovnání k didaktickým povahu shromáždění soukromých, počínala agapami,²⁾ jichž, podobně jako v Jerusalemě, účastnila se celá obec, bohatí i chudí. Jest téměř jisto, že se tu předčítaly též zprávy apoštolů důvěrnějšího obsahu, a že udělovali si tu křesťané na znamení bratrské jednoty vzájemné políbení:³⁾ muži mužům, ženy ženám. O náboženském významu políbení není pochyby, a tomu, že dávali si je před skládáním obět-
ních darů, nasvědčuje nejprve ta okolnost, že na místě tom nalézáme je v liturgii II. století, a pak i to, že odpovídá to vyzvání Kristovu: „nechejž tu daru svého

¹⁾ Galat. 2, 2.

²⁾ I. Korint. 11, 20 násl. — Theod. Zahn píše ve své rozpravě: „Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche“, Erlangen 1892, str. 20.: „Auch die Eucharistie der Heidenchristen bildete in der apostolischen und der ersten nachapostolischen Zeit den Höhepunkt und Abschluss einer wirklichen Mahlzeit, der Agape, bei welcher man seinen Hunger und Durst befriedigte.“ Jinak hledí na věc tu Jülicher. V rozpravě: Zur Geschichte der Abendmahlsfeier str. 232 praví: „Paulus weiss nichts von einer Agape und von einer Eucharistie nach derselben, sondern von einer einheitlichen Gemeindefeier, die von Anfang bis zu Ende κυριακὸν δεῖπνον war, wenigstens sein sollte. Mit dem ποτήριον κυρίου πίνειν und dem τραπέζης κυρίου μετέχειν I. Kor. 10, 21 hat er sicher den Gesamtinhalt der christlichen Versammlung von 11, 20 beschreiben wollen, wie mit dem ποτ. δαιμονίων πίνειν und τραπέζης δαιμ. μετέχειν den Inhalt einer heidnischen Opferfestmahlzeit. Das δοκιμάζειν ἑαυτόν, das Paulus 11, 28 zur Vermeidung eines unwürdigen Genusses von Brot und Kelch empfiehlt, wird schwerlich während der Agape vollzogen worden sein, sondern vor dem Eintritt in die Gemeindeversammlung. Der ἐσθίων και πίνων ἀναξίως v. 27 ist nicht der, der sich schon in der Agape betrunken hat, sondern der die Mahlzeit wie jede andere behandelt, daher bloss auf eine Sättigung bedacht ist und es sogar zum μυθύνειν bringt μὴ διακρίνων τὸ σῶμα. Das Essen, zu dem (εἰς τὸ φαγεῖν) die korinthischen Christen zusammen kommen v. 33, ist dasselbe wie v. 21 bei dem (ἐν τῷ φαγεῖν) ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει und wie v. 20, das ein Herrnmahl sein sollte, nur bei den dort eingerissenen Unsitten nicht werden kann.“

³⁾ Řím. 16, 16; I. Korint. 16, 20; II. Korint. 13, 12; I. Thessal. 5, 26. Srv. též I. Petr. 5, 14.

před oltářem, a jdi prve, smiř se s bratrem svým, a potom přijď a obětuj dar svůj“.¹⁾ Pak následovalo odevzdání²⁾ obětních darů biskupovi a začínala se vlastní obět hymnem nebo modlitbou děkovnou, jejímž obsahem, podobně jako židovského Hallelu, byla vzpomínka na zaslíbení messiánská a na vše, co Bůh učinil na záchranu člověka, počínajíc rájem až do příchodu Spasitelova a ustanovení nejsv. Svátosti.³⁾ Po tomto hymnu následovalo žehnání chleba a vína, jakož i konsekrování jich. Formulí, jakou sv. Pavel konal proměnění chleba v tělo a vína v krev Páně, poznali jsme již výše z jeho zprávy o mši ve večeradle (I. Kor. 11, 23—26), kde různí zřejmě přípravné žehnání chleba od samého úkonu konsekračního, vykonaného výlučně slovy: „Toto jest tělo mé“ — „Tento kalich jest nová smlouva v mé krvi“.

Pro vylíčení podstaty a obsahu eucharistie důležité jsou též hlavy VIII. a X. téhož listu. V hlavě VIII. kárá sv. Pavel křesťany, kteří na pohoršení bratří jedí maso pohanských obětí. On sám nikdy toho neučiní, aby nebyl zavržen (9, 27). Zavržení pro jedení masa takových obětí není věcí nemožnou. Židé, ač byli pokřtěni v oblaku a v moři, ač všichni jedli týž pokrm duchovní a všichni pili ze skály Kristovy týž duchovní nápoj, přece z veliké části zahynuli na poušti. Proč? Protože po jedení manny a pití ze skály zasedli k hodům z obětí pohanských a tím dopustili se modloslužby.⁴⁾ „Toto pak všecko dalo se jim v obraze, a napsáno jest k výstraze naší,“ aby se nám nepříhodilo totéž (10, 1—11).

Můžeme říci, že je to historický důvod na potvrzení názoru, že kdo požívá masa obětí pohanských,

¹⁾ Mat. 5, 24.

²⁾ Je také možno, že biskup, předsedající při hodech lásky, ku konci hodů těch dle vzoru Kristova sám vzal jeden z chlebů ležících na stole, aby jej po praefaci konsekroval.

³⁾ Srv. P r o b s t, Liturgie der drei ersten christl. Jahrhund., str. 31 nn.

⁴⁾ „Es war ja der Zweck und Wirkung dieser Mahle, mit der Gottheit, welcher das Opfer galt, in reelle Gemeinschaft zu treten, Tischgenosse Gottes zu werden.“ Döllinger, Christentum und Kirche in der Zeit der Grundlegung, str. 216.

stává se již účastným kultu model. Jako Israelita — tak usuzuje apoštol dále — požívající masa svých obětí, stával se tím hostem, účastníkem, ctitelem a sluhou Jahvovým, jelikož maso to od té chvíle, co dáno Bohu v obět, bylo již vlastnictvím Božím; a jako pohan, přinášející oběti svým bohům a pojídající masa obětí těch, stával se z téhož důvodu stolovníkem, pokrevencem, účastníkem bohů těch:¹⁾ tak i křesťan, vztahující ruce po mase takovém, vchází v pokrevenství s daemony, čímž způsobuje nejhroznější urážku Pánu, s nímž vešel před tím v pokrevní svazek požíváním jeho člověčenství. Neboť „kalich požehnání, kterýž žehnáme, zdaliž není společenství krve Kristovy? a chléb, kterýž lámeme, zdaliž není účastenství těla Páně“? (10, 16.)

Τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας ὃ εὐλογοῦμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; τὸν ἄρτον ὃν κλιῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν;

Calix benedictionis, cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi est? et panis, quem frangimus, nonne participatio corporis Domini est?

Konečně uzavírá sv. Pavel velice rozhodně: *οὐ δύνασθε τραπέζης Κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων* — nemůžete kalicha Páně píti, a kalicha zlých duchů; nemůžete býti účastníci stolu Páně, i stolu zlých duchů (10, 20. 21).

Apoštol staví tu stůl čili oltář a hody obětí pohanských proti stolu a hodům eucharistickým. Tento parallelismus mezi hody eucharistickými a pohanskými hostinami obětními jest však jenom tehdy odůvodněn, pravdivý a úplný, je-li též eucharistie obětí hostinnou

¹⁾ Již dříve položil Mojžíš vedle sebe židovské a pohanské hody obětní: „Nevcházej v smlouvu s lidmi těch krajín: aby, když by smilnili s bohy svými, a klaněli se obrazům jejich, nepovolal tebe někdo, abys jedl z obětovaných věcí.“ Exod. 34, 15.

a hostinou obětní.¹⁾ Jinými slovy: skutečná přítomnost masa při obětech židovských a pohanských vyžaduje toho, aby také v eucharistii bylo pravé, skutečné tělo Kristovo; skutečný obětní oltář u židův a pohanů ukazuje na rovněž skutečný a pravý oltář u křesťanův; a jako tam bylo maso pravým masem obětním, tak i tělo a krev Kristova v eucharistii musí být pravým obětním tělem a krví, a eucharistie pravou obětí.

Jakýmsi dovršením tohoto učení o obětním charakteru eucharistie jest list k Židům, kde apoštol píše: „Mámeť oltář (*θυσιαστήριον*), z něhož nemají moci jísti, kteří stánku slouží“ (13, 10). Z celého kontextu této hlavy vysvítá, že je tu přímo řeč o oltáři eucharistickém, a nikoliv o kříži na Golgotě. Neboť nejprve napomíná apoštol věřících ke zbožnému životu. Od verše 7. přechází pak k liturgii a bojuje proti křesťanům, obráceným ze židovstva, kteří soudili, že zákon Mojžíšův, týkající se obětí a hodův obětních, je stále ještě závazným. Proti tomu uvádí apoštol, že křesťan ze dvou příčin není povinen účastniti se obětních hodův židovských: předně proto, že toto požívání židovských pokrmův obětních (*βρώματα*) nic neprospívá (v. 9.), nespojujíc již stolovníka s Bohem, jak tomu bývalo před obětní smrtí a před hody Kristovými, nýbrž od něho vzdalujíc, a za druhé z toho rozhodného důvodu, že křesťané mají svůj vlastní (a tudíž i skutečný) oltář, s něhož není dovoleno jísti těm, kteří se nezřekli úplně náboženství a obrazného rituálu mojžíšského. Na oltáři tom Kristus, jediný pravý velekněz a obět věčného smíru, jest přítomen v téměř stavu v jakém trpěl na kříži a umřel za branou města (v. 12), totiž jako obět za hříchy (*hostia pro peccato*), a s oltáře toho bývá podáván věřícím jako pokrm obětní. Eucharistie jest tudíž nejen přijímáním (*κοινωνία*)

¹⁾ „Der volle Gegensatz zwischen dem eucharistischen Tische und den heidnischen Opfermahlzeiten ist nur dann vorhanden, wenn auch die Eucharistie ein Speiseopfer und eine Opferspeise ist.“ Viz G i h r, Das heil. Messopfer, str. 81. Kdyby apoštol neměl eucharistii za pravou obět, nemohl by na místě tom vůbec mluvit o křesťanském oltáři, stole, hodech obětních, a musil by aspoň podotknouti, že má na mysli duchovní oltář a obět.

čili hostinou, nýbrž i obětí, a to již před přijímáním a nezávisle na něm, jelikož bývá brána s oltáře pravého.¹⁾

Od skutečné oběti na Golgotě a obětního oltáře eucharistického přichází sv. Pavel dále k oběti „rtů vyznávajících jméno jeho“, „dobročinnosti a sdílnosti“ (v. 15. 16), čili k modlitbám a almužnám, spojuje je v jedno s liturgií a obklopuje jimi jakožto oběťmi duchovními jedině skutečnou nekrvavou obět Nového zákona, t. j. eucharistii, která jest duší a základem všech ostatních.

Akt konsekrační označil apoštol v hlavě X. v. 16. I. listu ke Korint. slovem *εὐλογεῖν*, které, jak to vidno z konstrukce: (*ποτήριον*) ὃ εὐλογοῦμεν, znamená tolik co žehnání, posvěcení, nikoli však poděkování, neboť v případě tom musilo by tu státi: ἐφ' ὃ. Od formule posvěcující a aktu konsekračního dostává i kalich s celým obsahem svým název „kalichu požehnání“ — „*ποτήριον τῆς εὐλογίας*“. Z ústředí přešlo pak slovo *e u l o g i a* na celou slavnost, tak že označovalo současně tři věci: akt konsekrační, konsekrované živly a celou liturgii eucharistickou. Tuto eulogii čili konsekrování kalichu uvádí apoštol s takovým důrazem, že není nesnadno pochopiti, že má pro něho a pro věřící jeho dob význam zásadní a eucharisti přímo konstruující. Teprve užitím této eulogie a jejím prostřednictvím stává se kalich společenstvím krve Kristovy (*κοινωνία τοῦ αἵματος τοῦ Χριστοῦ*) a chléb účastenstvím jeho těla (*κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ*). Poněvadž pak je to kardinální bod liturgie křesťanské, proto vrací se sv. Pavel v následující kapitole (XI.) zase k tomuto předmětu a opakuje slova, jimiž sám Kristus proměnil chléb a víno v tělo své a svoji krev.

Při zmínce o chlebě eucharistickém nepřipojuje sv. Pavel výrazu (*ἄρτον*) τῆς εὐλογίας, a to prostě z toho důvodu, že tato eulogie chleba tak se sama sebou rozuměla, že při uvedení slov ustanovení nejsv. Svátosti (I. Korint. 11, 24. 25) pominul ji zase při kalichu.

¹⁾ Srv. P. S c h a n z, Die Lehre von den heil. Sakramenten; Freib. i. Br. 1893, str. 444 n. — W a t t e r i c h, Das Passah, str. 120.

Avšak proč apoštol, mluvě o chlebě, užil výrazu „ὄν κλάωμεν“, kdyžť sám úkon lámání nemůže chléb posvětit, nýbrž předpokládá již chléb slovy ustanovení konsekrovaný? Věc jest zcela jednoduchá. Slovo „lámati chléb — κλάω ἄρτον“ spadá v Písmě sv. na četných místech v jedno s rozdělováním ho (chleba) k jedení,¹⁾ ano časem stojí přímo místo výrazu „rozdávati“.²⁾ Odtud též formule: „ὄν κλάωμεν — kterýž lámeme“ znamená tolik co: „kterýž se za vás dává“ (ὑπὲρ ἡμῶν διδόμενον) a který lámajíce i zlomený čili k oběti připravený požíváme. Lámání tudíž nezastupuje žehnání čili konsekrace, ale jest aktem v eucharistii tak podstatným, že konsekrace i celá liturgie dostaly od něho druhý svůj specifický název „lámání chleba — κλάσις τοῦ ἄρτου“. Krátce: „lámati chléb“ znamená tolik co „konsekrovati, lámati a požívati“.

Měla tedy stará církev dva posvátné, úřední a stereotypní výrazy, pod nimiž ukrývala své s a n c t i s s i m u m: „eulogii“ a „lámání chleba“.

Mezi konsekrací a přijímáním byly dle vši pravděpodobnosti konány ještě modlitby, v nichž byla obsažena vzpomínka na utrpení Páně, dále prosba o požehnání pro živé i mrtvé, a zvláště prosba za milostiplné přijímání těla a krve Páně, aby přijímajícímu nebylo k zavržení, nýbrž k životu věčnému. Soudíme tak nejprve z výslovného rozkazu Kristova, aby se při liturgii eucharistické vzpomínalo jeho smrti, dále pak i z příkazu sv. Pavla: „Zkusiž pak sám sebe člověk, a tak z toho chleba jez a z kalichu pij. Nebo kdo jí a pije nehodně: odsouzení sobě jí a pije, jelikož nerozsuzuje těla Páně“ (I. Kor. 11, 28. 29). Těžko tu zajisté mysliti na nějaké podrobné zpytování a účtování svědomí; spíše dlužno míti za to, že před přijímáním byla konána modlitba, obsahující vyznání vlastní nehodnosti a lítost nad provinami hříchu. Jest možno, že byla recitována též modlitba Páně, ač nemáme pro to žádných pozitivních důkazův.

¹⁾ Skutk. apošt. 20, 11; 27, 35 (κλάσας ἤρξατο ἐσθίειν); Luk. 24, 30 (κλάσας ἐπέδιδον αὐτοῖς); Mat. 14, 19; 15, 36 atd.

²⁾ Isai. 58, 7; Jerem. 16, 7. (dle LXX).

Nezbloudíme, dovolávající se na tomto místě zmínky v Apokalypsi (6, 9), kde apoštol „vidí pod oltářem duše zabitých pro slovo Boží a pro svědectví, kteréž měli“. Je to svědectví, že již na počátku křesťanství konaly se u oltáře čili při liturgii modlitby za zemřelé.

O obřadu při sv. přijímání v obci korintské zachovávaném nemáme žádné vědomosti. Nejprve přijímal zajisté sám celebrant, a pak podával eucharistii přítomným, ač není vyloučeno, že si ji tito v prvních dobách sami brali s oltáře čili stolu, protože Kristus řekl: „vezměte a jezte“. Z vylíčení liturgie eucharistické, kterou konal sv. Pavel první den po sobotě v Troadě a kde apoštol ujal se ještě jednou slova po sv. přijímání, jakož i z povahy věci samé dalo by se souditi, že po rozdělení eucharistie následovaly ještě modlitby děkoslovné.¹⁾

¹⁾ Srv. P r o b s t, Liturgie der drei ersten christl. Jahrh., str. 39.



Díl III.

Liturgie žákův apoštolských.

§ 1. Učení 12 apoštolův.¹⁾

Není nám možno, pojednati tuto obšírněji o čase povstání, vlasti a struktuře tohoto cenného dokumentu. Spadá nepochybně ještě do I. století, poněvadž jeho terminologie, ideje a instituce jsou velice těsně spřízněny s literaturou apoštolskou, zejména s listy sv. Pavla, a jakoby jejich poslední ozvěnou. V obcích, pro něž Didaché byla určena, není ještě pravidelně úřadující duchovní hierarchie, skládající se výlučně z biskupa, kněží a jáhnův; na druhé pak straně mluví se v dokumentě tom o věcech, s nimiž se již v církvi II. století nesetkáváme, jako jest na př. úřad prorocký a ono opakování se zázraku letničního, čili vylití tak zvaných charismat (milodarů) na širší kruhy věřících. Jiným závažným důvodem pro původ Didaché z I. stol. jest nám ta okolnost, že dle hlavy X. hostina eucharistická byla v době, kdy ji náš autor popisoval, sloučena těsně s agapami a následovala po bratrské hostině, které věřící zanechali již v druhé desítce II. století, hned po zákaze Pliniově a reskriptě Tra-

¹⁾ *Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*. Vyd. Funkovo: Opera Patrum Apostolicorum, ed. II. Tubingae 1887, vol. I. Bilanci všech důležitějších pojednání o Didaché podal dobře Pavel Savi v rozpravě: La dottrina degli Apostoli. Roma 1893. Viz též článek Lightfootův v „Expositor“, London 1885, vol. I. pag. 6. Watterich, Der Konsekrationsmoment, str. 31, je toho mínění, že Didaché pochází nejpozději z r. 85 po Kr.

janově, zbavujícím je klidné a bezpečné existence v říši. Konečně pak je tu ještě jedna závažná okolnost. V našem dokumentě máme dva formuláře modliteb konaných před přijímáním eucharistickým a po něm, jež obsahem a formou připomínají eulogie židovské, recitované otcem rodiny nad chlebem a vínem při hostině paschální. Poznáme je ihned ve slovném znění; tuto pouze podotýkáme, že příbuzenství jejich s židovskými eulogiemi paschálními jednak potvrzuje thesi o původu liturgie eucharistické na základě a v těsné souvislosti s ceremoniálem Paschy starozákonní, jednak pak dosvědčuje, že Didaché obsahuje a popisuje ještě první etapu církevní liturgie, která jest nejbližší mši svaté, slavené při poslední večeři.

Má pak náš traktát dvě části: katechetickou (mravoučnou, kap. I.—VI.) a liturgickou (rituální, kap. VII.—XVI). První byla, jak se zdá, jakýmsi židovským katechismem;¹⁾ druhá má původ i charakter ryze křesťanský a obsahuje instrukci o přisluhování sv. svátostmi a organizaci církevní. Nelze dnes rozhodnouti, zda sám autor rituálu liturgického připojil jej k části katechetické, nebo učinil-li tak někdo jiný; jisto však jest, že obě rozpravy již ve II. století tvořily celek. Část liturgická obírá se pouze dvěma svátostmi, jež se tehdy vždycky společně udílely, t. j. křtem (hl. VII.)²⁾ a eucharistií, kteréž jsou věnovány hlavy IX., X. a XIV. Klademe je tuto celé.³⁾

¹⁾ Dle mínění Savigoia (l. c. str. 38) vyšel katechismus ten z péra žida alexandrijského, vlastní pak rituálu liturgického jest Syrie nebo Asie prokonsulární, snad Efesus nebo Antiochie. Funk soudí, že autorem obou částí byl některý křesťan obrácený ze židovstva, který užil ke své kompilaci různých spisů starších.

²⁾ *Περὶ δὲ τοῦ βαπτίσματος, οὕτως βαπτίσατε ταῦτα πάντα προειπόντες, βαπτίσατε εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἐν ὕδατι ζῶντι. 2. Ἐὰν δὲ μὴ ἔχῃς ὕδωρ ζῶν, εἰς ἄλλο ὕδωρ βάπτισον· εἰ δ' οὐ δύνασαι ἐν ψυχρῷ, ἐν θερμῷ. 3. Ἐὰν δὲ ἀμφοτέρω μὴ ἔχῃς, ἔκχεον εἰς τὴν κεφαλὴν τρεῖς ὕδωρ εἰς ὄνομα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος. 4. Πρὸ δὲ τοῦ βαπτίσματος προνηστευσάτω ὁ βαπτίζων καὶ ὁ βαπτιζόμενος καὶ εἴ τινες ἄλλοι δύνανται κελεύεις δὲ νηστεῦσαι τὸν βαπτιζόμενον πρὸ μιᾶς ἢ δύο.* Funk, Opera Patrum Apostolicorum I. 156.

³⁾ Srv. Funk, Opera Patrum Apostol., str. CLVIII. násl.

HI. IX.

Περὶ δὲ τῆς εὐχαριστίας,¹⁾
 οὕτως εὐχαριστήσατε· 2.
 πρῶτον περὶ τοῦ ποτηρίου·
 Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ
 ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ἁγίας ἀμ-
 πέλου Δαβὶδ τοῦ παιδός
 σου, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ
 Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· σοὶ
 ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
 3. Περὶ δὲ τοῦ κλάσματος·
 Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ
 ἡμῶν, ὑπὲρ τῆς ζωῆς καὶ
 γνώσεως, ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν
 διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου·
 σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
 4. Ὡσπερ ἦν τοῦτο τὸ κλάσμα
 διεσκορπισμένον ἐπάνω τῶν
 ὄρεων καὶ συναχθὲν ἐγένετο
 ἓν, οὕτω συναχθῆτω σου ἡ
 ἐκκλησία ἀπὸ τῶν περάτων
 τῆς γῆς εἰς τὴν σὴν βασι-
 λείαν· ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα
 καὶ ἡ δύναμις διὰ Ἰησοῦ
 Χριστοῦ εἰς τοὺς αἰῶνας.

Co pak se týče eucha-
 ristie, takto díky čiňte:
 2. Nejprve se zřením k ná-
 poji: Děkujeme Ti, Otče
 náš, za svatou révu Da-
 vida, syna Svého, kterou
 jsi nám zjevil skrze Ježíše,
 Syna Svého; budiž Ti slá-
 va na věky. 3. Nad zlo-
 meným chlebem pak: Dě-
 kujeme Ti, Otče náš, za
 život a poznání, které jsi
 nám zjevil skrze Ježíše
 Syna Svého; budiž Ti
 sláva na věky. 4. Jako
 tento rozlomený chléb byl
 rozeset po výšinách hor a
 shromážděn stal se jedno,
 tak nechť shromáždí se
 církev Tvá od končin země
 do království Tvého; ne-
 boť Tvá jest sláva a moc
 skrze Ježíše Krista na věky.
 5. Nikdo ať nejl ani ne-

¹⁾ HI. IX. v. 1. Výraz *εὐχαριστία* má zde týž význam jako poněkud dále (hl. IX., 5), t. j. označuje mystické hody z chleba a vína, které se mocí formule konsekrační přeměnily v tělo a krev Páně.

V. 2. Autor uvádí tu nejprve kalich, jako sv. Lukáš (22, 17) a sv. Pavel (I. Korint. 10, 16. 21.). Jinde zpravodajové evangelijní, a po nich Didaché (IX., 5), stále kladou chléb na prvním místě. Již z tohoto převráceného pořadu následuje, že autor Didachy nemá v úmyslu uvésti slovné znění vlastní liturgické formule konsekrační, nýbrž modlitbu, která tvořila úvod k agapám, či spíše ke *communio*. — Z kontextu zřejmo též, že svatá réva Davidova značí víno eucharistické a krev Kristovu. Srv. Funk, I. c., str. CLIX. v dodatku.

V. 3. *Κλάσμα*, jak jsme již slyšeli, značí v Písmě sv. chléb eucharistický čili tělo Kristovo, které na kříži skutečně, v eucharistii pak symbolicky se láme.

V. 5. Podobný zákaz nalezneme později v I. Apologii sv. Justina hl. 66.

5. Μηδεὶς δὲ φαγέτω μηδὲ
πιέτω ἀπὸ τῆς εὐχαριστίας
ὑμῶν, ἀλλ' οἱ βαπτισθέντες
εἰς ὄνομα κυρίου· καὶ γὰρ
περὶ τούτου εἶρηκεν ὁ κύ-
ριος· Μὴ δώτε τὸ ἅγιον
τοῖς κυσί.

pije z eucharistie vaší, leč
jen pokřtění ve jménu
Páně; neboť o tom pravil
Pán: Nedávejte svatého
psům.

HI. X.

Μετα δὲ τὸ ἐμπλησθῆ-
ναι¹⁾ οὕτως εὐχαριστήσατε·
2. Εὐχαριστοῦμέν σοι, πά-
τερ ἅγιε, ὑπὲρ τοῦ ἁγίου
ὀνόματός σου, οὗ κατεσχῆ-
νωσας ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν,
καὶ ὑπὲρ τῆς γνώσεως καὶ
πίστεως καὶ ἀθανασίας, ἧς
ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ
τοῦ παιδός σου· σοὶ ἡ δόξα
εἰς τοὺς αἰῶνας. 3. Σὺ, δέσ-
ποτα παντοκράτορ, ἔκτισας
τὰ πάντα ἐνεκεν τοῦ ὀνό-
ματός σου, τροφήν τε καὶ
ποτὸν ἔδωκας τοῖς ἀνθρώ-
ποις εἰς ὑπόλαυσιν, ἵνα σοι
εὐχαριστήσωσιν, ἡμῖν δὲ
ἐχαρίσω πνευματικὴν τρο-

Když pak jste se najedli,
takto díky čiňte: 2. Děku-
jeme Ti, Otče svatý, za
svaté jméno Tvé, kterému
jsi učinil příbytek v srd-
cích našich, a za poznání
a víru a nesmrtelnost, kte-
rou jsi nám zjevil skrze
Ježíše, Syna Svého; budiž
Ti sláva na věky. 3. Ty,
Pane všemohoucí, stvořil
jsi všecko pro jméno Své,
pokrm a nápoj dal jsi li-
dem k požívání, aby Ti
díky vzdávali, nám pak jsi
dal duchovní pokrm a ná-
poj a život věčný skrze
Syna Svého. 4. Především

¹⁾ HI. X. v. 1. Slovo: ἐμπλησθῆναι nalézá se u sv. Jana (6, 12), kde se vypravuje zázrak nasycení zástupu na poušti. Slovo to jest důkazem, že v době, kdy Didaché povstala, byla eucharistie ještě spojena s hody lásky, podobně jako v I. Korint. 11, 20 (a v listech sv. Ignáce Mučed., jak soudí Harnack), neboť nasycení to nelze vykládati o přijetí svátosti samé. Zcela libovolný jest výklad Jülicherův (l. c., str. 231 v dodat.), dle něhož μετὰ τὸ ἐμπλησθῆναι znamená: když obě věci (κλάσμα a ποτήριον) byly již požitý. Také Watterich (Der Konsekrationmoment, str. 35, pozn.) běře je ve smyslu obecnějším: Genuss.

V. 3. Vysvětlením slov: πνευματικὴ τροφή jsou další slova: καὶ ζωὴν αἰώνιον. Máme tu tak zvané hendiadion na označení pokrmu duchovního, dávajícího život věčný. Srv. Harnack, Die Lehre der 12 Apostel; Leipzig 1884; str. 33.

ἰρὴν καὶ ποτὸν καὶ ζωὴν αἰώνιον διὰ τοῦ παιδὸς σου.
 4. Πρὸ πάντων εὐχαριστοῦ-
 μέν σοι, ὅτι δυνατὸς εἶ σοὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
 5. Μνήσθητι, κύριε, τῆς ἐκκλησίας σου τοῦ ῥύσασθαι αὐτὴν ἀπὸ παντὸς πονηροῦ καὶ τελειῶσαι αὐτὴν ἐν τῇ ἀγάπῃ σου, καὶ συναξον αὐτὴν ἀπὸ τῶν τεσσάρων ἀνέμων, τὴν ἁγιάσθαισαν, εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἠτοίμασας αὐτῇ ὅτι σοῦ ἐστὶν ἡ δύναμις καὶ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας.
 6. Ἐλθέτω χάρις καὶ παραέλθέτω ὁ κόσμος οὗτος. Ὠσαννὰ τῷ θεῷ Δαβίδ. Εἴ τις ἅγιός ἐστιν, ἐρχέσθω εἴ τις οὐκ ἔστι, μετανοεῖτω μαρὰν ἀθά· ἀμήν· 7. Τοῖς δὲ προφήταις ἐπιτρέπετε εὐχαριστεῖν, ὅσα θέλουσιν.

děkujeme Tobě, protože mocný jsi; Tobě budiž sláva na věky. 5. Pomni, Pane, církve Své, bys ji vytrhl ze všelikého zla a dokonal ji v lásce Své, a shromáždil ji posvěcenou od čtyř větrů do království Svého, které jsi jí připravil; neboť Tvá jest moc a sláva na věky. 6. Nechť přijde milost a nechť pomine tento svět. Hosanna Bohu Davidovu. Je-li kdo svatý, ať přistoupí; není-li jím někdo, ať činí pokání; maran atha (Pán přichází); Amen. 7. Prorokům pak dovoluňte díky činiti, kolik chtějí.

HI. XIV.

Κατὰ κυριακὴν δὲ κυρίου συναχθέντες κλάσατε ἄρτον¹⁾ καὶ εὐχαριστήσατε, προεξομολογησάμενοι τὰ παραπτώματα ὑμῶν, ὅπως καθαρὰ ἡ ψυχή ὑμῶν ἦ.
 2. Πᾶς δὲ ἔχων τὴν ἀμβιβολίαν μετὰ τοῦ ἐταίρου αὐτοῦ μὴ συνελθέτω ὑμῖν, ἕως οὗ διαλλαγῶσιν, ἵνα μὴ

V den Páně pak se shromáždivše lámejte chléb a díky čiňte. vyznavše napřed hříchy své, aby čista byla obět vaše. 2. Každý pak, kdo by měl spor s druhem svým, ať neschází se s vámi, dokavad se nesmíří, aby nebyla poskvrněna obět vaše; 3. ne-

¹⁾ HI. XIV. v. 1. κλάσατε ἄρτον. Srv. Skutk. apošt. 2, 46; 20, 7. 11; I. Korint. 10, 16. Jakožto podmínku připuštění k eucharistii uvedla Didaché v hl. IX. v. 5. křest; nyní žádá ještě vyznání hříchů v čas shromáždění nedělního, opírajíc se bez pochyby o napomenutí Pavlovo v I. Korint. 11, 27. 28.

κοινωνῆ ἡ θυσία ἡμῶν
3. αὕτη γάρ ἐστιν ἡ ῥη-
θεισα ὑπὸ κυρίου· Ἐν παντὶ
τόπῳ καὶ χρόνῳ προσφέ-
ρειν μοι θυσίαν καθαρὰν·
ὅτι βασιλεὺς μέγας εἰμί,
λέγει κύριος, καὶ τὸ ὄνομά
μου θαυμαστὸν ἐν τοῖς
ἔθνεσι.

boť totoť jsou slova Páně:
Na každém místě a (v kaž-
dém) čase přinášejte mně
obět čistou; neboť král
veliký jsem, praví Pán, a
jméno mé podivuhodné jest
mezi národy.

HI. XV.

Χειροτονήσατε οἶν¹⁾ ἐαυ-
τοῖς ἐπισκόπους καὶ δια-
κόνους ἀξίους τοῦ κυρίου,
ἄνδρας πραεῖς καὶ ἀφι-
λαργύρους καὶ ἀληθεῖς καὶ
δεδοκιμασμένους· ὑμῖν γὰρ
λειτουροῦσι καὶ αὐτοὶ τὴν
λειτουργίαν τῶν προφητῶν
καὶ διδασκάλων. 2. Μὴ οἶν
ὑπερίδητε αὐτούς· αὐτοὶ γὰρ
εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν
μετὰ τῶν προφητῶν καὶ δι-
δασκάλων.

Ustanovte si tedy bi-
skupy a jáhny, hodné
Pána, muže lahodné a po
penězích nedychtící a pra-
vdomluvné a zkušené; ne-
boť i oni konají vám službu
prorokův a učitelův. 2. Ne-
pohrdejte jimi tudíž, neboť
oni jsou vám ctihodnými
spolu s proroky a učiteli.

Tyto kapitoly obsahují tudíž nejstarší a n t e c o m-
m u n i o čili modlitbu nad kalichem vína a chlebem,
rozlomeným již na části, dále přísný rozkaz, aby

¹⁾ HI. XV. jedná o volbě a kvalifikaci biskupův a jáhnův.
Velmi důležitá je tu spojka „οἶν — tedy“, o níž Funk, l. c.,
str. CLXLII. (v dodatku) podotýká: „Episcopi et diaconi eli-
gendi sunt ecclesiarum singularum praepositi ac ministri. Qui-
bus, ut vox οἶν capite ineunte indicat, praesertim cura liti-
rgiae administrandae incumbit. Cum enim particula illa hoc
caput arctissime cum praecedente coniunctum sit, sequitur, mi-
nistris, de quorum electione hic sermo est, praecipue munus
capite illo commemoratum administrandum esse, scilicet liti-
rgiam eucharisticam.“ V dalších slovech: „ὑμῖν γὰρ λειτουροῦσι
καὶ αὐτοὶ τὴν λειτουργίαν τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων“ autor při-
rovnává jáhny a biskupy k prorokům a učitelům a praví, že
biskupové a jáhnové kromě přísluhování eucharistií mají ještě
jiný úřad a povinnost, společnou s proroky a učiteli, jež tehdy
hlavně byla plněna skrze proroky a učitele.

eucharistie byla podávána pouze pokřtěným, pak díkyčinění po přijetí eucharistických pokrmův, a konečně příkaz, shromažďovati se v neděli¹⁾ k oběti a hostině eucharistické. *Antecomunio* skládá se vlastně ze dvou modliteb: jedné nad kalichem a druhé nad konsekrovaným chlebem, který má technický apoštolský název partikule — *κλάσμα*; odpovídá oběma židovským eulogiím, pronášeným nad chlebem a vínem paschálným. *Postcomunio* připomíná zase židovské eulogie děkoslovné. Zejména eulogie velikonoční, recitovaná nad vínem, podobá se velice modlitbám v *Didaché*. Eulogie pronášená před pitím poháru zněla :

Budiž veleben, Pane, Bože náš, králi světa, který jsi stvořil plody révy vinné, na věky. Amen.

V díkyčinění pak, recitovaném po vypití velikonočního kalichu, modlil se hospodář :

Budiž veleben, Pane, Bože náš, králi světa, za révu vinnou a plody révy vinné a za úrodu polní a za krásnou, dobrou a velikou zemi, kterou ve Svélásce dal jsi otcům našim, aby plodů jejich požívali a jejími dary se sytili. Smiluj se, Pane a Bože náš, nad námi a nad Israelem, lidem Svým, a nad Jerusalemem, městem Svým, (a nad oltářem a svatyní; a zbuduj Jerusalem, město svaté, rychle za dnů našich a uveď nás v něj a potěš v něm, abychom z ovoce jeho požívali

¹⁾ Také z listu Barnabova, který jest současníkem Učení Apoštolů, dovídáme se, že věřící přestali již svítiti se židy sabbat a považovali za posvátný a sváteční den svůj jenom neděli. „Novoměsíců vašich“ — čtete tam — „a sobot vašich nestrpím. Vizte, kterak dí: Nejsou mně příjemny soboty nynější, ale ony, jež jsem já učinil, když totiž všecko dokonav učiním počátek dne osmého, to jest počátek jiného světa. Protož my (křesťané) radostně slavíme den osmý, ve který i Ježíš z mrtvých vstal. A zjeviv se (učedníkům) na nebesa vstoupil.“ *Epist. Barnabae* XV., 8. 9. Funk, *Patr. Apost.* 46. 48; Sušilova překladu („Spisy sv. Otců apošt.“, Praha 1874) str. 162 n.

a dary jeho se sytili a Tebe pro něj ve svatosti a čistotě chváliti mohli; a naplň nás radostí v tomto slavném dni Přesnic); neboť Ty, Pane, jsi dobrý a všem dobrodiní prokazuješ, (proto chceme Ti díky činiti za zemi i za plody révy vinné).¹⁾ Buď veleben, Pane, za zemi a plody její na věky. Amen.

Při eulogii nad chlebem konala se modlitba:

Budiž veleben, Pane, Bože náš, králi světa, který chléb vyvádíš ze země, na věky. Amen.

Eulogie pak nad přesnými chleby, jež při večeři velikonoční byla spojována s eulogií chleba, zněla:

Budiž veleben, Pane, Bože náš, králi světa, který jsi nás osvítil svými příkázáními a přikázal jsi nám požívati chlebů přesných, na věky. Amen.²⁾

Důvod, proč Didaché podává jenom formuláře modliteb před přijímáním a po něm, pomínuvši jiné části mše sv., záleží v tom, že pouze ante- a post-communio opíraly se o židovské eulogie, kdežto jiné modlitby mešní povstaly ze žalmů věřícím známých.³⁾

Nikdo nepopře, že jednotlivosti v Učení Apoštolův obsažené mají v dějinách liturgie velikou důležitost a význam; ale neméně musí každého zaraziti, že v krásných těchto modlitbách mešních není nikde nářky na utrpení a smrt Spasitelovu, ani na slova ustanovení eucharistie. Věc ta je tím podivnější, že jest nám činiti s liturgickým rituálem, ve kterém, ač čítá jen devět kapitol, tři obírají se eucharistií. Či snad jest nám příčinu tohoto mlčení hledati v tom, že eucharistie měla býti tehdy jenom obyčejnou bratrskou hostinou a pouhou vzpomínkou na poslední večeři,

¹⁾ V závorkách uvedené kusy zdají se býti dodatkem po zničení druhé svatyně.

²⁾ Viz článek Bickelův: „Liturgie“ v Krausově Real-Encyklop. der christl. Altertümer; sv. II., str. 313.

³⁾ Srovnej, co bylo řečeno výše na str. 31. nn.

bez všelikého hlubšího významu dogmatického a svátostného? Tak chtějí tomu racionalističtí theologové protestantští. Leč takovému výkladu Učení Apoštolů přičí se následující závažné momenty a úvahy samého textu:

1. Eucharistii může přijímati pouze člověk pokřtěný, a obmezení toho nezavedli lidé, nýbrž sám Kristus (hl. IX., 5).

2. Eucharistie jest pokrmem „duchovním“ a „dávajícím život věčný“ (hl. X., 3).

3. Rozhodnou jest konečně hlava XIV., kde autor rituálu vyžaduje zpovědi a smíření se s nepřítelem před přijetím eucharistie, a to za tím účelem, „aby oběť eucharistická byla čistá“.

Tento rigorismus a předpisy, upravující přijímání eucharistie, byly by přímo nepochopitelné a záhadné, kdyby hostina eucharistická byla pouze prostým žehnáním kalichu a chleba náboženských hodů židovských nebo obyčejnými agapami, které teprve později přeměnily se ve svátost a oběť.

Chtějí dále zbavit hostinu Učení Apoštolů povahy svátostné, značí jinými slovy tolik co tvrditi, že církev východní zničila v době, kdy náš rituál povstal, prvotní dogma o významu eucharistie, čemuž opět odporuje jednak I. list sv. Pavla ke Korintským, jednak list sv. Ignáce Antiochijského ke Smyrnenským (hl. VII., 1), z nichž první dlužno pokládati za termin a quo, druhý pak za datum a nejpozdnější termin a d quem původu Učení Apoštolův, a oba zároveň za nepřekonatelné důvody a nejjasnější svědectví katolického učení o přijímání pravého těla a pravé krve Spasitelovy v eucharistii.¹⁾

¹⁾ Bezdůvodno je tudíž mínění Watterichovo (Der Konsekrationsmoment, str. 36), že v době, kdy povstala Didaché, neznala již církev hlavního a specifického významu slova *εὐχαριστεῖν*, a zbavivši je obsahu, přeměnila celý úkon konsekrací v pouhé díkyčinění. „Die ganze Bedeutung der Feier ist ins Danksagen gelegt: Danksagung vor, Danksagung nach dem Genuss, beide Male eingeleitet mit den Worten: „eucharistisiert so“, das macht die Eucharistie aus.“

Jak jest zcela zřejmo, jsou m a n u a l e naše a kapitoly eucharistické neúplné,¹⁾ líčí liturgii pouze úlomkovitě a nepovídají nikterak vše, co se ke konci I. stol. o eucharistii věřilo. Autorovi uzavřela ústa slova Kristova: „nedávejte svatého psům“ a založená na nich *disciplina arcani* čili ustanovení a praxe církevní, chovati před pohany v tajnosti základní pravdy křesťanské. Nepokřtěný čtenář viděl v nedělních hodoch Učení Apoštolů jenom obyčejné pohřební hody, jaké v ustanovených lhůtách konala všechna bratrstva pohanská; křesťan však poznal v nich ihned celé tajemství eucharistické,²⁾ a to tím snáze, že autor dokumentu dvakráte důrazně se zmiňuje o obětních *ch a r a k t e r u* hodů³⁾ (*καθαρά ἡ θυσία ὑμῶν*: XIV., 1. 2). Tuto terminologii převzal přímo od Malachiáše,⁴⁾ který slovy: *θυσία καθαρά* předpověděl ustanovení nekrvavé oběti církve Kristovy.

Jakožto duchovní sluhy obcí křesťanských uvádí Didaché arci také cestující apoštoly, proroky a učitele; avšak přísluhu co se týče eucharistie vyhrazuje bisku-

¹⁾ Viz Savi, l. c., str. 76. „Qualunque sia la spiegazione che se ne voglia dare, anzi vi sia o no una spiegazione plausibile, è un fatto innegabile, che le preghiere e il formulario teologico e rituale dei capi eucaristici sono monche e incomplete, e quindi non ci dicono tutto quello che intorno all' eucaristia si credeva e tutto quello che nel servizio eucaristico si faceva dalle comunita cristiane del I. e II. secolo.“ Srv. též Rossi, *Bullet di arch. crist.* 1886, str. 20. — Viz dále Duchesne, *Origines du culte chrétienne.* Paris 1889, str. 53; Lightfoot, *Expositor*, 1885, vol. I., str. 9.

²⁾ Minasi T. J. soudí, že v kap. IX. a X. nemluví se o liturgii nedělní, při níž konsekrovalo se tělo a krev Páně, nýbrž jen o týdenních štacích (*stationes*), čili o dnech postních, v nichž nesloužila se mše sv., ale požívala se eucharistie pozůstalá od neděle. Srv. „La dottrina del Signore pei Dodici Apostoli bandita alle Genti“, Roma 1891, str. 40 pozn.; str. 80. a 138. Avšak jeho důvody nejsou přesvědčující.

³⁾ To uznává i Harnack ve své „*Dogmengeschichte*“, str. 200.

⁴⁾ Malach. 1, 11.: *ἐν παντὶ τόπῳ θυμίαμα προσάγεται τῷ ὀνόματι μου καὶ θυσία καθαρά.* Spisovatelé II. století odvolávají se často na tento text jako na klassické proroctví o eucharistii. Viz Justin, *Dialog. cum Tryph.* 28, 41, 116, 117; Irenaeus, *Adversus haereses* IV., 17, 5. 6.; Tertullian, *Adv. Jud.* 5; *Adv. Marc.* 3, 22.

pům jako obětníkům a jáhnům jakožto těm, kteří hotovou již svátost mezi věřící rozdávali. To vyplývá jasně z doplnění a skombinování hlavy XIV. s hlavou XV. Neboť hned po předpisu o přinášení obětí v neděli (XIV., 1. 3) klade autor v dalším pokračování výzev k věřícím: *χειροτονήσατε οὖν ἑαυτοῖς ἐπισκόπους καὶ διακόνους* . . . postarejte se t e d y čili z a t í m ú č e l e m, t. j. k umožnění těch nedělních obětí, o dobré a důstojné biskupy a jáhny. Jinými slovy: z nutnosti, přináseti oběti eucharistické, vyplývá nutnost, voliti a světiti biskupy a jáhny. Jedním z podstatných a zásadních úkolů biskupových bylo tedy přinášení eucharistie.¹⁾ Nemůžet tu býti řeči o pořádání prostých agap, neboť k posluhování při obyčejných stolech a hodech nebylo vůbec potřebí mužů „hodných Pána“.

Didaché, opakujeme to ještě jednou, nemá nikterak úmyslu, podati celé Credo apoštolské a vylíčiti všechny obyčeje doby a země, v níž byla napsána; nicméně zmiňuje se o nejdůležitějších institucích církve apoštolské a, co jest pro nás věci nejzávažnější, představuje nám eucharistii jako s v á t o s t a o b ě t, ukazujíc zároveň jejího správce a její účinky. V tom pak, co zamlčuje, lze ji snadno doplniti z literatury apoštolské a pomocí spisovatelů církevních první poloviny II. stol.

§ 2. První list Klementa Římského ke Korintským.

Kdežto Didaché měla spíše charakter soukromé kompilace, jest první list sv. Klementa papeže ke Korintským²⁾ v plném slova smyslu aktem a projevem

¹⁾ Také S o h m, l. c., str. 85. uznává, že dle Učení Apoštolů přinášení eucharistie bylo hlavní a vlastní funkcí (Hauptamt) biskupů, kterou měli od samého počátku. Mylně však tvrdí něco výše, jakoby biskup jenom tehdy mohl slaviti eucharistii, nebylo-li tu proroka. Z hl. XV spíše vysvítá, že slavení eucharistie příslušelo výlučně biskupovi. Patřilať jim dvojí důstojnost: jednou jako obětníkům, a po druhé proto, že podobně jako proroci a učitelé konali v obci též úřad učitelský.

²⁾ Authentičnost listu toho po badáních Lightfootových, Funkových a Zahnových všeobecně se uznává.

veřejným a zasáhnutím náměstka Kristova v obor duchovních zájmů vládě jeho podléhajících církví mimořímských.

Kolem r. 90. vypukly totiž v křesťanské obci korintské hrozná bouře, které obrátily na sebe pozornost celého křesťanstva a vyvolaly pohoršení a kritiku i v kruzích pohanských. Strana „mladých“ (hl. III., 3) čili, jak se zdá, část lidu s nižším klerem, na úkor celé tradice církevní odepřela poslušnost kněžím (presbyterům, biskupům), přivlastňovala si nejvyšší funkce jejich úřadu a odstranila je od správy eucharistie. Aby odstranil tato nedorozumění, posílá Klement do Korintu tři presbytery s listem, ve kterém čině paralelu mezi kněžstvem a oběťmi Starého zákona a kněžstvem a obětí Nového zákona, dokazuje vzbouřencům, že každý má tím způsobem světit eucharistii ke cti Boží,¹⁾ jak to jeho postavení v církvi před-

¹⁾ Ἐκαστος ἡμῶν, ἀδελφοί, ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι εὐχαριστεῖτω θεῷ, ἐν ἁγαθῇ συνειδήσει ὑπάρχων, μὴ παρεκβαίνων τὸν ὀρισμένον τῆς λειτουργίας αὐτοῦ κανόνα, ἐν σεμνότητι (kap. 41.). Výraz εὐχαριστεῖν vzal sv. Klement z evangelijní zprávy o ustanovení eucharistie. Watterich (Der Konsekrationsmoment, str. 31 násl.) překládá jej slovy „díky činiti“ a uzavírá z toho, jako při posuzování Učení 12 Apoštolů, že koncem I. století celá církev ztratila již tradici a správné pochopení mše slavené ve večereadle, ba i sám konsekrační akt Kristův a apoštolův, učinivši z apoštolského žehnání (εὐλογήσας, εὐχαριστήσας) prosté díkůčinění, obklopující historický referát o ustanovení eucharistie, a přenesši těžiště a akt konsekrační ze zmíněného žehnání na tak zvanou epiklesi čili prosbu k Duchu sv. za proměnění chleba a vína v tělo a krev Kristovu. Autor nazývá práci tu velikým nedorozuměním (groses Missverständnis). Zatím však existuje toto nedorozumění pouze v jeho hlavě, a jeho závěr o ztrátě vlastní konsekrace Kristovy v církvi ještě za života sv. Jana jeví se býti pravým salto mortale. Neboť i kdyby výraz εὐχαριστεῖν na tomto místě listu Klementova neznamenal vskutku nic jiného leč „díky činiti“, nenásleduje z toho ještě nikterak, že náměstek Kristův nerozuměl specifickému významu slov ustanovení nejsv. Svátosti. Nejednáf o samotném úkonu konsekračním a neobrací se jenom k samým kněžím, nýbrž připomíná povinnosti, jaké mají k eucharistii všichni věřící. — Vrcholem však spisovatelské domýšlivosti jsou následující slova našeho učence, kde upíraje neomylnost papeži, ba i celé církvi, vindikuje si výsadu zvláštní assistance Ducha sv. a poslání, napravovati bludy, v něž celé křesťanstvo upadlo. „Man versucht vielleicht (píše na str. 32), uns hier mit

pisuje, tudíž kněz konaje nejsvětější obět, laikové pak přijímajíce ji jako pokrm ve svátosti. Rušíce tento pořádek, hřeší věřící těžce¹⁾ jako oni rušitelé pořádku hierarchického, kterým se Bůh sám postavil na odpor znamením rozkvetlé hole Aaronovy. Neboť jako ve Starém zákoně Bůh sám ustanovil oběti a službu liturgickou, a Bůh sám, nikoliv lidé, ustanovil, kdo má oběti ty přinášeti, a Bůh sám stanovil funkce veleknězovy (*ἀρχιερεῖ ἴδιαι λειτουργίαι διδομέναι εἰσίν*), vykázal zvláštní místo kněžím (*ἴδιος ὁ τόπος*), předepsal levitům jejich službu (*ἴδιαι διακονίαι*), zůstává laikům (*λαϊκὸς ἄνθρωπος*) výlučně zaměstnání světské: tak i v Novém zákoně nikoliv rozhodnutí lidu, nýbrž vůle nebes ustanovila kněžstvo.²⁾ A jako Bůh poslal

der Behauptung entgegenzutreten, solches Vergessen (des Konsekrationsmomentes) sei bei der Kirche, als „einer Säule und Grundfeste der Wahrheit“, nicht möglich. Wir haben uns dieses Apostelwort selber vorgehalten. Aber dass wir die Augen vor Tatsachen, die in den Zeugnissen der Kirchengeschichte über vergessene oder missverstandene Worte des Herrn vorliegen, nicht zu verschliessen brauchen, dafür steht uns ein Wort des Herrn zur Seite: „(der heil. Geist) wird euch alles lehren und euch an alles erinnern, was ich euch gesagt habe“. Denn da er von dem Geiste redet, der „bei den seinen bleiben wird in Ewigkeit“, so denkt er bei jenem Worte nicht bloss an diejenigen, die mit ihren Ohren seine Worte vernommen haben, sondern an alle, zu denen überhaupt seine Worte gelangen werden. Der Herr weiss also, dass man die seine Worte zeitweise von den seinen mangelhaft, oberflächlich, unrichtig verstanden, ja auch ganz überhört und übersehen, vergessen, vielleicht früh schon und lange vergessen werden und unter dem Walten des heil. Geistes besser, richtiger zum Verständnis gebracht und der Vergessenheit entrissen und zum klaren Bewusstsein erhoben werden müssen und werden. Dazu bedarf es nicht einer neuen unmittelbaren Offenbarung; der Gebrauch der Geisteskräfte unter dem ihre Gesetze währenden Licht und Beistand des heil. Geistes genügt. Zu dem ist nicht die eine oder die andere, auch nicht die erste Christengeneration die Kirche, sondern die Gesamtheit aller ihrer Generationen.“

¹⁾ Ἄμαρτία γὰρ οὐ μικρὰ ἡμῶν ἔσται, ἐὰν τοὺς ἀμέμπτος καὶ ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα τῆς ἐπισκόπης ἀποβάλωμεν. Hl. XLIV.
4. Funk, Opera Patr. Apost., ed. II. str. 116.

²⁾ Πῶς τε καὶ διὰ τίνων ἀπιτελεῖσθαι θέλει, αὐτὸς ὤρισεν τῇ ὑπεριότητι αὐτοῦ βουλήσει, ἵν' ὁσίως πάντα γινόμενα ἐν εὐδοκίᾳ εὐ-
προσδεκτα εἴη τῷ θελήματι αὐτοῦ. Hl. XL., 3. Funk, l. c., str. 110.
„Es liegt auf der Hand,“ piše Watterich (Der Konsekr.,

Krista, tak vyvolil Kristus ku hlásání evangelia a konání oběti apoštoly, apoštolové pak ustanovili pro věřící biskupy a jáhny (*καθίστανον . . . εἰς ἐπισκόπους καὶ διακόνους*, hl. XLII., 4), jejichž úřady předpověděl již prorok Isaiáš. Učinili pak to proto, že jenom oni měli k tomu zmocnění a posláni od Boha, a jelikož předvídali, že časem povstanou spory o důstojnost a moc biskupů,¹⁾ jejichž hlavní, podstatnou a nezadajnou funkcí jest liturgie (*λειτουργία*, hl. XLIV., 2) čili přinášení obětí (*προσφοραὶ τῶν δώρων*, hl. XLIV., 4), jako zase hlavní povinností jáhnů jest *διακονία*, t. j. přísluha při těchto obětech. Tento Bohem samým stanovený pořádek musí zachovávat každý věřící tím více, že křesťanům dostalo se hlubšího porozumění věcí Božích (hl. XLI., 4).

Že Klement přinášením obětí nerozumí obyčejných modliteb, nýbrž obět těla a krve Páně čili eucharistii, vysvětluje nejprve z toho, že se tato oběť novozákonní staví proti starozákonním obětem zvířat, a dále z toho, že tato oběť biskupova má dle něho svůj přesně stanovený čas i místo (hl. XL., 2. 3), kdežto modlitby možno konati v čase a na místě libovolném.

Konečně zachoval nám Klement ve svém listě, ne-li doslovně, aspoň v obsahu a parafrasi, následující krásnou modlitbu,²⁾ které užívala církev při liturgii:

str. 30), „dass der Brief nicht bloss die beim Gottesdienst amtlich beteiligten Personen auf gleiche Linie stellt, sondern auch den Charakter ihres Dienstes. Nur so ist es zu verstehen, dass das alttestamentliche Priesteramt so nachdrücklich und so eingehend als Opferdarbringung, als Opfergottesdienst geschildert wird.“

¹⁾ *Κατέστησαν τοὺς προειρημένους καὶ μεταξὺ ἐπινομήν ἔδωκαν, ὅπως, εἰὰν κοιμηθῶσιν, διαδέξωνται ἕτεροι δεδοκιμασμένοι ἄνδρες τὴν λειτουργίαν αὐτῶν;* hl. XLIV., 2.

²⁾ Viz Funk: *Patr. Ap.* str. 134–140. Duchesne píše o tomto dokumentě takto: „La lettre de saint Clément de Rome nous a conservé un morceau d'un caractère liturgique évident. On ne peut sans doute y voir la reproduction d'une formule consacrée, mais c'est un beau spécimen du style de la prière solennelle, telle que l'exprimaient alors les chefs ecclésiastiques dans les réunions du culte.“ *Orig. du culte chrét.*, str. 49.

LIX. Ἡμεῖς δὲ . . . αἰτη-
 σόμεθα ἕκτενῇ τὴν δέησιν
 καὶ ἰκεσίαν ποιούμενοι,
 ὅπως τὸν ἀριθμὸν τὸν κα-
 τηριθμημένον τῶν ἐκλεκτῶν
 αὐτοῦ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ
 διαφυλόξῃ ἄθραυστον ὁ δη-
 μιουργὸς τῶν ἀπάντων διὰ
 τοῦ ἡγαπημένου παιδὸς
 αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ, δι'
 οὗ ἐκάλεσεν ἡμᾶς ἀπὸ σκό-
 τους εἰς φῶς, ἀπὸ ἀγνωσίας
 εἰς ἐπίγνωσιν δόξης ὀνόματος
 αὐτοῦ, ἐλπίζειν ἐπὶ τὸ ἀρχε-
 γόνον πάσης κτίσεως ὑνομά-
 σου, ἀνοίξας τοὺς ὀφθαλ-
 μοὺς τῆς καρδίας ἡμῶν εἰς
 τὸ γινώσκειν σε τὸν μόνον
 ὑψιστον ἐν ὑψίστοις, ἅγιον
 ἐν ἁγίοις ἀναπαυόμενον τὸν
 ταπεινοῦντα ὕβριν ὑπερ-
 ηφάνων, τὸν διαλόντα λο-
 γισμοὺς ἐθνῶν, τὸν ποι-
 οῦντα ταπεινοὺς εἰς ὕψος
 καὶ τοὺς ὑψηλοὺς ταπει-
 νοῦντα, τὸν πλουτίζοντα καὶ
 πτωχίζοντα, τὸν ἀποκτεί-
 νοντα καὶ ζῆν ποιοῦντα, μό-
 νον εὐεργέτην πνευμάτων
 καὶ θεὸν πάσης σαρκός· τὸν
 ἐπιβλέποντα ἐν τοῖς ἀβύσ-
 σοις, τὸν ἐπόπτην ἀνθρω-
 πίνων ἔργων, τὸν τῶν κιν-
 δυνευόντων βοηθόν, τὸν τῶν
 ἀπηλπισμένων σωτῆρα, τὸν
 παντὸς πνεύματος κτίστην
 καὶ ἐπίσκοπον τὸν πληθύ-
 νοντα ἐθνη ἐπὶ γῆς καὶ ἐκ
 πάντων ἐκλεξάμενον τοὺς
 ἀγαπῶντάς σε διὰ Ἰησοῦ
 Χριστοῦ τοῦ ἡγαπημένου

LIX. My pak . . . pokorně
 prosíme modliti se budeme
 neustále, aby Stvořitel vše-
 homíra stanovený počet
 svých vyvolených na ce-
 lém světě zachoval bez
 pohromy skrze milovaného
 Syna Svého Ježíše Krista,
 skrze něhož povolal nás
 ze tmy ke světlu, z nevě-
 domosti k poznání slávy
 jména Svého, bychom měli
 naději ve jménu Tvém, po-
 čátku to všeho stvoření,
 bychom otevřeny majíce
 zraky srdcí svých poznali
 Tebe jediného Nejvyššího
 na výsostech, Svatého mezi
 svatými meškajícího, který
 ponížeješ hrdost pyšných,
 v niveč obracíš myšlenky
 lidí, povyšuješ pokorné a
 ponížeješ mocné, oboha-
 cuješ i ochuzuješ, usmr-
 cuješ i život dáváš, jenž
 jedině jsi dobrodinec duší
 a Bůh všelikého těla, pro-
 nikáš zrakem propasti a
 pozoruješ díla lidská, po-
 máháš těm, kdož jsou
 v nebezpečnosti, zachra-
 ňuješ zoufalé, jsi všelikého
 ducha původcem a vůd-
 cem; rozmnožuješ národy
 země a ze všech vybíráš
 ty, kteří Tě milují pro
 Ježíše Krista, milého Syna
 Tvého, skrze něhož jsi nás
 vychoval, posvětil a slávou
 naplnil. Prosíme Tě, Pane,
 abys byl naším pomocní-

παιδός σου, δι' οὗ ἡμᾶς
 ἐπαίδευσας, ἡγίασας, ἐτί-
 μησας. Ἀξιοῦμέν σε, δέσ-
 ποτα, βοηθὸν γενέσθαι καὶ
 ἀντιλήπτορα ἡμῶν. Τοὺς ἐν
 θλίψει ἡμῶν σῶσον, τοὺς
 ταπεινοὺς ἐλέησον, τοὺς
 πεπτωκότας ἔγειρον, τοῖς
 δεομένοις ἐπιφάνηθι, τοὺς
 ἀσθενεῖς ἴασαι, τοὺς πλα-
 νῶμένους τοῦ λαοῦ σου ἐπί-
 στρεψον· χόρτασον τοὺς πει-
 νῶντας, λύτρωσαι τοὺς δεσ-
 μίους ἡμῶν, ἐξανάστησον
 τοὺς ἀσθενοῦντας, παρα-
 κάλεσον τοὺς ὀλιγοψυ-
 χοῦντας· γνώτωσαν ἅπαντα
 τὰ ἔθνη, ὅτι σὺ εἶ ὁ Θεὸς
 μόνος καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς
 ὁ παῖς σου καὶ ἡμεῖς λαὸς
 σου καὶ πρόβατα τῆς νο-
 μῆς σου.

LX. Σὺ τὴν ἀέναον τοῦ
 κόσμου σύστασιν διὰ τῶν
 ἐνεργουμένων ἐφανεροποίη-
 σας· σὺ, κύριε, τὴν οἰκου-
 μένην ἔκτισας, ὁ πιστὸς ἐν
 πάσαις ταῖς γενεαῖς, δίκαιος
 ἐν τοῖς κρίμασιν, θανμαστὸς
 ἐν ἰσχύϊ καὶ μεγαλοπρεπείᾳ;
 ὁ σοφὸς ἐν τῷ κτίζειν καὶ
 συνετὸς ἐν τῷ τὰ γενόμενα
 ἐδράσαι, ὁ ἀγαθὸς ἐν τοῖς
 ὀρωμένοις καὶ πιστὸς ἐν
 τοῖς πεποιθόσιν ἐπὶ σέ,
 ἐλεῆμον καὶ οἰκτιρο-
 μον, ἄφες ἡμῖν τὰς ἀνο-
 μίας ἡμῶν καὶ τὰς ἀδικίας
 καὶ τὰ παραπτώματα καὶ
 πλημμελείας. Μὴ λογίσῃ

kem a ochráncem. Ty
 z nás, kteří v nebezpečí
 jsou, zachraň, nad nízkými
 se smiluj, padlé pozdvihni,
 ubohým buď oporou, ne-
 mocné uzdrav, pobloudilce
 z lidu Svého obrať; nakrm
 lačné, osvobod' vězně naše,
 posilni slabé, potěš malo-
 myslné; ať vědí všichni
 národové, že Ty sám jsi
 Bůh a Ježíš Kristus, Syn
 Tvůj, a my že jsme lid
 Tvůj a ovce pastvy Tvé.

LX. Ty věčný světa řád
 skutky Svými jsi ukázal;
 Ty, Pane, pevnou zemi
 jsi založil, věrný ve všech
 pokoleních, spravedlivý
 v soudech, podivuhodný
 v moci a velikosti, mou-
 drý ve tvoření a rozumný
 v zachovávání věcí stvo-
 řených, dobrý ve věcech
 viditelných a věrný těm,
 kteří doufají v Tebe, bu-
 diž laskavý a milo-
 srdný, odpusť nám naše
 viny, nepravosti, hříchy a
 přestupky. Nevzpomínej
 všech hříchů sluhův a slu-
 žebnic svých, ale očisti

πᾶσαν ἁμαρτίαν δούλων
 σου καὶ παιδισκῶν, ἀλλὲ
 καθάρισον ἡμᾶς τὸν καθαρ-
 ρισμὸν τῆς σῆς ἀληθείας,
 καὶ κατεύθυνον τὰ διαβή-
 ματα ἡμῶν ἐν ὁσιότητι καὶ
 δικαιοσύνῃ καὶ ἀπλότῃτι
 καρδίας πορεύεσθαι καὶ
 ποιεῖν τὰ καλὰ καὶ εὐάρεστα
 ἐνώπιόν σου καὶ ἐνώπιον
 τῶν ἀρχόντων ἡμῶν. Ναί,
 δέσποτα, ἐπίφανον τὸ πρό-
 σωπόν σου ἐφ' ἡμᾶς εἰς
 ἀγαθὰ ἐν εἰρήνῃ, εἰς τὸ
 σκεπασθῆναι ἡμᾶς τῇ χειρὶ
 σου τῇ κραταίᾳ καὶ ῥυσθῆναι
 ἀπὸ πάσης ἁμαρτίας τῆ
 βραχίονί σου τῷ ὑψηλῷ,
 καὶ ῥῦσαι ἡμᾶς ἀπὸ τῶν
 μισούντων ἡμᾶς ἀδίκως. Δός
 ὁμόνοιαν καὶ εἰρήνην ἡμῖν τε
 καὶ πᾶσιν τοῖς κατοικοῦσιν
 τὴν γῆν, καθὼς ἔδωκας τοῖς
 πατράσιν ἡμῶν, ἐπικαλου-
 μένων σε αὐτῶν ὁσίως ἐν
 πίστει καὶ ἀληθείᾳ, ὑπη-
 κόους γινομένους τῷ παντο-
 κράτορι καὶ παναρέτῳ ὑνό-
 ματί σου, τοῖς τε ἄρχουσιν καὶ
 ἡγουμένοις ἡμῶν ἐπὶ τῆς γῆς.

LXI. Σὺ, δέσποτα, ἔδωκας
 τὴν ἐξουσίαν τῆς βασιλείας
 αὐτοῖς διὰ τοῦ μεγαλοπρε-
 ποῦς καὶ ἀνεκδιηγῆτου κρά-
 τος σου, εἰς τὸ γινώσκοντας
 ἡμᾶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς
 δεδομένην δόξαν καὶ τιμὴν
 ὑποτάσσεσθαι αὐτοῖς, μηδὲν
 ἐναντιούμενους τῷ θελήματί
 σου· οἷς δὸς, κύριε, ὑγίειαν,

nás očistou pravdy Své,
 a řiď kroky naše, bychom
 ve zbožnosti, spravedlnosti
 a prostotě srdce chodili a
 konali, co dobrým a pří-
 jemným jest před obliče-
 jem představených našich.
 Ano, ó Pane, vyjasni tvář
 Svou nad námi, bychom
 v pokoji užívali dobra, a
 zaclonění byli mocnou ru-
 kou Tvou, a vybaveni byli
 mocným ramenem Tvým
 od všelikého hříchu, a vy-
 svobod' nás od těch, kteří
 nás nespravedlivě nená-
 vidí. Dej svornost a pokoj
 nám i všem obyvatelům
 země, jako jsi dal jej
 otcům našim, vzývajícím
 Tě zbožně ve víře a pravdě,
 kteří poslušni jsme vše-
 mocného a vševládného
 jména Tvého, jakož i kní-
 žatům a představeným na-
 šim na zemi.

LXI. Ty, Pane, dal jsi
 jim vládu skrze vznešenou
 a nevýslovnou moc Svou,
 abychom, uznávající slávu
 a čest od Tebe jim da-
 nou, jim se poddali, ne-
 protivíce se vůli Tvé; dej
 jim, Pane, zdraví, pokoj,
 svornost, vytrvalost, aby
 vládu, kterou jsi jim dal,

εἰρήνην, ἁμόνοίαν, εὐστάθειαν, εἰς τὸ διέπειν αὐτοὺς τὴν ὑπὸ σοῦ δεδομένην αὐτοῖς ἡγεμονίαν ἀπροσκόπως· Σὺ γὰρ, δέσποτα, ἐπουράνιε βασιλεῦ τῶν αἰώνων, δίδως τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἐξουσίαν τῶν ἐπὶ τῆς γῆς ὑπαρχόντων· Σὺ, κύριε, διεύθυνον τὴν βουλήν αὐτῶν κατὰ τὸ καλὸν καὶ εὐάρεστον ἐνώπιόν σου, ὅπως διέποντες ἐν εἰρήνῃ καὶ πραΰτητι εὐσεβῶς τὴν ὑπὸ σοῦ αὐτοῖς δεδομένην ἐξουσίαν ἰλεώ σου τυγχάνωσιν. Ὁ μόνος δυνατὸς ποιῆσαι ταῦτα καὶ περισσότερα ἀγαθὰ μεθ' ἡμῶν, σοι ἐξομολογοῦμεθα διὰ τοῦ ἀρχιερέως καὶ προστάτου τῶν ψυχῶν ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ δι' οὗ σοι ἡ δόξα καὶ ἡ μεγαλωσύνη καὶ νῦν καὶ εἰς γενεὰν γενεῶν καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων· Ἀμήν.

vykonávali bezúhonně. Neboť Ty, Pane, nebeský věků králi, jsi ten, který synům lidským slávu, čest a vládu uděluješ nad tím, co jest na zemi; Ty, Pane, řiď vůli jejich dle toho, co dobrým a příjemným jest před obličejem Tvým, aby v pokoji a mírnosti vládu jim od Tebe danou ctnostně vykonávající těšili se z lásky Tvé. Ty, jenž jediný můžeš toto a jiné věci dobré s námi vykonati, Tebe velebíme skrze velekněze a vůdce duší našich Ježíše Krista, skrze něhož Tobě chvála a čest nyní a od pokolení do pokolení a na věky věkův. Amen.

§ 3. Sv. Ignác Antiochijský.

Z listu Klementova poznali jsme liturgickou tradici církve římské a řecké; přejděme nyní opět na východ, do Malé Asie a Syrie. V době, kdy povstala Didaché, měla tam liturgie křesťanská, aspoň na některých místech, jaksi tvárnost anomalie; jinak však jeví se o několik let později, když sv. Ignác, biskup antiochijský, psal své listy.

Poněvadž dnes nelze již popírati autentičnost těchto listův, užili někteří učenci v poslední době vůči nim nové metody kritické, zbavující je vlastního obsahu jejich a robíce z nejstřízlivějšího svědectví histo-

rického jistý druh exaltovaného a hyperbolického psaní strannického, které prý jest ve zřejmém rozporu se všemi současnými dokumenty, jež jednají o podobných otázkách. Listy sv. Ignáce podávají prý pouze smyšlený církevní ideál svého autora, totiž aby sloužily již předem obmyšlenému, uchystanému a nehistorickému plánu, oslavovati episkopát, a nelíčí prý nikterak skutečných poměrů tehdejších dob.¹⁾

Aby tuto taktiku a thesi svou odůvodnil, nerozpakuje se Réville tvrditi o sv. Ignáci, že je to „povaha exaltovaná“ (*agité*) s malou intelektuální zásobou (*bagage intellectuel*), která se proto tím úporněji uchýtila několika ideí, stanovících celé *resumé* její moudrosti. Ostatně prý není při tom nic divného, jelikož je to již horečkou stížený kandidát mučednictví, a nikoliv člověk, posuzující věci s klidem filosofa nebo státníka.²⁾ Nesluší se již dnes — píše na jiném místě³⁾ — aby nestranný badatel trval při tom, že episkopát jest instituci tak pozdního původu, jak tomu chtěli apologeti protestantští nebo historikové školy tubinské; z toho zajisté nehrozí vědě ještě žádné nebezpečnosti, jen rozumí-li se náležitě významu slov Ignácových⁴⁾ a nevkládá-li se ve starou terminologii celý jejich význam dnešní. To jinými slovy znamená, že v názvu biskupa u sv. Ignáce máme viděti archi-

1) Réville Jean: „Études sur les origines de l'épiscopat“ v *Revue de l'histoire des religions*. Paris 1890, sv. XXII., str. 1—26; 123—160; 267—268. „Ignace ne décrit pas ce qui est, mais ce qu'il désire, ce qui lui paraît la véritable voie du salut pour ses frères des églises avec lesquelles il vient de faire connaissance. Il, ne trace pas un tableau de la réalité; il dépeint un idéal.“ L. c., str. 13.

2) L. c., str. 288.

3) L. c., str. 267. Na str. 276. pak čteme: „L'évêque dans cette charte première d'une constitution ecclésiastique (t. j. v listech sv. Ignáce) n'a encore aucun caractère sacerdotal ni même catholique; il est le directeur spirituel et moral de sa communauté et, s'il est permis de chercher dans une analogie contemporaine un point de repère, il tient beaucoup plus du pasteur dans une communauté piétiste que de l'évêque selon l'acception que nous attachons aujourd' hui à ce nom.“

4) Zcela jiný obraz zachovala nám o sv. Ignáci jeho Akta mučednická, zovouce ho dobrým kormidelníkem, jenž řídil církev kormidlem modlitby, postu a stálého poučování i usta-

synagoga náboženských korporací židovských nebo archithiasta a patrona takovýchto sdružení řecko-římských, beze všeho charakteru kněžského.

Také Golz konstatuje, že stará demokratická organizace církevní ztratila již na počátku II. století svoji moc a přeměnila se v ústavu monarchickou; avšak Ignác působil prý v tomto převratě starých poměrů „beze všech tendencí hierarchických, ze šlechtných a čistých pohnutek lásky a péče, udržeti jednotu církevní a ochrániti ji před rozpadnutím se ve školy a haerese“.¹⁾

Dle Sohma²⁾ byli biskupové a jáhni v I. století úředníky čistě administrativními a s v ě t s k ý m i, k jejichž působnosti příslušelo repraesentování obce na venek, udržování pořádku v ní, řízení porad a péče o provádění úchval, správa majetku bratrského, korespondence, přísluhování eucharistií, krátce celá oekonomie v nejširším toho slova smyslu. Vlastní vyučování pak bylo prý v rukou apoštolů, prorokův a učitelů, kteří pro své funkce učitelské sami tvořili stav duchovní. Teprve když proroci a učitelé starého stylu počali mizeti, spojily se obě organizace počátkem II. století v jednu, biskup ujal se vyučování a přeměnil se tím v hodnostáře duchovního.

Pozdrželi jsme se něco déle u této otázky, jelikož souvisí těsně s povahou a obsahem eucharistie. Neboť je-li biskup prostým oekonomem a obecním pokladníkem, a neobdržel-li charakteru, moci a důstojnosti kněžské od Boha, pak není v církvi pravé oběti, a eucharistie jest jen obyčejným chlebem a obyčejným vínem.

Zatím však již sv. Klement (hl. XLII., 43) zdůraznil kněžský charakter biskupů, prohlašuje je za nástupce

vičnou námahou duševní, vzpíral se nepříznivé bouři, a ve dnech pokoje výkladem Písma sv. osvětloval rozum každého člověka jakoby božskou lampou. Martyrium S. Ignatii, hl. I. Opera Patrum Apostol. Edit. Funk, str. 255.

¹⁾ Eduard Freih. v. der Golz, Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung. Viz Gebhardt a Harnack, Texte und Untersuchungen, XII. svaz., seš. 3. Lipsko 1894, str. 60.

²⁾ Rudolf Sohm, Kirchenrecht, I. svaz., Lipsko 1892, str. 4 násl.

velekněze Starého zákona, jichž úkolem jest konati touž obět, jakou před nimi na rozkaz prvního obětníka přinášeli apoštolové. Také Didaché akcentovala obětní charakter eucharistie, vyhradzujíc její přinášení biskupům, kteří již proto musí býti kněžími v pravém slova smyslu. Neboť obět předpokládá kněze; „aniž kdo“ — dodává sv. Pavel — „sám sobě osobuje té cti: ale kdož povolán bývá od Boha jako Aron“. ¹⁾ Kdo úřad biskupský chce snížit do řádu hodnosti světské, vyrostlé jen z lidu a obce, ten musí napřed upříti apoštolský původ pastýřským listům sv. Pavla, kde jsou vylíčeny ordinace sv. Timothea ²⁾ a Tita, ³⁾ udán pramen jejich moci (Duch sv.), povaha úřadu a obor působnosti nových biskupův. ⁴⁾

U sv. Petra sám Kristus má název: *ποιμήν καὶ ἐπίσκοπος τῶν ψυχῶν ἡμῶν* — pastýř a biskup duší našich (I. Petr. 2, 25), a Kristus byl zajisté něco více než finanční úředník svého stáde.

Ve Skutcích apoštol. povinnost, býti pastýřem (*ποιμαίνειν*) stáde čili církve Boží, jest uvedena jako hlavní funkce biskupův.

A nyní vizme již, jaké stanovisko zaujímá biskup k eucharistii u sv. Ignáce.

Základní thesí, k níž se sv. Ignác vrací ve všech svých listech, a jeho fixní ideou (*i d é e f i x e*), jak tomu chce Réville, jest povinnost věřících, by se co nejtěsněji seřadili kolem svého biskupa, jehož moc jest monarchická, výlučná a absolutní. „Držte se biskupa,“ volá neustále k obcím asijským; jenom v listě k Římanům není tohoto hesla. Následuje snad z toho, že nebylo tehdy v hlavním městě říše biskupa, nebo že tam panovaly jiné poměry? Nikoliv. Biskup antiochijský vyznává, že obec římská učí všechny ostatní —

¹⁾ K Žid. 5, 4.

²⁾ I. k Timot. 4, 14: „Nezanedbávej milosti, kteráž jest v tobě, kteráž ti dána jest skrze prorocství (t. j. z Ducha sv.), se vzkládáním rukou kněžských.“ Srv. II. k Timot. 1, 6.

³⁾ K Tit. 1, 5; srv. též Skutk. apošt. 14, 22.

⁴⁾ I. k Timot. 4, 6; 5, 7; 6, 2; II. k Timot. 2, 2; k Tit. 2, 15 atd., odkudž vysvítá, že moc biskupů jest nezávislou na lidu, který jich má býti poslušen a jim poddán.

ἄλλους ἐδιδάξατε,¹⁾ sama pak že od nikoho nepotřebuje poučení, jelikož víra její jest neposkvrněna. — Toto pak jsou nejdůležitější odstavce z listů sv. Ignáce, jednající o významu biskupů ve staré církvi a ozařující liturgii a podstatu eucharistie :

List k Efeským,²⁾ hl. IV., 1. 2.

Ὅθεν πρέπει ὑμῖν συντρέχειν τῇ τοῦ ἐπισκόπου γνώμῃ, ὑπερ καὶ ποιεῖτε. Τὸ γὰρ ἀξιόνομαστον ὑμῶν προεστέριον, τοῦ Θεοῦ ἀξίον. οὕτως συνήρμωσται τῷ ἐπισκόπῳ, ὡς χορδαὶ κιθάρα. Διὰ τοῦτο ἐν τῇ ὁμονοίᾳ ὑμῶν καὶ συμφώνῳ ἀγάπῃ Ἰησοῦς Χριστὸς ἄδεται. 2. Καὶ οἱ κατ' ἄνδρα δὲ χορὰς γίνεσθε, ἵνα σύμφωνοι ὄντες ἐν ὁμονοίᾳ, χρῶμα Θεοῦ λαβόντες ἐν ἐνότητι, ἕδητε ἐν φωνῇ μία διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τῷ πατρὶ, ἵνα ὑμῶν καὶ ἀκούσῃ καὶ ἐπιγινώσκῃ δι' ᾧν εὖ πράσσετε μέλη ὄντας τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Χρήσιμον οὖν ἐστίν, ὑμᾶς ἐν ἀμώμῳ ἐνότητι εἶναι, ἵνα καὶ Θεοῦ πάντοτε μετέχητε.

Proto slušno, abyste byli s biskupem jedné mysli, což i činíte. Neboť znamenité kněžstvo vaše, Boha hodné, tak shoduje se s biskupem, jako struny s kytarou. Proto v této svornosti a souhlasné lásce vaší velebí se Ježíš Kristus. 2. Ba i jako jednotlivci buďtež chórem,³⁾ abyste, souzvuční jsouce ve svornosti, píseň Boží přijmouce v jednotě, jedním hlasem skrze Ježíše Krista pěli Otci, by vás i uslyšel i z dobrých skutků poznal, že jste údové Syna jeho. Jest tudíž výhodno, byste trvali v neposkvrněné jednotě, byste i Boha vždy účastní byli.

Hl. V., 2.

Μηδεὶς πλανάσθω: ἐὰν μὴ τις ᾗ ἐν τὸς τοῦ | Nikdo ať se nemýlí: | Není-li někdo uvnitř

¹⁾ List sv. Ignáce k Římanům 3, 1. Funk, Opera Patrum Apostolic., str. 214., překladu Sušilova, Spisy sv. Otců apošt. a Justina Muč. (Praha 1874), str. 84.

²⁾ Funk, l. c., str. 190; Sušil, l. c., str. 67 n.

³⁾ T. j. každý z vás skrze mír s Bohem dospívej k vnitřní harmonii s sebou samým, kterážto jediné pokoj Boží ušetřiti může. Tak Sušil, l. c., str. 67, pozn. 6.

θυσιαστηρίου, ὅστε
 ρεῖται τοῦ ἄρτου τοῦ
 Θεοῦ. Εἰ γὰρ ἐνὸς καὶ
 δευτέρου προσευχῆ τοσαύ-
 την ἰσχὺν ἔχει, πόσω μᾶλ-
 λον ἢ τε τοῦ ἐπισκόπου
 καὶ πάσης τῆς ἐκκλησίας;
 Ὁ οὖν μὴ ἐρχόμενος ἐπὶ
 τὸ αὐτὸ, οὗτος ἤδη ὑπερη-
 φανεῖ καὶ ἑαυτὸν διέκρινεν.
 Γέγραπται γὰρ Ὑπερη-
 φάνοις ὁ Θεὸς ἀντιτίσεται.
 Σπουδάσωμεν οὖν μὴ ἀντι-
 τάσσεσθαι τῷ ἐπισκόπῳ,
 ἵνα ὦμεν Θεῷ ὑποτασσό-
 μενοι.

oltáře,¹⁾ zbavuje se
 chleba Božího. Neboť
 má-li modlitba jednoho
 nebo druhého takovou
 moc, čím více bude ji
 míti modlitba biskupova
 a celé církve! Kdo tedy
 nepřichází do společ-
 ného shromáždění,
 ten oddal se již pýše a
 sám se odsoudil. Neboť
 psáno jest: „Bůh se pyš-
 ným protiví“. Snažme se
 tudíž neprotiviti se bisku-
 povi, abychom byli pod-
 dáni Bohu.

V hl. XX. téhož listu pronáší sv. Ignác ona slavná slova, že jednota víry Efesanův a jich spojení s Kristem projeví se na venek tím,

εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς
 τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσ-
 βυτερίῳ ἀπερισπάστῳ δια-
 νοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλω-
 ντες, ὅς ἐστιν φάρμα-
 κὸν ἀθανασίας, ἀντί-
 δοτὸς τοῦ μὴ ἀποθαι-
 νεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ
 Χριστῷ διὰ παντός.

že s myslí nerozdělenou
 budete poslouchati biskupa
 a kněžstva, jeden chléb
 lámající, kterýž jest
 lékem nesmrtelnosti,
 prostředkem, aby-
 chom nezemřeli, ný-
 brž živi byli v Ježíši
 Kristu na věky.⁴⁾

V listě ke Smyrnenským objasňuje sv. Ignác podstatu eucharistie a vykládá, kdy jest pravou obětí a svátostí.

HL. VII.

Εὐχαριστίας καὶ προ-
 σευχῆς ἀπέχονται, διὰ τὸ

Zdržují se (haeretikové)
 eucharistie a modlitby,³⁾

¹⁾ T. j. ve spojení s oltářem (biskupovým). Tak dle polského překladu Bilczewského, Eucharystya, str. 68.

²⁾ Funk, l. c., str. 190; Sušil, l. c., str. 72.

³⁾ Modlitbami se tu rozumí modlitby veřejné, které se při sv. oběti konaly. Viz Sušil, l. c., str. 94, pozn. 2.

μη ὁμολογεῖν τὴν εὐχαριστίαν σάρκα εἶναι τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τὴν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν παθοῦσαν, ἣν τῇ χρηστότητι ὁ πατὴρ ἤγειρεν. Οἱ οὖν ἀντιλέγοντες τῇ δωρεᾷ τοῦ Θεοῦ συζητοῦντες ἀποθνήσκουσιν. Συνέφερον δὲ αὐτοῖς ἀγαπᾶν, ἵνα καὶ ἀναστῶσιν.

protože nevyznávají, že eucharistie jest tělo Spasitele našeho Ježíše Krista, které za hříchy naše trpělo a kteréž Otec ve své laskavosti vzkřísil. Kdož tedy pohrdají tímto darem Božím, umírají v odporu svém. Bylo by pak jim spasitelné, kdyby konali hody lásky (eucharistii), aby mohli též z mrtvých vstáti.¹⁾

HI. VIII.

Πάντες τῷ ἐπισκόπῳ ἀκολουθεῖτε, ὡς Ἰησοῦς Χριστὸς τῷ πατρὶ, καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ὡς τοῖς ἀποστόλοις· τοὺς δὲ διακόνους ἐντρέπεσθε ὡς Θεοῦ ἐντολήν. Μηδεὶς χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου τι πρᾶσσέτω τῶν ἀνηκόντων εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Ἐκείνη βεβαία εὐχαριστία ἡγείσθω, ἣ ὑπὸ ἐπισκόπου οὔσα ἢ ᾧ ἂν αὐτὸς ἐπιτρέψῃ. 2. Ὅπου ἂν φανῇ ὁ ἐπίσκοπος, ἐκεῖ τὸ πλῆθος ἔστω, ὡπερ ὅπου ἂν ᾗ Χριστὸς Ἰησοῦς, ἐκεῖ ἡ καθολικὴ ἐκκλησία. Οὐκ ἔξόν ἐστιν χωρὶς τοῦ ἐπισκόπου οὔτε βαπτίζειν οὔτε ἀγάπην ποι-

Všichni poslouchejte biskupa, jako Ježíš Kristus Otce, a kněžstva jako apoštolů; jáhny pak ctěte jako příkázání Boží.²⁾ Nikdo bez biskupa nečiň ničeho z těch věcí, jež týkají se církve. Za pravou budiž považována ona eucharistie, která se slaví od biskupa nebo od toho, komu on by to dovolil. 2. Kde by se biskup ukázal, tam budiž i obec, jako kde by byl Kristus Ježíš, tam jest i církev katolická. Bez biskupa není dovoleno ani křtíti ani hody lásky slaviti; avšak co on by schválil, to i Bohu

¹⁾ Funk, l. c., str. 240; Sušil, l. c., str. 94.

²⁾ Protože od Boha ustanovení jsou. Sušil, l. c., str. 94, pozn. 4.

εἶν' ἀλλ' ὁ ἄν' ἐκεῖνος δο-
κιμάση, τοῦτο καὶ τῷ Θεῷ
εὐάρεστον, ἵνα ἀσφαλὲς ᾗ
καὶ βέβαιον πᾶν, ὃ πράσ-
σεται.

jest milé, aby bezpečně
a pevné bylo vše, co se
koná.¹⁾

Réville popírá, že by bylo v těchto slovech obsaženo nějaké tvrzení o kněžské důstojnosti biskupa, lišící ho od laikův a dávající mu výlučné právo a nadpřirozenou moc ke slavení pravé eucharistie. Zatím však tato výjimečná a absolutní moc biskupova, o níž mluví sv. Ignác s takovým důrazem, zůstala by věčnou záhadou, chtěli-li bychom ji vyvoditi z jiného pramene než z *ius divinum*, t. j. z ustanovení a posvěcení Božího.²⁾

„Sluší se, ctíti Boha a biskupa“ — píše sv. Ignác něco dále. — „Kdo ctí biskupa, bude ctěn od Boha. Kdo bez biskupa něco činí, satanu slouží.“³⁾

Před tímto separatismem v liturgii varuje sv. Ignác také v listě k Trallským (hl. VII., 2.):

Ὁ ἐντὸς θυσιαστηρίου ὢν
καθαρός ἐστίν· ὁ δὲ ἐκτὸς
θυσιαστηρίου ὢν οὐ καθα-
ρός ἐστίν· τοῦτ' ἐστίν, ὁ
χωρὶς ἐπισκόπου καὶ πρεσ-
βυτερίου καὶ διακόνων πράσ-
σων τι, οὗτος οὐ καθαρὸς
ἐστίν τῇ συνειδήσει.

Kdo jest uvnitř oltáře,⁴⁾
čistý jest; kdo však jest
vně oltáře, není čistý; to
jest, kdo bez biskupa a
kněžstva a jáhnů něco
koná, ten není čist ve
svědomí.⁵⁾

S nemenším důrazem kárá sv. Ignác pokoutné slavení večeře Páně v listě k Filadelfským (hl. IV.):

Σπουδάσατε οὖν μία εὐ-
χαριστία χρῆσθαι μία γὰρ
σά ρ ξ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ

Snažte se tedy jednu
eucharistii slaviti, neboť
jedno jest tělo Pána

1) Funk, l. c., str. 240; Sušil, l. c., str. 94.

2) Srv. Soh m, l. c., str. 106.

3) Funk, l. c., str. 240 (hl. IX., 1); Sušil, l. c., str. 94.

4) T. j. ve spojení s oltářem (biskupovým), tedy s biskupem, s církví. Sušil, l. c., str. 81, pozn. 2.

5) Funk, l. c., str. 206; Sušil, l. c., str. 81.

Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἐν ποτήριον εἰς ἔνωσιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ, ἐν θυσιαστήριον, ὡς εἰς ἐπίσκοπος ἅμα τῶ πρεσβυτερίῳ καὶ διακόνοις, τοῖς συνδούλοις μου· ἵνα, ὃ ἐὰν πράσσητε, κατὰ θεὸν πράσσητε.

našeho Ježíše Krista a jeden kalich pro sjednocenost krve jeho, jeden oltář, jako jeden jest biskup spolu s kněžstvem a jáhny, spolu sluhami svými, abyste to, co činíte, konali podle Boha.¹⁾

V listě k M a g n e s i j s k ý m (hl. IX.) zdůrazňuje sv. Ignác povinnost světiti neděli, a kárá svěcení soboty. „Jestliže ti, kteří žili ve starých rádech,²⁾ k obnovené přišli naději, neslaví již soboty, nýbrž žijíce podle dne vzkříšení Páně (= neděle), ve kterémžto dni život náš vzešel skrze něho (Krista).“³⁾

V následující pak hlavě (X.) čteme: „Nemístno jest vyznávatí jméno Ježíše Krista a při tom zároveň po židovsku si vésti; vždyť nevrátilo se křesťanství k židovství, nýbrž židovství ku křesťanství,⁴⁾ v němž sjednoceni jsou všichni, kdož věří v Boha.“⁵⁾

Překrásné jsou prosby, jež sv. Ignác na své mučednické cestě posílá Ř í m a n ů m (hl. VII.), by mu nepřekáželi dosíci koruny mučednické. „Živ jsa ještě píši vám, jsa pln touhy po smrti. Láska má jest ukřižována, a žádný oheň zemský ve mně neplane, pouze zřídlo života tryská v duši mé a volá v útrokách mých: Pojď k Otci!

Οὐχ ἤδουμαι τροφῇ φθορᾶς εὐδὲ ἤδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ ἐκ σπέρματος Δαβὶδ, καὶ

Nemám záliby v žádném pokrmu porušitelném ani v rozkoších tohoto života. Po chlebě Božím dychtím, kterýž jest tělo Ježíše Krista,

¹⁾ Funk, l. c., str. 226; Sušil, l. c., str. 89.

²⁾ T. j. podle Star. zákona. Srv. Sušil, l. c., str. 76, pozn. 8.

³⁾ Funk, l. c., str. 196 n.; Sušil, l. c., str. 76 n.

⁴⁾ T. j. křesťanství neodkazuje na židovství jakožto doplněk svůj, ale naopak celý Starý zákon nebyl leč ustavičným odkazem na příští Kristovo. Srv. Sušil, l. c., str. 77, pozn. 7.

⁵⁾ Funk, l. c., str. 198; Sušil, l. c., str. 77.

πόμα θελω τὸ αἷμα
αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη
ἀφ' ἑαυτοῦ.

pocházejícího ze se-
mene Davidova, a po
krvi jeho jakožto ná-
poji toužím, kteráž
jest láskou nesmrtel-
nou.“¹⁾)

Jakožto stálé stupně a hodnosti hierarchické uvádí sv. Ignác stále biskupy, kněze a jáhny. Slavení oběti eucharistické vyhrazuje arci výlučně jedinému v obci, biskupovi; zároveň však zdůrazňuje i kněžský charakter starších (presbyterů), prohlašuje, že s dovolením a v zastoupení svého biskupa mohou i oni konati liturgii eucharistickou.²⁾ Jáhni pak nebyli pouze správci obyčejných pokrmů pozemských, nýbrž sluhami tajemství Ježíše Krista čili rozdavači eucharistie. „Všecko“ — tak píše sv. Ignác v listě k Magnesijským³⁾ — „snažte se konati v jednotě, při čemž biskupové ať jsou náčelníky v zastoupení Boha, kněží jako senát (rada) apoštolský, a nejmilejší nám jáhnové mají svěřenu službu Ježíše Krista (διακονίαν Ἰησοῦ Χριστοῦ)“.

Nikdo jiný nemohl si tudíž ve staré církvi dáti a nositi větším právem název Theofora, jako tento horoucí ctitel a obhájce eucharistie! Listy jeho pak mají tím větší význam, že tlumočí nejen jeho přesvědčení soukromé, nýbrž že podávají víru celé východní církve ve skutečnou přítomnost těla a krve Spasitelovy v eucharistii.

§ 4. List Pliniův k Trajanovi.

Nebylo by slušno, bychom tuto pominuli dokument z kruhů pohanských, současný listům sv. Ignáce Antioch., t. j. list Pliniův k Trajanovi, ve kterém místodržitel Bithynie podává císaři zprávu o výsledcích pátrání, zavedeného proti křesťanům. Zpráva ta jest pouze

¹⁾ List sv. Ignáce k Římanům, hl. VII., 3; Funk, l. c., str. 220; Sušil, l. c., str. 86.

²⁾ List k Smyrn. hl. VIII., 1. Sušil, l. c., str. 94.

³⁾ List k Magnes. hl. VI., 1; Funk, l. c., str. 194; Sušil, l. c., str. 75.

summární, povšechná, neúplná a zformulovaná se stanoviska ryze osobního; nicméně dají se z ní odvoditi jisté věci se zřením ke stavu a řádu tehdejší bohoslužby křesťanské.

Plinius uslyšel o různých ohavnostech, přičítaných křesťanům, a proto chtěje se toho dopátrati, v čem záleží jejich náboženské slavnosti, užil u jáhenek i tortury. Seznal však jen tolik, že se shromažďují v určitý den (*s t a t o d i e*) ještě před východem slunce za tím účelem, aby uctili zakladatele svého náboženství, jemuž prozpěvují hymnus jako Bohu. Po ukončení zpěvu rozejdou se všichni, aby se opět sešli ku přijetí obyčejného a nevinného pokrmu (*c i b u m p r o m i s c u u m t a m e n a t q u e i n n o x i u m*). Jednání toho však zanechali, když jich došel císařský reskript, sdružení zakazující.¹⁾

Ustanoveným dnem shromáždění (*s t a t u s d i e s*) byla neděle, jak zřejmo z uvedených již starších a současných dokumentů křesťanských. Toho dne konali tudíž věřící dvojí bohoslužbu: ranní, *p s a l m o d i c k o u*, skládající se z modlitby, zpěvu či společného recitování žalmův a čtení Písma sv., po němž následovalo poučení a přísaha či slib, vystříhati se všeliké nepravosti, — a druhou večerní, při níž po obyčejných hodech lásky čili agapách přijímáno tělo a krev Páně.²⁾

Poněvadž pak hody večerní po zákaze Trajanově

¹⁾ Plinius, kniha X., list 97. „Affirmabant autem alii (ab iudice nominati), hanc fuisse summam vel culpae suae vel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem, seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria comitterent, ne fidei fallerent. ne depositum appellati abnegarent: quibus peractis morem sibi discendendi fuisse, rursusque coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium; quod ipsum facere desiisse post edictum meum, quo secundum mandata tua haereticas esse vetueram.“

²⁾ Srv. Harnack, *Der christl. Gemeindegottesdienst im apostol. und altkathol. Zeitalter*, str. 220 násl.; Weizsäcker, *Das apostolische Zeitalter der christl. Kirche*, Freib. i. B. 1892, str. 549. Lesetre, *La sainte Église au siècle des apôtres*, Paris 1896, str. 637, soudí, že věřící slavili hody lásky spolu s eucharistií ještě ráno po bohoslužbě homiletické.

přestaly, byla od té doby liturgie eucharistická přeložena na shromáždění a bohoslužbu ranní.

Soudce zkoumal, jak zřejmo, blíže povahu křesťanských hodů lásky, při nichž prý se dle žalob požívalo tělo a pila se krev usmrcených dětí. Zatím však co zjistil? To, že hody ty skládají se jen z obyčejných a nevinných pokrmův. A více nic? Plinius to zřejmě nepraví, ale ze všeobecné charakteristiky křesťanství jakožto „podvratné a fanatické pověry“; kterou klade hned po vyličení schůze a po vyznání, že „nic více neodhalil“, dalo by se souditi, že v těchto obyčejných hodech pocítil jakési tajemství, že stanul před jistým „otazníkem“, ba že to *I g n o t u m* — *N e z n á m é* mělo pro pohanstvo i jakousi tvářnost protestu a hrozby. Jako vyšetřující soudce vydal však věřícím takové svědectví, jež od té doby bude chloubou křesťanství; avšak zároveň jedná s nimi jako s provinilci. Proč to? „Plinius“ — praví krásně Delaunay¹⁾ — „naráží v té chvíli na tajemství, kteréž křesťanství v sobě chová; tajemstvím tím pak jest především eucharistie, pro niž hody lásky, na způsob záclony oddělující v Jerusalemě *s a n c t i s s i m u m* od ostatní svatyně, byly pouze vnějším projevem.“

Jakožto tajemství *p a r e x c e l l e n c e* charakterisuje eucharistii také autor první křesťanské apologie, psané Diognetovi. „Nedoufej však, že bys od kohokoliv z křesťanů mohl se dověděti t a j e m s t v í jejich vlastní bohoocty — *τὸ δὲ τῆς ἰδίας αὐτῶν θεοσεβείας μυστήριον μὴ προσδοκίσης δύνασθαι παρὰ ἀνθρώπου μαθεῖν*“.²⁾

¹⁾ Ferd. Delaunay, *L'église chrétienne devant la législation romaine à la fin du premier siècle*, v *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions et belles-lettres* z r. 1879. Paris 1880. Sv. VII., str. 64. „C'est que les hommes d'État de Rome se trouvent en face de l'Inconnu, que cet inconnu a l'air d'une protestation, et qu'il semble une menace. De là le supçon, l'inquiétude, la peur. Ce qu'on frappe en ce moment dans le christianisme, c'est le secret qu'il renferme. Ce secret, c'est l'Eucharistie, dont l'Agape, pareille au rideau qui, dans le temple du Jérusalem, voi lait le sanctuaire, n'est que la manifestation extérieure.“

²⁾ *List k Diognetovi*, hl. VI., 6.; Funk, *Opera Patrum Apostol.*, str. 316; Sušil, l. c., str. 126.

Díl IV.

Liturgie nejstarších Otcův a spisovatelů církevních.

§ 1. Sv. Justin.

Po zprávách evangelistův a sv. Pavla nalézáme první obšírnější vylíčení liturgie eucharistické teprve ve Větší Obraně sv. Justina, napsané asi v polovici II. století a adresované císaři Antoninovi Piovi, jeho synu Verissimovi (Marku Aureliovi), adoptovanému synu Lucia Vera, vysokému senátu a všemu lidu římskému. Zvláště dvě místa jsou v ní pro nás důležitá. Vylíčív ve hl. LXI. obřady křtu, udělovaného neofytovi ve jménu nejsv. Trojice po přípravných modlitbách a postech, podává nám sv. Justin v hl. LXV. a LXVI. jen obraz mše sv. věřících (*missa fidelium*), k níž novokřtění po prvé byli připuštěni. V hl. LXVII. vrací se ještě jednou k otázce té a podává již popis celé nedělní bohoslužby. Přes to, že v obou zprávách jsou mezery, jelikož Justin není historikem, nýbrž apologetou, jemuž nejde tak o důkladný referát historický, jako spíše o to, aby císaře příznivěji naladil vůči křesťanům, — jsou to přece dokumenty neobyčejně cenné, poněvadž jednají o všech hlavních částech liturgie jak po stránce obřadové, tak po stránce dogmatické. Kládeme je tuto ve znění původním¹⁾ i v překladě.²⁾

¹⁾ Edit. Migne, PP. Gr. VI., str. 427—432.

²⁾ Srv. Sušil, l. c., str. 293 n.

HI. LXV. a LXVI.

LXV. Ἡμεῖς δὲ, μετὰ τὸ οὕτως λυῖσαι τὸν πεπεισμένον καὶ συγκατατεθειμένον, ἐπὶ τοὺς λεγομένους ἀδελφούς ἄγομεν, ἔνθα συνηγμένοι εἰσὶ, κοινὰς εὐχὰς ποιησόμενοι ὑπὲρ τε ἑαυτῶν καὶ τοῦ φωτισθέντος, καὶ ἄλλων πανταχοῦ πάντων εὐτόνως, ὅπως καταξιωθῶμεν, τὰ ἀληθῆ μαθόντες, καὶ δι' ἔργων ἀγαθοῖ πολιτευταί, καὶ φύλακες τῶν ἐντεταλμένων εὐρεθῆναι, ὅπως τὴν αἰώνιον σωτηρίαν σωθῶμεν. Ἀλλήλους φιλήματι ἀσπάζομεθα παυσάμενοι τῶν εὐχῶν· ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος, καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος· καὶ οὗτος λαβὰν, αἶνον καὶ δόξαν τῷ Πατρὶ τῶν ὄλων διὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ἀναπέμπει· καὶ εὐχαριστίαν ὑπὲρ τοῦ κατηξιωθῆναι τούτων παρ' αὐτοῦ ἐπὶ πολὺ ποιεῖται· οὗ συντελέσαντος τὰς εὐχὰς καὶ τὴν εὐχαριστίαν, πᾶς ὁ παρῶν λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων, Ἀμήν. Τὸ δὲ ἀμήν τῇ Ἑβραϊδὶ φωνῇ τὸ γένοιτο σημαίνει. Εὐχαριστήσαντος δὲ τοῦ προεστῶτος, καὶ ἐπευφη-

LXV. My pak, když obmyli (= pokřtili) jsme takto toho, který složil vyznání víry a přijal naše učení, vedeme ho k tak zvaným bratřím, kde shromáždění jsou, společné modlitby vroucně konati hodlající za sebe samy, i za osvícence toho (= neofytu; pokřtěného), i za všechny ostatní lidi na všech místech, abychom pravdu poznavše, hodnými byli shledáni též jako dobří plnitelé skutkův a zachovatelé příkázání, a bychom takto věčného spasení dosáhli. Dokonavše modlitby políbením se vzájemně pozdravujeme; potom přednostovi bratří přináší se chléb a pohár vody a to smíšeniny (vína smíšeného s vodou); a tento, přijav je, chválu a slávu činí Otci veškerenstva ve jménu Syna a Ducha svatého; a díkyčinění obšírně koná za dobrodiní od něho udělená; a když dokonal modlitby a díkyčinění, veškeren přítomný lid volá řka: Amen. Amen pak v hebrejském jazyku znamená: Staň se. A když přednost eucharistii byl doko-

μήσαντος παντός τοῦ λαοῦ, οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῖν διάκονοι διδύσιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος, καὶ τοῖς οὐ παροῦσιν ἀποφέρουσι.

LXVI. Καὶ ἡ τροφή αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία ἧς οὐδενὶ ἄλλῳ μετασχεῖν ἐξόν ἐστίν ἢ τῶ πιστεύοντι ἀληθῆ εἶναι τὰ δεδιδαγμένα ὑφ' ἡμῶν, καὶ λουσαμένῳ τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρον, καὶ οὕτως βιοῦντι ὡς ὁ Χριστὸς παρέδωκεν. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν ἀλλ' ὡν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεῖς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ Σωτὴρ ἡμῶν, καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφήν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ καὶ σάρκα

nal a veškeren lid byl odpověděl („Amen“), tu ti tak zvaní u nás jáhnové rozdávají každému z přítomných část posvěceného¹⁾ chleba, vína a vody, a nepřítomným dary ty donášejí.

LXVI. A pokrm ten nazývá se u nás eucharistie, jehož požívati není nikomu jinému dovoleno, leč tomu, kdo věří, že pravda jest, čemu se u nás učí, a koupelí na odpuštění hříchů a k obrození obmyt jest, a tak žije, jak Kristus přikázal. Neboť nepřijímáme těchto věcí jako obyčejný chléb, ani jako obyčejný nápoj; nýbrž jako skrze slovo Boží vtělený Ježíš Kristus, Spasitel náš, i tělo i krev pro spasení naše měl, tak poučení jsme, že i pokrm modlitbou slova od něho pocházejícího posvěcený (eucharistisovaný), z něhož krev a tělo naše skrze proměnu se živí, jest tělem a krví onoho vtěleného Ježíše.²⁾ Neboť apoštolové

¹⁾ Vlastně: eucharistisovaného čili konsekrovaného.

²⁾ Watterich, Der Konsekrationmoment, str. 38, překládá: „Denn nicht wie gemeines Brot und gemeinen Trank empfangen wir das: sondern wie durch den Logos Gottes

καὶ αἷμα ἐδιδάχθη-
μεν εἶναι. Οἱ γὰρ ἀπό-
στολοι ἐν τοῖς γενομένοις
ὑπ' αὐτῶν ἀπομνημονεύ-
μασιν, ἃ καλεῖται Ἐξαγγέλια,
οὕτως παρέδωκαν ἐντετάλ-
θαι αὐτοῖς τὸν Ἰησοῦν λα-
βόντα ἄρτον, εὐχαριστή-
σαντα εἶπειν. Τοῦτο ποι-
εῖτε εἰς τὴν ἀνά-
μνησιν μου. Τουτέστι
τὸ σῶμά μου καὶ τὸ
ποτήριον ὁμοίως λαβόντα
καὶ εὐχαριστήσαντα εἶπειν.
Τοῦτό ἐστι αἷμα μου.
καὶ μόνοις αὐτοῖς μετα-
δοῦναι. Ὅπερ καὶ ἐν τοῖς
τοῦ Μίθρα μυστηρίοις πα-
ρέδωκαν γίνεσθαι μιμησά-
μενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες.
Ὅτι γὰρ ἄρτος καὶ ποτήριον
ὑδάτος τίθεται ἐν ταῖς τοῦ
μουμένου τελεταῖς μετ'
ἐπιλόγων τινῶν, ἢ ἐπίστα-
σθε, ἢ μαθεῖν δύνασθε.

ve svých pamětech, které
zovou se evangelia, sdělili,
že takto jim přikázal Ježíš :
Že totiž vzav chléb a díky
učiniv řekl: To čiňte na
mou památku; totoť
jest tělo mé; a podobně
že vzav kalich a díky uči-
niv řekl: Toto jest
krev má; a že dal toliko
jim samým. Což zlí dé-
moni napodobíce, posta-
rali se, by se to dalo i při
mysteriích Mithrových. Ne-
boť že chléb a pohár vody
zasvěcovanci při tajem-
stvích s jistými slovy se
předkládá, buď víte, nebo
se toho dověděti můžete.

HI. LXVII.

Ἡμεῖς δὲ μετὰ ταῦτα
λοιπὸν ἀεὶ τούτων ἀλλή-
λους ἀναμιμνήσκομεν καὶ
οἱ ἔχοντες τοῖς λειπομένοις
πᾶσιν ἐπικουροῦμεν, καὶ
σύνεσμεν ἀλλήλοις ἀεὶ. Ἐπὶ
πᾶσί τε οἷς προσφερόμεθα,

My pak od oné chvíle
vždy si tyto věci vzájemně
připomínáme, a kteří zá-
možni jsme, všem nuzným
přispíváme, a vždycky po-
spolu býváme. Ve všem
pak, co obětujeme, chvá-

unser Heiland J esus Christus „Fleisch geworden“ ist und zu
unserer Erlösung Fleisch und Blut gehabt hat, so sind wir
unterrichtet, dass auch die, durch das Gebet und den Lo-
gos von ihm eucharistierte Nahrung, von welcher
durch Umwandlung unser Fleisch und Blut genährt wird, Fleisch
und Blut jenes Fleisch gewordenen Jesus ist.“

εὐλογοῦμεν τὸν Ποιητὴν τῶν πάντων διὰ τοῦ Υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ διὰ Πνεύματος τοῦ ἁγίου· καὶ τῇ τοῦ ἡλίου λεγομένη ἡμέρᾳ πάντων κατὰ πόλεις ἢ ἀγροὺς μερόντων ἐπὶ τὸ αὐτὸ συνέλευσις γίνεται, καὶ τὰ ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων, ἢ τὰ συγράμματα τῶν προφητῶν ἀναγινώσκεται μέχρις ἐγχωρεῖ. Ἐἴτα παυσαμένου τοῦ ἀναγινώσκοντος, ὁ προεστὼς διὰ λόγου τὴν νοουθεσίαν καὶ πρόκλησιν τῆς τῶν καλῶν τούτων μιμήσεως ποιεῖται. Ἐπειτα ἀνιστάμεθα κοινῇ πάντες, καὶ εὐχὰς πέμπουμεν· καὶ ὡς προέφημεν, παυσαμένων ἡμῶν τῆς εὐχῆς, ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ· καὶ ὁ προεστὼς εὐχὰς ὁμοίως καὶ εὐχαριστίας, ὅση δύναμις αὐτῷ, ἀναπέμπει, καὶ ὁ λαὸς ἐπευφημεῖ λέγων τὸ Ἀμήν· καὶ ἡ διάδοσις καὶ ἡ μετέληψις ἀπὸ τῶν εὐχαριστηθέντων ἐκάστῳ γίνεται, καὶ τοῖς οὐ παροῦσι διὰ τῶν διακόνων πέμπεται. Οἱ εὐποροῦντες δὲ καὶ βουλόμενοι, κατὰ προαίρεσιν ἕκαστος τὴν ἑαυτοῦ, ὃ βούλεται δίδωσι καὶ τὸ συλλεγόμενον παρὰ τῷ προεστῶτι ἀποτίθεται, καὶ αὐτὸς ἐπιζουρεῖ ὀρφανοῖς τε καὶ χήραις, καὶ τοῖς διὰ νόσον, ἢ δι' ἄλλην

líme Tvůrce všehomíra skrze Syna jeho Ježíše Krista a skrze Ducha sv.; a v tak zvanou neděli (den slunce) koná se shromáždění všech, kdož v městech i vesnicích bydlí, na jednom místě, a čtou se paměti apoštolů nebo knihy proroků, pokud čas stačí. Pak, když lektor přestal čísti, přednosta napomenutí a povzbuzení činí k následování těchto krásných věcí. Potom všichni společně vstaneme a modlitby konáme; a jak jsme výše pověděli, když vykonalí jsme modlitbu, p ř i n á š í s e c h l é b, v o d a a v í n o; a přednosta modlitby spolu i díkůčinění se vši snažností koná, a lid odpovídá řka: Amen; a děje se rozdávání a udílení z posvěcených pokrmů každému, a těm, kdož jsou nepřítomni, skrze jáhny se posílá. Zámožní pak a kdož chtějí, každý dle svého, co chtějí dávají; a co sebráno, skládá se u přednosta, on pak přispívá sirotkům a vdovám, a nemocí nebo z jiné příčiny strádajícím, i těm, kdož v okovech jsou, a přichozím hostům, a krátce o všecky, když v potřebách jsou, péče se děje. V neděli pak všichni spo-

αἰτίαν λειπομένοις, καὶ τοῖς ἐν δεσμοῖς οὖσι, καὶ τοῖς παρεπιδήμοις οὖσι ξένοις, καὶ ἀπλῶς πᾶσι τοῖς ἐν χρείᾳ οὖσι κηδεμῶν γίνεται. Τὴν δὲ τοῦ ἡλίου ἡμέραν κοινῇ πάντες τὴν συνέλευσιν ποιοῦμεθα ἐπειδὴ πρώτη ἐστὶν ἡμέρα, ἐν ἣ ὁ Θεὸς, τὸ σλότος καὶ τὴν ὕλην τρέψας, κόσμον ἐποίησε, καὶ Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ ἡμέτερος Σωτὴρ τῆ αὐτῆ ἡμέρα ἐκ νεκρῶν ἀνέστη. Τῇ γὰρ πρὸ τῆς Κρονικῆς ἐσταύρωσαν αὐτόν καὶ τῇ μετὰ τὴν Κρονικὴν, ἣτις ἐστὶν ἡλίου ἡμέρα, φανεῖς τοῖς ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ μαθηταῖς, ἐδίδαξε ταῦτα, ἅπερ εἰς ἐπίσκεψιν καὶ ὑμῖν ἀνεδώκαμεν.

lečně se scházíme, jelikož nejprve jest to den, ve kterém Bůh, tmu a hmotu proměnil, stvořil svět, a poněvadž Ježíš Kristus, Spasitel náš, téhož dne z mrtvých vstal. Neboť před sobotou ho ukřižovali, a po sobotě, což jest v neděli, zjeviv se apoštolům svým a učedníkům, naučil je těm věcem, jež i vám k uvažování jsme podali.

Z této zprávy dovidáme se po prvé o přeložení liturgie eucharistické z hodin večerních na dobu ranní a o sloučení liturgie té s bohoslužbou didakticko-homiletickou. Stalo se tak, jak jsme již pověděli, tehdy, když odpadly večerní hody lásky, po nichž byla v prvním století přijímána eucharistie v Jerusalemě, Malé Asii a Řecku. U sv. Justina není sledu po těchto hodech lásky.

Dnem slavnostních shromáždění jest neděle, a to především proto, že toho dne Kristus vstal z mrtvých.

O místě schůzek sv. Justin mlčí, aby neprozradil bratří a nevydal je pronásledování. Také později, když stanul před soudnou stolicí praefekta Junia Rustika, dává vyhýbavou odpověď, že se věřící „shromažďují kde mohou a chtějí“.¹⁾ V Jerusalemě, Troadě, Korintě,

¹⁾ Viz Acta S. Justin Philo s. v Ruinartových Acta Martyrum sincera, ed. Ratisb., str. 106., II.: „Quaesivit Praefectus, quem in locum Christiani convenirent. Cui respondit

Laodicei, Kolossách setkali jsme se s křesťany, shromážděnými k lámání chleba v domech soukromých; v takových domácích kostelech konala se též Justinem vyličená pravidelná, slavnostní bohoslužba nedělní, která měla dvě hlavní části: didaktickou a eucharistickou, čili mši katechumenův a mši věřících.

Mše katechumenův.

Liturgie ta počínala se čtením perikopy z Písm a s v. skrze lektora. Paměti apoštolů rozumí se evangelia; teprve v dalším významu bylo by možno pod názvem tím zahrnovati i ostatní knihy Nového zákona, jako pod názvem „knih proroků“ všechny knihy Starého zákona. Částice „n e b o“ (ἡ) mohla by naznačovati, že jednu neděli četla se část ze Starého zákona, druhou pak perikopa z Nového zákona. Nechybíme však, považujeme-li ji za obyčejnou spojku, podobně jako v odstavci, kde sv. Justin praví, že shromažďují se k bohoslužbě té všichni z měst i (ἡ) vesnic.

Po lekci ujímá se slova přednosta shromáždění (ὁ προεστώς) a koná poučení na základě přečtené perikopy. Poučení to poslouchali všichni přítomní sedíce.

Po kázání povstanou všichni ke společné modlitbě. Ze slova „všichni“ (ἅνιστάμενοι κοινῇ πάντες) usuzujíce, a kombinujíce rčení to se slovy v hl. LXI., že věřící „modlí se a postí spolu s katechumeny“, a s hl. LXVII., kdež po modlitbě přednostově, proslovené po přinesení darův obětních, již nikoli všichni, nýbrž „lid“ (λαός), t. j. věřící, pokřtění, odpovídají: „Amen“, a konečně i s pozdějšími dokumenty liturgickými, nabýváme přesvědčení, že bezprostředně po kázání konány modlitby, jichž se zúčastnili také katechumeni. Po těchto společných modlitbách nekřtění

Justinus, eo unumquemque convenire quo vellet ac posset. An, inquit, existimas omnes nos in eundem locum convenire solitos? Minime res ita se habet; quoniam Christianorum Deus loco non circumscribitur; sed cum invisibilis sit, coelum et terram implet, atque ubique a fidelibus adoratur, et eius gloria collaudatur.“

a kajícníci opouštěli shromáždění, jelikož pouze pokřtění a ti, kteří žijí podle přikázání Kristových, mohou býti účastníky eucharistie (hl. LXVI.). Ovšem mluví se tu jenom o nepřipouštění nekřtěných k účastenství těla a krve Páně; ale poněvadž tehdy všichni mši svaté přítomní přijímali eucharistii (*ἐκάστῳ τῶν παρόντων*... hl. LXV., LXVII.), jest jisto, že katechumeni a kajícníci vzdálili se po oné společné modlitbě, jež byla prosbou za odpuštění hříchův.

Ze čtyř částí, přijatých ze staré bohoslužby židovských synagog, t. j. ze čtení Písma sv., psalmodie, homilie a modliteb, neuvedl sv. Justin pouze pěni žalmův.¹⁾ Usuzovati z toho, že část tato vypadla jistě v polovici II. století z liturgie církevní, bylo by však neodůvodněno, poněvadž, jak jsme již podotkli, Justinovi nejde vůbec o přesnost ve zprávě jeho.

Není třeba dodávati, že v Kristově liturgii při poslední večeři není vzoru pro tuto mši katechumenův.

Mše věřících.

Mše věřících počíná se opět modlitbou, která byla konána za všechny věřící i neofyty, přítomné i nepřítomné, aby jim Bůh dal poznati pravdu a dobytí si svatými skutky nebe. Nevěřících a nepřátel sv. Justin nevzpomíná, ač na jiném místě výslovně praví, že se křesťané modlí za židy i za všechny, kteří pronásledují církev.²⁾ Justin zná též modlitbu za vladaře: „My Bohu jedinému se klaníme; vám pak v jiných věcech

¹⁾ Bickel, kombinuje hlavu LXVII. Justinovy Apologie s Konstitucemi apoštolskými (kn. II., 57), praví, že možno v nedělní bohoslužbě přijmouti dvě lekce ze Star. zákona, odpovídající mojžíšovské parascha a prorocké haftara v židovské bohoslužbě sobotní, načež následovala psalmodie zpěvákova s antifonami lidu. V tom případě skládala by se mše katechumenů z pěti částí: ze dvou lekcí Star. zákona, psalmodie, ze čtení listův apoštolských a evangelií, načež následovaly ještě tři modlitby (za katechumeny, energumeny čili zlým duchem posedlé a kajícníky). Viz *Zeitschrift für kathol. Theologie*, 1884, str. 407.

²⁾ Dialog s Tryfonem hl. XXXV., Migne, str. 552, Sušil, l. c., str. 341; I. Obrana hl. XIV., Migne, str. 348; Sušil, l. c., str. 260.

se rádi propůjčujeme, králi a knížaty lidí vás býti vyznávající a prosíce, aby shledáno bylo, že s důstojností královskou spolu i mysl zdravou máte.“¹⁾)

Uvážíme-li však, že i po konsekraci konány byly modlitby za všechny stavy, zůstává nerozhodno, na které místo naráží Justin v uvedených kusech.

Po ukončení společných modliteb dávali si věřící bratrské políbení, a to, jak toho vyžadoval dobrý mrav a skromnost křesťanská, muži mužům, ženy ženám.

Po té přednostovi bratří přinášen chléb, víno a voda. Přes to, že Justin v hl. LXVII. velice výrazně uvádí jakožto živel eucharistický také v í n o (ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ); přes to, že na druhém místě (hl. LXV.: προσφέρεται ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κραμάτος) spojku „a“ před slovem „smíšeného“ lze zcela dobře bráti epexegeticky ve významu: „pohár vody, a to vody smíšené s vínem“; přes to, že κραῖμα v mluvě lidové značilo přímo i víno: snažil se Adolf Harnack ve zvláštní rozpravě dokázati, že při liturgii II. stol. konsekrován byl pouze chléb a voda. Abychom však nepřerušovali líčení mše Justinovy, povšimneme si této domněnky nížeji ve zvláštní stati;²⁾) tuto poznamenáváme jenom tolik, že tento donquijotovský objev setkal se s přísnou censurou a kritikou i v racionalistických kruzích protestantských.

Smíšení vína s vodou vykonávali, jak zřejmo, ještě před přinesením obětních žvlů na oltář jáhni, jelikož jim dle slov sv. Ignáce příslušela „služba při tajemstvích Ježíše Krista“.³⁾) Obyčej, přilévati vody do vína, přešel do liturgie církevní z obyčeje všeobecného; také rituál židovské Paschy jej předpisoval. Sv Otcové dopátrali se v něm již záhy významu mystického. Dle

¹⁾ I. Obrana hl. XVII., Migne, str. 355, Sušil, I. c., str. 262. V Dialogu hl. XXX., Migne, str. 540, podívá jako tresť modliteb liturgických prosbu, aby Bůh skrze Ježíše Krista zachoval věřící před vlivem satanovým

²⁾ Viz následující odstavec: „O užívání vína při eucharistii“.

³⁾ Sv. Ignáce Antioch. list k Trallským, hl. II., vyd. Funk, I. c., str. 204; Sušil, I. c., str. 79.

sv. Irenaea¹⁾ jest symbolem spojení dvou přirozeností v Kristu; u sv. Cypriana²⁾ značí spojení věřících s Kristem. Ačkoliv evangelia o něm žádné zmínky nečiní a teprve Justin první o něm mluví jakožto o zvláštním úkonu liturgickém, přece není pochyby, že bylo ho dbáno i při mši ve večeradle. Rozuměť se již tak sám sebou, že na náhrobním kameni z druhé polovice II. století obsah poháru (kalichu) zove se prostě: *κέρασμα* — smíšenina.

Leč odkud vzali jáhni chléb a víno obětní? Theodor Harnack³⁾ jest toho mínění, že se oddělovaly a braly z darů, kteréž bohatší skládali v ruce přednostovy pro sirotky, vdovy, nemocné a ubožáky všeho druhu (I. Obrany hl. LXVII. ke konci). Zatím však, jak správně podotýká Bickel, jest toto skládání chleba a vína před *offertorie*m při mši sv. institucí pozdější, a to ryze východní, a s obětí eucharistickou nebylo tehdy spojeno žádné jiné skládání darů na účely církevní.⁴⁾

¹⁾ *Irenaeus*, *Adver. haer.*, I. V., hl. I. Migne, P. Gr., VII. i str. 1123: „Reprobant itaque hi (Ebionitae) commistionem vin, caelestis, et solam aquam saecularem volunt esse, non recipientes Deum ad commistionem suam; perseverantes autem in eo qui victus est, Adam, et proiectus est de paradiso.“

²⁾ List 63, č. 13, Migne, P. Lat. IV., str. 383: „Nam, quia non omnes portabat Christus, qui et peccata nostra portabat, videmus in aqua populum intelligi (o něco výše odvolává se sv. Cyprian na Apokal., hl. XVII., 15), in vino vero ostendi sanguinem Christi. Quando autem in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei, in quem credidit, copulatur et coniungitur. Quae copulatio et coniunctio aquae et vini sic miscetur in calice Domini, ut commixtio illa non possit ab invicem separari.“

³⁾ *Der christliche Gemeindegottesdienst* str. 255. Viz též *Texte und Untersuchungen*, VII, 2., str. 140. Dále jde Jülicher, překládáje slovo *προσφέρειν* (I. Apol. 67, 2), nevíme na jakém podkladě, slovem: „zu sich nehmen, geniessen“. Viz jeho rozpravu: *Zur Geschichte der Abendmahlfeier in der ält. Kirche* v *Theolog. Abhandl. Karl v. Weizsäcker gewidmet*, str. 217 adnot.

⁴⁾ Bei Justin folgt nun die Herbeibringung des Brotes und Kelches zu dem Vorsteher, welcher sie in Empfang nimmt. Mit dieser Oblation waren keinerlei Gaben für kirchliche oder mildtätige Zwecke verbunden, da sowohl die Didache als auch Justin von letzteren so sprechen, dass sie ausser jeder Be-

Přinesený chléb a kalich smíšeniny přijímá přednostu, „chválu a slávu činí Otci veškerenstva ve jménu Syna a Ducha sv., a díkyčinění (*εὐχαριστίαν*) obširně (*ἐπὶ πολὺ*) koná za dobrodiní od něho udělená, na něž shromáždění věřící, spojení s celebrantem a přítakující, odpovídají: Amen“.

V tomto náčrtku sv. Justin zahrnuje a vyličuje modlitbu čili hymnus děkoslovný, odpovídající naší **praefaci, a celou část kánonu až do konsekrace.** Trest jeho opírala se o žalm 135. (dle hebr. 136.) a obsahovala obširné díkyčinění za stvoření a zachování světa, za dobrodiní prokázaná vyvolencům Starého zákona, za vtělení a vykoupení, a konečně za ustanovení nejsvětější Svátosti. Slova v. 25.: „kterýž dává pckrm všelikému tělu“ tvořila, jak jsme již pravili, pěkný přechod k samé hostině eucharistické. Toto vypočítávání dobrodiní Božích končilo se serafickým *trishagiem* čili trojím „Svatý“, jež slyšel prorok zpívati u samého trůnu Pána zástupův. Sv. Justin se sice o něm nezmiňuje, ale zná je již sv. Klement Římský¹⁾ a nalézá se též v pozdější liturgii III. století. Náš

ziehung zu der Opferfeier gestanden haben müssen; das Einsammeln von Brot und Wein vor der Oblation ist eine weit spätere und nur abendländische Einrichtung. Hiermit fällt der so oft erneuerte protestantische Versuch, den Opfercharakter der h. Eucharistie auf den eines Almosenopfers zu reduzieren.“ Zeitschr. für kath. Theol. 1884, str. 403. Probst učinil tu ústupek ten, že se sbírání almužen pro chudé mohlo odbyti na počátku nebo na konci liturgie. Kdyby však se přece bylo stalo při liturgii samé, jest zcela jisto, že přednost nekonekroval všech darů těch, nýbrž jen určitou část, složenou jáhny na oltáři. Viz Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, str. 97 n.

¹⁾ Sv. Klem. Řím. I. ke Korint. hl. XXXIV., 5—7; Funk, l. c., str. 102; Sušil, l. c., str. 37: „V něm (v Bohu) buď chloubu naše a důvěra, jeho vůle poslušni budme. Hledmež pilně na celý zástup andělů jeho, kterak vždy ochotni jsou plniti rozkazy jeho. Neboť psáno jest: Deset tisíckrát sto tisíců stálo před ním (Dan. 7, 10) a tisícové tisíců sloužili jemu a volali: Svatý, svatý, svatý, Hospodin Bůh zástupů, plná jest všecka země slávy jeho (Is. 6, 3). Protož také my ve svornosti shromáždění jsouce, z útroby jako jedněmi ústy snažně k němu (totéž) volejme, abychom byli účastni jeho slibů velikých a vznešených.“

apologeta dotýká se této děkoslovné modlitby také na jiných místech svých spisův. Tak na př. čele výtce, jakoby křesťané byli bezbožci, praví: „Který člověk zdravého rozumu nevyzná, že my bezbozi nejsme; ježto Tvůrce veškerenstva ctíme, . . . jej, seč jsme, prosbami a díkůčiněním . . . velebíme . . . za stvoření, za všechny příspěvky ke zdraví, za vlastnosti rozličných věcí, za střídání povětrnosti.“¹⁾ V R o z m l u v ě s T r y f o n e m pak píše, že „chléb svátostný Ježíš Kristus, Pán náš, na památku utrpení podstoupeného za ty, kteří duše své ode vši zlosti sprošují, činiti přikázal, bychom i spolu děkovali Bohu za to, že pro člověka svět stvořil se vším, co na něm jest, i za to, že nás zloby, ve které jsme se nalézali, zbavil a knížectva a mocnosti dokonalou porážkou porazil skrze toho, jenž dle vůle jeho utrpení podstoupil.“²⁾

Podrobněji seznáme obsah díkůčinění toho z dokumentu pozdějšího; tuto postačí podotknouti, že týkalo se veškeré říše přírody a milosti, ba co více, pronikalo až do království slávy, spojujíc se s písní andělův a oslavených duší. Obracelo pak se k samému Bohu Otci, a to především proto, že obec pokládala se za jedno tělo s Kristem (*ὁ ἀνθρώπος ἐν Χριστῷ*), jenž jako Hlava těla toho přinášel Otci díky a obět jménem celé církve.

Přecházejíc ode chvály vzdávané Bohu za stvoření k vykoupení, modlitba děkoslovná vedla přímo k aktu konsekračnímu jakožto nekrvavému obnovení oběti na Golgotě. Náš apologeta charakterisuje v Dialogu s Tryfonem tento úkon jako *σωματοποιήσις τοῦ Χριστοῦ εἰς ἀνάμνησιν* — čili jakožto tvoření těla Kristova na památku jeho smrti,³⁾ a praví s důrazem

¹⁾ I. Obrana hl. XIII.; Migne, l. c., str. 345; Sušil, l. c., str. 259.

²⁾ Dialog. cum Tryph. hl. XLI.; Migne, l. c., str. 564; Sušil, l. c., str. 346.

³⁾ Dialog hl. LXX.: *Ὅτι μὲν οὖν καὶ ἐν ταύτῃ τῇ προφητεία περὶ τοῦ ἄρτου, ὃν παρέδωκεν ἡμῖν ὁ ἡμέτερος Χριστὸς ποιεῖν εἰς ἀνάμνησιν τοῦ τε σωματοποιήσασθαι αὐτὸν διὰ τοὺς πιστεύοντας εἰς αὐτὸν, δι' οὓς καὶ παθητὸς γέγονε καὶ περὶ τοῦ ποτηρίου, ὃ εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ παρέδωκεν εὐχαριστοῦντας ποιεῖν, φαίνεται.* Migne str. 641; Sušil, l. c., str. 378.

(I. Obrany hl. LXVI.), že tato *σωματοποιήσις* čili přeměna obyčejného pokrmu v tělo a krev Syna Božího (*τροφὴ εὐχαριστηθεῖσα*) nedokonává se ničím jiným leč **vlastními slovy Kristovými**, jichž užil Ježíš při mši ve večeřadle. V celé této hlavě máme nejen nejkrásnější svědectví **skutečné přítomnosti** Kristovy v eucharistii **skrze proměnění** chleba v tělo a vína v krev Kristovu, nýbrž i jasný důkaz, že stará církev nekonsekrovala epiklesí čili prosbou k Duchu svatému, nýbrž slovy: *τοτὸ ἐστὶν τὸ σῶμα μου καὶ τὸ αἷμα μου*. Svědectví to jest pak ještě tím závažnější, že sv. Justin znal důkladně tradici církve východní i západní, a že zřejmě dí, že nepodává tu pouze svého mínění soukromého, nýbrž učení a víru celého křesťanstva, přijatou od apoštolův (*ἐδιδάχθημεν*). Jako jest — tak dí — pro všechny věřící článkem víry, že Kristus skutečně stal se tělem a krví pro naše spasení, právě tak jest jisto, že eucharistie není obyčejným chlebem a nápojem, nýbrž skutečným tělem a krví vtěleného Boha; a jako vtělení vykonáno bylo skrze slovo Boží, tak i druhý zázrak naplňuje se mocí tvůrčího slova Kristova (*δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ*).

Někteří učenci rozuměli „modlitbou slova od něho pocházejícího“ „Otčenáš“ čili modlitbu Páně. Než, jak Probst¹⁾ dobře podotkl, sv. Justin nepíše: „*δι' εὐχῆς λόγου τῆς παρ' αὐτοῦ*“, nýbrž „*τοῦ παρ' αὐτοῦ*“ — nikoliv „modlitbou pocházející od Krista“, nýbrž „modlitbou slova, kteréž (totiž slovo) pochází od Krista“. Jinými slovy: nikoliv *εὐχή* — modlitba, nýbrž *λόγος εὐχῆς* pochází od Pána. Jest arci možno, že *λόγος εὐχῆς* může býti pojmem jedním a značiti modlitbu; leč tuto z celého kontextu vysvítá, že důraz není na *εὐχή*, nýbrž na *λόγος*, jenž z dvojí příčiny může se zváti též *εὐχῆς λόγος*: předně proto, že patří k *εὐχή*, jsa v ni přijat a vtělen, a pak proto, že Kristova konsekrace při poslední večeři, vykonaná za pozdvižení očí k nebi, jakož i pozdější opětování její mají na sobě tak význačný znak modlitby, že ačkoli

¹⁾ Liturgie, str. 106.

formou nejsou modlitbou, přece modlitbou právem mohou býti zvána.¹⁾ Jinak vykládá místo to Watterich. Dle něho má se čísti nikoliv „λόγος“, nýbrž „Λόγος“, a tímto „Logos“ se má rozuměti Duch sv., tak že by formule: „δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ“ znamenala, že proměna chleba v tělo Páně neděje se skrze slova: „totož jest tělo mé“, nýbrž skrze modlitbu o Loga jakožto konsekrátora čili skrze prosbu o seslání Ducha sv., od něho (παρ' αὐτοῦ), t. j. od Boha pocházejícího, na dary obětní.²⁾

Nechceme se tuto obíratí otázkou, zdaž a jak často má i Duch sv. u starých spisovatelů název Logos, a měla-li církev epiklesi již i v II. století. V naší kapitole na všechen způsob není po ní stopy. Kdyby slova δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ měla míti význam, že biskup za dob Justinových konsekroval v ý-lu č n ě³⁾ epiklesí, nebyl by mohl náš apologeta následující větu spojovati se zmíněnou formulí částicí odůvodňovací „γὰρ — neboť“. Justin byl by tu musil napsati: **ačkoliv** apoštolové ve svých pamětech . . sdělili, že takto jim přikázal Ježíš: že totiž vzav chléb a díky učiniv řekl: T o čiňte na mou památku; totož jest tělo mé atd., přece církve druhého století jednají

1) Srv. H o p p e, Die Epiklesis der griechischen und orientalischen Liturgien und der römische Konsekrationskanon. Schaffhausen 1864, str. 230: „Hierauf werden wir Justin als den ältesten Gewährsmann dafür anführen dürfen, dass die in der Liturgie seiner Zeit in Referatform gesprochenen und ringsum in „Gebete und Danksagungen“ aufgenommenen, gleichsam von diesen umrahmten Einsetzungsworte keineswegs als ein die lebendige Auffrischung der Erinnerung an die ehemalige Tat Christi beabsichtigendes historisches Zitat galten, sondern als die sakramentale Weihe enthaltend und wirkend kirchlich geglaubt wurden.“

2) Der Konsekrationsmoment, str. 39 n.

3) „Die Kirche des zweiten, ja wohl schon die des ausgehenden ersten Jahrhunderts hat die Konsekration ausschliesslich in der Epiklese, im dem Gebete um den heil. Geist als Konsekrator, welches Gebet dann selbstverständlich dem Abendmahlsbericht als seiner historischen Einleitung unmittelbar folgte, gekannt und geglaubt und vollzogen“ Der Konsekrationsmoment, str. 46. Tento závěr jest právě tak umělý a násilný, jako výše uvedené výklady a z nich utvořené závěry co do Didachy a listu sv. Klementa ke Korintským.

jinak, a nedbajíce příkazu Páně vynašly si jiný způsob a formu konsekrace — epiklesí.

Sv. Justin učí též zřejmě, že Kristus je v eucharistii přítomen jako oběť. V *Dialogu* (Rozmluvě s Tryf.) praví, že ve Starém zákoně dovolil Bůh židům přinášeti oběti, ač jich nepotřeboval, chtěje tímto způsobem zdržeti vyvolený lid svůj ode ctění model.¹⁾ O něco dále staví Justin proti těmto obětem židovským (*θυσίαι*) oběti křesťanské (*θυσίαι*) a dokazuje Tryfonovi, že Bůh má větší zalíbení v obětech křesťanských než v židovských.²⁾ Z pojmu, jaký spojuje Justin v prvním případě se slovem „oběti“ (*θυσίαι*), musíme usuzovati, že také křesťané přinášeli Bohu nejen oběti ryze duchovní modlitby, nýbrž i oběti vnější a hmotné.

Přecházeje od slova „oběti“ (*θυσία*) k jeho obsahu, praví Justin, že oběťmi, jež věřící Bohu přinášejí, jsou právě Kristem ustanovený a v eucharistii konsekrovaný chléb a víno, neboť Bůh již napřed prohlásil ústy Malachiášovými, že to jsou dary mu milé, židovské pak že jsou hodny zavržení.³⁾

Proti této argumentaci protestovali židé, tvrdíce, že v proroctví Malachiášově zavrhl Bůh oběti oněch Israelitů, kteří v době zajetí zůstali v Jerusalemě, a že oběťmi přinášenými Bohu na každém místě dlužno rozuměti oběti modliteb židů, meškajících v rozptýlení. K tomu odpovídá Justin: Souhlasím, že jedině modlitby a díkůčinění, jež spravedliví Bohu přinášejí, jsou dokonalými a Bohu libými oběťmi; neboť takové jen přinášejí i křesťané Bohu při svěcení památky *s u c h é a m o k r é p o t r a v y*, při níž připomínají si utrpení, které Syn Boží pro ně podstoupil.⁴⁾ Mylně však soudí židé, jakoby Isaiáš nebo jiný prorok byl hlásal, že v době druhého příští Kristova budou se přinášeti

¹⁾ *Dialog. h'. XIX.*; Migne, l. c., 516 n.; Sušil, l. c., str. 326.

²⁾ Tamtéž, hl. XXIX.; Migne, l. c., 537; Sušil, l. c., str. 335.

³⁾ Tamtéž, hl. CXVII.; Migne, l. c., 745; Sušil, l. c., str. 421.

⁴⁾ Tamtéž, hl. CXVII.; Migne, l. c., 745; Sušil, l. c., 421 *Ὅτι μὲν οὖν καὶ εὐχὰς καὶ εὐχαριστίαι ὑπὸ τῶν ἑσίων γινόμεναι, τέλειαι μόναι καὶ εὐάρεστοί εἰσι τῷ Θεῷ θυσίαι, καὶ αὐτός*

oběti krve neb úlitby vylévané na oltář; tehdy věru budou obětovány na oltáři pravé a duchovní chvály a díkůčinění (*αἴνους καὶ εὐχαριστίας*.¹⁾)

Již z toho, že modlitba (chvály) a eucharistie vedle sebe položeny, vidno, že Justin rozumí jimi věci různé a zvláštní. Ale to mu ještě nepostačuje, a aby snad někdo nepokládal eucharistii za obyčejnou modlitbu děkoslovnou, označuje ji jako památku suché a mokré potrawy, kteráž jest právě onou prorokem předpověděnou Bohu milou obětí.

První, kdo nás naučil, jak máme tuto eucharistii přinášeti, jest sám k úřadu tomu zrozený Ježíš Kristus, kněz podle řádu Melchisedechova.

Je-li tudíž v tělo a krev Páně proměněný chléb a víno pravou obětí, která v Novém zákoně zaujala místo všech obětí starozákonních, a děje-li se proměnění to skrze sama slova, jimiž eucharistie ustanovena, je zřejmo, že sv. Justin a s ním celá tehdejší církev sám akt přípravy oběti čili konsekraci chleba a vína pojímali jako pravý úkon obětní.

Od konsekrace přechází sv. Justin v obou zprávách přímo ku přijímání. V pozdější liturgii Konstitucí apoštolských nalezneme na místě tom a namnesi čili vzpomínku na utrpení, zmrtvýchvstání, nanebevstoupení a opětovné příští Kristovo, obětování konsekrovaných podstat (dnešní: *Unde et memores offerimus praeclarae Majestati tuae de tuis donis ac datis*) a epiklesi. Z mlčení, jímž Justin pomíjí všechny tyto modlitby, usuzovali někteří badatelé, že jich v liturgii jeho dob nebylo. Neprávem. Jednak odporuje tomu podobnost mezi liturgií Justinovou a Konstitucí apoštolských, a jednak Justin praví výslovně v XIII. hl. I Obrany, že v bohoslužbě křesťanské byly trojí modlitby: *εὐχαί, εὐχαριστία, αἰτήσεις* — modlitby (chvály), díkůčinění a prosby. Pro zmíněné pak „prosby“ těžce nalézti vhodnější místo než po konsekraci.

φημι. Ταῦτα γὰρ μόνα καὶ Χριστιανοὶ παρέλαβον ποιεῖν, καὶ ἐπ' ἀναμνήσει δὲ τῆς τροφῆς αὐτῶν ξηρᾶς τε καὶ ὑγρᾶς, ἐν ᾗ καὶ τοῦ πάθους ὁ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ Υἱὸς τοῦ Θεοῦ μέλνεται.

¹⁾ Tamtéž, hl. CXVIII.; Sušil, l. c., str. 422.

Probst¹⁾ soudí, že tu byla recitována též „modlitba Páně“. Obsah proseb těch poznali jsme v úryvku z liturgické modlitby Klementa Římského. Není též pochyby o tom, že konáno tu také *Memento* za zemřelé.²⁾

Obřadu přijímání sv. Justin blíže nepopisuje. Leč ze slov apologetových, rozlišujících v přijímání dva akty, t. j. podávání (*διάδοσις*) a braní (*μετάληψις*), a analysovaných ve světle všeobecné praxe církve II. a III. století, není těžko vyčísti, že kladen byl věřícím posvěcený chléb na ruce (*χειροληψία*, oproti pozdější *στοματοληψία*). Kalich pak po přijímání kleru podával celebrant jáhnům, kteří jej přinášeli shromážděnému lidu. Povinností jáhnů bylo též přinášeti eucharistii bratřím při mši sv. nepřítomným. Nejstarší zmínku o přijímání těla Páně na ruce nalezneme později na náhrobním kameni.

Didaché zachovala nám formuláře modliteb, jaké konali věřící před sv. přijímáním a po něm; sv. Justin, jako vůbec nepřináší žádného textu modliteb, pomíjí též díkyčinění po přijetí eucharistie.

O užívání vína při eucharistii.

Takořka počátkem nejnovější křížové výpravy protestantských učenců proti svátosti těla a krve Páně byla rozprava Adolfa Harnacka, vydaná pod názvem: „Chléb a voda: eucharistické živly u Justina“.³⁾ Snaží pak se tu tento prorok-racionalistického tábora protestantských theologů dokázati, že sv. Justin ve své „Apologii větší“, zaslané kolem polovice II. stol. císaři Antonínu Piovi a jeho adoptovanému synu Luciu Verovi, vylíčil liturgii, při níž prý se jako živlův oběti a svátosti užívalo p o u z e chleba a vody, a nikoliv chleba,

¹⁾ Liturgie, str. 113.

²⁾ Viz důkazy toho z epigrafiky ve Wilperto v ě „Fractio panis“, str. 58.—63.

³⁾ „Brot und Wasser: Die eucharistischen Elemente bei Justin“ v Gebhardtových a Harnackových „Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur“; Lipsko 1891, sv. VII., seš. 2. Srv. též „Theologische Literaturzeitung“, 1892, str. 373—378.

vína a vody. Tato zpráva apologetova jest prý dle soudu Harnackova tím závažnější, že znal právě tak dobře církev východní jako západní, ačkoliv líčí především eucharistickou praxi obce římské.

Harnack nepopírá, že Kristus při poslední večeři rozdával apoštolům chléb a víno, ale to prý se stalo jedině proto, že tyto, a ne jiné pokrmy byly tehdy na stole. Také apoštolové užívali prý zajisté na počátku k celebrování eucharistickému pravidelně chleba a vína; avšak hlavní součástí hodů byl prý již i tehdy jenom chléb,¹⁾ kdežto místo vína, zejména v kruzích chudiny křesťanské, pila se též čistá voda jako krev Kristova. Důvod a pramen této modifikace Mistrova ustanovení dlužno prý hledati především v tendencích asketických a v příčinách opportunistických, aby se totiž před pohany neprozradili pitím vína v hodinách ranních; usnadňovala prý pak přijetí její ta okolnost, že sv. Pavel ve svých listech nemluví nikde zcela jasně o potřebě užívatí vína, ani tam, kde opakuje slova ustanovení hodův eucharistických (I. ke Korint. 10, 16 21; 11, 23–28). Naopak prý z jeho zprávy vysvítá, že pokládal za postačitelé živly eucharistické chléb a pohár vody, a v listě k Římanům (14, 21) pak píše přímo: „Lépe jest nejísti masa a ne pítí vína“. Také slova ustanovení v evangeliích synoptických nic prý nepraví o víně; teprve v doslovu Kristově (N a c h w o r t C h r i s t i. Mat. 26, 39) jest zmínka o víně. „Tvrdití, že Pavel žádá k eucharistii nutně vína, znamená státi již na stanovisku katolickém, zřejmě novodobém.“²⁾

¹⁾ H a r n a c k, l. c., str. 136 n.: „Die Stiftung des Herrn ist ursprünglich so verstanden worden, dass ihr Segen nicht in gesetzlicher Weise an Brot und Wein haftet, sondern an dem Essen und Trinken, d. h. an der einfachen Mahlzeit. Eine sehr einfache Mahlzeit ist Brot und Wein, aber die einfachste ist Brot und Wasser. Viele Armen haben nur Brot und Wasser. Auch das ist eine Mahlzeit, und weil es eine solche ist, kann auch sie zum Herrnmahl werden. Das Konstanteste in der Mahlzeit ist das Brot. Der Inhalt des „ποτήριον“ kann wechseln. Eben deshalb ist auch das Konstante bei dem Herrnmahl und bei den Reflexionen und Erwägungen über dasselbe das Brot. Der Trank ist nur die Begleitung des Brotes: er ist nicht selbst die Nahrung, sondern die Zugabe zu derselben.“

²⁾ L. c., str. 137.

Obyčej, zavedený jednou na základě dispense apoštolské, stal prý se v době mezi rokem 64 – 150 tak všeobecným, že se Justin neohlíží nikterak na poslední večeři Kristovu a víno prostě při vyličování liturgie eucharistické opomíjí. Návrat ke způsobu zachovanému při poslední večeři nastal prý teprve po r. 150, když litera Písma počala se pokládati za svatou a text evangelijní bral se doslovně. Od té chvíle církev katolická bojovala též proti přijímání vody, uzavřela napřed se stranou protivnou jistý kompromis, požadujíc vedle vody též vína, až konečně zcela zvítězila a potlačila volnější praxi apoštolskou.¹⁾

Dráhu ku přijímání chleba a vody u sv. Justina dláždí si Harnack dále dvěma svědectvími pozdějšími, totiž 63. listem sv. Cypriana k Caeciliovi²⁾ a mučednickými akty sv. Pionia. První dokument jest prý důkazem, že nejen haeretické kroužky Ebionitů, Gnostikův, Enkratitův a Marcionitů, nýbrž celá církevní provincie v Africe, s biskupy v čele, užívala při eucharistii jenom vody a odůvodňovala své počínání citáty z Písma sv. Starého zákona. Především byla prý tu klassickým a rozhodujícím místem slova proroka Isaiáše: „Tenť na výsostech přebývati bude, hradové skal vysokost jeho: chléb jemu dán bude, v o d y j e h o b u d o u v ě r n é“ (hl. XXXIII., 16). V aktech sv. Pionia³⁾ pak čteme v hl. III., že ve Smyrně mučedníci po slavnostní modlitbě v den sobotní, na který bylo připadlo výročí smrti sv. Polykarpa, přijali „s v a t ý c h l é b a v o d u“.

Po takovéto přípravě přistupuje Harnack k revisi a rozboru textu sv. Justina. Závěr jeho, který nazývá novým objevem, jest tento:

1. Justin nemluvil nikdy o víně při eucharistii.

¹⁾ „In der Tat — erst die apostolisch-katholische Kirche hat den Wein als ausschliessliches Element der heil. Handlung eingesetzt. In diesem Falle aber stimmt sie wenigstens formell mit der Stiftung Christi überein.“ L. c., str. 141.

²⁾ Epist. 63 ad Caecilium de sacramento dominici calicis. U Migne, P. L., IV.

³⁾ Ruinar, Acta Martyrum, str. 188 Umučení sv. Pionia a jeho soudruhů spadá dle Ruinaru do dob Deciových. Viz str. 187 a 177.

2. Na šesti¹⁾ místech, kde uvádí a vykládá požehnání Jakubovo nad Judou, o révě, víně a krvi hroznové (Genes. 49, 10. 11.), neměl vůbec na mysli eucharistii a neučinil ani narážky na její obsah.

3. Na jediném místě, kde blíže označuje nápoj (Dial. hl. LXX.), uvádí vodu, tvrdě, že *ὕδωρ πιστόν*; „věrná voda“ prorokova (Isaiáš 33, 16.), značí svátostný kalich.

4. Na dvou místech (I. Obrana hl. LIV. a Dial. hl. LXIX.) pozdější opisovač úmyslně zfalšoval a přeměnil (hat absichtlich eingetragen, eingeschmugelt) slovo *ὄνος* (osel) v *οἶνος* (víno).

5. Podobně byl též zfalšován text kapitol LXV. až LXVII., kde právě obsaženo vylíčení liturgie eucharistické. Na místě tom jest pětkrát řeč o živlech eucharistických. Dva odstavce hl. LXVI. otázky nerozlušťují, protože vedle chleba jmenují jen nápoj (*πόμα*) a kalich (*ποτήριον*). Ostatní tři pak zní:

a) *ἔπειτα προσφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν ἄρτος καὶ ποτήριον ὕδατος καὶ κράματος* (hl. LXV.);

b) *οἱ καλούμενοι παρ' ἡμῶν διάκονοι διδῶσιν ἐκάστῳ τῶν παρόντων μεταλαβεῖν ἀπὸ εὐχαριστηθέντος ἄρτου καὶ οἴνου καὶ ὕδατος* (hl. LXV.);

c) *ἄρτος προσφέρεται καὶ οἶνος καὶ ὕδωρ* (hl. LXVII.).

Jednou tedy jsou jako živly eucharistické uvedeny „chléb, voda i smíšenina“ (*κράμα*), dvakrát pak, a to v obou rukopisech spisů Justinových (Parisinus, 450 a Ottobonianus, 274), „chléb v íno a voda“. A tu na prvním místě (hl. LXV.) jest prý pozdější interpolací kopistovou slovo *κράμα*, na obou druhých místech pak slovo *οἶνος*, tak že vlastně dlužno čísti: *ἄρτος καὶ ὕδωρ*, chléb a voda.

Vizme tedy blíže místa, na nichž Harnack zbudoval svoji hypotesu.

Co se týče oněch šesti míst u sv. Justina, neviděť zajisté apologeta souvislosti mezi požehnáním Jakubovým a eucharistií. To však není nic divného, neboť

¹⁾ I. Obrana hl. XXXII. a LIV.; Rozmluva hl. LII.—LIV.; LXIII.; LXIX.; LXXVI.

i jiní Otcové, ba i sv. Augustin, vykládali místo to (Genes. 49, 10) beze vší alluse na mešní živly.

Není tak jisto, jak soudí Harnack, že sv. Justin v hl. LXX. své „Rozmluvy s Tryfonem“ má slíbený u Isaiáše chléb a vodu za předpovědění eucharistie. A ostatně, byť i tomu tak bylo, není ještě volno usu-
zovati z toho, že vedle chleba druhým živlem eucha-
ristickým v liturgii našeho apologety byla pouhá voda. Jako východisko dostačila mu v tom případě zmínka o chlebě u Isaiáše; netázal se však nikterak, dá-li se proroctví to aplikovati na eucharistii ve všech svých jednotlivostech. „Tu bychom se musili diviti“ — píše Harnackovi duchem příbuzný professor Jülicher — „kdyby Justin, naleznuv v některém starozákonním textě pospolu chléb a víno, nebyl je uvedl v souvislost s eucharistií; nic však neobyčejného není v tom, že aplikuje na ni též citát, kde jest řeč o chlebě a vodě.“¹⁾

¹⁾ Adolf Jülicher: Zur Geschichte und Literatur der Abendmahlsfeier in der ältesten Kirche v „Theologische Abhandlungen“; Freib. im Br. Mohr. 1892, str. 219. Něco výše pak praví: „Est ist ferner richtig, dass Justin Dial. 70, wo er die im Mysterium verwendete Flüssigkeit nennt, sagt, dass das *ὕδωρ πιστόν* des Propheten der eucharistische Kelch sei, aber es ist deshalb noch nicht richtig, dass er vom Wasser spricht, sondern in einer Bibelstelle (Jes. 33, 16), die er wegen des *ἄρτος δοθήσεται αὐτῷ* auf die Eucharistie deutete, glaubte er sich berechtigt, das gleich folgende *τὸ ὕδωρ αὐτοῦ πιστόν* von dem zweiten Element zu verstehen.“ Právě tak vykládá původ této korektury protestant Zahn ve své brožuře namířené proti Harnackovi: Brot und Wein im Abendmahl der alten Kirche. Erlangen u. Leipzig 1892. „Dass der Esel dem Bacchus heilig war — wusste eben der Christ, welcher zuerst an dem Esel Anstoss nahm, etwa ein Mönch des V. oder VIII. Jahrhunderts, nicht; wohl dagegen wusste ein solcher noch, dass Dionysius der Gott des Weines sei; und wenn er es nicht von sich aus wusste, so hatte es ihm Justin an beiden Stellen unmittelbar vorher gesagt. Er wird geglaubt haben, eine treffliche, kontextgemässige Konjektur zu machen, indem er statt des ihm unverständlichen Esels den fast unvermeidlichen Wein einführte. Ihn einen Textfälscher zu nennen, ist eine auf sehr unzureichender Untersuchung des Tatbestandes beruhende und unglaubwürdige Verleumdung“, l. c., str. 11, 12. Viz též Grafe: Die neuesten Forschungen über die urchristliche Abendmahlsfeier v „Zeitschrift für Theologie und Kirche“ 1895, II. seš., str. 109; Funk, Die Abendmahls-elemente bei Justin v „Theologische Quartalschrift“, Tübingen 1893, str. 650, 651.

Jednal v tomto případě tak, jako většina typologů církevních, kteří se spokojili tím, dalo-li se nějakého místa Starého zákona aspoň částečně užiti na slova a úkony Nového zákona.

Budiž tomu tak, že v hl. LIV. I. Obrany a v hl. LXIX. Dialogu jest čtení *oĩnos* nesprávné, a že sv. Justin, jak z kontextu vysvítá, napsal *ũnon*, kteréž některý mnich V. nebo pozdějšího století proměnil v *oĩnos*. Avšak zcela bezdůvodně větrí Harnack v této interpolaci nečistý účel úmyslného zfalšování textu Justina. Jako mnozí jiní v V. a VI. století, tak ani náš opisovač prostě již nevěděl, že osel hrál jistou roli ve starých mysteriích Dionysových, které sv. Justin pokládal za opičení se po eucharistii, a nalézaje zároveň v textě tom zmínku o révě, vložil v nejlepší víře v ono za chybné pokládané slovo *ũnos* písmenku *ι*, a přeměnil takto slovo to v *oĩnos*.

Žádné z oněch uvedených devíti míst nepodporuje tudíž domněnky Harnackovy, jakoby sv. Justin pokládal víno za nepotřebné při liturgii mešní.

Od těchto míst, kde náš filosof nemá vůbec eucharistii na mysli,¹⁾ jděmež nyní k těm, kde o ní mluví zcela zřejmě.

Nuž eucharistická místa v Dialogu a tři místa LXVI. hlavy I. Obrany neluští taktéž naší otázky, neboť mluví několikrát pouze obecně o chlebě a kalichu — *ũρος τῆς εὐχαριστίας καὶ ποτήριον* (Dial. hl. XL., LXX. atd.), dále jednou o pokrmu suchém a mokrém — *τροφή ξηρά τε καὶ ὑγρά* (Dial. hl. CXVII.), jednou o chlebě a nápoji — *πόμα* (Obran. hl. LXVI.), jednou o pokrmu — *τροφή* (Obr. hl. LXVI.) a jednou zase o chlebě a kalichu — *ποτήριον* (Obrana, hl. LXVI.). Za to tři výše doslovně uvedená místa udávají blíže obsah kalichu, charakterisující jej jednou jako vodu a směšninu, dvakrát pak jako víno a vodu. Slovo *πόμα* (I. Obr. hl. LXV.) má jen rukopis pařížský, ale nemá ho o t t o b o n s k ý, který na 20 místech liší se od pařížského a jest na něm nezávislý. Nuže, z této

¹⁾ Vyjímajíc snad LXX. hl. Dialogu.

okolnosti, jakož i proto, že slovo *κραμα* vedle *ἕδωρ* jest prý nevhodné a nemožné, uzavírá Harnack, že bylo nejprve marginální glossou, vysvětlující nejasné *ἕδωρ*, odkudž dostalo prý se do textu teprve později.

Tyto vývody prohlásili zcela nepostačitelnými protestanti Zahn,¹⁾ Spitta,²⁾ Grafe³⁾ a Jülicher,⁴⁾ z katolíků pak potírá je Funk.⁵⁾ Vynechání slova *κράματος* po *ἕδατος* v rukopise ottobonském vysvětluje se zajisté tím, že v obou slovech jest totéž zakončení. Tato domněnka naše jest pak tím více odůvodněna, že kodex ottobonský má vůbec četné chyby a nikde není věrohodnější nežli kodex pařížský. Vždyť v témž odstavci, kde jest vynecháno *καὶ κράματος*, jest ještě jedna chyba: *οὕτως* místo *οἷτος*. A i když připustíme, že pozdější interpolator chtěl opravit nejasné *ἕδατος*, pak by si byl raději vyvolil jasné slovo *οἶνον*, a to tím spíše, že je našel (podle Harnacka interpoloval) ještě dvakrát ve verších následujících, a nikoliv nejasné a podivné *κράματος*. Právě nejasnost tohoto výrazu *κραμα*, t. j. „vína smíšeného s vodou“, vedle „vody“ jest nejlepším svědectvím jeho authenticity. Neshledáváme však nikterak, že by bylo vskutku tak nemožným a nevhodným. Spojku *καὶ* před *κράματος* možno totiž bráti epexegeticky, což dá smysl: pohár (kalich) vody, a to vody s vínem smíšené, nebo vína s vodou smíšeného.⁶⁾ Arciť není to rčení aesthetické, avšak sv. Justinovi nejde vůbec o formu. Možný však jest ještě jiný výklad. Duchesne totiž podotýká, že v lidové mluvě řecké *κρασί* značí prostě víno. Ve smyslu tom mohl i sv. Justin užití slova *κραμα*; užil-li pak ho ve významu

¹⁾ Zahn, Brot und Wein, str. 13 n.

²⁾ „Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums“, Göttingen 1893, str. 268.

³⁾ „Die neuesten Forschungen“ v „Zeitschrift für Theologie und Kirche“, str. 110.

⁴⁾ Tamtéž.

⁵⁾ Theolog. Quartalschrift, 1892, str. 653—655.

⁶⁾ Zahn praví l. c., str. 14.: „Es wird *κραμα* hier nicht den durch die Mischung hergestellten Mischtrank, sondern, was etymologisch ebenso berechtigt ist, die Beimischung, den Zusatz von Wein bedeuten . . . Dies ist möglich, da *κεράννυμι* nicht nur die Masse, der etwas beigemischt wird, sondern auch das, was zugesetzt wird, zum Objekt hat.“

obvyklém, chtěl se takto oprítí hanlivým výtkám¹⁾ pohanů, jakoby se byli křesťané nemírným pitím vína připravovali k největším necudnostem při svých schůzkách, a poukázal k tomu, že jejich náboženské hody jsou naopak velice prosté a chudé,²⁾ jelikož je tvoří pouze chléb a pohár vody s přimíseným vínem.

Ještě méně odůvodněno je tvrzení Harnackovo, jakoby slovo *οἶνος* (víno) bylo interpolováno, jelikož se nachází v obou rukopisech, kteréž, jak Harnack sám uznává, jsou na sobě nezávislé. Nelze pak se tuto odvolávati na LXIX. hl. Dialogu a LIV. hl. Obrany, kdež *ὕνος* změněno v *οἶνος*, jelikož kontext v obou těchto případech jest zcela jiný a není, jak jsme viděli, příčiny, pokládati tuto nevinou korekturu za úmyslný falsifikát.³⁾ Harnack odvolává se ještě na LXVI. hlavu Obrany, kde sv. Justin činí paralelu mezi obětí a hostinou eucharistickou a kultem a hody na počest Mithrovi; leč i tu zachází příliš daleko, usuzuje z uvedených v Obrance poct, tvořících součást mysterií téhož bůžka, t. j. z chleba, poháru vína a modlitby, že také u křesťanů byly v kultu eucharistickém jenom tři živly. Neboť apologeta nepraví nikde, že nápodobení to bylo úplné, nýbrž naopak praví výslovně, že nápodobení institucí křesťanských zdařilo se daemonům jenom částečně.⁴⁾

¹⁾ Minucius Felix, Octavius 9.: „Ad epulas solemniter coeunt . . . illic post multas epulas ubi convivium caluit et incestae libidinis ebriatis fervor exarsit.“ Tertullian, Apolog. c. 39: „nam et epulas nostras . . . ut prodigas quoque suggillatis“.

²⁾ Po Zahnovi uvádí podobný důvod také Jülicher, l. c. str. 221: „Justin hatte gute Gründe die Frugalität des gottesdienstlichen Mahles der Christen hervorzuheben. Gegenüber den Verläumdungen, die von wüsten Schlemmereien bei den christlichen Zusammenkünften wissen wollten, war es sehr klug aufs Bestimmteste zu erklären, dass es sich da nur um einen Becher mit unschuldigstem Inhalt handle.“

³⁾ Jülicher, l. c., str. 220.: „Nichts berechtigt uns meines Erachtens, ihm wegen dieser Tat auch noch andere *οἶνος* im Justintexte auf die Rechnung zu schreiben.“

⁴⁾ I. Apolog. hl. LIV.: „Οτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοι ἐμίησαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστόν, διασαφήσομεν.“

Těžko pochopitelné je také, jak může Harnack tvrdit, že Písmo sv. zůstává co do povahy nápoje eucharistického jisté pochybnosti, a jakoby Kristus vůbec nebyl vína proměnil. Pravda jest pouze tolik, že synoptikové, vyličující mši ve večeradle, mluví obecně o pití kalicha (*ποτήριον*) a neoznačují blíže jeho povahy; avšak označení takového nebylo vůbec potřebí, jelikož každé židovské dítě vědělo, že v kalichu jest obsaženo víno. Ostatně Kristus Pán hned po podání kalichu praví apoštolům: „Ale pravím vám: Nebudu od této chvíle pít z tohoto plodu vinného kořene, až do onoho dne, když jej pít budu s vámi nový v království Otce mého“ (Mat. 26, 29; Luk. 22, 18; Mar. 14, 25), a žádá, aby týž liturgický obřad, a nikoliv jiný, opakovali na jeho památku. Proto mohl také sv. Pavel, následuje synoptiků, mluvit zcela klidně o pití „kalichu Páně“. Pouze tehdy by byl musil povahu nápoje toho blíže označiti, kdyby byl měl někdo ve věci té nějakou pochybnost nebo by byl roznítil spory. Bylo-li pak možno mluvit o „kalichu“ zcela prostě, je to nejlepším důvodem, že tehdy ještě nikdo nepoložil otázky: „víno či voda“. Dále ukazuje kontext XI. hl. I. listu ke Korint., kde apoštol hned po zmínce o tom, že se někteří na shromážděních liturgických opíjejí, podává vylíčení pravzoru všech hodův eucharistických, že se k eucharistii užívalo také vína.

Zcela neprávem hledá Harnack pro svoji hypotézu oporu v zákaze sv. Pavla co do pití vína (k Řím. 14, 21), neboť tam není ani stopy po tom, že by byl měl apoštol na mysli hostinu eucharistickou. Harnack pak sám zcela zřejmě cítí chabost svého tvrzení, neboť opírá je ohromujícím výrokem, že je to nedůstojnou vytáčkou (*nichtswürdige Ausflucht*) tvrdit, že Pavel na místě tom činí výjimku se zřením k vínu mešním.¹⁾

¹⁾ Spitta doznává, že sv. Pavel (I. ke Korint. 11, 21) mluví o víně při eucharistii, ale zároveň souhlasí s Harnackem, že od počátku mezi chudými křesťany a askety bylo v užívání také přijímání pouhé vody. Omezení ve věci té nastoupilo prý teprve tehdy, když se eucharistie počala již pokládati za instituci samého Krista a uváděla se ve spojení s jeho smrtí. L. c.,

Nesprávné závěry činí Harnack také ze 63. listu sv. Cypriana. Z tohoto dokumentu zajisté vysvítá naopak, že kdežto sv. Cyprian a velická většina biskupův afrických užívala k eucharistii chleba, vody a vína, několik biskupův a obcí (I. hlava: *quidam*; XIX. hl.: *apud quosdam*) na několika místech (XI. hl.: *quibusdam in locis*), nevědomo z jakých pohnutek a kým v blud uvedených (hl. XIV.), buď z nevědomosti nebo v prostotě¹⁾ (vel *ignoranter* vel *simpliciter*, hlava I. a XVII.) užívalo při liturgii pouze chleba a vody. Není tu tedy vůbec řeči o tom, že by větší část provincie byla přijala obyčej ten, nebo že by bludaři byli počínání svého hájili důkazy z Písma svatého.²⁾ A neodvolávali se ani na tradici apoštolskou, nýbrž pouze na dřívější biskupy. Nejlepším pak důkazem toho, že jednání těchto vodařův (*aquarii*) nebylo příliš rozšířeno, jest okolnost, že ani sv. Cypri-

str. 330 a 290. — Poněkud jinak nazírá na přijímání vody Jülicher. „Ich kann mir wohl denken“ — píše l. c. str. 229 — „dass Paulus einmal, wenn kein Wein zu haben gewesen wäre, ohne Ängstlichkeit das Herrnmahl mit Wasser gefeiert hätte; eine Ungeheuerlichkeit dagegen ist in seinem Munde der Grundsatz: Wenn in einer Gemeinde ein Mitglied durch Genuss von Wein in der Eucharistie sich zu verunreinigen fürchtet, dann hat man den Wein fortzulassen. Doch dürfte der erstgenannte Fall kaum vorgekommen sein. In dem damaligen Kreise christlicher Gemeinden war auch für die ärmsten ein wenig Wein immer zu beschaffen. Und wer, wie Paulus, so genau wusste, dass es nur ein Kelch mit Mischwein gewesen sein konnte, den der Herr bei jenem Passahmahl hatte kreisen lassen, und wer des Befehles Jesu, seine Feier *δοάκις ἐν πίνητε* zu wiederholen I. Kor. 11, 25, sich so bewusst war und jede Reliquie von Jesu Worten oder — Aufträgen so hoch hielt: dass es dem gleichgültig erschienen wäre, ob Wein oder Wasser beim Abendmahl verwendet wurde, ist doch wenig glaublich.“

¹⁾ Zlozvyk ten vplížil se do některých míst pravděpodobně tehdy, kdy na počátku II. století přeloženy hody Páně ze shromáždění večerních do shromáždění ranních. Někteří věřící nechtěli ráno pít vína buďto z ohledův asketických, nebo z důvodův opportunních, aby se totiž před nevěřícími neprozradili. Jest také možno, že povstal z přijímání domácího, při kterém byl konsekrovaný chléb pravděpodobně svažován vodou.

²⁾ A i kdyby byli vskutku na důkaz své praxe hledali nějakých důvodů v Písmě sv., spatřovali bychom v tom právě důvod, že obecná praxe byla proti nim.

anovi nebylo známo a že teprve Caecilian ho na tento zlozvyk upozornil. Za zlozvyky¹⁾ však, které v různých vzdálených koutech časem povstaly, není přece možno činiti zodpovědnou celou církev! Pravda jest jen tolik, že kroužky Gnostikův, Ebionitův a Enkratitů vína při eucharistii vůbec neužívaly; ale právě proto též, nemluvic o jiných bludech jejich, byli z církve vyloučeni.

Jiný význam, než jak tomu chce Harnack, mají i slova „προσευξαμένων αὐτῶν καὶ λαβόντων ἕρπον ἅγιον καὶ ὕδωρ“ v III. hlavě Akt sv. Pionia. Přívlastek „svatý“ charakterisuje dostatečně chléb jako svátostný; tím více tudíž musí zarážeti nedostatek přívlastku toho při slově „voda“. Z textu Akt vyplývá pouze to, a nic více, že Pionius a jeho soudruzi postili se den před uvězněním, a druhého dne že — jak se zdá, v domě Pioniově — přijali po modlitbě jen konsekrovaný chléb a napili se čisté vody. Hagiograf chtěl tím zdůrazniti, že tento hlouček věřících musil se chystati k těžkému, mučednickému zápasu hladov, neboť posílen pouze eucharistií pod jednou způsobou.

Mýlí se tedy Harnack, tvrdě, že již druhé pokolení po apoštolech užívalo v š e o b e c n ě k eucharistii pouze vody. Ale i kdybychom přijali tuto ničím neodůvodněnou hypothesu Harnackovu, že totiž sv. Justin znal, vylíčil a schválil přijímání vody, pak stanuli bychom opět — jak Zahn²⁾ dobře poznamenal — před novou záhadou, že totiž již spisovatelé nejbližší generace potírají přijímání pouhé vody a označují je jako zlozvyk haeretický. Irenaeus vylíčil podvodné jednání gnostika Marka, který napodobuje mši církevní stavěl se, jakoby

¹⁾ Jülicher, l. c., str. 231, soudí, že některé katolické obce v Africe užívaly pouze vody v dobré víře, domnívajíce se, že snad Kristus nemůže od svých věřících žádati takového přestupku proti dobrým mravům, jakým bylo požívání vína v době ranní.

²⁾ „Die Tragweite dieser Tatsachen ist damit nicht gewürdigt, dass man zugibt, um 180–200 sei der Gebrauch des Weines im Abendmahl in den katholischen Kirchen von Euphrat bis zur Rhone, in Jerusalem und Rom, in Ephesus und Karthago allgemein verbreitet gewesen. Die Hauptsache ist, dass die Stimmführer der Kirche, soweit sie überhaupt einen Gegensatz zu dieser allgemeinen Praxis berühren, ihn als

žehnal kalich, obsahující víno s vodou smíšené (*ποτήρια οἴνω κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν*), a zabarvil víno bílé na červeno (*πορφύρεα καὶ ἐρυθρὰ ἀναφραίνεσθαι ποιεῖ*), by se zdálo býti krví aeona Milosti.¹⁾ Tertullian nikdy necelebroval jinak, leč s vínem.²⁾ Klement Alex. píše, že „někteří haeretikové (enkratité) užívají při oběti eucharistické, proti kánonům církvevní, jenom chleba a vody“,³⁾ z čehož následuje, že dle obecné praxe přinášela se oběť chleba, vína a vody. Allusi na živly oběti eucharistické obsahuje též kniha „Paedagogus“, kde má Kristus název velikého vinného hroznu, jehož krev za nás byla prolita (*ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβεῖς*.)⁴⁾ Sv. Cyprian pak, jak uslyšíme,⁵⁾ napsal celý list proti hydroparastatům, kdež naprosto zřejmě praví,⁶⁾ že kalich,

Ketzerei verurteilen.“ L. c., str. 15. Jülicher pak píše: „Ich habe gar kein Interesse daran, feine einstimmige, unveränderte Tradition für die Abendmahlsfeier der Kirche zu erreichen, aber ich sehe nicht, wie man ohne Gewaltsamkeiten und ohne ganz andere Rätsel zu schaffen, als etwa Justins Reden oder Schweigen über die Herrnmahlsfeier sie aufgiebt, den Justin hier gegen die Tradition aufbieten kann.“ L. c., str. 222.

¹⁾ Adversus haeres., kn. I., hl. XIII., 2; Migne, P. Gr., tom. VII., 580; Desolda, Sv. Otce Ireneia Patro knih proti kacířství (Praha 1876) str. 40. Srv. též kn. V., hl. II., 3; Migne, l. c., 1125; Desolda, l. c., str. 402.

²⁾ Tertullian, Contra Marcion., IV., 40.

³⁾ Stromat. I., 19; Migne, P. Gr., tom. VIII. n. 814.

⁴⁾ Paedag. II., 2; Migne, P. Gr., t. VIII. 409.

⁵⁾ Srv. níže § 4.: Origenes. Sv. Cyprian.

⁶⁾ List 63. k Caecil., hl. IX.; Migne, P. L., IV., 392. Na základě spisů sv. Otcův uzavírá Zahn (l. c., str. 17 n.): „Also Klemens, dessen Lehrer Zeitgenossen Justins waren, Irenäus, welcher selbst ein Mann bei verständigen Jahren war, als Justin seine uns vorliegenden Schriften schrieb, kennen die Abendmahlsfeier mit blossem Wasser nur als einen ketzerischen, dem „Kanon der Kirche“ zuwiderlaufenden, von der Bibel verurteilten Missbrauch, und um 150 sollte eben dieser Brauch der allgemeine in der Kirche, insbesondere in der römischen gewesen sein? Das heisst an die Stelle der geschichtlichen Entwicklung das unverständliche Wunder setzen. Das lässt sich nicht als Fortentwicklung des Unfertigen zu grösserer Bestimmtheit erklären, sondern wie so manches andere, wofür man heute Glauben fordert, nur aus jener im Finstern vor sich gegangenen Revolution, welche man „Entstehung der katholischen Kirche“ nennt, und auch dies ist nur möglich, wenn

jež Pán obětoval, obsahoval s m i š e n i n u, a že v í n o n a z v a l k r v í s v o u, a odtud že též následuje, že krev Kristova nebývá obětována, není-li v kalichu vína.¹⁾

Takovýmto způsobem padají tvrzení Harnackova, jakoby se byla prvotní církev na základě jeho objevu obohatila novým rysem svobody na způsob onoho, když dle zpráv t. zv. Didaché čili „Učení 12 apoštolů“ dovolila udělovati křest pouhým pokropením. Spíše sluší pověděti, že berlínský professor marně se pokoušel o to, by v církvi apoštolské učinil nový průlom, podkopal její základy a uspišil chvíli, v níž by z budovy Kristovy nezůstal ani kámen na kameni.

§ 2. Athenagoras. Irenaeus.

V Apologii Athenagorově jest pouze jedno místo, jež se dotýká eucharistie. V hlavě XIII. klade totiž proti krvavým obětem křesťanským nekrvavou obět křesťanů, kterouž i z té příčiny dlužno rozuměti obět skutečnou a vnější, že v obou případech má totéž

man zugleich annimmt, dass erstens die Männer, welche das Werk vollbracht haben, sich das Wort gegeben und gehalten haben, von dem Staatsstreich zu schweigen und sich anzustellen, als ob die seit 160 oder 170 durchgeführten Neuerungen apostolische Stiftung wären, und dass es zweitens diesen Männern gelungen ist, ihre christlichen Zeitgenossen zu hypnotisieren und dadurch alle Erinnerung an die Zustände um 150 auszulöschen.“

¹⁾ Také později, v části ikonografické, bude zřejmo, že ani tvůrce freska mše sv. v Recké kapli neměl žádné pochybnosti o obsahu kalichu eucharistického, umístěného u nohou biskupových. (Část II., díl I., § 1. A; viz též Bilc z e w s k i - T u m p a c h, Archaeologie křesť. ve službách dějin církev. a věrouky, Vzděl. knih. katol. sv. IX., Praha 1898, str. 218 nn.) Zcela zřejmou allusi na živly svátostné činí malba s počátku II. stol. v kryptě Lucinině u sv. Kallixta, kde z koše naplněného chlebem vyhlíží skleněná nádoba s červeným vínem. (Část II., díl I., § 1. B; srv. též Bilc z e w s k i - T u m p a c h, Archaeologie, str. 192 n.) Jakožto další důvod pro konsekrování vína v prvotní církvi slouží freska a řezby, představující zázrak proměnění vody ve víno v Káně Galilejské. (Část II., díl III., § 1., odst. „Zázrak v Káně“.) Sem patří dále náhrobky, na nichž holoubci zobají vinná zrnka (Část II., díl III., § 1., odst. „Vinný keř a jeho hrozny“), a epitaf jistého Aurelia

jméno (*Θυσία*). „Bůh nepotřebuje — tak uzavírá náš apologeta — obětí celopalných, nýbrž žádá oběti nekrevavé a kultu duchovního.“¹⁾

Sama v sobě, tak uznáváme, nemá tato zmínka rozhodující síly; významu nabývá teprve ve světle jiných jasnějších dokumentů starších a novějších. Upozornili jsme na ni hlavně proto, že vyplňuje mezeru a jest spojkou mezi sv. Justinem a prvními Otcí a spisovateli III. století.

Svědectví sv. **Irenaea** jest opět tím cennější, že týž podobně jako sv. Justin spojuje v něm tradici Asie a západu, přijav, jak praví v listě ku Florinovi, víru jako hoch (*παῖς ὡν ἔτι*) přímo z úst Polykarpových. „Známost ta, již hned od dětinství nabýváme, spolu s věkem roste a s myslí člověka jako nějakým svazkem se spojuje. Takř bych tu i místo oznámiti a vypsati mohl, na němž blahoslavený Polykarpus sedal, když učil a kázal, i jak přicházel a odcházel; také jeho způsob života, tvářnost a postavu těla jeho, řeči a kázání, kteráž lidu činíval, dále i jeho vzpomínání, kterak se sv. Janem a jinými, kteří Pána očima svýma viděli, obcoval.“²⁾

Nuže, Irenaeus ve svém monumentálním díle „Proti kacířstvím“ (*Adversus haereses*) se zmiňuje o čtení Písma svatého a kázání³⁾

Agathopa, kde po jedné straně nápisu kůň a ovečka nebo myš drží chléb eucharistický, po druhé pak straně vytesána halouzka vinné révy (Část II., díl II., § 1., odst. 7.); především však je to ona část nápisu Aberkiova, kde čteme, že Víra skýtala křesťanskému poutníku všude za pokrm Ichthyse eucharistického pod způsobou chleba a výborného vína, smíšeného s vodou. (Část III., díl I., § 4.; *Bilczewski-Tumpach*, *Archaeologie*, str. 307 nn.; *Tumpach a Podlaha*, *Český slovník bohovědný*, I., 13 n.)

¹⁾ Migne, P. Gr., VI. 916: *καίτοι προσφέρειν δέον ἀναίμακτον θυσίαν, καὶ τὴν λογικὴν λατρείαν.*

²⁾ List ten zachoval Eusebius ve svém spise *Histor. Eccl.* V. 20. Viz český překlad Jana Kocína z Kocinetu, opravený Janem Ev. Krbcem (Praha 1855), str. 254. Cfr. Migne, P. Gr., tom. VII.: *S. Irenaei Fragmenta*, 1228.

³⁾ *Adversus haereses* kn. IV., hl. XXXIII., n. 8; Migne, l. c., 1077; překl. Desoldova str. 368 n.: „Quae pervenit usque ad nos custoditione sine fictione Scripturarum tractatio plenissima, neque additamentum neque ablationem re-

jakožto součástech křesťanské bohoslužby. Názor pak jeho na význam a podstatu eucharistie lze obsažně vysloviti takto :

Učiniv přirovnání mezi Starým a Novým zákonem a dokázav, že oběti Starého zákona byly pouze přípravou na oběti Nového zákona, praví dále, že Kristus, uskutečňuje proroctví Malachiášovo, ustanovil novou obět, kterou církev přijala od apoštolův a přináší na celém světě. Dal totiž učedníkům svým radu, aby obětovali Bohu prvotiny z tvorstva jeho, **vzal chléb, požehnal jej řka: Totot' jest tělo mé. A podobně vyznal i kalich... býti krví svou, uče takto nové oběti Nového zákona.**¹⁾

Oběti tedy nejsou v Novém zákoně zavrženy (non genus oblationum reprobatur est; kniha IV., hl. 18, 2): u židů byly oblace a i zde jsou oblace; tam byly oběti u lidu, a i zde jsou oběti v církvi; pouze způsob a druh jest změněn (sed species immutata est tantum; kniha IV., hl. 18, 2.). Oba zákony mají oběti vnější a skutečné. Rozdíl pak záleží v tom, že oběti Starého zákona byly pouze figurami, které Boha neusmiřovaly a člověka neospravedlňovaly a nepřiváděly k nebesům (kn. IV., hl. 8, 3), kdežto obět Nového zákona není již obraznou, nýbrž pravou obětí, usmiřující Boha a dávající život věčný (verum sacrificium insinuans, quod offerentes propitiabantur Deum, ut ab eo vitam percipiant.)²⁾

cupiens; et lectio sine falsatione, et secundum Scripturas expositio legitima.“ Víme již ze sv. Justina, že tento výklad Písma sv. konal se při nedělní bohoslužbě.

¹⁾ „Sed et suis discipulis dans consilium, primitias Deo offerre ex suis creaturis, non quasi indigenti, sed ut ipsi nec infructuosi nec ingrati sint, eum qui ex creatura panis est, accepit et gratias egit dicens: hoc est corpus meum. Et calicem similiter, qui est ex creatura, quae est secundum nos, suum sanguinem confessus est, et novi testamenti novam docuit oblationem, quam ecclesia ab apostolis accipiens, in universo mundo offert. Deo.“ Lib. IV. cap. 17. n. 5; překladu De sol-d o v a str. 326.

²⁾ Tomuto jeho učení nepřičí se odstavec v kn. IV., 18, 3: „Neposvěcují tedy oběti člověka, neboť Bůh nemá oběti po-

Musíme pak Bohu přináseti oběti na poděkování za dobrodiní nám prokázaná; a tuto obět přináší Bohu čistou jediné církve (IV., 18, 1.). Židé nepřinášejí oběti, neboť jejich ruce jsou plny krve, jelikož zavrhli Slovo Boží, které obětujeme (*non enim receperunt Verbum, quod offertur Deo*; IV., 18, 4). Ani všechny sbory haeretiků nepřinášejí oběti té, jelikož jejich bludné učení o vtělení podkopává samu podstatu oběti. „Kterak dokáží (haeretikové), jak chléb ten, nad nímž se díkyčinění (*εὐχαριστία*) stalo,¹⁾ tělo jest Pána jejich, a kalich že jest kalich jeho krve, když ho nevyznávají Synem Stvořitele světa, to jest Slovem jeho, skrze které kmen úrodu vydává a prameny tekou, a země vydává nejprve stéblo, potom klas a konečně úplnou pšeniici v klasu?“²⁾

Mluvě o kmeni, jemuž Logos dává moc roditi ovoce, má Irenaeus zajisté na mysli kmen vinný; zřejmě pak jmenuje pšeniici jakožto živel chleba eucharistického.

„Ale jak mohou haeretikové dále tvrditi“ — tak pokračuje Irenaeus — „že by šlo tělo na úplné zahynutí a nemělo podílu na životě, ač živeno je tělem a krví Páně? Buď tedy učení své změňtež, anebo ustaňtež přináseti řečenou obět. Ale naše učení souhlasí s eucharistií, a eucharistie potvrzuje naše učení,

třebí, nýbrž svědomí obětujícího čisto jsouc posvěcuje obět a působí, že ji Bůh přijme jak od přítele.“ (Překl. Desolda, l. c., str. 329.) Nepopíráť tu Irenaeus oběti skutečné, vnější, nýbrž žádá pouze shodu mezi vnitřní náladou duševní a vnějším úkonem obětním, bez níž obět nemůže se Bohu líbiti, jak toho důkaz podává příklad Kainův.

¹⁾ Latinský překlad má nesprávně: „panem, in quo gratiae actae sunt“. V originále byl zajisté Justinův obrat: ἄρτος (τροφή) εὐχαριστηθεὶς, t. j. panis, benedictione imposita, consecratus.

²⁾ Kniha IV. 18, 4; Migne, l. c., 1027; překl. Desolda, l. c., str. 329. V poznámce ke slovům: „že chléb ten, nad nímž díkyčinění se stalo“, praví Desolda, l. c.: „Z toho číře patrně viděti jest prvopočátečné a vždycky v církvi držené učení o transsubstanciaci čili přepodstatnění, že totiž ihned, jakmile kněz slova nejsvětější nad chlebem a vínem řekne, stane se proměnění podstaty chleba v tělo a podstaty vína v krev Pána Ježíše, a nikoli teprve při požívání, jak Lutheráni učí. Podobně nedá se ani učení Kalvíncův a Zwingliánův srovnati s jasnou a velezřejmou výpovědí sv. Irenaea“.

neboť obětuje mu, co jeho vlastní jest, náležitě osvědčující a vyznávající společenství a jednotu těla a ducha. Jako totiž chléb zemský, **přijav vzývání Boha**, není více obecný chléb, ale eucharistie, záležející ze dvou věcí, pozemské a nebeské: tak i naše těla, přijímající eucharistii, nejsou více zahynutí podrobena, majíce naději vzkříšenu býti.“¹⁾)

K těžce myšlence, že těla naše, spojující se s tělem Kristovým v eucharistii, nabývají moci zmrtvýchvstání čili, jak Skarga pěkně to řekl, investituru na dědictví nebeské,²⁾ vrací se Irenaeus ještě v knize V.

„Prázdní (pak) veskrze jsou i ti, kteří veškerým spasným řádem Božím pohrdají a spasení těla popírají a obrod jeho zavrhují, říkouce, že není schopno neporušitelnosti. Avšak jestliže to spaseno nebude, pak ovšem ani Pán nás krví svou nevykoupil, ani kalich eucharistický není společenstvím krve jeho, ani chléb, který lámeme, společenstvím těla jeho.“³⁾)

„Když tedy i kalich smíšený, (— t. j. obsahující víno s vodou smíšené —) i chléb připravený přijme **slovo Boží** a stane se eucharistie tělem a krví Kristovou, z nichž pak (požíváním) béře vzrůst a utvrzení podstata těla našeho: jak medle smějí říci, že by tělo nebylo schopno přijmouti obdarování Božího, jež jest život věčný, jsouc tělem a krví Páně živeno a jeho údem?“⁴⁾)

¹⁾ Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἕκκλησιν τοῦ Θεοῦ, οὐκεὶ κοινὸς ἄρτος ἐστίν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγέλον τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν, μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας, μηκέτι εἶναι φθαρότα, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Kn. IV., 18. 5. Migne, l. c., 1028, 1029. Překlada Desoldova, l. c., str. 329 n.

²⁾ O eucharistii, káz. VI.

³⁾ Kn. V. 2, 2; překl. Desoldova, l. c., str. 401.

⁴⁾ Ὅποτε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον, καὶ ὁ γεγωνὸς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ, καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία σῶμα Χριστοῦ, ἐκ τούτων δὲ αὖξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἣτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Κυρίου τρεφομένην, καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν. Kn. V., 2. 3. Migne 1125, 1126; překl. Desoldova, l. c., str. 402.

V knize I. nalézáme vyličení podvodného jednání, jehož se dopouštěl gnostik Marek. Neboť napodobuje mši sv., dělal, jakoby posvěcoval kalich naplněný vínem s vodou smíšeným, při čemž velice protahoval formuli invokační, aby zatím mohl víno bílé proměnit v červené a prohlásit je potom za krev aeona milosti, kterou prý týž aeon vlil do poháru následkem jeho epiklese.¹⁾

Tuto pak setkáváme se po prvé v literatuře církevní s výrazem epiklese, jenž od té doby udržel se jako terminus technicus na označení modlitby k Duchu sv., kteráž prý dle mínění některých nekato-lických sborů působí přepodstatnění žvlův eucharistických. W a t t e r i c h soudí, že tak učil i sv. Irenaeus, který prý přijal učení to od sv. Justina jakožto svého učitele, a že tudíž jeho „λόγος τοῦ Θεοῦ“ (V., 2, 3), jakož i „ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ“ (IV., 18, 5), přetvořující obyčejný chléb na εὐχαριστία, ἄρτος εὐχαριστηθεῖς, σᾶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, neznamenaají nic jiného leč prosbu za téhož Ducha sv. jakožto konsekratora.²⁾

Zatím však jsme viděli, že dle sv. Justina děje se konsekrace výlučně slovy ustanovení. Dále pak, srovnáme-li formule: λόγος τοῦ Θεοῦ, ἐκκλησις τοῦ Θεοῦ,

¹⁾ Ποτήρια οἴνω κεκραμένα προσποιούμενος εὐχαριστεῖν καὶ ἐπὶ πλεον ἐκτείνων τὸν λόγον τῆς ἐπικλήσεως, πορφύρεα καὶ ἐρυθρά ἀναφαίνεσθαι ποιεῖ. Ὡς δοκεῖν, τὴν ἀπὸ τῶν ὑπὲρ τὰ ὅλα Χάριν τὸ αἷμα τὸ ἑαυτῆς στάζειν ἐν ἐκείνῳ τῷ ποτηρίῳ διὰ τῆς ἐπικλήσεως αὐτοῦ, καὶ ὑπεριμίρεσθαι τοὺς παρόντας ἐξ ἐκείνου γεύσασθαι τοῦ πόματος, ἵνα καὶ εἰς αὐτοὺς ἐπομβρήσῃ ἢ διὰ τοῦ μάγου τούτου κληϊζομένη Χάρις. Kn. I., 13. 2. Migne, l. c., 580; Desolda, l. c., str. 40.

²⁾ Der Konsekrationsmoment, str. 56: „Was also der Ältere der beiden, Justin, in dem einen Ausdruck „durch das Gebet um den Logos Gottes“, d. h. um den heil. Geist, zusammengefasst hat als Konsekrationsform, das finden wir bei dem Jüngeren, Irenäus, nur von einander gesondert, in den beiden Stellen, der ersten mit dem Wort „Anrufung Gottes“, der anderen mit dem Wort „Empfang des Logos Gottes“ als des Konsekrators, der ersten, die uns die grammatische Form und ihren offiziellen Namen, der anderen, die uns den Inhalt des Gebetes zeigt. Sie zeugen wie aus einem Munde für die Epiklese das Gebet zu Gott und die Herabsendung des heil. Geistes als des Konsekrators, für die Epiklese als einzige ausschliessliche Konsekrationsform.“

s jasným vylíčením mše sv. při poslední večeři u sv. Irenaea (IV., 17, 5), kde není ani stopy po nějakém vzývání Ducha sv., nelze výrazem *λόγος* Boží rozuměti ani osobu Synovu ani Ducha sv., nýbrž výlučně jen formule, uvedené ve zprávě o ustanovení nejsv. Svátosti, jimiž Kristus sám konsekroval a konsekrovati rozkázal.

Obtížnější věci jest označiti zcela bezpečně, co rozuměl sv. Irenaeus e piklesí Markovou. Podotknouti jest nám, že jí sv. Irenaeus nenazývá vůbec epiklesí Boží (*ἐπίκλησις τοῦ Θεοῦ*), nýbrž jen *λόγος τῆς ἐπικλήσεως* a epiklesí Markovou (*ἐπίκλησις αὐτοῦ*). Souhlasíme, že neznačí samých slov ustanovení, neboť ta by se byl Marek neopovážil samovolně změnití a rozšířiti. Ale mohou snad zcela dobře znamenati modlitbu k Duchu sv. a za Ducha sv., při poje nou k vlastním slovům konsekračním a tvořící s nimi jeden celek.

Že církev měla ku konci II. stol. takovou epiklesi ve svém mešním kánoně, dokazuje 38. zlomek ze spisův Irenaeových, kde svatý náš biskup vrhá světlo též na podstatu a význam této invokace:

„Kdož posledních ustanovení apoštolských účastným i se stali, vědí, že Kristus Pán novou obět (*νέαν προσφοράν*) v Novém zákoně ustanovil dle slov Malachiáše proroka . . . Neboť obětujeme Bohu chléb a kalich požehnání, díky mu vzdávající, že ráčil přikázati zemi, aby vydala tyto plodý k pokrmu našemu, a potom ukončivše obětování v z ý v á m e D u c h a s v., a b y o b j e v i l t u t o o b ě t a c h l é b t e n j a k o t ě l o K r i s t o v o a k a l i c h t e n j a k o k r e v K r i s t o v u, a b y t i, k t e ř í t y t o v ě c í p ř e d o b r a z e n é p ř i j m o u, d o s á h l i o d p u š t ě n í h ř í c h ů v a ž i v o t a v ě č n é h o.“¹⁾

Jest velice pravděpodobno, že máme tuto i doslovné znění epiklese staré církve.

¹⁾ „Προσφέρομεν γὰρ τῷ Θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῆ ἐκέλευσεν ἐκφῦσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφήν ἡμετέραν, καὶ ἐνταῦθα τὴν προσφορὰν τελέσαντες, ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνη τὴν θυσίαν ταύτην καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ

Dle tohoto vylíčení začínala se mše věřících oblací čili přinesením chleba a vína na oltář (*προσφέρομεν τῷ Θεῷ τὸν ἄρτον*), pokračovala dále děkoslovným hymnem čili praefací (*εὐχαριστοῦντες αὐτῷ*), jehož vrcholem, jak jsme viděli ve zprávě o liturgii poslední večeře (IV., 17, 5), byla konsekrace, dějící se slovy ustanovení, a d o p l ň k e m¹⁾ epiklese, pokud kněz prosil v ní o blahodárné účinky přijímání, totiž aby eucharistie v plném jasu zjevila se v duši věřících jako pravé tělo a pravá krev Kristova se všemi svými účinky, a především aby jim přinesla odpuštění hříchů, těla vzkříšení a život věčný.

§ 3. Klement Alexandrijský. Tertullian. Sv. Hippolyt.

Klement zachovává úzkostlivě, jako nikdo jiný, posvátná tajemství; nicméně lze i v jeho spisech nalézt allusi na jednotlivé části mše sv. a velice jasné svědectví o konsekrační formě a skutečné přítomnosti krve a těla Páně v eucharistii.

Ze mše katechumenův uvádí čtení Písma sv. (*ἀνάγνωσις Θεῖα*),²⁾ kázání³⁾ a různé druhy modliteb, týkajících se nejsv. Svátosti (*αἱνοί, εὐχαί, ἐντεύξεις τῶν γραφῶν, ψαλμοὶ καὶ ὕμνοι*).⁴⁾

Ze mše věřících lze u něho nalézt bratrské políbení,⁵⁾ obětování chleba a vína,⁶⁾ modlitbu děkoslovnou čili praefaci,⁷⁾ konse-

τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων, τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τέχωσιν.“ Fragm. 38. Migne, l. c., 1253; překl. Desoldova, l. c., str. 479 (zlomek III. o nejsv. Svátosti oltářní).

¹⁾ Týž význam podržuje zmíněná epiklese i v tom případě, pokládá-li se *ἀποφαίνειν* za rovnoznačné s *ποιεῖν*.

²⁾ Koberce (Stromata), kn. VI., 14. Migne, P. Gr., IX., 337.

³⁾ Paedagog, kn. III., 11.

⁴⁾ Koberce, VII., hl. 7. Migne, P. Gr., IX., 455 n.

⁵⁾ Paedagog. III., 11. Migne, P. Gr., VIII., 660 n.

⁶⁾ Koberce, I., 19; II., 2; VI., 14 (*ἅγια προσφορά*).

⁷⁾ Koberce, VII., 12.

kraci, lámání¹⁾ chleba a konsekrovaného a přijímání.

Pro nás důležité jest věděti, v čem záleží dle Klementa úkon a forma konsekrační. Nuže, Klement praví tu zcela rozhodně, že Kristus konsekroval víno, když řekl, vezměte a pijte, totoť jest krev má.²⁾

To uznává i Watterich, klada v čelo paragrafu jednajícího o učení Klementově, nápis: „Jím začíná se n e d o r o z u m ě n í³⁾ v církvi co do formy konsekrační“, a vytýkaje slavnému učiteli akademie alexandrijské, že prý spolu s Tertullianem zavedl nový, s učením I. a II. století nesouhlasný výklad zprávy o ustanovení eucharistie, jenž došel u současníků pro svou jednoduchost (bestehende Einfachheit) schválení. Jinými slovy to značí, dle Wattericha, že Klement tradice II. století buď neznal, nebo ji vědomě zfalšoval.

Ve spise „Vyzvání k Hellenům“ vyzývá Klement pohanův, aby opustili své obřady, jelikož jim chce ukázati mystérie Logovy, při nichž nepějí Menady, nýbrž pějí božské panny, zní hymny andělů, mluví proroci. „Ó vskutku svatá tajemství — volá — ó světlosti čistá! . Stávám se svatým v okamžiku, kdy vnikám v tajemství. Pán koná tu službu kněžskou, označuje osvětleného svou pečetí a předvádí ho Bohu jako vykoupeného.“⁴⁾ Zmínka, že v mystériích těch jest Kristus veleknězem (ὁ μέγας ἀρχιερεὺς Θεοῦ), který

¹⁾ K o b e r c e, VII., 7. Důkladně sestavil jeho liturgii Probst ve své knize „Liturgie der drei ersten Jahrh.“ str. 130—141. Srv. též jeho rozpravu „Die Lehre des Klemens von Alexandrien über die Eucharistie als Sakrament und Opfer“ v „Theolog. Quartalschrift“ 1868, str. 203—236.

²⁾ Πῶς οἴεσθε πεπωκέναι τὸν Κύριον, ὀπηνίκα δι' ἡμᾶς ἄνθρωπος ἐγένετο; οὕτως ἀναισχυντως, ὡς ἡμεῖς; οὐχὶ ἀστείως οὐχὶ κοσμίως; οὐκ ἐπιλελογισμένως; εὖ γὰρ ἴστε, μετέλαβεν οἶνον καὶ αὐτός. Καὶ εὐλόγησέν γε τὸν οἶνον, εἰπὼν λάβετε πίετε τοῦτό μου ἐστὶν τὸ αἷμα, αἷμα τῆς ἀμπέλου (τοῦ Λόγου), τὸ περὶ πολλῶν ἐκχεόμενον εἰς ἄφεισιν ἁμαρτιῶν. Paedag. II., 2.

³⁾ „Das Missverständnis: Tertullian, Klemens von Alex. und Origenes.“ Viz „Der Konsekrationsmoment“, str. 60.

⁴⁾ Δείξω σοι τὸν Λόγον, καὶ τοῦ Λόγου τὰ μυστήρια... Ὡ τῶν ἁγίων ὡς ἀληθῶς μυστηρίων! ὦ φωτὸς ἀκηράτου! Λαδουχοῦμαι,

se modlí za lid, jest důkazem, že Klement líčí liturgii eucharistickou, při níž věřící pěli žalmy a hymny, spojujíce se v jeden chor s anděly. Mluvení proroků značí čtení knih prorockých a poslouchání Písma sv. a výkladův homiletických vůbec.

V knize „Koberců“ praví pak Klement, že „někteří haeretikové (enkratité) užívají při oběti eucharistické, proti kánonům církevním, jen o m chleba a vody,¹⁾ z čehož následuje, že dle všeobecné praxe obětoval se chléb, víno a voda. To potvrzuje i další odstavec téhož spisu (kn. IV., 25), kdež praví: „Melchisedech, král salemský, kněz Boha nejvyššího, přinesl chléb a víno jako svatý pokrm (τὴν ἁγιασμένην τροφήν), aby byly předobrazem eucharistie.“ Alluse na živly oběti eucharistické nalézá se též v knize „Paedagogus“, kde má Kristus název velikého vinného hroznu, jehož krev byla za nás prolita (ὁ λόγος ὁ ὑπὲρ ἡμῶν θλιβεῖς).²⁾ Slova pak: „smíšenina nápoje a Loga zove se eucharistií“³⁾, připomínají nám rčení Irenaeovo: εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανοῦ. Poněkud dále zove opět víno mystickým znamením svaté krve.⁴⁾

Překrásné jsou jeho výrazy, jež se týkají přijímání. V „Kobercích“ nazývá eucharistií viaticum pro život věčný (ἐφόδια ζωῆς αἰδίου λαβόντες).⁵⁾ Zde praví též, že se eucharistie při mši sv. rozděluje a že někteří dovolují bráti z ní jistou část lidu. Krásná je též celá hlava šestá první knihy „Paedagoga“; „Logos — čteme tam — jest dítěti vším: otcem i matkou, učitelem i chůvou. Jezte, vyzývá, tělo mé a pijte krev mou.“⁶⁾

τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν θεὸν ἐποπτεύσας ἅγιος γίνομαι, μνούμενος; Ἱεροφαντεῖ δὲ ὁ Κύριος, καὶ τὸν μύστην σφραγίζεται φωταγωγῶν
Hl. XII. Migne, P. Gr. VIII., 240.

¹⁾ Koberce, I. 19; Migne, P. Gr., VIII., 814.

²⁾ Paedag. II., 2; Migne, P. Gr., VIII., 409.

³⁾ Ἡ δὲ ἀμφοῖν αὐθις κρασῖς, πότου τε καὶ Λόγου εὐχαριστί κέκληται. Paedag. II., 2; Migne, I. c., 412.

⁴⁾ Tamtéž, 424: μυστικὸν ἄρα σύμβολον ἢ Γραφή αἵματος ἀγίου οἶνον ὠνόμασεν.

⁵⁾ Koberce, I., 1. Migne, I. c., 692.

⁶⁾ Hl. XXIII. Migne, P. Gr., VIII., 280 n.

Ve spise: „Který bohátec bude spasen?“¹⁾ uvádí Loga mluvícího k duši: „Já jsem živitel tvůj, který sebe sama dává za chléb, jenž když se požívá, nepozná se ostnu smrti; jenž každodenně poskytuje nápoj nesmrtelnosti.“ V „Paedagogovi“ (II., 2) zove pak nápoj ten přímo eucharistií.

Poněvadž na křesťany vržena pomluva, že se v jejich shromážděních strojí spiknutí proti říši a konají se ohavnosti proti mravnosti, líčí **Tertullian** ve své „Obraně“ blíže účel shromáždění těch, při čemž dotýká se též několika součástí tehdejší liturgie. „Oznámím již nyní“ — tak praví — „já sám zaneprázdnění roty křesťanské, abych jakož jsem vyvracel zlé, tak i dobré ukázal. Jedno tělo jsme svědomím náboženství svého a jednotou kázně a svazkem naděje. Scházíme se ve schůzi a ve sbor, abychom sobě Boha obcházeli jako zástupmo modlitbami prosíce. Toto násilí Bohu milo jest. Modlíme se též za císaře, za služebníky jejich a za mocnosti, za stav věku vezdejšího, za pokoj věcí obecných, za prodlení konce. Scházíme se k p ř i p o m í n á n í s o b ě písem božských, jestliže přítomných časů jakost nutí o něčem buď napřed napomenouti neb něčeho porozvážiti. Zajisté víru svou svatými slovy oživujeme, naději vzpřímujeme, důvěru pevníme a rovněž kázeň tužíme, v mysl sobě vštěpujíc příkázání. Tamtéž dějí se n a p o m í n á n í, k á r á n í a r o z s u d e k B o ž í. Neboť také se soudí s velikou váhou jako při těch, kteří, že je Bůh spatřuje, jisti jsou; i je to svrchovaný soud předběžný budoucího soudu, jestliže někdo tak se proviní, aby od obecenství modlitby a sboru a všeho svatého tovaryšení vyhoštěn byl. **Předsedají starší za nejhodnější uznání**, cti té nedošedše úplatkem, nýbrž svědectvím, neboť není žádná věc Boží prodajná.“²⁾

¹⁾ Ἐγὼ σου τροφεὺς, ἄρτον ἑμαυτὸν διδοὺς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἐτι πείραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδούς ἀθανασίας. Migne, P. Gr. IX., 628.

²⁾ Apologeticum, hl. XXXIX., 1.; Migne, P. L., I., 468—470. „Edam iam nunc ego ipse negotia christianae factionis, ut qui mala refutaverim, bona ostendam. Corpus sumus de conscientia religionis et disciplinae divinitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem, ut ad Deum,

Po té připomíná, že mají křesťané společnou kassu, do níž každý vkládá v určitý den měsíce dobrovolný příspěvek dle toho, jak může. Příspěvky ty slouží k výživě a na pohřeb chudých, sirotkův a vězňův.

Vidíme z toho, že Tertullian vskutku s diplomatickou dovedností mluví tu o křesťanských institucích a organizacích. Nenazýváje věci nikde přímo jménem, odhaluje pohanům pouze tolik, co mohli a směli vědět, ale nic více. Pro nás však jest věcí jasnou, že modlitby, čtení Písma sv. a kázání uvedl ze mše katechumenů, byť bez systematického pořádku.

Zřejměji mluví o čtení Písma sv., pěni žalmů, promluvách (adlocutiones) a modlitbách (petitiones) v knize „O duši“ (hl. IX.; Migne, P. L., II. 660.)

Kázání míval biskup (praesident seniores). Modlitby konány kleče,¹⁾ v neděli pak a ve svátky stoje,²⁾ s tváří obrácenou k východu,³⁾ s rukama rozepjatýma a vzhůru zdviženýma, při čemž muži měli hlavu odkrytou,⁴⁾ ženy pak závoj na obličej.⁵⁾ Po mo-

quasi manu facta, precationibus ambiamus. Haec vis Deo grata est. Oramus etiam pro imperatoribus, pro ministeriis eorum ac potestatibus, pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis. Cogimur ad litterarum divinarum commemorationem, si quid praesentium temporum qualitas aut praemonere cogit aut recognoscere. Certe fidem sanctis vocibus pascimus, spem erigimus, fiduciam figimus, disciplinam praeceptorum nihilominus in compulsationibus densamus; ibidem etiam exhortationes, castigationes et censura divina. Nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de Dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est, si quis ita deliquerit, ut a communicatione orationis et conventus et omnis sancti commercii relegetur. Praesident probati quique seniores, honorem istum non pretio sed testimonio adepti: neque enim pretio ulla res Dei constat.“ Českého překladu Vojáčkova (s vysvětlivkami B a u r o v ý m i): „Q. Sept. Fl. Tertulliana Apologetikum“, v Praze 1877, nákl. Dědictví sv. Prokopa, str. 99

¹⁾ Ad Scapulam, hl. IV. Migne, P. L., I., 707. Srv. též: De orat., hl. XXIII. Migne, P. L., I., 1191.

²⁾ De corona militis, hl. III. Migne, P. L., II., 79.

³⁾ Apolog., hl. XVI. Migne, P. L., I., 370.

⁴⁾ Apolog., hl. XXX. Migne, P. L., I., 442.

⁵⁾ De virginibus velandis, hl. XVII. Migne, P. L., II., 912.

dlitbách¹⁾ dávali si bratrské políbení;²⁾ výjimku činily dni pokání a smutku, zejména Veliký pátek.

Modlitby a úkony, které následovaly po obětování darů, t. j. praefaci s trishagiem³⁾ a konsekraci, a někdy též celou liturgii mešní označuje Tertullian slovy: *benedictio, benedicere*, kteráž odpovídají řeckým výrazům: *eulogia, eucharistia*. Ve spise „*Ad uxorem*“ (kn. II., hl. 6.) takto líčí škody, v jaké upadá žena, spojující se svazkem manželským s pohanem: „Co uslyší od takového muže? Leda úryvek z divadelního kusu, ze scény, něco z krčmy, z hospody! Kde může býti v takovém manželství místo pro zmínku o Bohu, vzývání Krista? Kde posílení víry četbou Písma? Kde osvěžení ducha? Kde požehnání Boží?“

Ode čtení Písma, kázání a modlitby (*spiritus refrigerium*) přichází Tertullian dále k žehnání čili mši věřících, která následovala po modlitbách za katechumeny.

Místo slova *benedictio* užívá Tertullian v knize „*O duši*“ (hl. XVII.) v témž významu slova *consecrare* a ve spise „*Proti Marcionovi*“ formule „*gratiarum actio*“,⁴⁾ s bližším označením, že se toto díkůčinění čili konsekrování dalo za jeho dob výlučně slovy ustanovení, jelikož i Kristus tak konsekroval: **vzal chléb, dal učedníkům a učinil jej tělem svým, řka: totoť jest tělo mé.**⁵⁾

Jestliže pak zmínku našeho apologety o modlit-

¹⁾ Viz o obsahu modliteb těch spis *Probstův*: *Liturgie atd.*, str. 194.

²⁾ *De oratione*, hl. XVIII. *Migne, P. L., I., 1176.*

³⁾ *Probst*, *Liturgie atd.*, str. 198 n.

⁴⁾ *Proti Marcionovi*, kn. I., 23; *Migne, P. L., II., 274.*

⁵⁾ Tamtéž IV., 40. „*Acceptum panem et distributum discipulis, corpus suum illum fecit, „hoc est corpus meum“ dicendo, id est, figura corporis mei. Figura autem non fuisset, nisi veritatis esset corpus.*“ *Migne, P. L., II., 460.* Slovo *figura*, jak vidno z kontextu, neznamená obraz a stín, nýbrž skutečnost těla a krve Páně. Užil ho právě proto, že měl na mysli skutečnost, která se ve svátosti jeví bez své vlastní viditelné formy, přijaté ve chvíli vtělení.

bách za zemřelé, které kněz při mši svaté konal,¹⁾ a recitování modlitby Páně, kterou označuje jako z o v o u formu modlitby předepsanou pro věřící Nového zákona, jako modlitbu oprávněnou, obvyklou, Bohu vlastní a milou (*oratio legitima, ordinaria, Dei propria et acceptabilis,*²⁾ spojíme dále s pozdějšími dokumenty liturgickými, uvádějícími modlitby ty v kánoně mezi proměňováním a přijímáním; a máme-li zároveň na paměti, že spisovatelé III. století vykládají čtvrtou prosbu Otčenáše stále mysticky o chlebě eucharistickém,³⁾ což pravděnejpodobněji povstalo odtud, že „Otčenáš“ recitován při mši sv., pak se snad nezmýlíme, položíme-li i v liturgii Tertullianově *Memento* za mrtvé a modlitbu Páně po konsekraci.

Při bohoslužbě všichni přítomní dospělí přijímali pod obojí způsobou. Domů brána eucharistie jenom pod způsobou chleba. „Tvůj muž — tak mluví Tertullian ku křesťance, provdané za pohana — nebude vědět, co přede vším pokrmem na lačný žaludek používáš; a kdyby zvěděl, že je to chléb, nebude jej mítí za to, čím vskutku jest.“⁴⁾ Z toho vysvítá, že i v kostele přijímala se již eucharistie na lačný žaludek.

Slova: „Svátost eucharistie přijímáme jenom z rukou představených“⁵⁾ čili celebrujícího biskupa, nevylučují obyčeje, dle něhož krev Páně podávána věřícím jáhny. Slova ta praví

¹⁾ De exhortatione castitatis, c. 11; Migne, P. L., II., 926.

²⁾ De oratione, c. 1; 28; 10. Migne, P. L., I., 1151, 1165, 1194.

³⁾ De oratione c. 6; Migne, I. c., 1160, 1161: Mámeť slova: „chléb náš vezdejší dej nám dnes“ brátí spíše ve významu duchovním; jestíť Kristus chlebem naším... Také proto, že jeho tělo jest v chlebě: „Totof jest tělo mé“.

⁴⁾ Ad uxorem, I. II., c. 5.: „Non sciet maritus, quid secreto ante omnem cibum gustes; et si sciverit panem, non illum credit esse qui dicitur. Migne, P. L., I., 657. Srov. též: De orat. c. 19. Migne, I. c., I., 1182, 1183.

⁵⁾ De corona c. III. „Eucharistiae sacramentum... nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.“ Migne, P. L., II., 79. Tento praesidens Tertullianův jest zřejmě tožný s *προεστώς τῶν ἀδελφῶν* u sv. Justina.

jenom tolik, že věřící nebrali si eucharistie s oltáře sami. Biskup kladl přijímajícím tělo Páně na ruku. „Jsouť křesťané,“ — tak stěžuje si Tertullian — „kteří touž rukou dotýkají se těla Páně, kterou robí sošky daemonův. Židé pouze jednou vztáhli ruce na Krista, tito však každodenně křižují jeho tělo! Takové ruce bylo by slušno utnouti!“¹⁾ V knize „*D e s p e c t a c u l i s*“ pak volá: „Jak to mám nazvati, pospíchá-li někdo z kostela Božího ihned do shromáždění satanova? . . . jestli týmiž rukama, které spíná k Bohu, tleská potom herci? jestli týmiž ústy, jež na svaté odpovídala „*A m e n*“, potom pronáší uznání gladiatorovi? jestli vůbec někomu jinému, než Bohu Kristu, se volá: na věky věkův?“²⁾

V tomto odstavci obsažena jest zcela zřejmá nářka na formuli užívanou při podávání eucharistie: „*T ě l o K r i s t o v o* (*σῶμα Χριστοῦ*),“ na kterážto slova knězova odpovídali přijímající: „*A m e n*“. Při přijímání lid pěl žalmy.³⁾ Ze zmínky Tertullianovy, že po ukončení bohoslužby lid byl propuštěn (*post transacta sollemnina, dimissa plebe*),⁴⁾ dá se souditi, že po přijímání následovala ještě jakási benedikce lidu. Z formule pak, naší apologetou užitě, zdá se též vysvítati, že již za jeho časů začala se liturgie nazývati *m š í* (*m i s s a*).

Že Tertullian měl eucharistii za pravou obět Nového zákona, vysvítá z napomenutí, se kterým se obrací k ženě křesťanské, vykládaje jí, že nemá mysliti na šat, jelikož nechodí do divadla a na hry, a nevychází vůbec z domu, „leďa že jest jí navštíviti cho-

¹⁾ *De idololatria* c. 7. Migne, P. L., I. 663.

²⁾ *De spectaculis* 25; Migne, I., 657. „*Quale est enim de ecclesia Dei in diaboli ecclesiam tendere? de coelo (quod aiunt) in coenum? illas manus, quas ad Dominum extuleris, postmodum laudando histrionem fatigare? ex ore quo amen in Sanctum protuleris, gladiatorum testimonium reddere, eis αἰῶνας ἀπ' αἰῶνος alii omnino dicere nisi Deo Christo?*“

³⁾ *De ieiunio* c. 13; Migne, P. L., II., 972: „*Vide, quam bonum et quam iucundum habitare fratres in unum. (Ps. 132.) Hoc tu psallere non facile nosti, nisi quo tempore cum compluribus coenas*“. Pozdější dokumenty sdělují, že zpíván žalm 34.

⁴⁾ *De anima* c. 9, Migne, P. L., II., 660.

rého věřícího, nebo se přináší svatá oběť (aut sacrificium offertur), nebo se hlásá slovo Boží (aut Dei verbum administratur)¹⁾ Různí tu tedy oběť od kázání, prohlašuje ji veřejnou bohoslužbou a zmiňuje se o povinnosti, jí se účastniti. Bohoslužbu tu zove na jiném místě slavením slavností Páně (dominica sollemnia celebrare). V době pronásledování tázali se mnozí starostlivě: „Kde se máme shromažďovati, kde slaviti tajemství Páně?“ Tertullian jim odpovídá: „Není-li možno shromáždit se ve dne, jest tu noc, ozářená světlem Kristovým. Nemůžeš-li se scházeti se všemi, splní se, že bude církev tam, kde budou tři shromážďení ve jménu Páně.“²⁾ Přinášeti oběti počítá Tertullian mezi funkce kněžské,³⁾ od nichž jako katolík vylučuje bezohledně laiky.⁴⁾ Sluha svátostmi přísluhující zove se u něho stále sacerdos; biskupa pak na rozdíl od obyčejných kněží označuje jménem kněze nejvyššího (summus sacerdos).⁵⁾

V „Napomenutí k čistotě“ praví k muži: „Modlíš se za svou ženu a každoročně staráš se o to, aby za ni byla přinášena oběť. A co bude, znovu-li se oženíš? Staneš-li s tolika ženami před tváří Páně, kolika jich v modlitbě vzpomínáš? Či přineseš oběť za dvě a obě doporučíš (Bohu) skrze kněze?“⁶⁾

¹⁾ De cultu feminarum l. 2. c. 11; Migne, P. L., I. 1329.

²⁾ De fuga in persecutione, c. 14; Migne, P. L., II., 119: „Sed quomodo colligemus, inquis, quomodo dominica sollemnia celebrabimus? Si colligere interdium non potes, habes noctem, luce Christi luminosa adversus eam. Non potes discurrere per singulos: sit tribus Ecclesia“.

³⁾ De virginibus velandis, c. 9; Migne, P. L., II., 902.

⁴⁾ De praescriptionibus haereticorum, c. 41; Migne, P. L., II., 56, 57.

⁵⁾ De baptismo, c. 17; Migne, P. L., I., 1218; „Dandi quidem (baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate, propter Ecclesiae honorem. Quo salvo, salva pax est.“

⁶⁾ De exhortatione castitatis, c. 11; Migne, P. L., II., 926. „Pro cuius spiritu postulas, pro qua oblationes annuas reddis. Stabis ergo ad Dominum cum tot uxoribus, quot in oratione commendas? et offeres pro duabus?“

Obětí tou jest zřejmě eucharistie, jelikož ji rozlišuje od obyčejných modliteb.

Ještě jasněji popisuje oběť křesťanskou ve spise „O obranách ve při skacíři“, kde praví, že satan překrucuje pravdu a nápodobí i církevní svátosti v mysteriích Mithrových: „A tak i on křtí své věřící; slibuje odpuštění hříchů mocí koupele, znamená je též na čele, a koná též o b ě t c h l e b a.“¹⁾

Byly-li tyto obřady nápodoběním institucí křesťanských, pak měla i církev svou o b ě t c h l e b a, a tou byla eucharistie. Potvrzuje to též jeho spis „A d u x o r e m“, kde praví, že muž pohan bude mít ženu křesťanskou v podezření, kdykoli se bude chtít odebrat do nočních shromáždění věřících a přistoupiti ke známé hostině Páně (*convivium dominicum*), k tajemnému požívání chleba, jehož podstaty nepochopí.²⁾ Zcela jinak jest tomu v manželství křesťanském, „jehož štěstí nelze vylíčiti, jež bylo uzavřeno před tváří církve, utvrzeno požehnáním, jehož slavení zvěstují andělé a stvrzuje Otec nebeský . . . Tu ubírají se manželé spolu do kostela, scházejí se u stolu Páně. Žena může tu beze strachu odcházeti k o b ě t i.“³⁾

Ve dnech štací čili postů nepřicházeli někteří věřící do shromáždění liturgických (*sacrificiorum orationes*) z obavy, aby přijímáním neporušili postu. „Zdaž tvůj půst štacíjný nebude ještě slavnější“ — ptá se Tertullian — „staneš-li u oltáře Božího? Přijmeš-li a uchováš tělo Páně, obojí bude zachováno, i účast na oběti (*participatio sacrificii*) i postní povinnost“.⁴⁾

et commendabis illas duas per sacerdotem de monogamia ordinatum, aut etiam de virginitate sancitum?“

¹⁾ De praescriptionibus haereticorum, c. 40; Migne, P. L., II., 54. „Qui (diabolus) ipsas quoque res sacramentorum divinatorum, idolorum mysteriis aemulatur. Tingit et ipse quosdam, utique credentes et fideles suos; expositionem delictorum de lavacro repromittit; et si adhuc memini, Mithra signat illic in frontibus milites suos; celebrat et panis oblationem.“

²⁾ Ad uxorem, II., c. 4; Migne, P. L., I., 1294.

³⁾ Ad uxorem, II., c. 4; Migne, P. L., I., 1303.

⁴⁾ De oratione, c. 19. „Similiter et stationum diebus non putant plerique sacrificiorum orationibus intervernendum,

Jest známo, že dle protestantů jest prý teprve sv. Cyprian původcem katolického učení o obětní povaze mše sv. Zatím však již mnohem dříve velmi jasně učil sv. Hippolyt, onen proslulý odpůrce Zefyrinův a Kallixtův,¹⁾ že předmětem každodenní oběti církve jest samo tělo a krev Kristova.

Tak čteme v jeho komentáři na slova mudrce Páně: „(Moudrost) obětovala oběti své, smísila víno a přistrojila stůl svůj“ následující hluboká slova: „Moudrost připravila hody své, slíbené poznání sv. Trojice, jakož i ctihodné a svaté tělo i krev svou, které se denně přinášejí a obětují na tajemném a božském stole (*ἐν τῇ μυστικῇ καὶ θεῖα τραπέζῃ*) na památku oněch nikdy nezapomenutelných prvních hodů Božích a tajemných.“²⁾ Něco dále pak praví, že ve verši 5. téže hlavy knihy Přísloví, kde Moudrost vyzývá: „Pojďte, jezte chléb můj a pijte víno, kteréž jsem nalila vám“, jest řeč o samotném těle Božím a ctihodné krvi jeho, jež nám dal za pokrm a nápoj na odpuštění hříchův.³⁾

Že Hippolyt má tuto na mysli obět eucharistickou, dokazuje i jeho komentář ke knize Danielově, v němž vykládaje slova: „a v polovici téhodne přestane obět a obětování“ (hl. IX., v. 27.) píše, že v polovici toho téhodne přijde antikrist, a tehdy že přeruší se obět (*sacrificium et libamen*), kterou národové přinášejí nyní Bohu na každém místě.⁴⁾

quod statio solvenda sit, accepto corpore Domini. Ergo devotum Deo obsequium Eucharistia resolvit? An magis Deo obligat? Nonne solemnior erit statio tua, si et ad aram Dei steteris? Accepto corpore Domini, et reservato, utrumque salvum est, et participatio sacrificii, et executio officii.“ Migne, P. L., I., 1182, 1183.

¹⁾ Viz Bilczewski-Tumpach, Archaeol. křesťanská ve službách dějin církev. a věrouky, str. 114 nn.

²⁾ Hippolyti Fragmenten. in Proverb., c. IX., 2; Migne, P. Gr., t. X.

³⁾ Viz Migne, l. c., 627.

⁴⁾ Tamtéž 655. Poslední slova: ἡ νῦν κατὰ πάντα τόπον ὑπὸ τῶν ἐθνῶν προσφερομένη τῷ θεῷ připomínají prorocství Malachiášovo 1, 11.

§ 4. Origenes. Sv. Cyprian.

Origenes činí na různých místech svých spisů narážky na čtení Písma sv., homilii a prosby (*δεήσεις*), konané při mši katechumenů za čekatele křtu, posedlé (energumeny) a kajícíky.

Ze mše věřících činí zmínku o modlitbách (*εὐχαί*), bratrském políbení, obětování, praefaci s trishagiem, konsekraci a přijímání.

Není možno povšimnouti si tuto blíže všech jednotlivostí liturgie Origenovy;¹⁾ obmezíme se tudíž pouze na důkladnější charakterisování jeho učení o formě konsekrací, podstatě eucharistie a přijímání.

Poznali jsme již mínění Klementovo o úkonu a významu konsekrace; nejiné jest i učení jeho velikého žáka. V prvním listě k Timotheovi (hl. IV., 3—5) vystupuje sv. Pavel proti haeretikům, „zabraňujícím se ženiti a vdávati a prikazujícím zdržovati se od pokrmů, ježto Bůh stvořil k vděčnému užívání věřícím a těm, kteří poznali pravdu. Neboť všelike stvoření Boží jest dobré, a nic nemá býti zamítáno, což se s důkčiněním přijímá; posvěcuje se to zajisté skrze slovo Boží a modlitbu“. Tohoto místa ve spojení s XI. hlavou I. listu ke Korint. a XIV. hlavou listu k Římanům užil Origenes na vysvětlenou XV. hlavy (v. 11.) evangelia Matoušova v ten způsob, že ke svatému požívání každého pokrmu, a zejména eucharistie, žádá čistotu úmyslu a svědomí: »**Slovem Božím a modlitbou** posvěcená (eucharistie) neposvěcuje požívajícího sama sebou, neboť kdyby tomu tak bylo, musila by posvětit i toho, jenž jí chléb Páně nehodně. Nikoliv hmota chleba, ale **pronesené nad ním slovo** jest tím, co jest na prospěch tomu, který hodně jej požívá.“²⁾

¹⁾ Viz rekonstrukci liturgie dob jeho u Probst a: Liturgie der drei ersten Jahrhunderte, str. 141—175. Srv. též jeho rozpravu: „Origenes über die Eucharistie“ v „Tübing. Theolog. Quartalschrift“, 1864, str. 449—534.

²⁾ Comment. in Matth. XV., 41; Migne, P. Gr., XIII., 948. 949. „Ὅσπερ οὐδὲν καθαρὸν οὐ παρ' αὐτὸ ἐστὶ τῷ μεμιασμένῳ καὶ ἀπίστῳ, ἀλλὰ παρὰ τὸν μiasμὸν αὐτοῦ καὶ τὴν ἀπιστίαν οὕτως τὸ ἁγιαζόμενον διὰ λόγον θεοῦ καὶ ἐντεύξεως οὐ τῷ ἰδίῳ λόγῳ

Toto posvěcující „slovo Boží“ (*λόγος Θεοῦ*) spolu s prosbou (*ἐντεύξις* — a něco dále *εὐχή*) nemůže znamenati nic jiného než Justinovo: *δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ* a Irenaeovo: *λόγος τοῦ Θεοῦ*, místo kterýchžto formulí položil Klement Alex. přímo slova: tototť jest krev má. U Origena není řeči o nějakém dualismu formy konsekrační, neboť ku konci vynechává „modlitbu“ jakožto nepodstatnou část konsekrace a uvádí jako formu konsekrační pouze „slovo Boží“ — *ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος*. Posvěcující (vedle slova Božího) „prosba“ značí buď vůbec modlitby, obklopující akt konsekrační, anebo též, což jest pravděpodobnější, epiklesi.

Ve spise „Proti Celsovi“ má formule konsekrační název „modlitby“ *per excellentiam*. „My pak díky činíce Tvůrci všehomíra, požíváme s díkůčiněním a modlitbou obětované chleby, které skrze modlitbu staly se tělem svatým a posvěcujícím ty, kteří s čistým srdcem je požívají“.¹⁾ Těžko věru naléztí krásnějšího svědectví na potvrzenou katolického učení o skutečné přítomnosti těla Kristova v eucharistii mocí přepodstatnění.

V 7. homilii na základě knihy *Numeri* (č. 2.) seřadil Origenes starozákonní symboly a figury spolu se svátostmi Nového zákona. „Tehdy“ — tak píše — „byl křest předobrazem v oblaku a moři, nyní pak jest skutečným obrozením skrze vodu a Ducha sv.; tehdy manna obrazně byla pokrmem, nyní však ve skutečnosti tělo Slova Božího jest pokrmem pravým, jakož i sám (Kristus) pověděl řka: neboť tělo mé v pravdě jest pokrm a krev má v pravdě jest nápoj.“²⁾ Eucharistie tedy právě tak není pouze sym-

ἀγιάζει τὸν χρώμενον εἰ γὰρ τοῦτο, ἠγίαζε γὰρ ἂν καὶ τὸν ἐσθίοντα ἀναξίως τὸν ἄρτον τοῦ κυρίου... οὐχ ἡ ὕλη τοῦ ἄρτου, ἀλλ' ὁ ἐπ' αὐτῷ εἰρημένος λόγος ἐστὶν ὁ ὠφελῶν τὸν μὴ ἀναξίως τοῦ κυρίου ἐσθίοντα αὐτόν.

¹⁾ *Contra Cels.* I. 8, n. 33: *Ἡμεῖς δὲ τῷ τοῦ παντός Δημιουργῷ εὐχαριστοῦντες, καὶ τοὺς μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς τῆς ἐπ' τοῖς δοθείσι προσαγομένους ἄρτους ἐσθίομεν, σῶμα γενομένους δι' τὴν εὐχὴν ἅγιόν τι καὶ ἀγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους.* Migne, P. Gr., XI. 1565.

²⁾ „Tunc in aenigmate erat manna cibus, nunc autem in specie caro Verbi Dei est verus cibus, sicut et ipse dixit:

bolem těla a krve Kristovy, jako křest není pouze symbolem našeho znovuzrození; a jako křtem v pravdě znovu se rodíme v Bohu, tak v pravdě živíme se tělem Syna Božího. A opět: jako židé v pravdě jedli beránka velikonočního, tak křesťané v pravdě požívají Krista (In Jerem. hom. 12.)

V 13. homilii na knihu Leviticus (n. 3.) rozeznává dvojí chléb duševní: slovo Boží čili evangelium, a chléb, který s nebe sestupuje a přináší světu život. „Leč o tom druhém chlebě, který patří mezi tajemství křesťanská, nelze mu více pověděti.“¹⁾ Celý kontext tohoto oddílu však dokazuje, že jest tu řeč o těle a krvi Kristově v eucharistii.

V 18. homilii na knihu proroka Jeremiáše (n. 13.) praví: „Vstupuješ-li s Kristem (do horního večeřadla), abys světil Pascha, dá ti chléb požehnaní, své tělo a svou krev — τὸν ἄρτον τῆς εὐλογίας τὸ σῶμα ἑαυτοῦ καὶ τὸ αἷμα ἑαυτοῦ χαρίζεται.“²⁾

V 2. homilii na žalm 37. (n. 6.) ptá se: „Nebojíš se přijímati tělo Kristovo, přistupuje k eucharistii?“³⁾

Vykládaje šestou kapitolu evangelia sv. Jana (v. 54—58) píše v knize „O modlitbě“: „To pak jest pravý pokrm, tělo Kristovo, kterýžto (pokrm) jsa Slovem, stal se tělem dle slov: a Slovo tělem učiněno jest. Když pak je pijeme, tu „přebývalo mezi námi“; a když se požívá, naplňuje se ono: „viděli jsme slávu jeho“. To jest chléb, který s nebe sestoupil. Ne jako otcové jedli, a umřeli; kdo jí chléb tento, bude živ na věky.“⁴⁾

quia caro mea vere est cibus et sanguis meus vere est potus.“
Migne, P. Gr., XII., 613.

¹⁾ Migne, P. Gr., XII., 547, 548.

²⁾ Migne, P. Gr., XIII., 489.

³⁾ „Communicare non times corpus Christi, accedens ad eucharistiam quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum!“ Migne, P. Gr., XII., 1386.

⁴⁾ De orat. n. 27: Αὕτη δὲ ἐστὶν ἡ ἀληθὴς βρωσις, σὰρξ Χριστοῦ, ἥτις, Λόγος οὖσα, γέγονε σὰρξ κατὰ τὸ εἰρημένον· καὶ ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο. Ὅτε δὲ πίνωμεν αὐτὸν, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν ἐπὶ ἀνὰ δὲ ἀναδιδῶται, πληροῦται τὸ ἐθεασάμεθα τὴν δόξαν αὐτοῦ.
Migne, P. Gr., XI. 508.

Není obtížno, nalézt v četných spisech Origenových též odstavce, charakterisující eucharistii jako obět. Tak v 9. homilii na knihu Leviticus (n. 10.) píše: „Ve Starém zákoně poléván oltář krví telat; ale ty, přistupuje k pravému veleknězi, Kristu, který krví svou smířil tě s Bohem, nezastavuj se u krve telat, nýbrž poznej raději **krev Slova**. Slyš ho jen, jak hovoří: Tofť jest krev má, která se za vás vylévá na odpuštění hříchův. Kdo zasvěcen jest do tajemství, zná tělo a krev Slova Božího. Nezastavuj se tedy u toho, co zasvěcencům jest známo a co nevědomým nelze odhaliti.“¹⁾

Na jiném pak místě, vzpomenuv nejprve toho, že přestaly již oběti Starého zákona, dodává: „Vidíš-li tudíž, že pohané přijímají víru, staví kostely, pokropují oltáře ne již krví zvířat, ale posvěcují je drahou krví Kristovou, přinášejí-li kněží ne již krev kozlův a býkův, ale slovo Boží skrze milost Ducha sv.: pak musíš uznati, že po Mojžíšovi Kristus obdržel moc.“²⁾

V 10. homilii na evangelium sv. Matouše praví opět, že vtělené Slovo Boží jest beránkem, který snímá hříchy světa; že požívající tělo Slova, jíme maso beránka a naplňujeme tím starozákonní předobraz požívání masa beránka velikonočního. Také druhý předobraz, t. j. mazání veřejí a podvojí domů krví beránkovou, naplňují křesťané, neboť domy, v nichž jedí Pascha, jsou jejich těla, a veřejemi rty, jež svlažují krví beránkovou, když ji pijí.³⁾

Ku konci uvádíme ještě odstavec, který vrhá světlo na obřad sv. přijímání. „Víte, kdož uvykli jste účastniti se božských tajemství, jak přijímající tělo Páně se vši obezřetností a úctou pečujete o to, aby z něho ani to nejmenší neupadlo, by se z posvěceného daru

¹⁾ Migne, P. Gr., XII., 523.

²⁾ In Iesu Nav. hom. 2. n. 1. Migne, P. Gr., XII, 833.

³⁾ „Manducant etiam pascha immolatum Christum pro nobis, qui dixit: „Nisi manducaveritis carnem meam, non habebitis vitam manentem in vobis. Et per hoc quod bibunt sanguinem eius verum potum, unguunt superliminaria domorum animae suae“. In Matth. ser. 10. Srv. Probst, l. c., str. 455.

nic neroztrousilo.“¹⁾ Připomenutí to bylo odůvodněno jenom v tom případě, přijímali-li věřící konsekrovaný chléb na ruce.

Po bok repraesentanta Egypta a Asie stavíme pak současného představitele liturgických tradic západu. **Sv. Cyprian**, slavný biskup karthaginský, klade takový důraz na obětní charakter mše sv., že dle mínění protestantův on prý to byl, jenž připravoval novou dobu v dějinách definice a nazírání na podstatu liturgie eucharistické. Jím prý teprve stala se eucharistie tím, čím se nám jeví ve IV. století. Již Tertullian užil sice o eucharistii osudného výrazu, že se v ní přináší oběť (*sacrificium offertur*); Cyprian však rozvinuv zárodky jeho učení, šel prý ještě dále a zavedl terminologii: *celebrare sacrificium, offerre calicem, sanguinem domini, dominica hostia, sacrificium verum et plenum*, samé to názvy, dokazující, že za jeho dob pokládala se mše za pravou oběť, a těžiště celé liturgie že přeneseno na úkon konsekrací.²⁾

Jenom jedno jest v těchto slovech pravdivo, totiž že nikdo z Otců prvních tří století nepodal učení o podstatě křesťanské liturgie eucharistické jasněji než sv. Cyprian. Nesmírně důležitý jest zejména jeho list LXIII. k Caecilioví, namířený proti hydroparastatům. Zde prohlašuje sv. Cyprian oběť Melchisedechovu za prorocství a předobrazení oběti Nového zákona, jež uskutečnil Spasitel svou smrtí, a žádá nejúzkostlivějšího zachování rituálu mše večeradlové. **„Neboť den před svým utrpením vzav (Kristus) kalich, žehnal a dal učedníkům svým říka: Pijte z něho všichni. Neboť totoť jest krev Nového zákona . . . (Mat. 26, 28.)** Z čehož se dovídáme, že kalich, který Pán obětoval,

¹⁾ In Exod., hom. 13 n. 3. Migne, P. Gr., XII., 391. „Nostis qui divinis mysteriis interesse consuevistis, quomodo cum suscipitis corpus Domini, cum omni cautela et veneratione servatis, ne ex eo parum quid decidat, ne consecrati muneris aliquid dilabatur. Reos enim vos creditis, et recte creditis, si quid inde per negligentiam decidat.“

²⁾ Srov. Koestlin, Geschichte des christlichen Gottesdienstes, Freib. im Br., Mohr, 1887, str. 40.

byl smíšený, a že víno bylo, co nazval krví svou. Z toho jest zjevno, že **neobětuje se krev Kristova**, není-li v kalichu vína, a že neslaví se náležitou konsekrací obět Páně, neodpovídá-li obětování a obět naše utrpení Páně . . . Obětuje-li někdo jenom víno, počíná býti krev Kristova bez nás; je-li však při obětování jenom voda, lid počíná býti bez Krista.“¹⁾

V témž listě praví dále, že jako eucharistie Kristem slavená byla o b ě t í, tak jest jí i liturgie eucharistická, která se koná v církvi, jen koná-li se tak, jak ji Kristus ustanovil a přinášeti rozkázal: „Neboť je-li Ježíš Kristus, Pán a Bůh náš, sám veleknězem Boha Otce, a sebe sama první Otci v obět přinesl a to na svou památku činiti rozkázal, pak zajisté onen kněz v pravdě koná úřad v zastoupení Kristově, jenž následuje to, co Kristus učinil, a přináší tehdy v církvi Bohu Otci **pravou a úplnou obět**, obětuje-li tak, jak vidí, že obětoval sám Kristus.“²⁾

Zodpověděv po té námitku, že církev přináší oběti ranní (*sacrificia matutina*), kdežto Kristus

¹⁾ „Calicem etenim sub die passionis accipiens, benedixit et dedit discipulis suis dicens: Bibite ex hoc omnes. Hic est enim sanguis novi testamenti . . . (Matth. 26, 28.) Qua in parte invenimus calicem mixtum fuisse, quem Dominus obtulit, et vinum fuisse, quod sanguinem suum dixit. Unde apparet sanguinem Christi non offerri, si desit vinum calicis, nec sacrificium dominicum legitima sanctificatione celebrari, nisi oblatio et sacrificium nostrum responderit passioni . . . Si vinum tantum quis offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis: si vero aqua sit sola, plebs incipit esse sine Christo.“ Epist. 63. ad Caecilium de sacramento dominici calicis, hl. 9. Migne, P. L., IV., 392.

²⁾ „Quod si nec minima de mandatis dominicis licet solvere, quanto magis tam magna, tam grandia, tam ad ipsum dominicae passionis et nostrae redemptionis sacramentum pertinentia fas non est infringere aut in aliud quam quod divinitus institutum sit humana traditione mutare? Nam, si Jesus Christus Dominus et Deus noster ipse est summus sacerdos Dei Patris, et sacrificium Patri se ipsum primus obtulit, et hoc fieri in sui commemorationem praecepit, utique ille sacerdos vice Christi vere fungitur, qui id quod Christus fecit imitatur, et sacrificium verum et plenum tunc offert in Ecclesia Deo Patri, si sic incipiat offerre, secundum quod ipsum Christum videat obtulisse.“ L. c., hl. XIV. Migne, l. c., 397.

přece ustanovil eucharistii po hostině večerní,¹⁾ prav dále: „A poněvadž ve všech obětech konáme památku jeho umučení (**neboť obět, kterou přinášíme, jest umučením Páně**), nesmíme činiti nic jiného, než co on učinil . . . kolikrátkoli tudíž obětujeme kalich na památku Páně a umučení jeho, činmež to, co známo nám, že učinil Pán.“²⁾

Z těchto slov zřejmo též, že konsekrace živlův eucharistických konala se v diecesích afrických, právě jako v církvi mateřské, slovy ustanovení nejsv. Svátosti.

V listě 66. sděluje sv. Cyprian, že „jeho předchůdci (*episcopi antecessores nostri*) zakázali přináseti na oltáři obět za zemřelého, který v závěti ustanovil klerika poručníkem. „Neboť nezasluhuje vzpomínky v modlitbách kněží u oltáře ten, kdo chce kněze a služebníky od oltáře odvésti.“³⁾

Ve spise „O jednotě církve“ zove eucharistii *dominica hostia*;⁴⁾ v knize „O odpadlých“ nazývá kalich nápojem v krvi Páně posvěceným (*sanctificatus in Domini sanguine potus*).⁵⁾

¹⁾ „At enim non mane, sed post coenam, mixtum calicem obtulit Dominus. Numquid ergo Dominicum post coenam celebrare debemus, ut sic mistum calicem frequentandis Dominicis offeramus? Christum offerre oportebat circa vesperam diei, ut hora ipsa sacrificii ostenderet occasum et vesperam mundi . . . Nos autem resurrectionem Domini mane celebramus.“ L. c., hl. XVI., Migne, l. c., 398

²⁾ „Et quia passionis eius mentionem in sacrificiis omnibus facimus (**passio est enim Domini sacrificium quod offerimus**), nihil aliud quam quod ille fecit facere debemus. Scriptura enim dicit: Quotiescunque enim ederitis panem istum, et calicem istum biberitis, mortem Domini annuntiabitis quoadusque veniat. (1. Cor. 11, 26.) Quotiescunque ergo calicem in commemorationem Domini et passionis eius offerimus, id quod constat Dominum fecisse, faciamus.“ L. c., hl. XVII. Migne, l. c., 398, 399.

³⁾ Epist. 66.: „Non offeretur pro eo, nec sacrificium pro dormitione eius celebraretur. Neque enim apud altare Dei meretur nominari in sacerdotum prece, qui ab altari sacerdotes et ministros voluit avocare.“ Migne, P. L., IV., 411.

⁴⁾ De unitate ecclesiae, hl. XVII. Migne, P. L. V., 529.

⁵⁾ De lapsis, hl. XXV. Migne, P. L., IV., 500.

Ve spise „*De opere et elemos.*“ vytýká bohaté nevěstě: „Bohatou jsi a zámožnou, . . . a přicházíš na liturgii bez oběti, a béřeš část z oběti, kterou přinesl chudý.“¹⁾

V listě 34. praví, že církev přináší stále oběti ve výročí mučedníkův a vyznavačův.²⁾

V listě 37. vybízí k zaznamenávání úmrtního dne vyznavačů, kteří zemřeli ve vězení, by se mohla památka jejich slaviti svatou obětí.³⁾

Pomijíme již četné alluse Cyprianovy na různé části mše sv., jako na čtení Písma sv., modlitby za katechumeny, lid, papeže a ostatní duchovenstvo, na praefaci, modlitbu Páně a prosby, přednášené po konsekraci za zemřelé, a uvedeme ještě dvě místa, ilustrující obřad tehdejšího přijímání.⁴⁾

Ve spise „*De lapsis*“ vypravuje sv. Cyprian, že když jistý křesťan, který nehodně eucharistii přijal, otevřel ruku, našel v ní popel místo těla Páně.⁵⁾ Z téhož spisu dovidáme se též, že byla eucharistie podávána také dětem, a to jen pod způsobou vína. Viděl Cyprian na své oči toto: Jistá matka vzala s sebou na mši sv. dcerušku, jež před tím vinou

¹⁾ *De opere et elemos.* hl. XV.: „Locuples et dives es, et dominicum celebrare te credis, quae corban omnino non respicis, quae in dominicum sine sacrificio venis, quae partem de sacrificio, quod pauper obtulit, sumis.“ Migne, P. L., IV., 636.

²⁾ *Epist.* 34. 3.: „Sacrificia pro eis semper, ut meministis, offerimus, quoties martyrum passiones et dies anniversaria commemoratione celebramus.“ Migne, P. L., IV., 331.

³⁾ *Epist.* 37. 2: „Denique et dies eorum, quibus excidunt adnotate, ut commemorationes eorum inter memorias martyrum celebrare possimus . . . et celebrentur hic a nobis oblationes et sacrificia ob commemorationes eorum.“ Migne, l. c., 337.

⁴⁾ Viz o tom Probst: *Liturgie atd.*, str. 215 násl.

⁵⁾ *De lapsis*, hl. XXVI. Migne, P. L., IV., 500, 501. „Cum quaedam arcam suam, in qua Domini sanctum fuit, manibus indignis tentasset aperire, igne inde surgente deterrita est, ne auderet attingere. Et quidam alius, quia et ipse maculatus sacrificio a sacerdote celebrato partem cum caeteris ausus est latenter accipere, sanctum Domini edere et contrectare non potuit, cinerem ferre se apertis manibus invenit.“

matčinou jedla z obětí pohanských. Když jáhen po skončení oběti chtěl pořadem podati konsekrovaný kalich dítěti tomu, odvrátilo toto tvář, zavřelo ústa a nechtělo přijmouti krve Páně. Když však jáhen nepovolil a vlil mu násilím do úst krev Páně, dostala dívčinka dávení. Spisovatel náš pak uzavírá takto: „V těle a ústech pokálených nemohla eucharistie zůstatí. Krví Páně posvěcený nápoj vrátil se z pokálených vnitřností.“¹⁾ Zmínka o samotné krvi Páně dokazuje, že dítě nepřijalo svátosti pod způsobou chleba.

¹⁾ De lapsis, 25. Migne, P. L., 499, 500. „Ubi vero solemnibus adimpletis calicem diaconus offerre praesentibus coepit, et accipientibus caeteris locus eius advenit, faciem suam parvula instinctu divinae maiestatis avertere, os labiis obturantibus premere, calicem recusare. Perstitit autem diaconus, et reluctanti licet de sacramento calicis infudit. Tunc sequitur singultus et vomitus. In corpore atque ore violato Eucharistia permanere non potuit. Sanctificatus in Domini sanguine potus de pollutis visceribus erupit.“



Díl V.

Liturgie Konstitucí apoštolských.

Jako potok, který delší dobu plynul pod skalami, zjeví se poté jako značná řeka: tak i liturgie církevní, jejíž význačné obrysy zmizely nám od dob Justinových na celé století s očí a pouze tu a tam ukázaly a zablýskly se ojedinělým obřadem u několika Otců, vyrostla během století v dospělého muže a jeví se ve III. století již jako budova pečlivě a ve všech podrobnostech dokonaná. Popis její zachovaly nám tak zvané Konstituce apoštolské (*Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων*), jež jsou apokryfem oděným ve formu nařízení a apoštolské encykliky. Mají osm knih, z nichž prvních šest jest interpolací Didaskalií apoštolských, pocházejících z první polovice III. století, sedmá jest parafrásí Didachy s dodatkem obsahujícím formuláře modliteb, osmá pak má základem pravděnejpodobněji spis sv. Hippolyta „O milodarech“ (O charismatech). Autor kompilace té bydlel v Syrii a byl, jak se zdá, stoupencem bludů arianských nebo i apollinarských. Co se týče doby, kdy povstala, bylo ještě do nedávna prvních sedm knih kladeno do poloviny III. věku a osmá do první polovice IV. století.¹⁾ Duchesne²⁾ pokládá celé dílo za

¹⁾ Viz Probst, Liturgie atd., str. 231 a 281; Bickel v „Katholik“ 1871. 2, str. 145 násl.

²⁾ Origines du culte chrét., str. 56.: „Cet auteur est le même qui a interpolé les sept lettres authentiques de saint

práci století IV., Funk¹⁾ pak jest toho mínění, že celou kompilaci provedl jeden člověk, a to na samém počátku V. století. Liturgie v ni popsaná má velikou podobnost s tou, s níž se setkáváme ve spisech sv. Jana Zlatoústa;²⁾ nicméně jest, aspoň z veliké části, starší a sáhá jistě, dle mínění všech, ještě do století III. Toť také příčina, proč uvádíme ji tuto celou,³⁾ a podáme důkladnější rozbor její tím spíše, že jest to jediný organicky sestavený dokument, obsahující dvojí popis celého ritu mešního z dob pronásledování: jeden v knize II., druhý v knize VIII. Druhá kniha⁴⁾ kreslí dosti důkladně obraz mše katechumenů, za to

Ignace . . . C'est vers le milieu du quatrième siècle qu'il écrivait au plus beau temps de la théologie subordinatienne, qui a trouvé plus d'une expression dans ces compositions diverses. Il est l'auteur de la description de la liturgie qui figure au livre II. ; ce passage, en effet, manque à la Didascalie syriaque. Est-ce aussi lui qui a rédigé la liturgie du VIII^e livre? Le doute est permis, car il y a quelques différences entre cette liturgie et celle du livre II.“

¹⁾ F u n k: Die Apostolischen Konstitutionen. Eine literarhistorische Untersuchung. Rottenburg, 1891, str. 161 násl. Viz též str. 366. Na str. 178. čteme: Hiernach drängt alles zu dem Schluss auf eine einheitliche Bearbeitung des ganzen Werkes: Zeit, Heimat und theologische Richtung, die handschriftliche Überlieferung, der älteste Zeuge, die enge sachliche und stilistische Verwandtschaft zwischen den einzelnen Teilen. Srv. též jeho: Das achte Buch der Apost. Konstitutionen und die verwandten Schriften auf ihr Verhältnis neu untersucht. Tübingen 1893. — Achelis kvalifikuje Konstituce jako neznámou ještě veličinu (eine im wesentlichen unbekannte Grösse), ale přijímá data Funkova. Viz předmluvu k jeho rozpravě: Die Canones Hippolyti; Gebhardt-Harnackovy „Texte u. Untersuchungen“. Leipzig 1891, VI. 4.

²⁾ Viz článek F u n k ů v: „Die Apost. Konst.“ v „Theolog. Quartalschr.“ Tübingen, 1892. „Die Liturgie, welche im folgenden Teil zur Darstellung kommt, berührt sich aufs engste mit derjenigen, welche uns in den Schriften des Joh. Chrysostomus entgegentritt. Sie ist aber deswegen nicht, wenigstens nicht in der Hauptsache, als eine Schöpfung der damaligen Zeit zu betrachten. Im Gegenteil spricht alles dafür, dass sie in eine ältere Zeit zurückreicht. Chrysostomus ist nur der erste Kirchenvater, der uns sichere und umfangreichere Parallelen bietet.“ Str. 396.

³⁾ Zkrátíme pouze několik příliš dlouhých modliteb.

⁴⁾ Viz text u M i g n e, Patrol. Gr. Lat., I., 724—738.

však z liturgie věřících jmenuje pouze obětování a přijímání. Kniha o s m á¹⁾ zase mše katechumenů sotva se dotýká, za to však popisuje obšírně celou mši věřících i s připojením formulí modliteb, jež kniha druhá zcela pominula, omezujíc se výlučně na popis obřadův.

Knihá II.

HI. LVII.

Σὺ δὲ ὁ ἐπίσκοπος, ἔσο ἅγιος, ἄμωμος, μὴ πλήκτης, μὴ ὀργίλος, μὴ ἀπηνής· ἀλλ' οἰκοδόμος, ἐπιστροφεὺς, διδασκτικὸς, ἀνεξίκακος, ἠπιόθυμος, πρᾶος, μακρόθυμος, παραινετικὸς, παρακλητικὸς, ὡς Θεοῦ ἄνθρωπος. Ὅταν δὲ συναθροίξῃς τὴν τοῦ Θεοῦ Ἐκκλησίαν, ὡς ἄν κυβερνήτης νηὸς μεγάλης, μετ' ἐπιστήμης πάσης κέλευε ποιεῖσθαι τὰς συνόδους, παραγγέλλων τοῖς διακόνοις ὡσανεὶ ναύταις, τοὺς τόπους ἐκτάσσειν τοῖς ἀδελφοῖς, καθάπερ ἐπιβάταις μετὰ πάσης ἐπιμελείας καὶ σεμνότητος. Καὶ πρῶτον μὲν ὁ οἶκος ἔστω ἐπιμήκης, κατ' ἀνατολὰς τετραμμένος, ἐξ ἑκατέρων τῶν μερῶν τὰ παστοφόρια πρὸς ἀνατολήν, ὡς τις ἔοικε νηί. Κεῖσθω δὲ μέσος ὁ τοῦ ἐπισκόπου θρόνος, παρ' ἑκάτερα δὲ αὐτοῦ καθέξέσθω τὸ πρεσβυτέριον, καὶ οἱ διάκονοι παριστάσθωσαν εὐσταλεῖς

Ty pak, biskupe, buď svatý, bezúhonný, ne násilný, ne hněvivý, ne popudlivý; ale vzdělávej příkladem, obracej, poučuj, buď trpělivý, lahodný, liblezný, velkodušný, rad', potěšuj, jak se sluší na muže Božího. Kdykoli pak shromáždíš církev Boží, jako kormidelník veliké lodi, pečuj o to, by se shromáždění konala se vším porozuměním, rozkazuje jáhnům jakoby plavcům, aby vykazovali místa bratřím, jakoby počestným, se vši pečlivostí a vážností. Nejprve pak dům budiž podlouhlý, k východu obrácený, máje pastoforia po obou bocích ke straně východní, aby se podobal lodi. Uprostřed pak budiž postaven trůn biskupův, a po obou stranách jeho ať sedí presbyterstvo, a jáhni ať stojí přichystání v plném ústroji: jsouť po-

¹⁾ Migne, l. c., 1073 – 1114.

τῆς πλείονος ἐσθῆτος· εἰ-
 κασι γὰρ ναύταις καὶ τοιχ-
 ἄρχοις. Προνοία δὲ τούτων
 εἰς τὸ ἕτερον μέρος οἱ λαϊ-
 κοὶ καθεζέσθωσαν μετὰ
 πάσης ἡσυχίας καὶ εὐτα-
 ξίας· καὶ αἱ γυναῖκες κεχω-
 ρισμένως καὶ αὐταὶ καθεζέσ-
 θωσαν, σιωπὴν ἄγουσαι.
 Μέσος δ' ὁ ἀναγνώστης ἐφ'
 ἑψηλοῦ τινος ἐστὼς, ἀναγι-
 νωσκέτω τὰ Μωσέως καὶ
 Ἰησοῦ τοῦ Ναυῆ, τὰ τῶν
 Κριτῶν καὶ τῶν Βασιλειῶν,
 τὰ τῶν Ἰσραηλιτιῶν καὶ
 τὰ τῆς ἐπανόδου· πρὸς τού-
 τοις τὰ τοῦ Ἰωβ καὶ τοῦ
 Σαλομῶνος, καὶ τὰ τῶν ἐκ-
 καίδεκα προφητῶν. Ἄνὰ
 δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσ-
 μάτων, ἕτερός τις τοὺς τοῦ
 Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνους, καὶ
 ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίγια ὑπο-
 ψαλλέτων. Μετὰ τοῦτο αἱ
 Πράξεις αἱ ἡμέτεραι ἀναγι-
 νωσκέσθωσαν, καὶ Ἐπι-
 στολαὶ Παύλου τοῦ συν-
 εργοῦ ἡμῶν, ἃς ἐπέστειλε
 ταῖς Ἐκκλησίαις καθ' ὑφή-
 γησιν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.
 Καὶ μετὰ ταῦτα διάκονος
 ἢ πρεσβύτερος ἀναγινωσ-
 κέτω τὰ Εὐαγγέλια, ἃ ἐγὼ
 Ματθαῖος, καὶ Ἰωάννης
 παρεδώκαμεν ὑμῖν, καὶ ἃ
 οἱ συνεργοὶ Παύλου παρει-
 ληφότες κατέλειψαν ὑμῖν
 Λουκᾶς καὶ Μάρκος. Καὶ
 ὅταν ἀναγινωσκόμενον ἢ τὸ
 Εὐαγγέλιον, πάντες οἱ πρεσ-
 βύτεροι, καὶ οἱ διάκονοι, καὶ

dobni plavcům a dozorcům
 veslařův. Jejich péčí ať po
 jedné straně (kostela) used-
 nou laikové ve všem mlčení
 a pořádku; a taktěž ženy
 odloučeně ať usednou, za-
 chovávejte mlčení. Upro-
 střed pak lektor na ně-
 jakém povýšeném místě
 stoje ať čte knihy Moj-
 žíšovy a Josue, syna Nu-
 nova, knihy Soudcův a
 Královské, knihy Paralipo-
 menon a knihy návratu (Es-
 drášovu a Nehemiášovu);
 kromě nich pak knihy Jo-
 bovou a Šalomounovy a
 šestnácti prorokův. Po kaž-
 dých dvou čteních ať ně-
 kdo jiný pěje žalmy Davi-
 dovy, a lid nechť pěje zá-
 věry zpívaných žalmův. Po-
 tom ať se čtou naše Skutky,
 a listy Pavla, spolupracov-
 níka našeho, jež poslal cír-
 kvím podle návodu Ducha
 svatého. A po té ať jáhen
 nebo presbyter čte evan-
 gelia, která já Matouš a Jan
 podali jsme vám, a ta, jež
 spolupracovníci Pavlovi,
 Lukáš a Marek, přijavše
 zanechali vám. A když
 čteno bude evangelium,
 všichni kněží i jáhnové
 i všecken lid ať stojí v úpl-
 ném mlčení, neboť psáno
 jest: „Mlč a slyš, Israeli“,
 a opět: „Ty pak tu stůj
 a slyš“. A potom ať poučují
 kněží lid, jeden po druhém,

πᾶς ὁ λαὸς στηκέτωσαν μετὰ
 πολλῆς ἡσυχίας, γέγραπται
 γάρ· „Σιώπα, καὶ ἄκουε,
 Ἰσραὴλ“, καὶ πάλιν· „Σὺ δὲ
 αὐτοῦ στηῖθι, καὶ ἀκούση“. *Καὶ ἐξῆς παρακαλείτωσαν
 οἱ πρεσβύτεροι τὸν λαόν,
 ὁ καθεὶς αὐτῶν, ἀλλὰ μὴ
 ἅπαντες· καὶ τελευταῖος
 πάντων ὁ ἐπίσκοπος, ὃς
 ἔοικε κυβερνήτῃ. Στηκέτω-
 σαν δὲ οἱ μὲν πύλωροὶ εἰς
 τὰς εἰσόδους τῶν ἀνδρῶν,
 φυλάσσοντες αὐτάς, αἱ δὲ
 διάκονοι εἰς τὰς τῶν γυναι-
 κῶν, δίκην ναυστολόγων.
 Καὶ γὰρ καὶ ἐν τῇ σκηνῇ
 τοῦ μαρτυρίου, ὁ αὐτὸς
 παρηκολούθει λόγος καὶ
 τύπος, καὶ ἐν τῷ ναῷ τοῦ
 Θεοῦ. Εἰ δὲ τις εὐρεθῇ
 παρὰ τόπον καθεζόμενος,
 ἐπιπλησέσθω ὑπὸ τοῦ δια-
 κόνου, ὡς πρωρεὺς, καὶ εἰς
 τὸν καθήκοντα αὐτῷ τόπον
 μεταγέσθω· οὐ μόνον γὰρ
 νηϊ, ἀλλὰ καὶ μάνδη ἀμοίω-
 ται ἢ Ἐκκλησία· Ὡς γὰρ οἱ
 ποιμένες ἕκαστον τῶν ἀλό-
 γων, αἰγῶν, φημῖ, καὶ προ-
 βάτων, κατὰ συγγένειαν καὶ
 ἡλικίαν ἰσιῶσι, καὶ ἕκαστον
 αὐτῶν τὸ ὅμοιον τῷ ὁμοίῳ
 συντρέχει· οὕτω καὶ ἐν τῇ
 ἐκκλησίᾳ, οἱ μὲν νεώτεροι
 ἰδίᾳ καθεζέσθωσαν, ἐὰν ἦ
 τόπος, εἰ δὲ μὴ, στηκέτω-
 σαν ὀρθοί· οἱ δὲ τῇ ἡλικίᾳ
 ἕδη προβεβηκότες, καθεζέσ-
 θωσαν ἐν τάξει. Τὰ δὲ παι-
 δία ἐστῶτα προσλαμβανέσ-*

ale ne všichni najednou; a na konec biskup, jenž podobá se kormidelníkovi. Dveřní pak ať stojí u vchodů pro muže, bdíce nad nimi, a diakonissy u vchodů pro ženy, na způsob lodních dozorcův. Neboť i ve stánku Páně týž zachovával se způsob a řád, jako ve svatyni Boží. Kdyby se pak shledalo, že někdo usedl mimo své místo, buď napomenut od jáhna, jako zástupce kormidelníkova, a budiž uveden na místo jemu příslušící; neboť nejen lodi, ale i ohradě podobá se církev. Jako totiž pastýři každé zvíře, kozy totiž i ovce, dle rodu a stáří umísťují, a z nich vždy rovné k rovnému se druží: tak tomu i v kostele. Mládenci ať sedí zvlášť, je-li místo; není-li ho, ať stojí. Děti pak ať sobě vezmou jejich otcové a matky. Dívky opět ať sedí zvlášť, je-li místo; není-li ho, ať stojí za ženami. Ženy pak již provdané, a mající děti, ať jsou umístěny zvlášť; panny pak a vdovy a stařeny ať vedle všech stojí nebo sedí. Dohlížitelem pak nad místy budiž jáhen, aby každý přichozí šel na své místo, a by u vchodu neseděli. Podobně nechť dohlíží jáhen na lid, by

Θωσαν αὐτῶν οἱ πατέρες καὶ μητέρες· αἱ δὲ νεώτεροι πάλιν ἰδία, ἐὰν ἦ τόπος, εἰ δὲ μήγε, ὀπισθεν τῶν γυναικῶν ἐστάσθωσαν· αἱ δὲ ἤδη γεγαμηκυῖαι, καὶ τεκναρχοῦσαι, ἰδία ἰστάσθωσαν· αἱ παρθένοι δὲ καὶ αἱ χῆραι καὶ πρεσβυτιδες, πρῶται πασῶν στηκέτωσαν, ἢ καθεξέσθωσαν. Ἔστω δὲ τῶν τόπων προνοῶν ὁ διάκονος, ἵν' ἕκαστος τῶν εἰσερχομένων εἰς τὸν ἴδιον τόπον ὁρμῆ, καὶ μὴ παρὰ τὸ ἰντροῖτον καθέξωνται. Ὁμοίως ὁ διάκονος ἐπισκοπεῖτω τὸν λαόν, ὅπως μὴ τις ψιθυρίση, ἢ νυστάξῃ, ἢ γελάσῃ, ἢ νεύσῃ· χρὴ γὰρ ἐν ἐκκλησίᾳ ἐπιστημόνως, καὶ νηφαλέως, καὶ ἐγρηγορότως ἐστάναι, ἐκτεταμένην ἔχοντα τὴν ἀκοὴν ἐπὶ τὸν τοῦ Κυρίου λόγον. Καὶ μετὰ τοῦτο συμφώνως ἅπαντες ἐξαναστάντες, καὶ ἐπ' ἀνατολὰς κατανοήσαντες, μετὰ τὴν τῶν κατηγουμένων καὶ τὴν τῶν μετανοούντων ἔξοδον, προσευξάσθωσαν τῷ Θεῷ, „τῷ ἐπιβεβηκότι ἐπὶ τὸν οὐρανὸν τοῦ οὐρανοῦ, κατὰ ἀνατολὰς“, ὑπομιμνησκόμενοι καὶ τῆς ἀρχαίας νομῆς τοῦ κατὰ ἀνατολὰς παραδείσου, ὅθεν ὁ πρῶτος ἄνθρωπος ἀφετήσας τὴν ἐντολὴν, ὕφρευς συμβουλία πεισθεῖς, ἀπεβλήθη.

nikdo nešeptal, ani neusnul, ani se nesmál, ani posunků nečinil; slušíf se zajisté chovati se v kostele vážně, klidně a pozorně, by každý měl pozor na slova Páně. A potom všichni společně povstanouce a k východu jsouce obráčení, po odchodu katechumenův a kajícníkův ať se modlí k Bohu, „kterýž vstupuje nad nebesa nebes k východu“ (Ž. 67, 34), vzpomínajíce též bývalého držení ráje na východě, odkud první člověk, pohrdnuv příkázáním a uvěřiv radě hadově, byl vyhnán.

Οἱ δὲ διάκονοι μετὰ τὴν προσευχὴν, οἱ μὲν τῇ προσφορᾷ τῆς εὐχαριστίας σχολάζετωσαν, ὑπηρετούμενοι τῷ τσοῦ Κυρίου σώματι μετὰ φόβου, οἱ δὲ τοὺς ὄχλους διασκοπείτωσαν, καὶ ἡσυχίαν αὐτοῖς ἐμποιεῖτωσαν. Λεγέτω δὲ ὁ παρεστὼς τῷ ἀρχιερεῖ διάκονος τῷ λαῷ. Μὴ τις κατὰ τινος· μὴ τις ἐν ὑποκρίσει. Ἐῖτα καὶ ἀσπαζέσθωσαν ἀλλήλους οἱ ἄνδρες, καὶ ἀλλήλας αἱ γυναῖκες, τὸ ἐν Κυρίῳ φιλῆμα· ἀλλὰ μὴ τις δοδίως, ὡς Ἰούδας τὸν Κύριον φιλήματι παρέδωκε. Καὶ μετὰ τοῦτο προσευχέσθω ὁ διάκονος ὑπὲρ τῆς Ἐκκλησίας ἀπάσης, καὶ παντὸς τοῦ κόσμου, καὶ τῶν ἐν αὐτῷ μερῶν, καὶ ἐκφοριῶν, ὑπὲρ τῶν ἱερέων καὶ τῶν ἀρχόντων, ὑπὲρ τοῦ ἀρχιερέως καὶ τοῦ βασιλέως, καθόλου εἰρήνης. Καὶ μετὰ τοῦτο ὁ ἀρχιερεὺς ἐπευχόμενος τῷ λαῷ εἰρήνην, εὐλογεῖτω τοῦτον· ὡς καὶ Μωσῆς ἐνετείλατο ἱερεῦσιν εὐλογεῖν τὸν λαὸν τούτοις τοῖς ῥήμασιν· „Εὐλογῆσαι σε Κύριος, καὶ φυλάξαι σε ἐπιφάναι Κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σέ, καὶ δόξη σοι εἰρήνην“. Ἐπευχέσθω οὖν καὶ ὁ ἐπίσκοπος, καὶ λεγέτω· „Σῶσον τὸν λαόν σου, Κύριε, καὶ εὐλόγησον τὴν κληρονομίαν σου· ἣν ἐκτήσω, καὶ περιε-

Z jáhnů pak po modlitbě jedni ať se ujmou přinášení eucharistie, s bázní konajíce službu týkající se těla Páně, druzí pak necht dohlížejí na lid a udržují v něm pokoj. A jáhen přísluhující veleknězi (biskupovi) ať řekne lidu: Necht nikdo nemá nic proti někomu! Nikdo necht není pokrytcem! Potom ať muži vzájemně a ženy vzájemně dají si políbení v Pánu; avšak nikdo ať podloudně tak nečiní, jako Jidáš políbením Krista zradil. Potom ať modlí se jáhen za celou církev a za celý svět a jednotlivé části jeho, a za úrodu, za kněze a vládce, za velekněze a krále, za obecný pokoj. A potom velekněz, když byl lidu přál pokoje, ať mu požehná, jakož i Mojžíš rozkázal kněžím žehnati lidu těmito slovy: „Požehnejž tobě Hospodin a ostříhejž tebe. Ukažiž Hospodin tvář Svou tobě a dejž tobě pokoj“ (Levit. 6, 24—26). Ať se tedy biskup modlí a řekne: „Spas lid Svůj, Hospodine, a požehnej dědictví Svému (Ž. 27, 9), kteréhož jsi dobyl a nabyl za cenu krve Krista Tvého (Sk. ap. 20, 28), a nazval je královským kněžstvem a národem svatým“ (I. Petr.

ποιήσω τῷ τιμίῳ αἵματι τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ ἐκλέσας βασιλείον ἱεράτευμα, καὶ ἔθνος ἅγιον“. Μετὰ δὲ ταῦτα γινέσθω ἡ θυσία, ἐστῶτος παντὸς τοῦ λαοῦ, καὶ προσευχομένου ἡσύχως· Καὶ ὅταν ἀνενεχθῇ μεταλαμβανέτω ἐκαστη τάξις καὶ ἑαυτὴν τοῦ Κυριακοῦ σώματος καὶ τοῦ τιμίου αἵματος, ἐν τάξει, μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας, ὡς βασιλέως προσερχόμενοι σώματι καὶ αἱ γυναῖκες κατακεκαλυμμένοι τὴν κεφαλὴν, ὡς ἀρμόζει γυναικῶν τάξει, προσερχέσθωσαν. § Φυλαττέσθωσαν δὲ αἱ θύραι, μὴ τις ἄπιστος εἰσέλθῃ, ἢ ἀμύητος.

2, 9). Potom nechť se vykoná oběť, zatím co veškeren lid stojí a mlčky se modlí. A když oběť přinesena, ať každý oddíl zvlášť přijme tělo Páně a drahou krev jeho, přistupující v pořadu, s úctou a bázni, jako k tělu Krále; ženy pak ať přistupují majíce hlavu zastřenu závojem, jak se sluší na oddíl žen. Dveře pak budťtež střeženy, aby nevstoupil žádný nevěřící nebo nezasvěcenec.¹⁾

¹⁾ Liturgie II. knihy Konstitucí apošt. dá se z veliké části doplniti a zrekonstruovati pomocí jiných míst v prvních sedmi knihách. V knize V. hl. XIX. na př. jest oběť (θυσία) čili mešní kánon vůbec zřejmě rozlišen od čtení Pisma sv., pěni žalmův, evangelia a kázání. Tu vybízejí apoštolové: Proto i vy po zmrtvýchvstání Kristově přinášejte oběť svou (προσενέγκατε τὴν θυσίαν ὑμῶν. Migne, I. c., 893), o níž Kristus přikázal vám našim prostřednictvím řka: To číňte na mou památku. Při oné poslední večeři dal Spasitel učedníkům antitypická mysteria drahého těla a krve své (τὰ ἀντίτυπα μυστήρια τοῦ τιμίου σώματος καὶ αἵματος, t. j. tělo a krev, zcloněné způsobami chleba a vína); hl. XIV., Migne, I. c., 873. Tato oběť chleba a krve přinášena též za zemřelé; čtemeť v kn. VI. hl. XXX. (Migne, I. c., 988): „Nebojte se doteku mrtvých, ale shromažďujte se na hřbitovech, čítejte tam svaté knihy, zpívejte žalmy za zemřelé mučedníky, za všechny svaté a za bratry své, kteří v Pánu zesnuli: obětujte též ve svých kostelech a na hřbitovech antitypickou a drahou eucharistií královského těla Kristova (καὶ τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν προσφέρετε ἐν τε ταῖς ἐκκλησίαις ὑμῶν, καὶ ἐν τοῖς κοιμητηρίοις).“

Knihá VIII.

Hlava V.

V hlavě V. popisuje se nejprve konsekrace biskupa, kterou koná jeden z předních biskupů (*εἰς τῶν πρώτων ἐπισκόπων*; hl. IV.) spolu s dvěma jinými, zatím co ostatní biskupové a kněží tiše se modlí. V modlitbě konsekrační prosil světitel mezi jiným, aby Bůh dal ordinandovi moc odpouštěti všecky hříchy, světiti klerus a milost, přináseti vždy s neposkvrněným srdcem čistou a nekrvavou obět Nového zákona (*προσφέρειν καθαρὰν καὶ ἀναιμάκτον θυσίαν*).

Následuje čtení Zákona a proroků, listů Nového zákona, Skutkův apoštolských a evangelia, načež nově posvěcený biskup pozdravuje shromáždění řka: „Milost Pána našeho Ježíše Krista, milost Boha Otce a společenství Ducha sv. budiž s vámi všemi.“ Přítomní pak odpovídají: „I s duchem tvým“ (*καὶ μετὰ τοῦ πνεύματός σου*). Po tomto pozdravu a po kázání nového biskupa, „pravím já, Ondřej, bratr Petřův, ať jáhen, když všichni již povstali, zvolá: Ať (není tu) žádný z poslouchajících, ať nikdo z nevěřících (*μή τις τῶν ἀκροωμένων μή τις τῶν ἀπίστων*).“ A když nastane ticho, řekne jáhen¹⁾:

Hlava VI.

Liturgie Boží, v níž se koná modlitba za katechumeny.

„Modleme se, katechumeni!“ A všichni věřící ať se za ně pobožně modlí řkouce: Kyrie eleison. Jáhen pak ať se za ně modlí řka: „Vzývejme všichni vroucně Boha za katechumeny, aby dobrotivý a lidi milující Bůh vyslyšel milostivě je prosící a se modlící, a přijímaje jejich lkání spomohl jim a dal jim žádosti srdcí jejich k jejich spáse, zjevil jim evangelium Krista Svého, osvitil je a vzdělal, vychoval je k poznání božskému,

¹⁾ Užito Dodatku II. v knize Dra Kupky: O inši svaté. Praha 1899, nákl. „Dědictví sv. Prokopa“; str. 634–650. Kupkův překlad příslušných kapitol knihy VIII. Konstitucí apoštolských pořízen dle vydání Lagardova z r. 1862 (Lipsko a Londýn).

vyučil je Svým rozkazům a soudům, vštípil v nich Svou čistou a spasitelnou bázeň, otevřel uši srdcí jejich, aby dleli v zákoně Jeho dnem i nocí. Aby též posilnil je, ve zbožnosti spojil a vřadil je do svatého stádece Svého, za hodny je uznaje očisty znovuzrození, oděvu neporušitelnosti a pravého života, by je dále chránil vší bezbožnosti a nedal místa nepříteli proti nim, aby očistil je ode vší poskvrny těla i duše, měl v nich příbytek Svůj a provázal je Kristem Svým, aby žehnal jejich východům a návratům, a řídil vše dotčené k jejich spáse. Také se za ně vroucně modleme, aby dosáhnuce odpuštění hříchův, hodnými se stali očisty svatých tajemství a obcování svatých.“

„Povstaňte, katechumeni! Poproste za pokoj Boží skrze Krista Jeho, za pokojný a hříchu prostý tento den i celý čas života svého, za svůj křesťanský konec, aby Bůh vám byl nakloněn a milostiv, za odpuštění hříchův. Doporučte se Bohu jedinému, nezrozenému, skrze Krista Jeho. Skloňte se a přijměte požehnání.“

Při všem tom, zač jáhen se předmodlívá, říkejž lid: *Kyrie eleison*, a přede všemi děti.

Když pak oni skloní hlavy, žehnejž je posvěcený biskup tímto požehnáním: „Všemohoucí Bože, nezrozený a nedostupný, jediný pravý Bože, Bože a Otče Krista Svého, jednorozeného Syna Svého, jenž vysíláš Parakleta a všeho jsi pánem, jenž jsi skrze Krista žáky na učitele povýšil, aby vyučovali zbožnosti, shlédni i nyní sám na služebníky Své, katechumeny evangelia Krista Tvého, a uděl jim nové srdce a obnov v nitru jejich pravého ducha, aby poznávali Tebe a plnili vůli Tvou se srdcem plným a duší ochotnou. Učiň je hodnými svaté očisty a spoj je s církví Svou a dej jim účastnými se státi božských tajemství skrze Ježíše Krista, naději naši, jenž za ně smrt podstoupil; skrze něhož budiž Tobě sláva a čest v Duchu sv. na věky. Amen.“

A potom jáhen ať řekne: Odejděte v pokoji, katechumeni! A když oni odejdou, ať řekne: „Pomodlete se, posedlí duchy nečistými. Vroucně všichni za ně prosme, aby Bůh lidi milující potrestal skrze Krista nečisté a zlé

duchy a osvobodil od útisku nepřítelů ty, kteří ho prosí. Ten, jenž potrestal pluk duchův a původce zla, ďábla, kéž potrestá i nyní odpadlé od zbožnosti a osvobodí tvory Své od vlivu jejich, a očistí ty, které velemoudře stvořil. Ještě vroucně za ně prosme. Zachraň a pozvedni je, Bože, mocí Svou. Skloňte se, katechumeni, a přijměte požehnání!“

Hlava VII.

Modlitba za posedlé (energumeny).

A biskup ať se modlí, řka: „Ty, jenž silného jsi spoutal a všecku jeho zbroj jsi mu odňal, který jsi nám dal moc šlapati po hadech a štírech a po vši moci nepřítelů, který jsi hada, vraha lidí, svázaného nám vydal jako vrabce chlapcům, jehož se děsí všecko a třese se před obličejem moci jeho, který jsi jím mrštil jako bleskem s nebe na zemi, ne nárazem v prostoru, nýbrž ze cti do bezecti pro jeho dobrovolnou zlobu, jehož hled vysušuje propasti, a hrozba taví hory, a pravda trvá na věky, jež chválí pacholátka a velebí nemluvnátka, jemuž chválu pějí a se koří andělé, jenž zírá na zemi a působí, že se chvěje, jenž dotýká se hor, a dým z nich vystupuje, jenž hrozí moři a vysušuje je, i všechny řeky vysušuje, jehož prachem s nohou jsou oblaka, jenž kráčí po moři jako po souši, — jednorozený Bože, Synu velikého Otce, ztrestej duchy zlé, a osvobod' díla rukou Svých od vlivu ducha nepřátelského. Neboť Tobě sláva, čest a vzývání, a skrze Tebe Otci a Duchu svatému na věky. Amen.“

A jáhen ihned ať řekne: „Odejděte posedlí.“ A pak ať zvolá: „Pomodlete se, křtěníci (*φωτισόμενοι*)! Vroucně, věřící, všichni za ně prosme, aby je, kteřížto byli očištěni smrtí Kristovou, hodnými učinil Pán s ním povstati a účastnými se státi Jeho království a podíl míti v Jeho tajemstvích, aby je spojil a přijal ve společnost zachráněných ve svaté církvi. Ještě za ně vroucně poprosme. Zachraň a pozvedni je ve Své milosti.“ — Poznačení Bohu skrze Jeho Krista skloníce se ať požehnání jsou od biskupa tímto požehnáním:

Hlava VIII.

Modlitba za křtěnce.

„Ty, jenž jsi napřed poručil skrze svaté proroky své: „Umejte se, čistí buďte“ (Isai. 1, 16), a skrze Krista učinil jsi duchovní znovuzrození zákonem, nyní i sám shlédni na křtěnce a požehnej jim a posvěť a připrav je, aby hodnými se stali Tvého duchovního daru a Tvého pravého synovství, Tvých duchovních tajemství, a společnosti zachráněných Kristem, Spasitelem naším. Skrze něhož Tobě sláva, čest a vzývání v Duchu svatém až na věky. Amen.“

A jáhen ať řekne: „Odejděte, křtěnci!“ A potom ať zvolá: „Pomodlete se, kající! Vroucně všichni za kající bratry své prosme, aby milosrdný Bůh naznačil jim cestu pokání, by přijal jejich návrat a vyznání, a zkrušil co nejdříve satanáše nohama jejich, a osvobodil je z osídla ďáblova a od bezpráví duchův, a uchoval je před každým bezbožným slovem a před každým hanebným skutkem a zlou myšlenkou, odpustil jim dále všechny hříchy jejich, i dobrovolné i mimovolné, a zničil záznam proti nim svědčící, a zapsal je do knihy života a očistil je ode vší poskvrny těla a duše a spojil je, zařadě je opět do svatého stádece Svého. Neboť sám poznává podobu naši, jelikož kdo může se chlubit, že má srdce čisté, aneb kdo může hlásati, že čist jest od hříchu? Vždyť všichni jsme v trestu. Ještě vroucněji za ně prosme (protože radost jest v nebi nad jedním hříšníkem obráceným), aby odvrátíte se od veškerého díla bezbožného, byli hotovi ke každému skutku dobrému, aby Bůh lidí milující přijal brzy milostivě jejich prosby, aby je opět postavil do dřívější důstojnosti a vrátil jim radost spásy a posilnil je duchem knížecím, aby již nebyly zmítány kroky jejich, ale aby hodnými se stali účastníci se svatých obětí jeho a podíl míti na božských tajemstvích, aby hodnými se ukážíce synovství, dosáhli života věčného. Ještě vroucně všichni za ně rceme: *Kyrie eleison*. Zachraň je, Bože, a pozvedni je Svým milosrdenstvím. Povstanouce, Bohu skrze Jeho Krista skloňte se a přijměte požehnání.“

Hlava IX.

Skládání rukou a modlitba nad kajícíky.

Biskup nyní ať se modlí takto: „Všemohoucí, věčný Bože, vládce nade vším, stvořiteli a řediteli všeho, který jsi člověka skrze Krista učinil ozdobou světa a dal mu zákon vrozený i napsaný, aby žil dle zákona jako rozumný tvor, a jenž jsi mu, když zhřešil, podal svou dobrotu jako pobídku k pokání, shlédni na ty, kteří šíjí těla i duše kloní před Tebou, protože nechceš smrti hříšníka, nýbrž pokání jeho, aby se obrátil od cesty své zlé a živ byl. Jenž jsi přijal pokání Ninivských, jenž chceš, aby všichni lidé byli spaseni a přišli k poznání pravdy, kterýž jsi s otcovským smilováním přijal syna, jenž zahubil život svůj, v pokání: přijmi i nyní pokání Svých prosebníků, protože nikdo není, kdo by nehřešil proti Tobě (neboť jestliže bys ohled bral na nepravosti, Pane, Pane, kdo ob stojí? Neboť u Tebe jest smilování), a vřaď je opět do Své církve svaté v dřívější důstojnosti a hodnosti skrze Krista i Boha i Spasitele našeho, skrze něhož Tobě sláva a klanění se v Duchu svatém až na věky. Amen.“

A jáhen ať řekne: „Odejděte, kající!“ A přidej: „Ať žádný z těch, kteří nesmějí, neodejde! Kterí jsme věřící, skloňme koleno! Prosme Boha skrze Krista Jeho, všichni Boha skrze Krista Jeho vroucně vzývejme.“

Hlava X.

Modlitba za věřící.

„Modleme se za pokoj a mír světa a církví svatých, aby Bůh všech věcí udělil nám Svůj stálý a jistý mír, aby až do konce zachoval nás v plnosti zbožnosti a ctnosti.

Modleme se za svatou, katolickou a apoštolskou církev, která rozšířena jest od jednoho konce světa ke druhému, aby Pán chránil ji před otřesením a zmítáním a zachoval ji, zbudovanou na skále, až do konce věkův.

Modleme se i za tuto svatou farnost (*ὅπρὸς παροικίας*), aby Pán všeho světa učinil nás hodnými, hledati

usilovně nebeské naděje jeho a ustavičně k němu vysílali povinnou modlitbu.

Modleme se za všechny biskupy pod nebem, kteří bedlivě spravují slovo pravdy. A za svého biskupa Jakuba a za jeho farníky se modleme, za biskupa svého Klementa a farníky jeho, za biskupa svého Evodia a farníky jeho, za biskupa svého Anniana a farníky jeho, aby milosrdný Bůh zachoval je Svým svatým církvím ve zdraví, ve cti a dlouhém životě, a udělil jim ctihodného stáří ve zbožnosti a spravedlnosti.

Modleme se za své kněze, aby je Pán osvobodil ode všeho hříšného a zlého skutku a udělil jim zdraví a ctihodného kněžství.

Modleme se za všechny v Kristu jáhny a služebníky, aby jim Pán udělil bezúhonného posluhování.

Modleme se za lektory, zpěváky, panny, vdovy a sirotky.

Modleme se za manžely a rodiče, aby Pán nad nimi všemi se smiloval.

Modleme se za eunuchy, kteří po svaté cestě kráčejí.

Modleme se za ty, kdož ve zdržlivosti a bázni žijí.

Modleme se za ty, kteří dary přinášejí ve svaté církvi, a kteří udělují almužnu chudšům.

Modleme se za ty, kteří Pánu Bohu oběti a první úrodu přinášejí, aby předobry Bůh vyměnil jim za to Své nebeské dary a odplatil jim v přítomnosti stonásobně a v budoucnosti životem věčným, a udělil jim za věci časné — věčné, za pozemské — nebeské.

Modleme se za bratry nově obrácené, aby je Pán posilnil a utvrdil.

Modleme se za své bratry nemocí zkoušené, aby osvobodil je Pán ode vší nemoci a ochablosti, a zdravé je vrátil svaté církvi Své.

Modleme se za ty, kteří na moři a na cestách jsou. Za ty, kteří jsou v dolech a ve vyhnanství a v žalářích a v okovech pro jméno Páně. Za ty, kteří v trpkém otroctví strádají.

Modleme se za nepřátele a nenávistníky naše.

Modleme se za ty, kteří pronásledují nás pro jméno Páně, aby Bůh, zmírně jejich zlost, rozptýlil jejich hněv proti nám.

Modleme se za ty, kteří vně jsou a bloudí, aby je Pán obrátil.

Vzpomeňme také na dítky církve, aby Pán, zdokonalen je ve Své bázni, přivedl je k plnému věku.

Modleme se za sebe navzájem, aby nás Pán zachoval a chránil svou milostí až do konce a osvobodil nás od zlého a ode všech pohoršení působících nepravostí, a zachránil nás pro nebeské království Své.

Modleme se za každou duši křesťanskou. Zachraň a pozvedni nás, Bože, Svým milosrdenstvím. Povstaňme! Vroucně se pomodlíce, sebe i jiné Bohu živému skrze Jeho Krista poručmež!“ Biskup pak ať se modlí a praví:

Hlava XI.

Vzývání za věřící.

„Všemohoucí, nejvyšší Pane, který na výšinách dlíš, svatý, který mezi svatými sídlíš, který nemáš nad Sebou vládce, vládce jediný, který jsi skrze Krista hlásal nám poznání, abychom doznali slávu Tvoji a jména Tvého, které zjevil nám k pochopení: I nyní sám shlédni skrze Něho na toto stádce Své a zbav je vši nevědomosti, a zlého skutku a dej, aby bázní bálo se Tebe, a láskou milovalo Tebe a chvělo se před tváří slávy Tvé. Buď jim nakloněn a milostiv, a vyslyš prosby jejich a zachraň je neohrožené, nevinné a bezúhonné, by svatí byli tělem i duší, by neměli chyby ani vrásky ani nic takového, ale by byli bez chyby, a žádný z nich by nebyl ochromen nebo znetvořen. Ochránce mocný, jenž nehledíš na osoby, buď ochráncem tohoto lidu Svého, který jsi vyvolil z tisíců, který jsi vykoupil drahocennou krví Syna Svého, ochránce, pomocníku, správce, strážce, hradbo silná, tvrzi bezpečná; neboť z ruky Tvé nikdo se nemůže vytrhnouti, — vždyť není druhého Boha jako Ty, — neboť v Tobě jest naděje naše. Posvěť je ve Své pravdě, neboť Tvé slovo jest pravda — nepodplatitelný, neoklamatelný. Osvobod' je ode vši nemoci, ode vši ochablosti, ode všeho hříchu, ode všeho bezpráví a klamu, od bázně před nepřitelem, od střel létajících za dne, od skutku ve tmě se plížícího. A hodnými je učin' života věčného v Kristu, Synu Svém jedno-

rozeném, Bohu a Spasiteli našem, skrze něhož Tobě sláva a čest v Duchu sv. nyní i vždycky a na věky věkův. Amen.“

A potom ať dí jáhen: „Mějme pozor!“ A biskup ať pozdraví církev řka: „Pokoj Boží buď s vámi všemi,“ a lid odpověz: „I s duchem tvým.“ A jáhen rci všem: „Pozdravte se vespolek svatým políbením.“ A ať pozdraví klerikové biskupa, muži laici laiky, ženy ženy. Dítky pak stůjtež u stupně, a jiný jáhen budiž jejich dozorcem, aby nepořádně se nechovaly. A jiní jáhni obcházejtež a dohlížejtež na muže a ženy, aby nedělali hluku, a by se nikdo neohlížel, nebo nešeptal, nebo nespal. Jáhni pak postavtež se ku dveřím mužův, a podjáhni ku dveřím žen, aby nikdo nevycházal, a by nikdo, třeba věřící, dveří neotevřel po čas oběti.

Jeden pak podjáhnen podej kněžím očistu rukou, symbol čistoty duší Bohu zasvěcených.

Hlava XII.

Ustanovení Jakuba, bratra Jana Zebedeovce.

„Pravím tedy já Jakub, bratr Jana, syna Zebedeova, aby jáhen ihned řekl: Nikdo (ať tu není) z katechumenů, nikdo ze slyšících, nikdo z nevěřících, nikdo z jinověrcův. Kteří jste se první modlitbu pomodlili, vyjděte. Matky, vezměte dítky k sobě. Ať nemá nikdo nic proti druhému. Ať není nikdo pokrytcem.“

Vzpřímení k Pánu s bázni a třesením stůjme, bychom obětovali. Potom jáhni ať přinesou biskupovi dary na oltář, a kněží ať postaví se po pravici a po levici jeho, asi jako žáci kolem učitele. Dva jáhni pak na obou stranách oltáře ať drží vějíř (*ῥιπίδιον*) buď z jemného peří pavího, anebo z plátna, a tiše jím mávají, aby do kalicha nepadala malá poletující zvířátka. Biskup tedy pomodliv se za sebe s kněžími, a obléknuv se v běloskvoucí roucho, a stanuv u oltáře ať učiní přede všemi rukou znamení kříže na čele (*τὸ πρόπαιον τοῦ σταυροῦ*) a řekne: Milost všemohoucího Boha a láska Pána našeho Ježíše Krista a obecenství (t. j. účastenství) Ducha sv. budiž se všemi vámi. A všichni jednohlasně ať řeknou: I s duchem tvým.

A biskup: Vzhůru mysl (*ἀνω τὸν νοῦν*).

A všichni: Máme k Pánu, t. j. ji obrácenu (*ἔχομεν πρὸς τὸν Κύριον*).

A biskup: Díky vzdejme Pánu (*εὐχαριστήσωμεν τῷ Κυρίῳ*)!

A všichni: Jest hodno a spravedlivo (*ἄξιον καὶ δίκαιον*).

A biskup ať řekne: V pravdě záhodno a spravedlivo jest, abychom přede všemi velebili Tebe, Boha v pravdě jsoucího, který jest přede všemi věcmi stvořenými, od něhož všecko otcovství na nebi i na zemi má své jméno, Tebe jediného, nestvořeného a bez počátku, jenž nemáš nad sebou pána a krále, jenž ničeho nepotřebuješ, jenž všecko dobré uštedřuješ, jenž jsi povznesen nade všecku příčinu a původ, jenž jsi beze změny, z něhož všecko, co jest, jako z nějakého pramene v byt přešlo. Vždyt Ty jsi vědění bez počátku (*ἡ ἀναρχος γνῶσις*), věčné zření (*ἡ αἶδος ὄρασις*), nestvořené slyšení (*ἡ ἀγέννητος ἀκοή*), nenaučená moudrost (*ἡ ἀδίδακτος σοφία*). Ty jsi první původem a jediný bytím a povznesen nade všecken počet, který všechno z nebytí do bytí jsi povolal skrze jednorozeného Syna Svého, jeho pak přede všemi věky jsi zpłodil bezprostředně, vůlí a mocí a dobrotou, Syna jednorozeného, Slovo Boží, živou moudrost, zplozeného přede vším stvořením, anděla Tvé veliké rady, velekněze Tvého, krále a pána všeliké rozumné i smyslné přírody, jenž byl přede vším a skrze něhož všecko. Neboť Ty, Bože věčný, skrze něho všecko jsi učinil, a skrze něho uznal jsi všecko hodným bdělé prozřetelnosti Své. Skrze něho zajisté bytí jsi dal, skrze něho i blaho jsi dal.

Bože a Otče Svého jenorozeného Syna, jenž jsi skrze něho přede vším jiným stvořil cheruby a serafy, aeony a pluky, mocnosti a síly, panstva a knížectva, archanděly a anděly, a jenž jsi po tomto všem stvořil skrze něho tento viditelný svět a všecko v něm. Neboť Ty jsi, kterýž nebesa jako klenbu jsi postavil a jako stan rozestřel, a z pouhé vůle na ničem založil zemi, kterýž jsi hvězdy upevnil a den i noc stvořil, kterýž

jsi vyvedl světlo a rouchem jeho přioděl tmu ke klidu na světě spících živočichů, kterýž jsi ustanovil slunce na nebi, aby vládlo dni, a měsíc, aby vládl noci, a kterýž jsi vyměřil běh hvězd na nebi ku chvále velebnosti Své. Který jsi stvořil vodu k pití a očišťování, vzduch oživující k dýchání a vydychování a vydávání hlasu jazykem vzduch tepajícím a k slyšení, an působí v uchu správné vnímání zvuku naň dorážejícího, který jsi stvořil oheň ke zmírnění tmy, k vyplnění potřeby, abychom jím zahřívání a osvětlování byli, který jsi oddělil ohromné moře od země, a ono učinil jsi splavným, tuto nohama schůdnou; a který jsi ono naplnil živočichy malými i velikými, na tuto pak krotkých i divokých hojně jsi postavil, a různými rostlinami jsi ji ozdobil a bylinami ověncil a květy okrášlil a osením obohatil; který jsi vytvořil propast a velikou hloubku jsi jí udělil — moře naplněná slanými vodami — opásal jsi ji branami jemného písku, někdy větry vzdýmáš ji do výše hor, jindy zas uhlazuješ jako rovinu a opět vichřicí v zuřivost přivádíš, jindy zas utišuješ příznivým počasím, aby příhodná byla k plavbě, — který jsi zemi Tebou skrze Krista stvořenou přepásal řekami a zavlažuješ bystřinami a napájíš prameny stále tekoucími, a horami objímáš, aby byly bezpečným a nehybným sídlem země. Také jsi svět Svůj naplnil a vyzdobil vonnými a léčivými bylinami, mnohými a různými živočichy, silnými i slabými, k výživě i k práci, krotkými i divokými, sykotem hadů, zpěvem pestrobarvých ptáků, kruhy ročními, řadou měsícův a dnů, pořadím počasí, tažením mraků dešťonosných, aby dařily se plody pro zachování živočichů, stanoviště větrů dujících, od Tebe rozkazů čekajících, bylin a zelin množství.

A netoliko svět jsi stvořil, ale i obyvatele jeho, člověka (*τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον*), na něm jsi stvořil, a ustanovil ho jeho ozdobou (*κόσμου κόσμον*). Neboť řekl jsi ve Své moudrosti: Učiňme člověka k obrazu a podobenství Svému, ať vládne rybám mořským a ptactvu nebeskému. Proto učinil jsi ho z duše nesmrtelné a těla pomíjitelného, onu z ničeho, toto pak ze čtyř živlův, a obdařil jsi duši jeho rozumovým soudem, rozeznáváním dobra a zla, poznáváním práva

a bezpráví, jeho pak tělu udělil jsi pět smyslův a pohyb libovolný.

Ty, Bože všemohoucí, Kristem vštípil jsi na východě ráj v Edenu s ozdobou rozličných jedlých plodův, a do něho jako do bohaté domácnosti uvedl jsi ho, a zákon jednání jeho vrodil jsi mu, aby v nitru a sám o sobě měl símě poznání Boha. Uváděje pak ho do blaženého ráje, ze všeho užitek bráti jsi mu dovolil, a požitek jednoho jediného jsi mu zakázal pro naději na odměnu lepší, aby, kdyby ostříhal příkazu, odměnou zaň nesmrtelností byl ozdoben. Když pak nedbal příkazu a požil podvodem ďáblovým a na radu ženinu zapověděného ovoce, po spravedlnosti z ráje jsi ho vyvrhl, avšak z dobroty Své nepovrhl jsi jím až k úplné záhubě (neboť dílem Tvým jest), nýbrž podržidiv mu všechno stvoření, dal jsi mu v potu a námaze zjednávat si výživu, dáváje všemu vznik, vzrůst a úrodu, a uspav ho na krátký čas, přísahou povolal jsi ho ke znovuzrození, a překročiv hranici smrti, zvěstoval jsi mu ze vzkříšení život. A nejen to, nýbrž i z jeho nesčetného potomstva oslavil jsi ty, kteří při Tobě vytrvali, potrestal pak ty, kteří od Tebe odpadli, přijal jsi oběť Abela, jakožto nevinného, a zamítl dar bratrovraha Kaina, jakožto zatracence. Mimo to Setha a Enosa jsi přijal, a Enocha pomínil. Vždyť Ty jsi stvořitel lidí i původce života, Ty pomáháš v potřebě a dáváš zákony a odměňuješ plnící je a trestáš přestupující je, Ty jsi, kterýž velikou potopu jsi přivedl na svět pro množství bezbožných, který jsi v arše zachránil od potopy spravedlivého Noe s osmi dušemi, konec to zaniklých a začátek budoucích pokolení, který jsi hrozným ohněm zažehl pětiměstí sodomské a plodnosnou zemi učinil solným mořem pro zlobu obyvatelů jeho, a svatého Lota vyrval požáru. Ty jsi ten, jenž Abrahama vysvobodil z otcovské bezbožnosti a dědicem světa ho učinil a ukázal mu Krista Svého; kterýž jsi Melchisedecha za velekněze bohoslužby vyvolil; který jsi velikého trpitele, sluhu svého Joba, určil za vítěze nad původcem zla, hadem; kterýž jsi Isáka učinil synem příslibení a Jakuba otcem dvanácti synův a jejich potomky národem; který jsi je převedl do Egypta

počtem sedmdesáti pěti duší. Ty, Pane, nezapomněl jsi Josefa, nýbrž dal jsi mu odměnou za čistotu pomocí Tvou zachovanou vládu nad Egypťany. Ty, Pane, nezapomněl jsi Hebraeův utiskovaných od Egypťanů pro zaslíbení otcům jejich dané, nýbrž vysvobodil jsi je, potrestav Egypťany. Když pak lidé porušovali přirozený zákon a jednou považovali přírodu za nahodilou, jindy zas ji více než slušno ctili a Tobě, Bohu, všecko na roveň stavěli, nedal jsi jim blouditi, nýbrž vyvolil jsi svatého služebníka svého Mojžiše, skrze něhož na pomoc zákona přirozeného dal jsi zákon psaný, a ukázal jsi, že příroda jest Tvým dílem, a modloslužebný blud jsi zapudil, Arona a jeho potomky kněžskou důstojností jsi oslavil, zbloudilé Hebraey jsi ztrestal a ty, kteří se obrátili, jsi přijal, Egypťany deseti ranami jsi ztrestal, rozdělil moře Israelity jsi přepravil, pronásledující Egypťany vlnami jsi pokryl, holí učinil jsi hořkou vodu sladkou, z tvrdé skály vodu jsi vyvedl, z nebes mannu jsi dštil, ze vzduchu k výživě křepelky; ohnivý sloup za noci, aby svítil, a mlhový za dne, aby stín skýtal v žáru, (jsi poslal). Josue vojevůdce jsi dal, jím jsi sedm pokolení Chananejských vyhladil, Jordán jsi rozdělil, řeky ethamské jsi vysušil, hradby beze strojův a lidské ruky jsi strhl. Za to všecko budiž Tobě sláva, Pane všemohoucí.“

(Trishagion.) „Tobě klaní se nesčetné pluky andělův, archandělů, trúnů, panství, knížectví, mocností, vojův, aeonův i cherubínův a šestikřídlych serafínů, dvěma křídly zastírajících nohy, dvěma hlavy a dvěma létajících a volajících s tisíci tisícův archandělův a desetitisíci desetitisícův andělů bez ustání a bez přerušení hlasu:

(a všecken lid ať říká společně):

Svatý, svatý, svatý Pán zástupů, plná jsou nebesa a země slávy Jeho. Pochválen na věky. Amen.“

Kánon.

A potom velekněz ať řekne:

„Neboť v pravdě jsi svatý a nejvyšší svatý, nejvyšší a vyvýšený na věky! Svatý pak i jednorozený Tvůj Syn,

náš Pán a Bůh Ježíš Kristus, který slouže Tobě, Bohu a Otci Svému, ve všem, jak v rozličném stvoření, tak i v příhodné prozřetelnosti, nepovrhl kleslým pokolením lidským, ale po zákonu přirozeném, po předpisech zákonných, po napomínání prorokův a péči andělů (když porušili s kladným zákonem i zákon přirozený, když z paměti vytratili potopu, oheň, rány egyptské, boje palaestinské, a když měli všichni, jako ještě nikdy, býti vyhlazeni), zalíbilo se samému Stvořiteli člověka dle Tvého úradku člověkem se státi, zákonodárci býti pod zákonem, veleknězi — obětí, pastýři — beránkem, a usmířil Tebe, Svého Boha a Otce, a světu opět Tě získal, a všechny osvobodil od hněvu na nich lpícího, zrodiv se z Panny, zrodiv se s tělem — Bůh Slovo, milý Syn, zplozený přede vším stvořením, dle předpověděných o něm a od něho proroctví, ze semene Davidova a Abrahamova, z pokolení Judova, a zrodil se v lůně panenském ten, který vytvořuje všechny zrozece, a tělem se stal ten, který těla nemá, ten, jenž v čase nebyl zplozen, v čase se zrodil. Svatě jsa živ a vyučuje dle zákona, snímaje s lidí všelikou nemoc a všelikou slabost, čině v lidu znamení a zázraky, užívaje potravy a nápoje i spánku, živě všechny, kteří potřebují potravy, a naplňuje každého živočicha požehnáním, zjevil jméno Tvé neznajícím ho, nevědomost zapudil, zbožnost obnovil, vůli Tvou vyplnil, dílo, které jsi mu uložil, vykonal. A když toto všecko dobře provedl, když byl uchopen rukama bezbožníků, neprávem se tak zovoucích kněží a velekněží a bezbožného lidu, zradou toho, který nemocen byl na zlobu, a když mnoho vytrpěl od nich a všecku nečest podstoupil Tvým dopuštěním, když vydán byl vládci Pilátovi a souzen byl on — Soudce, a odsouzen — on Spasitel, ukřižován byl, on, jenž nezná bolesti, a zemřel — přirozeností nesmrtelný, a pohřben byl — původce života, aby vysvobodil od bolesti a smrti vyrval ty, pro něž přišel, a rozlomil okovy ďáblovy a vysvobodil lidi ze lsti jeho. A vstal z mrtvých třetího dne a čtyřicet dní obcovav s učedníky, vstoupil na nebesa a posadil se na pravici Tvé, Boha a Otce Svého. Pamětlivi tedy toho, co pro nás podstoupil, díky vzdáváme Tobě, Bože všemohoucí,

ne jak máme, nýbrž jak můžeme, a plníme jeho nařízení.“

Konsekrace.

„V té noci totiž, ve které byl vydán, vzav chléb do svatých a neposkvrněných rukou Svých a vzhlednuv k Tobě, Bohu Svému a Otcí, a zlomiv dal učedníkům řka: Totoť jest tajemství Nového zákona, vezměte z něho a jezte, totoť jest tělo mé, které za mnohé se láme na odpuštění hříchův (*τὸ περὶ πολλῶν θρουπτόμενον εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*). Podobně i kalich, smísiv víno s vodou, požehnal a dal jim řka: Pijte z něho všichni, neboť totoť jest krev má, která se za mnohé prolévá na odpuštění hříchův (*τὸ περὶ πολλῶν ἐκχυννόμενον*). To čiňte na mou památku. Neboť kolikrátkoli byste jedli tento chléb a pili tento nápoj, smrt mou zvěstujete, dokavad nepřijdu.“

Anamnese a obětování.

„Pamětlivi tedy jeho utrpení a smrti, zmrtvýchvstání a návratu do nebes, jakož i jeho druhého příchodu, kdy přijde souditi živých i mrtvých a odplatiti každému dle skutků jeho, přinášíme Tobě, Králi a Bohu, dle jeho rozkazu tento chléb a tento kalich, díky Ti vzdávající, že jsi nás hodnými učinil státi před obličejem Tvým a býti Tvými kněžími. A prosíme Tě, abys milostivě shlédl na položené před Tebou tyto dary, Ty, Bože, který ničeho nepotřebuješ, a měl v nich zalíbení ke cti Krista Svého;

(**Epiklese**) a abys seslal sv. Ducha Svého na tuto obět, svědka utrpení Pána Ježíše, by stal se tento chléb tělem Krista Tvého a tento kalich krví Krista Tvého, by přijímající byli posílnění ke zbožnosti, aby dosáhli odpuštění hříchův, aby byli osvobozeni od ďábla a ode lsti jeho, aby

καὶ καταπέμψῃς τὸ ἅγιόν σου Πνεῦμα ἐπὶ τὴν θυσίαν ταύτην, τὸν μάρτυρα τῶν παθημάτων τοῦ Κυρίου Ἰησοῦ, ὥπως ἀποφῆνῃ τὸν ἄρτον τοῦτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ σου, καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο αἷμα τοῦ Χριστοῦ σου, ἵνα οἱ μεταλάβοντες αὐτοῦ, βεβαιωθῶσι πρὸς εὐσέβειαν, ἀφέσεως

naplnění byli Duchem sv., stali se hodnými Krista Tvého, dosáhli života věčného, kdyžtě s nimi jsi smířen, Vládce všemohoucí.“

ἁμαρτημάτων τύχῳσι, τοῦ διαβόλου καὶ τῆς πλάνης αὐτοῦ ἑυσθῶσι, Πνευματος ἁγίου πληρωθῶσιν, ἄξιοι τοῦ Χριστοῦ σου γένωνται, ζωῆς αἰωνίου τύχῳσι, τοῦ καταλλαγέντος αὐτοῖς Δέσποτα παντοκράτος.¹⁾

(Přímluvy.) „Dále prosíme Tě, Pane, i za Tvou svatou, od končin do končin (země sáhající) církev, které jsi dobyl vzácnou krví Krista Svého, abys ji ostříhal nezviklanou a vlnobitím netknutou až do skonání věků; (prosíme) i za všechny biskupy, upřímně zachovávající slovo pravdy.

Dále vzýváme Tě i za naši, kteří Tobě obětujeme, nicotu, za všechny kněze, jáhny a veškeré kněžstvo, bys (nás) všechny moudrostí a Duchem svatým naplnil.

Dále prosíme Tě, Pane, za krále a vrchnost i veškeré vojsko, by žili v míru s našimi zájmy, bychom my v klidu a svornosti trávíce veškerý čas svého života, oslavovali Tě skrze Ježíše Krista, naději naši.

Dále obětujeme Ti i za všechny Tobě od věčnosti milé svaté, patriarchy, proroky, jáhny, apoštoly, mučedníky, vyznavače, biskupy, kněze, jáhny, podjáhny, lektory, předčitatele, pěvce, panny, vdovy, laiky a všechny, jichž jména znáš.

Dále obětujeme Ti i za tento lid, abys pozdvihl jej ku chvále Krista Svého, za královské kněžstvo a národ svatý; (obětujeme Ti) za ty, co žijí v panenství a čistotě, za vdovy církve, za úctyhodná manželství a ploditele dětí, za děti lidu Tvého, bys nikoho z nás nezavrhl.

Dále prosíme Tě i za toto město a jeho obyvatele, za stížené nemocí, trpkou porobou, vyhnanstvím a zabavením jmění, za plující (po moři) i cestující (po zemi), abys všem byl pomocníkem, všem ochráncem a záštitou.

¹⁾ Migne, l. c., 1104.

Dále prosíme Tě za nenávidějící a pronásledující nás pro jméno Tvé, za ty, kteří vně (církve) jsou a bloudí, bys je obrátil k dobrému a náruživost jejich zmírnil.

Dále prosíme Tě i za katechumeny církve, za ty, kteří protivníkem stíhání jsou, a za bratry naše v pokání, abys tyto upevnil ve víře, ony očistil od moci zlého, lítost oněch přijal a odpustil jak jim, tak nám hříchy naše.

Dále obětuujeme Ti i za příznivou pohodu a bohatou úrodu plodin, abychom, bez ustání přijímající z dober Tvých, neustále chválili Tebe, živícího každé tělo.

Dále prosíme Tě i za ty, kdož pro rozumnou příčinu nepřítomni jsou, bys nás všechny opatroval ve zbožnosti a shromáždil nás v království Krista Svého, — Boha veškeré smyslné i duchové přírody a krále našeho — nezviklané, bezúhonné, neobviněné. Tobě budiž všecka sláva, úcta a vděčnost, čest i klanění, Otci i Synu i Duchu svatému i nyní i vždycky i na ustavičné a nekonečné věky věkův.“ A veškeren lid nechť řekne: „Amen.“ A biskup rci: „Pokoj Boží budiž se všemi vámi.“ A veškeren lid odpověz: „I s duchem tvým.“ A jáhen volej opět:

Hlava XIII.

Modlitba za věřící po konsekraci.

„Opět a opět prosme Boha skrze Krista Jeho. Prosme za obět obětovanou Pánu Bohu, aby dobrý Bůh přijal ji prostřednictvím Krista Svého na Svém nebeském oltáři ve vůni líbeznou.

Prosme za tuto církev i lid. Prosme za všechny biskupy, všechny kněze, za všechny v Kristu jáhny, za celé shromáždění církve, aby Pán všech opatroval a chránil.

Prosme za krále a vrchnosti, aby v míru žili s našimi zájmy, bychom klidný a tichý život vedli v dokonalé zbožnosti a vznešenosti.

Vzpomeňme svatých mučedníků, bychom uznáni byli hodnými státi se účast-

níky jejich zápasu.¹⁾ Modleme se za zeměmělé ve víře. Modleme se za příznivou pohodu a uzrání plodin.

Modleme se za nově obrácené, aby posilněni byli ve víře. Modleme se všichni za sebe navzájem. Uzdrav nás, řiď nás, o Bože, v lásce své! Uzdraveni, odevzdejme se Bohu skrze Krista jeho.“

A biskup rci: „Bože veliký a veleslavný, veliký v radě, mohutný v činech, Bože a Otče svatého Syna Svého, Ježíše, Spasitele našeho, shlédni na nás a na toto stádce Své, které jsi skrze Něho vyvolil k oslavě jména Svého. A posvětě těla i duše naše, hodnými nás uznej, abychom, očištění ode vší poskvrny těla i duše, dosáhli nabízených dober. A nikoho z nás za nehodna neměj, ale (všem) budiž pomocníkem, záštitou a ochráncem skrze Krista Svého, s nímž budiž Tobě sláva, čest, chvála, úcta a vděčnost, i Duchu svatému na věky. Amen.“

Přijímání.

A když všichni řekli Amen, jáhen rci: „Mějme pozor!“ A biskup mluv k lidu takto: „S v a t é s v a t ý m (*Tὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις*)“! A lid odpověz: „Jeden (jest) svatý, jeden Pán, Ježíš Kristus, k slávě Boha Otce požehnaný na věky. Amen. Sláva na výsostech Bohu a pokoj na zemi a v lidech dobrá vůle. Hosanna Synu Davidovu, požehnaný, jenž přichází ve jménu Páně, Bůh i Pán zjevil se nám, hosanna na výsostech.“

A na to nechť přijímá biskup, potom kněží a jáhnové a podjáhnové a lektoři a kantorí a asketi, a ze žen diakonissy a panny a vdovy, pak děti a konečně veškeren lid po pořádku s bázní a opatrně, bez hluku. A biskup nechť podává obětované říká: **Tělo Kristovo** (*Σῶμα Χριστοῦ*); a přijímající rci: Amen. Jáhen pak ať drží kalich a podáváje ho ať říká: **Krev Kristova, kalich života** (*Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς*;) a pijící nechť odpoví: Amen. Zatím co všichni ostatní přijímají, modlí se žalm 33. A když všichni

¹⁾ *Τῶν ἁγίων μαρτύρων μνημονεύσωμεν ὅπως κοινωνοὶ γενέσθαι τῆς ἀδελήσεως αὐτῶν καταξιωθῶμεν.* Migne, l. c., 1108.

a všechny přijali, jáhnové seberouce zbytky zanesou je do pastoforií.

Hlava XIV.

Modlitba po přijímání.

„Přijavše drahocenné tělo a krev Kristovu, díky vzdávejme Tomu, který nás uznal hodnými přijmouti svatá jeho tajemství, a prosme ho, by se nám stala ne k soudu, ale k spasení, k ochraně zbožnosti, k odpuštění hříchů, k životu věčnému. Povstaňme! V milosti Kristově odevzdejme se jedinému nezplozenému Bohu a Kristu jeho.“

Hlava XV.

Vzývání po přijímání.

„Pane, Bože všemohoucí, Otče Krista, Svého požehnaného Syna, který slyšíš upřímně Tě prosící, který i mlčících rozmluvy znáš: díky Tobě vzdáváme, že jsi nás hodnými učinil přijmouti z Tvých svatých tajemství, která jsi nám poskytl k dokonalému přesvědčení o tom, co jsme dobře poznali, k ochraně zbožnosti, k odpuštění hříchů; neboť jméno Krista Tvého svoláno jest na nás a my jsme spojeni s Tebou. Který jsi nás odloučil od společnosti zlých: spoj nás se zasvěcenými Tobě, pozdvihni nás v pravdě příchodem Ducha svatého, zjev nám, co jsme (dosud) nepoznali, doplň chybící a utvrď poznané! Kněze ochraňuj bez úhony ve službě Své, krále opatruj v míru, vrchnosti ve spravedlnosti, pohodu v příznivosti, plodiny v hojné úrodě, svět ve všemohoucí prozřetelnosti! Válečné národy zkroť, zbloudilé obrať; lid Svůj posvěť; panny opatruj, manžely chraň ve věrnosti, čistoty dbalé posilni; děti ke zralosti přiveď, nově zvolené upevni, katechumeny vychovej a posvěcení hodnými učíš; a všechny nás uveď do království nebeského v Kristu Ježiši, Pánu našem, s nímž Tobě budiž sláva, čest a úcta, i Duchu svatému na věky. Amen.“

A jáhen rci: „Bohu skrze Krista Jeho se klaňte a přijměte požehnání!“

A biskup modli se řka: „Bože všemohoucí, pravdomluvný a nevyrovnatelný, všude jsoucí a ve všem přítomný a v ničem jako něco nového nezačínající (*καὶ ἐν εὐδενὶ ὡς ἐνὸν τι ὑπάρχων*), místy neobmezený, časy nestárnoucí, věky nevázaný, slovy nezměněný, vývoji nepodřízený, ochrany nepotřebující, nad zkázu povznesený, obratu nepřístupný, přirozeností neproměnný, obývající světlo nepřístupné, přirozeností neviditelný, známý všem rozumným bytostem, které Tebe upřímně hledají, a známý všem, kteří Tě s láskou hledají, — Bože Israele, správně poznávajícího Tvého v Krista věřícího lidu: dobrotivý jsa, vyslyš mne pro jméno Své a požehnej těm, kteří před Tebou sklánějí šíje své, a zaruč jim spasné prosby srdcí jejich a nikoho nevyvrhni z království Svého, ale všechny posvěť, střež, opatruj, získej, osvobod, zachraň před všelikým protivníkem, hlídej jejich příbytky, bdi nad jejich východem i příchodem! Neboť Tobě budiž sláva, čest, chvála, vděčnost, úcta a klanění, i Synu Tvému, Ježíši Kristu, našemu Pánu i Bohu i králi, i Duchu svatému, nyní i vždycky a na věky věkův. Amen.“

A jáhen rci: „Odejděte v pokoji!“

„Toto o mystické bohoslužbě nařizujeme my, apoštolové, vám biskupům, kněžím a jáhnům.“

* * *

Na základě právě uvedených formulářů máme tudíž následující obraz liturgie mešní:

„Mše sv. se počíná čtením Písma sv., a to dvou úryvků ze Starého zákona, jednoho z listův apoštolských a jednoho z evangelia. První dva čte s ambony lektor, druhé čte jáhen. Mezi perikopami Starého a Nového zákona zpívá cantor (*ψαλτής*) žalm, jehož poslední slova shromáždění opakuje.¹⁾ Po evangeliu, při němž věřící stojí, následuje kázání. Po kázání jáhen

¹⁾ Bickel praví: „Zwischen den alt- und neutestamentlichen Abschnitten singt der Kantor die Psalmen Davids, an deren Schluss das Volk mit Antiphonen respondiert“. *Katholik* 1871, 2, str. 132. Jinak pojímá věc tu Duchesne, neboť praví o psaltovi (cantoru): „Il l'exécute (le psaume) en

recituje litanie čili modlitby za klečící katechumeny, při čemž lid na jeho jednotlivé prosby odpovídá: *Kyrie eleison!* Potom vyzývá katechumeny samy k modlitbě a konečně k tomu, aby skloníce hlavu přijali požehnání biskupovo, kteréž jim biskup udílí ve formě modlitby prosebné. Po požehnání katechumeni opouštějí shromáždění. Týž obřad se opakuje s posedlými, kompetenty čili těmi, kteří se připravují na brzké přijetí křtu sv., a s kajícíky.

Když vzdálili se všichni, kdož ku přijetí nejsv. Svátosti jsou neoprávněni, padnou věřící na kolena a odpovídají „*Kyrie eleison*“ na jednotlivé prosby litanie, jáhnem recitované: „Za pokoj a mír celého světa... Za svatou, katolickou, apoštolskou církev... Za biskupy, kněze a ostatní duchovenstvo... Za panny, vdovy, sirotky... Za dobrodince církve... Za novokřtěnce, nemocné, cestující, do dolův odsouzené... Za nepřátele a pronásledovatele... Za děti křesťanské... Za každou duši křesťanskou...“

Litanie končí se zvláštní formulí: *Zachraň a pozdvihni nás, o Bože, skrze milosrdenství Své — Σῶσον καὶ ἀνάστησον ἡμᾶς ὁ Θεὸς τῷ ἐλέει σου.*

Potom přítomní povstanou, schýlí hlavy a přijmou požehnání biskupovo.

Tím končí se první část liturgie, kterou přijala církev z bohoslužby synagog. Druhá část počíná se vyzváním jáhnovým k sebrání mysli, načež následuje pozdravení lidu biskupem a políbení pokoje.¹⁾ Po té část jáhnův a nižších kleriků jde na svá stanoviště mezi lid, by tam udržovali pořádek a pokoj, ostatní pak chápou se přísluhy u oltáře. Jedni přinášejí chléb a víno na oltář a dva zahánějí mouchy od živlův obět-ních. Biskup myje si ruce, odívá se svátečním rouchem (*λαμπρὰν ἑσθῆτα μετενδύς*) a zaujáv uprostřed kleru

so lo; mais l'assistance reprend les dernières modulations de son chant. C'est ce qu'on appelle le répons, psalmus responsorius, qu'il faut distinguer avec soin de l'antiphone, psaume exécuté avec alternance de deux chœurs. L'antiphone n'existe pas encore: on ne connaît que le répons.“ *Orig. du culte*, str. 56, 57.

¹⁾ V liturgii II. knihy Konstitucí apoštol. políbení předchází litanii jáhnovu a požehnání biskupovo.

místo u oltáře (*πρὸς τῷ θυσιαστηρίῳ*), dělá na čele znamení kříže (*τὸ τρίπαιον τοῦ σταυροῦ*) a počíná dlouhé díkyčinění (*praefaci*), s nímž spojuje se ke konci lid slovy: Svatý, svatý, svatý Pán Bůh zástupů atd.

Po tomto přerušení biskup, navazuje na trojí „Svatý“, počíná znovu velebiti Boha a Krista jeho, jenž, chtěje vymaniti pokolení lidské z věčného zavržení, smiloval se nad ním a vykoupil je svým vtělením, utrpením, smrtí, zmrtvýchvstáním a nanebevstoupením. Po slovech: „Pamětlivi tedy toho, co pro nás podstoupil, díky vzdáváme Tobě, Bože všemohoucí, ne jak máme, nýbrž jak můžeme, a plníme jeho nařízení“, následuje zpráva o ustanovení eucharistie spolu se slovy konsekračními a napomenutím sv. Pavla (I. ke Korint. 11. 26), jakoby Kristem samým proneseným. Na to biskup opětovně vzpomíná utrpení, zmrtvýchvstání a příštího soudu Kristova, prosí o milostivé přijetí obětovaného chleba a kalichu, jakož i o seslání Ducha sv. na obět tu, kterou přináší za všechny potřeby církve, za císaře, úřady, vojsko, za živé a všechny věrné zemřelé.¹⁾

Po ukončení kánonu a pozdravení lidu biskupem jáhen znovu²⁾ vyzývá lid k modlitbě za církev, duchovenstvo a laiky, za vrchnost, mučedníky, zemřelé a za úrodu polní.

Po přípravné modlitbě k sv. přijímání volá biskup: „Svaté svatým“, k čemuž lid přitakuje, řka: „Jeden jest svatý, jeden Pán, Ježíš Kristus atd.“³⁾

Pak biskup přijímá nejprve sám, načež podává nejsvětější Svátost duchovenstvu a lidu říká: „Tělo Kristovo“, což přijímající potvrzuje odpovědí „Amen“.

1) Po této modlitbě následovalo *P a t e r n o s t e r*.

2) Někteří novější liturgisté se domnívají, že vyzvání jáhnovo, počínající se slovy „opět a opět“, na něž lid odpovídal „*K y r i e e l e i s o n*“, jest pozdější interpolací nebo variantou mešních modliteb kněžských, vzatou z jiného rukopisu. Naproti tomu hájí Bickel jeho autentičnosti, opíraje se hlavně o to, že ono „opět a opět“ se nachází též v liturgii sv. Jakuba. Srv. *Katholik*, I. c., str. 136.

3) Pravděnejpodobněji při tomto hymnu lálal biskup konsekrovaný chléb.

Jáhen pak podává kalich, řka: „Krev Kristova, kalich života“,¹⁾ nač také dostává odpověď „Amen“. Při sv.

¹⁾ Podobně popisují sv. přijímání tak zv. „*Canones Hippolyti*“, jež se nám zachovaly v textě arabském: „Deinde diaconus (incipit sacrificare), episcopus autem defert reliquias mysteriales (corporis et sanguinis domini nostri). Quando autem finivit, communicat populum stans ad mensam (corporis et sanguinis domini). Et presbyteri portant alios calices lactis et melis, ut doceant eos, qui communicant, iterum se natos esse ut parvuli, quia parvuli communicant lac et mel. Presbyteris non praesentibus ad portandos illos calices portentur a diaconis. Deinde porrigat illis episcopus de corpore Christi dicens: Hoc est corpus Christi: illi vero dicant: Amen; et ei, quibus (ille) calicem porrigit dicens: Hic est sanguis Christi, dicant: Amen. Postea autem sumant lac et mel in memoriam saeculi futuri et dulcedinis bonorum“ atd. V textě tom učiněna zřejmě některá přesunutí. Jak se zdá, zněl prvotně takto: „Deinde diaconus defert reliquias mysteriales (corporis et sanguinis domini nostri), episcopus autem (incipit sacrificare); quando autem finivit“ atd. Viz Achelis: *Die Canones Hippolyti*, Texte u. Unters., str. 100.

Dle Církevního zřízení egyptského dává biskup každému částku (κλάσμα) konsekrovaného chleba řka: Tělo Ježíše Krista. Presbyteri pak, aneb v jejich nepřítomnosti jáhni berou kalich (ποτήριο) a podávají věřícím krev Ježíše Krista, Pána našeho, řkouce: Totoť jest krev Ježíše Krista, Pána našeho. (Vix: *Texte und Untersuchungen*, I. c., str. 101.)

Nezdrželi jsme se tuto u textu Kánonův Hippolytových, obsahujících dosti důkladný rituál mešní, jelikož je máme s Funkem za přepracování t. zv. „Církevního zřízení egyptského“, jež opět jest výňatkem z osmé knihy Konstitucí apoštolských. Achelis pokládá za autora Kánonův vzdoropapeže Hippolyta, jenž prý je napsal r. 218. Dle jeho mínění jsou totožny se spisem na mramorové katedře Hippolytově (srv. Bilczewski-Tumpach, *Archäologie*, str. 115 nn.) uvedeným: Ἀποστολικὴ παράδοσις. Osmá kniha Konstitucí apoštol. byla by v tomto případě přepracováním Kánonův Hippolytových. (Srv. *Texte und Untersuchungen*, I. c., str. 236 nn.) Mínění Achelisovo vyvrací však důkladně Funk v pojednání: „Das achte Buch der Apostolischen Konstitutionen und die verwandten Schriften.“ Viz „*Historisches Jahrbuch*“, 1895, seš. I. str. 1—36, seš. III str. 473—509, jakož i spis „*Das Testament unseres Herrn und die verwandten Schriften*“, Mainz 1901, dle něhož naopak Kánony Hippolytovy pocházejí z „Církev. zřízení egypt.“ a toto z Konstitucí apoštolských.

Také „*Testamentum Domini Nostri Jesu Christi*“, spis to, jež vydal patriarcha syrský Ignatius Ephraem II. Rahmani r. 1899 v Mohuči, klada jeho původ do II. století, tak že by nám podával obraz církevní kázně a liturgie I. a II. věku

přijímání zpívá lid žalm 33. Po skončeném zpěvu

křesťanského, bylo by tuto vlastně pominouti, jelikož dle mínění Funkova („Das Testament unseres Herrn“, str. 297) pochází Testamentum teprve ze století V., t. j. z r. 475 (resp. 462), jsouc rozšířeným a rozmnoženým zpracováním „Církevního zřízení egyptského“ (t. zv. „Canones ecclesiastici“) a majíc velikou podobnost s Kánony Hippolytovými. (Viz též Kupka, „Testamentum D. N. Jesu Christi“ v „Časopise katol. duchov.“, 1900, str. 361 nn.; Týž v „Časop. katol. duchov.“ 1901, str. 73 nn.; Týž, O mši sv., v Praze 1899, str. 619 nn.; Samsour, Základy patrologie, Brno 1908, str. 166 n.); přece však podáváme tu dle překladu Kupkova (O mši sv., str. 620 nn.) mešní liturgii v „Testamentu“ obsaženou, jednak proto, že založena jest (třeba prostředecně — dle Funka) na Konstitucích apoštolských a tak v hlavních věcech jest původu velmi starého, jednak i proto, že srovnáním s mešními liturgiemi předkonstantinskými se pozná, jak a v čem liturgie ta byla v následující době doplněna:

1. Mše katechumenů.

Mše katechumenů počíná se posvátnými čteními a končí se propuštěním katechumenů. „Po ukončení ranní modlitby lektor ať čte proroky a ostatní čtení; kněz pak anebo jáhen ať čte evangelium, potom teprv ať biskup anebo kněz učí, co se hodí a prospívá. Pak se vykoná modlitba a katechumeni přijmou skládání ruky.“ (Lib. I., XXVII.)

Po kázání čili homilii provolává jáhen:

„Povstaňme!

Každý znej své místo!

Katechumeni ať odejdou!

Hleďte, ať nikdo nečistý, ať nikdo nedbalý!

Vzhůru oči srdcí vašich!

Andělé patří

Hleďte, kdo nemá důvěry, ať odejde!

Svornou myslí úpěnlivě prosme!

Ať žádný cizoložník, ať nikdo ve hněvu!

Je-li někdo otrokem hříchu, ať odejde!

Hleďte, jako synové světla prosme; úpěnlivě prosme Pána Boha a Spasitele Ježíše Krista!“

Z toho, co čteme v II. knize „Testamentu“ (De catechumenis IV.), vysvítá, že věřící a katechumeni byli ve chrámě v tomto pořádku:

Mužové a ženy byli od sebe odděleni; mužové stáli na straně pravé, ženy pak na straně levé. Mužové byli rozděleni ve dvě oddělení: v předu stáli věřící a za nimi katechumeni. Ženy byly rozděleny ve čtyři oddělení za sebou. Napřed stály panny věřící a za nimi panny patřící ke katechumenům; za těmito pak ženy věřící a za všemi teprv stály ženy přínaležející ještě ke katechumenátu. V tomto pořádku všichni na provolávání jáhново vstávali a v tichosti se modlili. — Po vy-

jáhen pronáší díkůčinění za obdržené dary a prosí,

konané modlitbě katechumeni, kteří měli brzy odejít, dávali si navzájem políbení pokoje, a to mužové mužům a ženy ženám. (Lib. II. De catech. IV.)

Pak biskup anebo, nemohl-li, kněz skládal na katechumeny ruku a říkal „modlitbu nad katechumeny“ (oratio super catechumenos): „Bože, jenž hromy sesíláš a blesky chystáš, jenž jsi stvořil nebe a utvrdil zemi, jenž věřící osvěcuješ, bloudící obraciš, jenž jsi mrtvé k životu přivedl a naděje zbaveným naději dal, jenž jsi svět od bludu osvobodil skrze sestoupení jednorozeného Syna Svého Ježíše Krista, vyslyš nás, Pane, a dej těmto duším porozumění, dovršení (t. j. dokonání), víru rozhodnou a uznání pravdy, aby se dostali na vyšší stupeň, nežli jsou, skrze svaté jméno Tvé a milovaného Syna Tvého Ježíše Krista, skrze něhož Tobě sláva a panství s Duchem sv. nyní i vždy a po všechny věky věkův. Amen.“

Přijavše skládání ruky odcházeli katechumeni, jakmile jáhen provolával: „Ať odejdou katechumeni.“

2. Modlitba věřících.

Když byli propuštěni ti, kterým nebylo dovoleno oběti mše sv. obcovati, vyzýval jáhen věřící k modlitbě slovy: „Hledte, jako synové světla se modleme: úpěnlivě prosme Pána Boha a Spasitele našeho Ježíše Krista!“ — Pak biskup anebo kněz říkal hlasem povzneseným modlitbu, (jejíž znění však v Testamentu není), zatím co věřící se vrhli na zemi.

Po ukončení modlitby a pokud ještě věřící na kolenou klečí, říká jáhen litanii obsahující tyto úmysly:

1. Za pokoj, který jest s nebe atd.; 2. za víru; 3. za svornost a jednomyslnost; 4. za trpělivost; 5. za apoštoly; 6. za proroky; 7. za vyznavače; 8. za biskupy; 9. za kněze; 10. za jáhny; 11. za starší ženy; 12. za podjáhny, lektory a diakonissy; 13. za věřící laiky; 14. za katechumeny; 15. za království (anebo císařství); 16. za vznešenější knížatstva; 17. za veškeren svět; 18. za plavící se; 19. za ty, kteří trpí pronásledování; 20. za zemřelé; 21. za ty, kteří klesli; 22. za nás všechny. (V Konstitucích apoštol. [VIII. 9–11] chybí zmínka o modlitbě biskupa neb jáhna před litaníí.)

Po ukončení litanie dá biskup znamení a jáhen zvolá: „Vstaňme v Duchu svatém!“ Když pak všichni povstali, říká biskup anebo kněz modlitbu.

3. Kázání mystagogické.

Mimo homilii, kterou měli býti jak katechumeni tak i věřící povzbuzeni k životu přiměřenému přikázáním Božím, předpisuje „Testamentum“ po propuštění katechumenův, a bezprostředně před konáním nekrvavé oběti jest kázání tak zv. mystagogické, určené pouze pro věřící, v němž se vykládají hlavní pravdy o Ježíši Kristu, totiž vtělení, vykoupení a vítězství Krista Pána nad smrtí a peklem. Zní takto: „Ten, jenž blízko

aby eucharistie byla věřícím ku prospěchu duše i těla.

jest a jenž přijde, jest onen, jenž trpěl, pohřben jest, z mrtvých vstal a od Otce byl oslaven. Jest to ten, jenž rozvázal pouta smrti, jenž z mrtvých vstal. Není to pouhý člověk, nýbrž jest to zároveň i Bůh, jenž skrze Ducha svatého tělo Adamovo s duší navrátit nesmrtelnosti, poněvadž v duchu Adama zachránil. Jest to ten, jenž Adama již mrtvého oblékl a jej oživil, jenž vstoupil na nebesa. Jemu podlehla smrt, jež křížem byla přemožena, roztrhána jsou její pouta, jimiž nás ďábel kdysi sepjal. Jeho (Syna) umučením se ukázalo, že ďábel jest bezmocný a slabý, poněvadž (Syn) roztrhal jeho provazy a (potřel) jeho moc, a strhal osidla a udeřil ho ve tvář jeho. Ten tedy, jenž byl pln temností, byl pobouřen a zalekl se, vida Jednorozeného Syna oduševněného v božství (animatum in divinitate) sestupovati do pekel, onoho pravím, jenž s čistých výsostí, které jsou nad nebem, sestoupil, onoho, jenž jest mysl nerozdílná (mens indivisibilis), jež jest z Otce a rovna jeho vůli, jenž s Otcem je tvůrcem nebes, jenž je korunou andělů, silou archandělů, zbrojí vojska nebeského a duchem panstev; jenž jest králem věčného království, knížetem svatých, rozumem neobsáhlým Otce. On jest moudrost, on síla, on Pán, on rada, on rozum, ruka, rámě Otce.

Věřice vyznáváme, že jest nám světlem, spásou, spasitelem, ochráncem, pomocníkem, učitelem, osvoboditelem, odplatitelem, podporovatelem, posilovatelem, hradbou.

Jest pastýřem, branou, dveřmi, cestou, životem, lékem, pokrmem, nápojem a soudcem naším. Jej vyznáváme schopného i neschopného trpěti, Syna nestvořeného, ve smrti živého, Syna Otcova, neobsáhlého a obsáhlého. Jsa bez hříchu, naše hříchy na sebe vzal a vyšel z nebe otcovského. Jeho tělo, když se láme, stává se naším spasením a krev duchem, životem a posvěcením, voda pak očištěním naším. On osvěcuje srdce těch, kdož se ho bojí, a jest s nimi při všem. Vzdálil nás od všeliké cesty ďáblovy. Jest obnovitelem duši a v něho všichni doufáme.

Jsa Bůh a před věky z Otce Boha věčného, když viděl svět (spoutaný) vazbami hříchu (a) řítící se v záhubu, a násilím šelmy lstivé pošlapaný a smrti skrze nemoudrost a blud podrobený, chtěje pokolení lidské uzdraviti, vešel v život panenský, skrýváje se všem zástupům nebeským, a šiky nepřátelské uvrhl v nevědomost.

Když tedy oblékl tělo porušitelné ten, jenž jest neporušitelný, neporušitelným učinil tělo, jež bylo podrobno smrti: ukázal tím vzor neporušitelnosti v těle, kterou oděl Adama, jenž zemřel, a tím vzorem bylo odstraněno, co bylo porušeno.

Příkazy neposkvrněné dal skrze evangelium, jež jest hlášením samého království, a skrze totéž evangelium naučili jsme se žítí na způsob království, a skrze toto evangelium byla zlomena pouta ďáblova, abychom ze smrti zasloužili nesmrtelnost a z neporozumění dospěli ku bdělosti.

Následuje ještě modlitba a požehnání biskupovo. Ko-

Ten tedy, jenž člověkem se stal, jest Syn Boží, Pán, jenž smrtelné pokolení Adamovo s tím, co k němu připadá, zmařiv sebe, přijal. Jenž jest věčný, narodil se stav se člověkem, jenž jest Bůh a od proroků byl předpověděn, jest hlásán od apoštolů, veleben od andělův a oslaven od Otce všech. Byl ukřižován za nás, jehož kříž je životem naším, pevností naší a spasením, jenž (kříž) jest tajemstvím skrytým, radostí nevy-slovitelnou, skrze nějž veškeré pokolení lidské, ustavičně jej nosíc, nemůže od Boha býti odloučeno; jenž (kříž) jest moc milá a od Boha neodlučitelná a jež těmito rty nemůže býti vyslovena; jak by bylo hodno; jenž druhdy byl skryt, nyní však se tajemství odhaluje, jež věřícím se zjevuje, ne jak se býti zdá, nýbrž jak skutečně jest.

To jest kříž, v němž se chlubíme, abychom byli oslaveni, skrze nějž dokonali věřící, kteří jej na sebe berou, se odlučují ode všeho, co jest smyslného či viditelného, jako od věci, jež skutečně není. Kdož za statečné se považujete, čerpejte odtud svou sílu, hluchými učíte uši své viditelné (t. j. tělesné), oslepte oči své zevnější, abyste poznali vůli Kristovu a všechno tajemství svého vykoupení. Mužové a ženy, svatí, jejichž vlastností jest chlubit se v Pánu, slyšte člověka, jenž jest uvnitř.

Pán náš, když nás poučil a úmluvu s námi učinil, a nás se sebou spolčil a když po Svém utrpení do pekel sestoupil, ukořistil celou zemi a přirozenost smrti podrobil životu. Smrt vidouc jej s duší sestupovati do pekel, doufala, ovšem mylně, že jí bude jak obyčejně pokrmem. Ale vidouc v něm skvělost božství, zvolala: Kdo je to, jenž vzal na sebe člověka mně podrobeného a mne přemohl? Kdo je to, jenž tělo mně zaprodané ze záhuby vytrhl? Kdo je ten, jenž vzal na sebe zemi a jest nebem? Kdo je tento narozený v porušitelnosti, ale jest neporušitelný? Kdo je tento vyjmutý ze zákonů mých? Kdo je tento kořistitel toho, co mým jest? Kdo, jenž bojuje s plamenou mocí smrti a vítězí nade tmou? Která je ta nová sláva v tomto divadle? Kdo jest, jenž překáží, abych nečinila, co si žádám? Kdo ten nový zemřelý bez hříchu? Kdo ten, jenž zaslepuje mlhu mnohonásobným leskem a nenechává mne vládnouti těm, kteří jsou moji, nýbrž přitahuje do nebe duše, které mně dány byly? Jaká je to sláva, která překáží, aby tělo se nestalo porušitelným? Kdo je ten, jehož pochopiti nemohu? Jaká je to sláva, kterou ti, kteří okolo jsou, nemohou vyzpytovat? Ach! daleko mně utéci jest od něho a těch, kteří jeho jsou, neboť nikterak jim nemohu ublížiti. Tento jest zajisté Kristus, jenž ukřižován jest, skrze něhož, co patřilo na levici, stalo se náležejícím na pravici, a co bylo dole, stalo se jako hořejším, a co bylo v zadu, umístěno bylo na předu, když sám z mrtvých vstal, podsvětí zašlapal, smrt smrti zahubil a třetího dne vstav z mrtvých Otci díky činil řka: Tobě díky vzdávám, Otče můj, ne již těmito ústy, která zároveň byla připojena, ani jazykem tělesným, z něhož pravda

nečně jáhen shromážděné propouští slovy: „Odejděte v pokoji.“

i lež vycházejí, ani slovem, jež způsobem hmotným vychází, nýbrž oním hlasem Tobě díky činím, králi, který skrze Tebe všemu rozumí, a který nevychází z nástroje tělesného, aniž padá do ucha tělesného, a který není na světě, ani nezůstává na zemi, nýbrž oním hlasem, jenž jest duch, který v nás jest a který k Tobě samému, „Otče, mluví, Tebe miluje, Tebe oslavuje, skrze nějž i veškeren sbor dokonalých svatých Tebe hlasitě nazývá milovaným Otcem, zachovávatelem, pomocníkem, ponevadž Ty jsi vším a všechno v Tobě jest, všechno co jest, Tvým jest, a ne druhého, neboť Ty jsi na věky věkův. Amen.“ (Lib. I, XXVIII. ku konci praví: Porro mystagogia non omni tempore pronuntietur, sed tantum in pascha, die sabbati, die dominica et diebus epiphaniae et pentecostes.)

4. Pořádek, jež měl klerus při slavení oběti zachovati.

Spisovatel „Testamentu“, dříve nežli podává liturgickou formuli, dle níž se má oběť přinášeti, poznamenává, v jakém pořádku mají při konání oběti státi biskup a kněží přísluhující. Biskup stojí uprostřed, za ním s obou stran kněží: ctihodnější z nich, kteří pracovali o slovu Božím, na straně pravé, ostatní na straně levé. Za kněžími stojí na pravé straně jáhni, na levé straně vdovy. Za jáhny pak stojí lektorové a za těmito podjáhni a za podjáhny diakonissy. Na posledním místě u oltáře mezi bohoslužbou stojí ti, kdož mají milodary. Mimo to se připomínají u oltáře jáhni, kteří při mši sv. mávají vějíři nad kalichem. (Lib. II. c. X. Připomínají se též jáhni, kteří chodí po kostele a udržují mezi věřícími obojího pohlaví pořádek. — Jeden jáhen stál u dveří, aby nevkročil nikdo nehodný anebo kdo se opozdil. Dle VIII. kn. Konstit. apošt. stojí u brány mužů jáhen, u brány žen podjáhni.) Dále se žádá, aby záclona, která visí u vchodu do svatyně, v čas mešní bohoslužby se zatáhla.

5. Uspořádání obětních darův u oltáře.

Jáhen přinese k biskupovi, stojícímu u oltáře, chleby, které věřící přinesli, a kalich vína s vodou smíšeného. Z těchto vybere biskup v neděli 4 chleby, v sobotu pouze tři. Postaviv chleby a kalich na oltář skládá na ně ruce nejprv sám a po něm kněží.

Pak udělují si věřící políbení pokoje, při čemž se však nikde neděje zmínka, že by jáhen vybízel věřící, aby se políbili, anebo o modlitbě, kterou by za tou příčinou celebrant proslovoval. (Dle Konstit. apošt. [VIII. c. 12.] přinášejí se dary obětní teprve po políbení pokoje; dle kn. II. týchž Konstitucí vybízel jáhen ku políbení slovy: „Ne quis contra aliquem, ne quis in hypocrisi.“)

Po udělení pokoje má nastati veliké ticho, načež jáhen k lidu takto provolává:

Pro lepší přehled klademe tuto na str. 216—217 tabulku, jež ukáže zřejmě souhlas hlavních částí liturgie

„K nebesům srdce vaše! Má-li někdo záští na bližního, ať se smíří. Má-li na svědomí nevěru, ať se přizná. Nezachovává-li někdo přikázání, ať odejde. Klesl-li někdo do hříchu, ať se tím netají; neslušno jest se tajiti. Má-li kdo mysl chorou, ať nepřistupuje. Je-li někdo poskvrněn, není-li pevný, ať ustoupí. Nezachovává-li někdo přikázání Ježíšových, ať odejde. Opovrhne-li kdo proroky, ať se odloučí; ať se uchová od hněvu Jednorozeného. Neopovrhujeme křížem. Prchejme před hrozbami. Máme vidoucího Otce světél se Synem a máme anděly, kteří na nás patří. Hledte na sebe samy, abyste nechovali záští proti svým bližním. Hledte, aby nikdo v hněvu nebyl; Bůh vidí. Vzhůru srdce vaše, abyste obětovali ku prospěchu života a svatosti. Moudrostí Boží přijmeme milost, jež nám dána byla.“

6. Praeface modlitby děkoslovné (eucharistické).

Biskup počínaje modlitbu děkoslovnou pozdravuje lid slovy: „Pán náš budiž s vámi“, načež lid odpovídá: „I s duchem tvým.“ Po tomto pozdravu předesílá se jako předmluva modlitby děkoslovné tak zvaná praeface, která se skládá ze tří povzbuzení:

1. Biskup dí: Vzhůru srdce vaše. Lid: Máme k Pánu (obrácena).

2. Biskup: Díky činíme Pánu. Lid: Hodno a spravedlivo jest.

3. Biskup: Svatý skrze svaté (svatí, t. j. věřící, mají prohlašovati, že Bůh jest svatý). Lid: Na nebi i na zemi ustavičně. (Třetí povzbuzení: „Svatý skrze svaté“ i s odpovědí lidu se v ostatních liturgiích nevyskytuje. Rahmani má za to, že záhy, a to před dobou sv. Athanáše, nahrazeno bylo ve všech liturgiích hymnem doxologickým. Slova v odpovědi lidu: „na nebi“ dala prý podnět, že se v hymnu doxologickém vypočítávají kůry andělské; místo slov „na zemi“ vybízejí se v témž hymnu ku chvále věřící; konečně místo „ustavičně“ říká se ve zmíněném hymnu „ustavičně říkající“ [sine fine dicentes]. — Mimo to bylo prý toto povzbuzení, když zaveden byl do liturgie hymnus doxologický, přeloženo před přijímání, a říká je celebrant, když pozdvihuje svatá tajemství a volá: „Svaté svatým“. Kromě toho prý ve všech liturgiích, vyjma liturgii Konstit. apošt., byla k hymnu doxologickému připojena slova „Benedictus, qui venit in nomine Domini“, která vzata byla z povzbuzení biskupova, jež jest v „Testamentu“ před přijímáním.)

7. Modlitba děkoslovná.

Biskup ať hned říká: „Díky Tobě činíme, Bože svatý, duši našich posilovateli, dárce života našeho, poklade neporušenosti, Otče Jednorozeného Tvého, Spasitele našeho, jehož jsi v posledním čase poslal k nám jako vykupitele a hlasatele Svých úradkův. Neboť Tvůj úmysl jest, abychom spaseni byli

a spolu rozvoj její ode mše sv ve večeřadle až do liturgie Konstitucí apoštolských.

skrze Tebe. Tebe, Pane, velebí naše srdce, rozum, duše se vším myšlením, aby na nás přišla milost Tvá, abychom ustavičně chválili Tebe a Syna Tvého jednorozeného a Ducha sv. Tvého nyní i vždycky až na věky věkův. Amen.

Ty jsi moc Otce, milost národů, vědění, moudrost pravá, povýšení pokorných, lék duší, důvěra nás věřících. Neboť Ty jsi síla spravedlivých, naděje těch, kdož protivenství trpí přístav těch, kdož jsou zmítáni, osvětitel dokonalých, Syn Boha živého. Dej, aby z onoho nevyzpytatelného daru vzešla nám velkodušnost, důvěra, moudrost, stálost, víra nezvratná, naděje pevná, známost Ducha Tvého, pokora, přímost, abychom my, služebníci Tvoji, i všechen lid Tě upřímně chválili, Tě velebili, Tebe oslavovali, Pane, po všechen čas a Tebe prosili.“

Pak biskup ať říká: „Ty, Pane, jsi tvůrce výsostí, Ty král pokladů jasných, Ty pozorovatel Sionu nebeského, král řádů archandělských, panstev, chval, trůnův, oděvů, světél, radostí a rozkoší, otec králů, jenž vše rukou Svou držíš a spravuješ podle úsudků Svých skrze Syna Tvého jednorozeného, jenž byl ukřižován za hříchy naše. Ty, Pane, Slovo Své, Syna myslí Své a Syna bytu Svého, skrze nějž jsi všecko učinil, v němž se Ti zalíbilo, jsi poslal do života panenského. Jenž, když se počal, a vtělil, zjevil se jako Syn Tvůj, narozený z Ducha svatého a z Panny. Jenž, naplňuje vůli Tvou a připravuje lid svatý, rozepjal ruce Své k utrpení, aby z utrpení a porušení smrti vykoupil ty, kdož doufali v Tebe. Jenž, když dobrovolně v utrpení se vydával, aby vzpřimil ty, kdož klesli, aby našel ztracené, oživil mrtvé, odstranil smrt, roztrhal pouta ďáblůva, dokonal vůli Otcovu, potřel peklo, otevřel cestu života, spravedlivé vedl ke světlu, mezník upevnil, osvětlil temnosti, vy-c-oval dítky, zjevil vzkříšení, vzav chléb dal učedníkům svým říka: Vezměte a jezte. Toto jest tělo mé, jež se za vás láme na odpuštění hříchů. Kdykoliv to činiti budete, budete slaviti zmrtvýchvstání.

Podobně kalich vína, kteréž smísil, dal... krve, jež byla za nás vylita.“

Pak ať říká: „Pamětlivi tedy jsouce smrti Tvé i zmrtvýchvstání Tvého, obětujeme Tobě chléb a kalich, díky vzdávajíce Tobě, jenž jsi jediný Bůh na věky a Spasitel náš, poněvadž jsi nás hodny učinil, abychom stáli před Tebou a konali Tobě úřad kněžský. Pročež díky Tobě vzdáváme, my služebníci Tvoji, Pane.“

Podobně ať říká lid.

Pak ať (biskup) říká:

„Obětujeme Tobě toto díkůčinění, věčná Trojice, Pane Ježíši Kriste, Pane Otče, před nímž všechno stvoření a všechna příroda se chvěje k sobě se tulíc. Pane Duchu svatý, přines tento nápoj a tento pokrm svatosti Své, učíň, aby nám byly ne na

O epiklesi.

Jest záhodno, bychom si tuto trochu blíže povšimnuli důležité a zajímavé věci v liturgii, kteréž jsme

odsouzení ani na potupu nebo záhubu, nýbrž na uzdravení a posilu ducha našeho. (Epiklese obrací se k nejsv. Trojici a vyslovuje prosbu za spasitelné účinky pro přijímající velebnou Svátost. Může tedy znění této epiklese posloužiti k rozřešení sporův o epiklesi mezi theology církve východní a západní. — Následují nyní prosby čili kommemorace nejprve za živé, pak za zemřelé. — Zatím co celebrant činí kommemorace, čte jáhen nebo lektor jména těch, kdož přinesli obětní dary, a vyzývá lid, aby se za ně modlili, odkud původ mají diptycha. [Cfr. Testament. I. c., str. 168.] Ovšem, Bože, dejž nám, aby skrze jméno Tvé prchalo všeliké myšlení věcí, jež se Tobě nelíbí. Pane, dej, aby od nás byla vypuzena všeliká pyšná rada skrze jméno Tvé, jež jest vepsáno v oponu brány svatých výsostí Tvých, které když slyší peklo, děsí se, propast se odtrhuje, duchové se vyhánějí, drak se ubíjí, nevěra se zapuzuje, neposlušnost se podrobuje, hněv se tiší, závist pozbývá účinku, osobivost se potírá, žádost stříbra se vykořeňuje, chlubitost se odstraňuje, pýcha se pokořuje, všeliká povaha působící trpkost se ničí. Dejž tedy, Pane, aby oči naše, jež jsou uvnitř, na Tebe patřily, Tebe zvelebovaly a Tebe byly pamětlivy, Tobě také sloužily, poněvadž v Tobě jediném mají podíl, Synu a Slovo Boží, jemuž všechny věci jsou podřízeny. Ty, kdož mají milodar zjevení, udržuj až do konce; ty, kdož mají milodar uzdravování, utvrzuj; ty, kdož mají moc jazyků, posiluj; ty, kdož pracují o slově učení, spravuj. Pečuj o ty, kdož Tvou vůli vždycky plní, navštív vdovy, pomoz sirotkům. Pamatuj na ty, kdož ve víře zesnuli, a dejž nám dědictví se svatými Svými, dopřej nám moci Tobě se líbiti, jakož i oni Tobě se líbili. Pasiž lid Svůj v pravosti a nás všechny posvěcuj. Dej konečně, Pane, aby všichni byli s Tebou spojení, kdož majíce účastenství přijímají ze svatých (tajemství) Tvých, aby naplnění byli Duchem svatým na utvrzení víry v pravdě, aby Tobě vždycky vzdávali chvalořečení i Synu Tvému milému Ježíši Kristu, skrze něhož Tobě chvála a panování s Duchem Tvým svatým na věky věkův.“

Lid ať řekne: „Amen.“ (Zakončuje se modlitba děkoslovná. — Přirovnáme-li ji k modlitbě děkoslovné obsažené v VIII. kn. Konstitucí apoštolských, vidíme, že díkyčinění za dobrodiní Boží v této přerušeno jest hymnem doxologickým „Sanctus“. — Uspořádání jednotlivých částí se shoduje. Obširněji popisují Konstit. apoštol. dílo stvoření v šesti dnech; takéž zevrubně se v nich vypočítávají dobrodiní lidem od Boha prokázaná a zázraky, které Bůh k jejich spáse činil skrze patriarchy, od Adama až po Josue, čímž se ovšem Konstit. apošt. od díkyčinění vzdalují a blíží se ku katechesi.)

se dotekli poněkud již v odstavcích dřívějších. Máme

8. Před přijímáním.

Jáhen: Snažně prosme Pána a Boha našeho, aby nám dopřál svorné mysli ducha.

Biskup: Dej nám svornou mysl v Duchu sv. a uzdrav duše naše skrze tuto obět, abychom v tobě živi byli na věky věkův.

Lid: Amen.

Totéž ať opakuje lid modle se.

Potom následuj závěrek díkůčinění tímto způsobem:

Budiž jméno Páně požehnáno na věky.

Lid: Amen.

Kněz: Požehnaný, jenž přichází ve jménu Páně, požehnáno jméno slávy jeho.

Všechn lid ať odpoví: Staň se, staň se.

Biskup ať řekne: Sešli milost Ducha na nás.

Biskup, utrpěl-li ve spánku poluci, ať neobětuje, nýbrž ať obětuje kněz; také ať biskup ze svátosti nepřijímá, ne že by snad byl poskvřen, nýbrž z úcty k oltáři. Když pak se byl postil a vodou čistou umyl, ať koná službu. Rovněž tak i kněz. Též vdova v čas menstruace ať nepřistupuje (ku přijímání eucharistie). Podobně kterákoli jiná žena (v čas menstruace) nebo laik nebo kdokoli ze shromáždění (kdo měl noční poluci) ať nepřistupují z úcty, dokavad se nepostili a neumyli.

9. Přijímání.

Napřed ať přijímá duchovenstvo v tomto pořádku: Biskup, pak kněží, potom jáhni, pak vdovy, pak lektori, pak podjáhni, pak ti, kdož mají milodary (charismata) a nově pokřtění (a) děti. Lid pak v tomto pořádku; Starci, panny (čili neženatí), pak ostatní. Z žen napřed diakonissy a pak ostatní. (Od tohoto pořádku odchyluje se poněkud pořádek předepsaný v Konstit. apoštolských.)

Kdožkoli přijímá eucharistii, nežli ji přijme, ať řekne: Amen. A když dostal (na ruku) (částku) eucharistie, takto se modliž: „Svatá, svatá, svatá Trojice nevýslovná, dej mně, abych přijal toto tělo k životu, a ne na odsouzení. Dej mně, ať přináším ovoce, jež Tobě se líbí, abych, když se Ti budu líbiti, žil v Tobě plně přikázání Tvá, a s důvěrou vzýval Tebe, Otče, aby když budu vyprošovati pro sebe království Tvé a vůli Tvou, jméno Tvé, l'ane, ve mně bylo posvěceno, poněvadž jsi mocný a slavný a Tobě sláva na věky věkův. Amen.“ Ukončiv modlitbu tu ať přijme.

Přijímaje pak z kalicha ať řekne jednou i po druhé: Amen, na plnost těla i krve.

(Sv. přijímání dle „Testamentu“ rozdává lidu jáhen. „Diaconus communionem non praebeat presbytero, sed discooperiat discum sive pyxidem, et ex ea ipse presbyter sumat. Coetui autem diaconus communionem manu sua praebeat. [Lib. II. c. X.] Říkal pak jáhen, když podával, slova: „Corpus Jesu

Summární přehled

Mše sv. ve večeradle	Liturgie Didachy
A) Obětování.	
<p>1. Před Kristem jest na stole chléb a pohár vína</p> <p>2. Kristus zpívá s apoštoly žalm 115. a 116. (hebr.).</p> <p>3. Kristus bere chléb a víno (Luk. 22, 17).</p> <p>4. Kristus pje žalm 117.—118. a 136.</p>	<p>Pojednání (hl. XIV., 2.).</p>
B) Kánon	
<p>5. Konsekrace (Mat. 26, 26 až 28; Mar. 14, 22—24; Luk. 22, 17—20; I. ke Korint 11, 23—25).</p> <p>6. Kristus láme chléb (Luk. 22, 19).</p> <p>7. Eulogie před rozdáváním chleba a vína. (Pochválen budiž atd.)</p> <p>8. Kristus dává své tělo a krev apoštolům.</p>	<p>6. <i>κλάσις ἄρτου</i> (hl. XIV., 1.).</p> <p>7. Děkčinění před požíváním darův obětních (hl. IX.).</p> <p>8. Podmínky přijímání nejsv. Svátosti (hl. IX.; X., 6; XIV., 1. 2.).</p>
C) Děkčinění po sv. přijímání.	
<p>9. Eulogie po přijetí těla a krve Páně (Mat. 26, 30).</p>	<p>9. Děkčinění po sv. přijímání (hl. X.).</p>

liturgií předkonstantinských.

Liturgie sv. Justina	Liturgie Konstitucí apoštolských
A) Obětování.	
<p>1. Chystání živlův obětních na kredenci (Prothesis). (Předpokládá se z hl. LXV. a LXVII. Apologie.)</p> <p>2. a) Modlitby (<i>εὐχαί</i>, hlava LXVII.).</p> <p>b) Bratrské políbení (<i>ἀγάπη</i>, hl. LXV.).</p> <p>3. a) Přinášení darů na oltář (hl. LXV. a LXVII.). b) Modlitby (hl. LXV.).</p> <p>4. Zvláštní díkůčinění čili praeface (hl. LXV. a LXVII.).</p>	<p>1. Chystání obětních živlů skrze jáhny. (Kn. II. hl. 57.; kn. VIII. hl. 12.)</p> <p>2. a) Litanie jáhnova a modlitba biskupova (kn. II. 57.), opírající se o ž. 115, 12 18. b) Biskup pozdravuje věřící: „Pokoj Boží budiž s vámi všemi“. (Kn. VIII., hl. 11.) c) Bratrské políbení. (Kn. VIII., 11.) d) Umývání rukou. (Kn. VIII., 11.)</p> <p>3. a) Jáhni přinášejí dary na oltář. (Kn. VIII., 12.) b) Biskup se modlí s kněžími u oltáře (<i>secretata</i>; kn. VIII., 12.).</p> <p>4. Praeface. (Kn. VIII., 12.)</p>
B) Kánon.	
<p>5. a) Konsekrace (Apolog. LXVI.). b) Anamnesis (Dialog. XLI., 117; Apol. I., 13.).</p> <p>6. Lámání chleba. (Předpokládá se z hl. LXV. a LXVII.)</p> <p>8. Přijímání (hl. LXV., LXVII.).</p>	<p>5. a) Konsekrace. (Kn. VIII., hl. 12.) b) Anamnesis. (Připomínání smrti Kristovy.) c) Epiklesis. d) Memento za živé i mrtvé.</p> <p>6. Lámání chleba. (Předpokládá se z kn. VIII. hl. 13.)</p> <p>7. Antecommunio. (Kn. VIII., hl. 13.)</p> <p>Biskup: <i>Τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις.</i> Lid: <i>Εἰς ἅγιος atd.</i> Biskup: <i>Σῶμα Χριστοῦ.</i> Jáhen: <i>Αἷμα Χριστοῦ, ποτήριον ζωῆς.</i></p>
C) Postcommunio.	
	<p>9. a) Modlitba po sv. přijímání. Kn VIII., hl. 14.) b) Požehnání biskupovo. (Kn. VIII., hl. 15.) c) Vyzvání jáhново: Odějděte v pokoji! (Kn. VIII., 15.)</p>

na myslí t. zv. epiklese,¹⁾ jejíž nejúplnější, ba pravděpodobně doslovný text z doby předkonstantinské podala nám po prvé osmá kniha Konstitucí apoštolských, označujíc zároveň zcela přesně místo, jež ve mši svaté zaujímal. Jinak co do formy vypadá epiklese v liturgii a spisech Otců řeckých V. století. Neboť kdežto sv. Irenaeus a Konstituce apoštol. užívají pouze slov: ὅπως ἀποφάνη, praví dokumenty V. století přímo: „ἵνα ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα, τὸ δὲ ποτήριον αἷμα τοῦ Χριστοῦ.“ Tak n. př. v liturgii sv. Jakuba zní: „Smiluj se nad námi, Bože, podle velikého milosrdenství Svého a sešli na nás a na tyto předložené dary přesvatého Ducha Svého. aby přišel a Svou svatou, dobrou a slavnou přítomností posvětil a učinil tento chléb svatým tělem Krista

Christi, Spiritus sanctus ad sanationem animae et corporis“, načež přijímající odpovídal: „Amen“. Jest zde řeč o Duchu sv., jenž milostí svou posvěcuje přijímajícího tělo Páně. — Dle Konstit. apošt. se zpívá mezi přijímáním žalm.)

10. Po sv. přijímání.

Když všichni přijali, ať se modlí, chválu a díky vzdávající za přijímání, při čemž jáhen předříkává:

„Zvelebujme Pána přijímající ze svatých jeho (tajemství), modleme se a prosme, aby k životu a spasení duší našich bylo toto přijímání, odplácející chvalořečením Pánu Bohu našemu.“

Pak ať říká biskup: „Pane, dárci světla věčného, kormidelníku duší, vůdce svatých, dej nám oči rozumové, které vždy na Tebe patří, uši, které Tebe toliko poslouchají, aby duše naše milostí se naplnila; učiň v nás, Bože, srdce čisté, abychom vždy rozuměli velikosti Tvé. Bože divný a milovníče lidí, dobrými učiň duše naše a myšlenky naše učiň nezvratnými skrze tuto eucharistii, kterou jsme přijali my nejmenší služebníci Tvoji, poněvadž požehnané jest království Tvé, Pane Bože, slavné a povýšené v Otci, Synu a Duchu svatém, jak před věky, tak i nyní i vždy a ve všech pokoleních a na nekonečné věky věkův.“

Lid: Amen.

(Dle Konstit. apošt. připojuje se ještě skládání rukou na věřící, načež jáhen je vybízí, aby odešli.)

¹⁾ Viz k této stati pojednání Dr. J. Kupky: „O epiklese“ v Časop. katol. duchov. 1897, str. 321 nn. Týž, O mši svaté. Praha 1899, str. 174, 207, 497 nn., 636. Dr. Ivan Marković O. Fr., O Eukaristiji s osobitím obzirom na epiklese, Zagreb 1884.

Tvého (lid odpovídá: Amen) a tento kalich drahou krví Krista Tvého (lid: Amen), aby všem, kteří z nich přijímají budou, prospěly k odpuštění hříchův a k životu věčnému atd.“¹⁾)

Liturgie církve alexandrijské má dvě epiklese: jednu²⁾) před samou konsekrací, a druhou po konsekraci. Druhá zní: „Prosíme Tě a žádáme, dobrodinče milostivý, sešli z výšin svatosti Své, ze skutečného sídla Svého, z nevýslovného lůna, samého Parakleta, Ducha pravdy, Svatého. Pána... Též (sešli) na nás a na tyto pokrmy Svého Ducha svatého, aby je posvětil a dokonal jako Bůh všemohoucí, a učinil chléb tělem (lid: Amen), kalich pak krví Nového zákona samého Pána a Boha a Spasitele a Všekrále našeho Ježíše Krista, by nám všem z nich přijímajícím sloužily k víře, posílnění, uzdravení, mírnosti, posvěcení atd.“³⁾)

V liturgii sv. Basila modlí se kněz po konsekraci: „Prosíme Tě, Nejsvětější, aby Tvůj Duch svatý přišel na nás a na tyto předložené dary, požehnal je, posvětil a učinil chléb tento drahocenným tělem našeho Pána, Boha a Vykupitele Ježíše Krista, a tento kalich

¹⁾ „Ἐλέησον ἡμᾶς ὁ θεὸς, κατὰ τὸ μέγα ἔλεός σου, καὶ ἐξαπόστειλον ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ προκειμένα δῶρα ταῦτα τὸ πνεῦμα σου τὸ πανάγιον . ἵνα ἐπιφοιτήσαν τῇ ἀγίᾳ καὶ ἀγαθῇ καὶ ἐνδόξῳ αὐτοῦ παρουσίᾳ ἀγίασῃ καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον τοῦτον σῶμα ἅγιον τοῦ Χριστοῦ σου (Ἀμήν), καὶ τὸ ποτήριον τοῦτο, αἷμα τίμιον τοῦ Χριστοῦ σου (Ἀμήν), ἵνα γένηται πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ ζωὴν αἰώνιον.“ Viz Hoppe, Die Epiklesis, str. 52, 53.

²⁾ „Πλήρης γὰρ ἐστὶν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ. Πλήρωσον ὁ θεὸς καὶ ταύτην τὴν θυσίαν τῆς παρὰ σου εὐλογίας, διὰ τῆς ἐπιφοιτήσεως τοῦ παναγίου σου πνεύματος.“ Hoppe, l. c., str. 59.

³⁾ „Δεόμεθα καὶ παρακαλοῦμέν σε φιλόανθρωπε ἀγαθὲ, ἐξαπόστειλον ἐξ ὕψους τοῦ ἁγίου σου, ἐξ ἐτοιμοῦ κατοικητηρίου σου, ἐκ τῶν ἀπεριγράπτων κόλπων, αὐτὸν τὸν παράκλητον, τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας, τὸν ἅγιον, τὸν κύριον Ἐπι δε ἐφ’ ἡμᾶς καὶ ἐπὶ τὰ ποτήρια ταῦτα, τὸ πνεῦμά σου τὸ ἅγιον, ἵνα αὐτὰ ἀγίασῃ καὶ τελειώσῃ, ὡς παντοδύναμος θεός; καὶ ποιήσῃ τὸν μὲν ἄρτον σῶμα (ὁ λαός· Ἀμήν), τὸ δὲ ποτήριον, αἷμα τῆς καινῆς διαθήκης αὐτοῦ τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος καὶ παμβασιλέως ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἵνα γένωνται πᾶσιν ἡμῖν ἐξ αὐτῶν μεταλαμβάνουσιν εἰς πίστιν, εἰς νῆψιν, εἰς ἴασιν, εἰς σωφροσύνην, εἰς ἁγιασμόν.“ Hoppe, l. c., str. 60.

drahocennou krví našeho Pána, Boha a Vykupitele, kterou vylil za život světa.“

Na témž místě má liturgie sv. Jana Zlatousta následující epiklese: „Prosíme a žádáme Tě: sešli sv. Ducha Svého na nás a na tyto předložené dary a učíň chléb tento drahocenným tělem Pomazaného Tvého, proměňuje jej skrze Svého Ducha sv. (lid: Amen), a co v tomto kalichu jest obsaženo, (učíň) drahocennou krví Pomazaného Tvého, proměňuje to skrze sv. Ducha Svého.“

Také v dnešní mši římské nalézáme ozvěny epiklese na různých místech, jako v offertoriu, v mnohých t. zv. sekretách, v invokaci „*Veni sanctificator*“¹⁾ a v modlitbě začínající slovy: „*Quam oblationem*“. Jsou též staré liturgie západní,²⁾ které mají epiklese teprve po slovech konsekračních, ba i ve mši římské jest stopa její v modlitbě „*Supplices terrogamus*“. Tuto podotýkáme ještě, že epiklese v užším slova smyslu (*κατ' ἐξοχήν*) zove se prosba Duchu sv. po konsekraci přednášená za proměnění chleba v tělo a vína v krev nejsvětější. V širším významu označuje se názvem tím každé svolávání Ducha sv. ve mši na dary obětní. I jde o to, kdy a v jaké formě dostala se epiklese po prvé do liturgie mešní, jaký jest její dogmatický základ, a v jakém významu pokládala ji starobylost křesťanská za potřebnou?

K první otázce neváháme odpovědět, že dle vši pravděpodobnosti dal počátek epiklese sám Kristus. Onť ovšem konsekroval při mši sv. ve večeradle výlučně slovy ustanovení: *Totoť jest tělo mé atd.*, a nepronesl žádné modlitby k Duchu sv. za proměnění žvlův obětních;³⁾ avšak před konsekrací učinil pohyb, jež apoštolové, a po nich celá církev, pojali jako svolávání Posvětitel, čili jako skutečnou epiklese. Pohybem

¹⁾ Budiž tomu, že se invokace ta může týkati též celé nejsv. Trojice; avšak přivlastněním týká se především Ducha svatého.

²⁾ Viz Hoppe, l. c., str. 68 n. — Narážky Otců západních na epiklese viz v uvedeném článku de Waalově v „Katholik“ 1896, str. 396 n.

³⁾ Viz výše str. 33.

tím bylo zmíněné již (na str. 34) rozprostření ruky nad chlebem, spojené s pozdvižením očí k nebi, a tudíž jakoby hledání a svolávání odtamtud Ducha sv., aby při zázraku proměnění chleba a vína v člověčenství Ježíšovo tak byl činným, jako byl činným při prvním vtělení se Syna Božího. Že církev pohybu tomu jinak nerozuměla, toho nejlepším jest důkazem to, že sama od nejstarších dob udílela a svolávala Ducha sv. vzkládáním a rozprostíráním rukou. Byla pak to věc hned v prvních letech křesťanství tak všeobecně známá, že Šimon kouzelník, „uzřev, že skrze vzkládání rukou apoštolů dává se Duch svatý, podával jim peníze, řka: Dejte i mně tu moc, aby každý, na kohož bych vložil ruce, přijal Ducha svatého“.¹⁾ Timothea napomíná sv. Pavel dvakráte: „Nezanedbávej milosti, která jest v tobě, kteráž ti dána jest skrze prorocství, se vzkládáním rukou kněžských.“²⁾ Na pomnících umění katakombního Kristus rozprostírá ruce nad symboly eucharistickými v okamžiku, kdy je posvěcuje, z čehož vidno, že tato cheirotonie opakovala se při každé mši sv., jelikož umělci by jinak byli nepřipadli na myšlenku, illustrovati jí sám akt konsekrační. Za další rys této cheirotonie a za obřadní výraz epiklese pokládáme též, jak již výše bylo vzpomenuto,³⁾ ceremonii rozprostření rukou nad chlebem a vínem při dnešní modlitbě: „Hanc igitur oblationem“, pojící se bezprostředně k druhé modlitbě konsekrátorově: „Quam oblationem tu Deus in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem acceptabilemque facere digneris, ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Jesu Christi“, kteráž co do obsahu jest nejpravdivější slovnou epiklesí. Neboť konečně jest zcela jedno, obrací-li se modlitba za proměnění darů ke všem třem osobám božským, nebo pouze k jedné z nich. *Indivisa sunt opera Trinitatis ad extra.* V li-

¹⁾ Skutk. apošt. 8, 18. 19.

²⁾ I. k Timot. 4, 14; srv. též II. k Timot. 1, 6.

³⁾ Viz výše str. 60.

turgii, konané člověkem, má pak epiklese ta ještě jiný význam než ve mši večerádkové. Neboť kdežto Kristus naznačil jí pouze společné působení celé nejsv. Trojice při zázraku proměnění živlův eucharistických, chce kněz, vztahuje ruce bezprostředně před pronesením slov konsekračních, říci něco více: dává totiž pragmaticko symbolickým způsobem výraz přesvědčení, že slovo jeho vůbec působí proměnění jenom potud, p o k u d j e s t s k u t e č n ý m v z ý v á n í m D u c h a s v., t. j. Boží moci Kristovy, jehož jménem pronáší slova: Totoť jest tělo mé atd. A takovéto právě pochopení činnosti konsekrační jest klíčem k dogmatickému a dogmaticko-historickému rozluštění otázky o epiklesi. Má-li se totiž na paměti, že knězovo opětování slov Kristových jenom potud jest s to, aby mohlo způsobiti proměnění eucharistické, pokud mocí své sakramentální působivosti přivádí na živly konsekraci B o ž í, pak není těžko pochopiti důvod, proč obklopila liturgie prchavou a v okamžiku pomíjející formulí konsekrační obřady a modlitbami, jež očím, uším i vnímání věřících pochopitelnější činí neviditelnou moc konsekrační.¹⁾ Není zajisté možno, najednou a zároveň se slovy, jež proměnění působí, vypověděti to, co se děje v jediném okamžiku obětního aktu eucharistického; umísťuje a rozvíjí se to tudíž jednak před konsekrací, jednak po ní.

S jedné strany tedy tyto faktické i slovné epiklese objasňují blíže povahu aktu konsekračního, vykonaného knězem ve jménu Kristově a mocí jeho Ducha sv.; s druhé strany pak epiklese pokonsekrační vyprošují nad to u Boha milost, aby působením Ducha-Posvětitelce byla eucharistie **ve svých účincích** věřícím v pravdě životadárnou svátostí těla a krve Páně. „Slova epiklese — prohlásil Bessarion na sněmu florenckém dlužno vztahovati nikoliv na okamžik, v němž se pronáší, nýbrž na okamžik, se zřením k němuž a ve spojení s nímž se říkají: *non pro tempore, quo dicuntur, sed pro tempore, pro quo dicuntur*. Neboť celý mešní kánon tvoří celek a jakoby

¹⁾ Srv. Lingensovy úvahy o epiklesi v „Zeitschrift für kathol. Theologie“, Innsbr. 1896, IV. seš., str. 747 nn.

jednotný organismus, jehož duší jest právě konsekrace jakožto vlastní slavení smrti Páně a okamžik zničení oběti.

Na témž sněmu tázal se též Eugen IV. Řeků: „V jakém významu vy, již po pronesení slov Kristových: vezměte a jezte, totoť je tělo mé, které se za vás láme na odpuštění hříchův,“ a oněch: „pijte z toho všickni: Nebť toť jest krev má atd.“, a po posvěcení darů svatých slovy těmi připoujete potom ještě modlitbu říkouce: „A učiň chléb tento drahocenným tělem Krista Tvého, co pak jest v kalichu, drahocennou krví Krista Tvého, proměňuje to skrze svatého Ducha Svého?“ Odpověď pak zněla: „Věříme, že předpodstatnění sv. chleba a proměnění v tělo Kristovo děje se slovy těmi (t. j. slovy ustanovení); ale podobně jako vy potom pravíte: „Každá tuto obět donéstí skrze ruce Anděla Svého na vznešený oltář Svůj“, tak i my též prosíme, aby Duch sv. sestoupil na nás a učinil v nás chléb ten drahocenným tělem Kristovým, a co jest v kalichu, drahocennou krví Kristovou, proměňuje je skrze svatého Ducha Svého: aby byly poživajícím na očištění duše.“¹⁾

Tento výklad nevyklučuje prvního, nýbrž doplňuje jej a odpovídá myšlenkám sv. Pavla, z jehož listu ke Korintským vzrostla, aspoň z veliké části, pokonsekrační epiklese řecká. Následující obrazec znázorní nám lépe postup myšlenek apoštolových a epiklese.

Sv. Pavel, když uvedl slova konsekrační, dodává (I. Korint. 11, 26):

„Neboť kolikrátkoli budete chléb tento jísti a kalich pítí, **smrt** Páně bu-

A kněz modlí se hned po konsekraci:

„Pamětlivi tedy tohoto spasitelného přikázání a všeho, co se pro nás stalo:

¹⁾ Viz v „Analecta ecclesiastica“ z r. 1893 pojednání P. Smolikowského pod názvem „Ἐπίκλησις“ seu de invocatione Spiritus Sancti post consecrationem in liturgiis orientalibus, str. 282.

dete zvěstovati, **dokavadž nepřijde.**“

Apoštol dodává (v. 27.—29.):

„Protož, kdokoli jísti bude chléb tento, aneb píti kalich Páně nehodně, **vi-**nen bude tělem a krví Páně.

Zkusiž pak sám sebe člověk, a tak z toho chleba jez a z kalicha pij.

Nebo kdo jí a pije nehodně, **odsouzení sobě jí a pije**, jelikož nerozsuzuje těla Páně.“

kříže, hrobu, zmrtvýchvstání po třech dnech nastalého, **opětovného** a chvalného **příští**, obětuje-me Ti Tvé dary z Tvých.“¹⁾

V e mši sv. celebrant prosí ihned Boha:

„aby nám neodňal Du-cha sv., ale obnovil nás na duši a učinil chléb ten drahocenným tělem Kristo-vým, a co jest v kalichu, drahocennou krví jeho, pro-měniv je skrze Ducha sv., **aby požívajícím byly na odpuštění hříchů**, ku při-jetí Ducha sv., k dosažení plnosti slávy nebeské, na rozmnožení důvěry v Boha, a **nikoliv k odsouzení nebo zavržení**“²⁾

¹⁾ Celebrant chce říci asi toto: Tvé jest všechno, Pane; avšak tuto nepřinášíme Ti jenom Tvých darů, nýbrž to, co je Ti nejbližší, t. j. tělo a krev Tvou.

²⁾ Celý úkon konsekrační spolu s epiklesí rozvíjí se v liturgii sv. Jana Zlatoústého tímto způsobem:

Kněz modlí se potichu: „Cum his quoque beatis virtu-tibus, benigne ac clemens Domine, clamamus et dicimus: Sanctus es, et omnino Sanctus, tu, et unigenitus Filius tuus, et Spiritus tuus. Sanctus es, et omnino Sanctus, et magnifica est gloria tua. Qui mundum tuum ita dilexisti, ut Filium tuum unigenitum dares: ut omnis qui credit in ipsum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Qui cum venisset, et quam pro nobis susceperat dispensationem implesset, nocte qua trade-batur, vel potius seipsum tradebat pro mundi vita, accepto pane in sanctis suis et illibatis et innoxiiis manibus cum gra-tias egisset et benedixisset, sanctificasset, fregisset, dedit sanctis suis apostolis et discipulis dicens: (Sacerdos in-clinat caput et elevans devote dexteram, bene-dicit sanctum panem, alta voce dicens): Accipite, comedite: hoc est corpus meum, quod pro vobis frangitur in remissionem peccatorum. (Chorus): Amen. (Diaconus vero apprehensa stola, ostendit et ipse cum sacerdote sanctum discum [in quo est hostia], quod similiter

V obou případech, u sv. Pavla i v liturgii, zove se tedy tělo Kristovo **po** konsekraci ještě „chlebem tím“ a krev kalichem i tím, co jest v kalichu. Na

exequitur super sanctum calicem, et eodem modo cum pronunciat sacerdos: *Tua ex tuis.* — Sacerdos secreto): Similiter etiam calicem postquam coenavit dicens: (Alta voce sacerdos manum habens sursum devote elevatam et benedicens ait): *Bibite ex hoc omnes: Hic est sanguis meus novi testamenti, qui pro vobis et multis effunditur in remissionem peccatorum.* (Chorus): *Amen.* (Sacerdos inclinans caput dicit secreto): *Memores igitur salutaris huius mandati, et omnium quae pro nobis facta sunt: crucis, sepulchri, triduanae resurrectionis, in coelum ascensionis, a dextris sessionis, secundi et gloriosi rursus adventus* (Alta voce): *Tua ex tuis, tibi offerimus per omnia et in omnibus.* (Chorus): *Te laudamus, te benedicimus, tibi gratias agimus, Domine et rogamus te, Deus noster.* (Sacerdos iterum inclinans caput orat secreto): *Etiam offerimus tibi rationalem hunc et incruentum cultum, et rogamus, et oramus, et supplicamus, emitte Spiritum Sanctum tuum in nos et in haec dona proposita* (Diaconus deponit flabellum aut velum quod tenebat, et accedit ad sacerdotem vicinius, et ambo ter adorant ante sanctam mensam et orant in trase: *Deus propitius esto mihi peccatori. Dicunt ter secreto): Domine, qui sanctissimum Spiritum apostolis hora tertia misisti, hunc, o bone, ne auferas a nobis (et): Cor mundum crea in me, Deus: et Spiritum rectum innova in visceribus meis.* (Deinde inclinans caput diaconus ostendit stola sanctum panem, et dicit secreto): *Benedic, Domine, sanctum panem.* (Et sacerdos erectus, cruce ter signat sancta et dicit secreto): *Fac quidem panem hunc, pretiosum corpus Christi tui.* (Diaconus): *Amen.* (Et iterum diaconus): *Benedic, Domine, sanctum calicem.* (Sacerdos autem benedicens ait): *Quod autem est in hoc calice, pretiosum sanguinem Christi tui.* (Diaconus): *Amen.* (Et rursus diaconus utraque sancta stola demonstrans, ait): *Benedic Domine.* (Et sacerdos utraque sancta manu benedicens, ait): *Immutans Spiritu Sancto.* (Diaconus): *Amen, Amen, Amen.* (Et caput inclinans diaconus dicit sacerdoti): *Memento mei peccatoris, domine sancte.* (Revertitur in eum, in quo prius steterat, locum, accepto quoque rursus ut prius flabello. Sacerdos orat secreto): *Ut fiat accipientibus in sobrietatem animae, ad remissionem peccatorum, in communicationem Sancti Spiritus, in regni coelorum plenitudinem, in fiduciam erga te, non in iudicium aut damnationem.* — Goar, *Rituale Graecorum. Lutetiae Parisiorum, 1647, str. 76, 77.*

obou místech je také řeč o účincích těla Kristova, „aby požívajícím nebylo k odsouzení“, jak mají liturgie, a „aby odsouzení sobě nejedli“, jak praví apoštol.

Nehodně dle apoštola jí ten, kdo „nerozsuzuje těla Páně“, t. j. nerozeznává ho a neklade ho náležitě nad chléb obyčejný. Takový člověk nedojde blahých účinků svátosti, „neboť jísti — jak dí sv. Augustin — je tolik co nasytiti se, a píti což jiného jest než žíti?“¹⁾ A v témž smyslu modlí se v liturgii kněz, pamětliv jsa slov sv. Pavla, „aby Duch sv. učinil“, čili dle textu sv. Irenaea a Konstitucí apoštolských, „aby Duch sv. zjevil chléb jako drahocenné tělo Kristovo“. Jakým způsobem? V účincích, jak to vysvítá z dalších slov svatého biskupa lyonského, z Konstitucí apoštolských a liturgií řeckých.

„Zkusiž pak sám sebe člověk, a tak z toho chleba jez, a z kalicha pij.“ V čem podstata této zkoušky záleží, sděluje apoštol v II. listě ke Korintským hl. XIII. v. 5.: „Sami sebe zkušujte, jste-li u víře: sami sebe ohledávejte. Čili sami sebe neznáte, že Kristus Ježíš jest ve vás? leč jste snad zavrženi.“ Zkoumejte se totiž, je-li ve vás Ježíš Kristus; neboť kdyby ve vás nebyl, nebyla by eucharistie pro vás skutečným pokrmem duchovním, nýbrž spíše záhubou a zavržením. Totéž zdůrazňuje mnohem později sv. Augustin, povzbuzuje nás, „bychom těla Kristova nepožívali jen ve svátosti, což činí i mnozí lidé zlí, nýbrž bychom jedli a pili až do účastenství ducha, bychom zůstávali v těle Páně jako údové“.²⁾

Povahu pokonsekračního vzývání liturgického ozařují také epiklese, s nimiž setkáváme se při udělování skoro všech svátostí. Svátostmi zajisté uděluje nebo rozmnožuje se milost posvěcující a zároveň vštěpují se v duši charismata, ctnosti a dary. Aby se však tyto projevíly skutkem, jest potřebí ještě dechu a vedení Ducha sv., jehož také kněz prosí, aby svátost, která již nám byla udělena nebo kterou máme teprve přijmouti (jako v eucharistii), ukázala se skutečně tím, čím

¹⁾ „Nam manducare refici est, hoc bibere, quid est nisi vivere?“ Sermo 131., n. 1.

²⁾ In Ioann. tr. 27, n. 11. Srv. Franzelin, Tractat. de SS. Eucharistia, t. X., str. 149.

a k čemu byla ustanovena, t. j. aby v našem případě byla mystickým tělem Kristovým, pravým pokrmem duchovním, s mocí, přeměnití nás v Krista a spojití nás s ním v jedno tělo, v jednotě Ducha sv.¹⁾

Když jsme tudíž poznali takto podstatu a dogmatický význam epiklese, nebude již těžko odpovědět k otázce, v jakém smyslu ji Otcové a spisovatelé řečtí pokládají za nutnou ve mši sv. Především nikoli v tom smyslu, jakoby sama pokonsekrační invocace proměnění živlův eucharistických působila. Moc tu, jak jsme viděli, připisoval sv. Pavel, Justin, Irenaeus, Klement Alexandr., Origenes, Tertullian, Cyprian výhradně slovům: „Totoť je tělo mé“, „totoť jest krev má.“ Toto přesvědčení tlumočí velmi jasně i ti spisovatelé církve východní, kteří jinde prosí za přepodstatnění chleba a vína ještě v pokonsekrační invocaci Ducha sv. Tak na př. sv. Řehoř Nyss. praví, že „Slovo (Boží) ihned proměňuje chléb v tělo, jakmile pravil Logos: „Totoť jest tělo mé!“²⁾ Sv. Řehoř Nazian. prosí biskupa Amfilochia: „Nezapomeň se modlití a prositi za nás, kolikrátkoli Slovo slovem svoláš na oltář.“³⁾ Sv. Jan

1) Viz obšírnější rozvedení a odůvodnění myšlenky této ve zmíněném již pojednání P. S m o l i k o w s k é h o, str. 374 n. Příliš těsným a nedostatečným zdá se nám vysvětlení epiklese, podané Probstem. Viz jeho „Liturgie der drei ersten Jahrhund.“, str. 399 n.; dále jeho „Liturgie des IV. Jahrh.“, kdež dí na str. 24.: „Die Epiklese der alten Liturgie ruft den heil. Geist als Zeugen des Leidens Christi an, dass er erscheinen mache dieses Brod als den Leib und diesen Wein als das Blut Christi. Das heisst: durch seine Einwirkung werden die Gläubigen Brot und Wein als den Leib und Blut Christi erkennen . . . Der Paraclet offenbart den Gläubigen den unter den Brotsgestalten gegenwärtigen Christus, so dass sie erkennen, wie in der Eucharistie „ich in dem Vater, und ihr in mir und ich in euch bin.“

2) Ἐπιταῦθά τε ὡσαύτως ὁ ἄρτος, καθὼς φησιν ὁ ἀπόστολος, ἀγιάζεται διὰ Λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως, οὐ διὰ βρώσεως καὶ πόσεως προϊῶν εἰς τὸ σῶμα γένεσθαι τοῦ Λόγου ἀλλ' εὐθὺς πρὸς τὸ σῶμα τοῦ Λόγου μεταποιούμενος, καθὼς εἴρηται ὑπὸ τοῦ Λόγου, ὅτι τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου. Oratio catechetica magna, c. 37; Migne, Patr. Gr., T. XLV. 97.

3) Ἄλλ', ὃ θεοσεβέστατε, μὴ κατόκνει καὶ προσεύχεσθαι κα πρσεβεύειν ὑπὲρ ἡμῶν, ὅταν λόγῳ καθέλκῃς τὸν Λόγον, ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνης δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος. List. 171. Migne, P. Gr., T. XXXVII., str. 280. 281.

Zlatoústý pak píše: „Ne člověk to jest, jenž živly na oltáři činí tělem a krví Kristovou, nýbrž sám za nás ukřižovaný Kristus. V jeho zastoupení stojí tu kněz v okamžiku, kdy pronáší ona slova; moc pak a milost nalézá se u Boha. Totoť jest tělo mé, praví; slovo to proměňuje věci nalézající se na oltáři. A jako ono slovo všemocné, které zní: Rostež, a množte se, a naplňte zemi, jenom jednou bylo vyřčeno, ale po všechny časy se uskutečňuje, dávajíc přirozenosti naší moc roditi potomstvo: tak i toto slovo jednou vyřčené na každém oltáři uskutečňuje pravou obět, od poslední večeře až podnes a až do druhého příští Jeho.“¹⁾)

Nuž, abychom uvedli v soulad taková na pohled si odporující rčení Otců, jako: „slova ustanovení jsou nutná, ale i epiklese jest potřebná; slova Kristova konsekrují, a také Duch sv., svolaný na chléb a víno, posvěcuje“, jest třeba činiti rozdíl mezi liturgickou modlitební formou epiklese a jejím dogmatickým pojetím.

Ve významu dogmatickém má epiklese místo již tehdy, když užitím vnějšího znamení a pronesením svátostné formy za účelem uskutečnění svátosti svolává se skutečně neviditelná moc Ducha sv. V tomto významu jsou též nejhlavnější a vskutku jedině pravou epiklesí při eucharistii sama slova: „Totoť jest tělo mé“, „totoť jest krev má“; z ní pak vycházejí a v ní se zároveň seskupují jiné epiklese, předkonsekrační i pokonsekrační, jako paprsky ve svém ohnisku: první jako příprava, druhé jako slavnostní ukončení a aplikace účinků konsekrace.

Kdekoliv tudíž v starobylosti křesťanské nalzáme nějaké bližší objasnění a odůvodnění moci a činnosti konsekrační, pojí se toto a vychází vždy ze zachovaných od apoštolů slov Kristových při poslední večeři, jež jedině jako „slovo modlitby“ (*εὐχῆς λόγος*), jak pravil sv. Justin, jako formule žehnání sv. Pavla (I. Korint. 10, 16), jako mystická

¹⁾ De prodicione Judae, hom. I. 6.

modlitba, jako faktické svolávání Ducha svatého, krátce: jako konsekrační modlitba proměnění skutečně působí.

* * *

Konečně namanuje se tu ještě otázka, byla-li bohoslužba dle uvedeného formuláře Konstitucí apoštolských se všemi jeho obšírnými a nádhernými modlitbami skutečně někde slavena?

Není pochyby, že jde-li o celek textu a doslovné znění všech jeho modliteb, nemůže se rituál náš pokládati za úřední projev a normální liturgii žádné provincie církevní. Text modliteb, aspoň značnou částí, jest prací člověka soukromého; důkazem toho jest skutečnost, že nepřešel v žádnou pozdější liturgii oficiální. Avšak s druhé strany obsahuje náš formulář co do stavby mše sv. a trestí jejích modliteb věrný obraz¹⁾ liturgie velikých církví v Antiochii, Laodicei, Tyru, Caesarei, Jerusalemě, jak to vidno ze spisů sv. Cyrilla Jerusal., sv. Jana Zlat. a z liturgie sv. Jakuba.²⁾ Ba co více, v Konstitucích apoštolských našli jsme poslední etapu a základní typ všech pozdějších liturgií, které se dají uvést na čtyři typy hlavní: syrský, alexandrijský, římský a gallikánský, jež po různých revisích a zkracováních vyhranily se v dnešní formu teprve v V. století. Jinými slovy: v Konstitucích apoštolských máme obraz liturgie, společné ještě celému křesťanstvu. To však neznamená, že by tu a onde nebyly bývaly malé různosti; jisté odstíny byly v různých církvích zajištěny již za dnův apoštolských. Leč byly tak malé a bezvýznamné, že nemůže býti řeči o nějakém dualismu kultu a liturgie. Od hor kapadockých a pobřeží Pontu, od Eufratu a vodopádů nilských až

¹⁾ Srv. Duchesne, *Origin. du culte*, str. 62 n.; Watterich, *Der Konsekrationsmoment*, str. 120.

²⁾ Každého musí naplniti podivem, že v liturgii Konstitucí apoštol. není zmínky o lámání konsekrovaného chleba, smísení ho s krví Páně, a zejména o modlitbě Páně. Tyto nedostatky jsou nevysvětlenou hádankou, jelikož zmíněné části nalézáme ve všech liturgiích V. století. O neúplnosti a korekturách liturgie Konstitucí apošt. viz článek Bickelův v „*Katholik*“ 1871, II., str. 152 n.

do končin Mauretanie, od svahův Atlantu až k pramenům Rhodanu a Rýna, na rovinách horní Italie i nad Bosporem, byl v době předkonstantinské jenom jeden obřad bohoslužby eucharistické.

Prvním dokladem pravdivosti tvrzení našeho jest shoda liturgie Konstitucí apoštolských co do pořadu všech hlavních částí s liturgií sv. Justina, která byla věrným obrazem nejprve liturgie římské, a pak celého východu.

Dále víme, že kolem r. 154 přibyl do Říma sv. Polykarp ze Smyrny, a přes to, že se různil od papeže Aniceta ve svých názorech na otázku slavení velikonoc, přece obdržel od něho pozvání, aby konal v jeho církvi slavnou oběť eucharistickou.¹⁾ Zřejmo tudíž, že Smyrna měla tutéž liturgii jako Řím.

Klassickým svědkem této jednoty liturgické jest dále sv. Irenaeus, v jehož knihách není nikde stopy po liturgickém dualismu, jehož by byl zajisté nezamlčel, znaje stejně dobře život a tradice Asie jako Stolicе křesťanstva.

Liturgie pokonstantinské různí se však již formou značně od sebe, ač i o nich možno užití slov, jimiž druhdy veliký biskup lyonský označil soulad čtyř evangelíí :

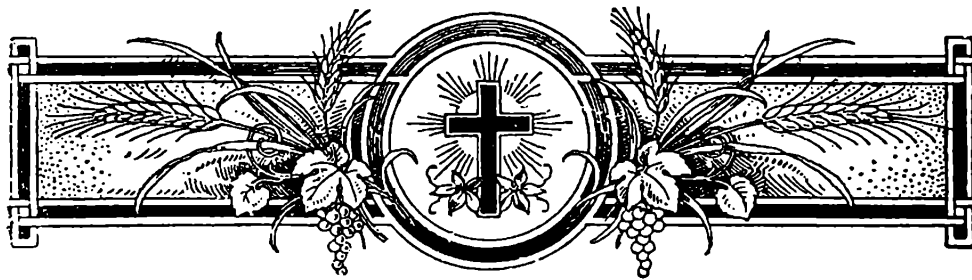
„Facies non omnibus una, nec diversa tamen.“

¹⁾ Euseb. H. E., V. 24: καὶ τούτων οὕτως ἐχόντων ἐκοινωνήσαν ἑαυτοῖς, καὶ ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ παρεχώρησεν ὁ Ἀνίκητος τὴν εὐχαριστίαν τῷ Πολυκάρπῳ, κατ' ἐντροπὴν δῆλον ὅτι, καὶ μετ' εἰρήνης ἀπ' ἀλλήλων ἀπηλλάγησαν. Českého překl., I. c., str. 261.



Část II.

Eucharistie ve světle nejstarší
ikonografie.



Díl I.

Komposice založené na zázraku rozmnožení chleba a ryb na poušti.

Pojednavše o podstatě a liturgii eucharistie na základě nejstarších pramenů literárních, přicházíme nyní k jinému druhu památek, tvořících jakousi monumentální patrologii, částečně na stěnách hřbitovních malovanou, částečně v kameni rytou a ilustrující na četných obrazech víru otců našich a jejich úkony eucharistické.

Nazvali jsme starou ikonografii eucharistickou jakousi figurální patrologií ne v tom významu, jako bychom měli pozitivní důvody, že některý až po dnes zachovaný výtvar hřbitovního umění vyšel přímo ze štětce nebo dláta některého učitele církevního. Též nechceme jíti tak daleko jako Raoul Rochette, dle jehož mínění církevní censura tak velice spoutala od počátku mysl a ruku křesťanských umělců, že zbaveni jsouce samodělnosti, slepě a otrocky kopírovali modely, nakreslené jim rukou knězovou.¹⁾ Theorie tato jest právě tak výstřední a nesprávná jako jiná, vytvořená aprioristicky několika novějšími archaeology protestantskými, dle nichž nejstarší umění křesťanské vyšlo přímo a výhradně z lidu, jsouc pouze výrazem a odrazem

¹⁾ Le catacombe di Roma ; Milano 1841, str. 157.

fantasie zástupu a nepodléhající nikde kontrole a approbaci církve učící.¹⁾

Kdo přehlédl celé pole předkonstantinského umění církevního a všechny jeho pomníky podrobil nestrannému rozboru jak po stránce technického provedení, tak i dle obsahu jejich, musí dojíti k jinému závěru.²⁾ Jsa pamětliv toho, že umění nevystupuje nikde v okamžiku hotové a ukončené, jako vyskočila Athéne z hlavy Jovišovy, najde bez námahy příbuznost jeho formy s technickým aparátem soudobého umění řecko-římského. Při tom však nesmí se zapomínati, že církev mohla jenom takovému umění otevřítí dveře, jež mělo svatě sloužiti věcem svatým, a tudíž dle pravidel, vyrostlých ze samého nitra nového náboženství a duchovních potřeb křesťanství. Jinými slovy: v prvních třech stoletích nemohlo býti a nebylo ani jednoho umělce křesťanského, jenž by ve volbě motivův aspoň nepřímou nebyl býval závislým na činnosti, vlivu, působnosti a kontrole církve, podávající mu cyklus temat buďto ve spisech svých učitelů, nebo v ústním vyučování svých biskupův.³⁾

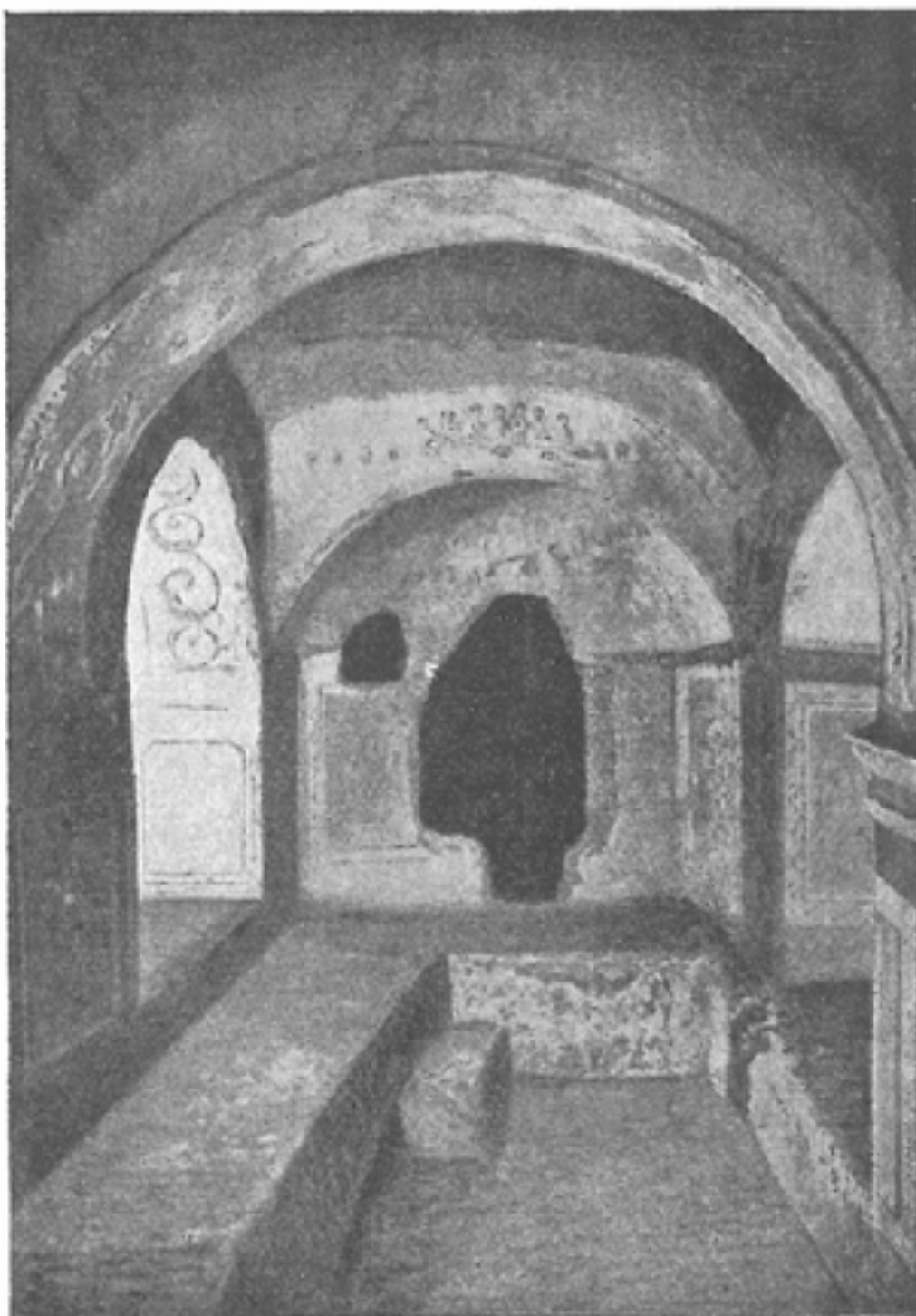
Ale máme též bezpečné toho důkazy, že některé výtvořky ikonografické povstaly pod vlivem přímé inspirace učitelů církve, že, abychom tak řekli, náčrtky (skizy) k nim přímo tvořili theologové. Jeť v nich takové prohloubení theologie II. a III. století, taková lehkost a jistota v rozvinutí dlouhého cyklu předmětů, takové umělé sloučení jich v celek, na jaké se mohl odvážiti jenom kněz obšírného vzdělání theologického. Čtenář této knihy pozná to snadno, povšimne-li si blíže výtvořků eucharistických.

Počínáme komposicemi, zbudovanými na zázraku nasycení zástupu na poušti rozmnoženými chleby a rybami.

¹⁾ Viz Pohl, Die altchristliche Fresko- und Mosaik-Malerei; Lipsko 1888, str. 193. Victor Schultze, Die altchristlichen Bildwerke, str. 38.

²⁾ Srv. o této otázce pojednání v Bilczewskéhoho-Tumpachově „Archaeologii křesťanské“, str. 175 nn.

³⁾ O dogmatickém významu staré ikonografie církevní viz více v Bilczewskéhoho-Tumpachově „Archaeologii“, str. 276 nn.



Obr. 1. Řecká kaple.

Děli se na tři skupiny, z nichž první obsahuje dva výtvořy z první polovice II. století a několik jiných z počátku století III.; ty přibližují se realistickému znázornění eucharistie nejvíce.

Druhá skupina spadá do počátků III. století a představuje Krista v okamžiku, kdy se dotýká holí jednoho z košův, aby vykonal rozmnožení chlebův.

V třetí skupině stojí nebo sedí Kristus mezi dvěma apoštoly a vztahuje své ruce, posvěcuje podaný mu chléb a ryby. Tato skupina je také z toho důvodu důležitou a zajímavou, že v ní poznáváme pohyb, jakým kněží v prvotní církvi vykonávali akt konsekrování chleba a vína.

§ 1. Komposice, realistickému znázornění eucharistie nejbližší.

A) Mše sv. v katakombě sv. Priscilly.

Zveme ctěné čtenáře k vycházce do podzemního Říma. Právem řekl sv. Jeronym o jeho ulicích, že jsou tak temné, že se tu skoro naplňuje slovo proroka: „Ať živí sestoupí do pekel“; o něco pak dále dodal, že mimoděk tanou tu na mysli slova básníkovy: *horror ubique animo simul ipsa silentia terrent*;¹⁾ my však nepocitili jsme nikdy strachu toho, a kdykoli jsme navštívili tato místa odpočinku, vybavili jsme v sobě spíše připomenutí Páně: „Místo, na kterém stojíš, země svatá jest.“ Nesluší se přece báti se tam, kde nápisy za každým krokem vítají příchozího jako rodného bratra přátelským pozdravem, přáním a prosbou: „Pokoj tobě od bratří! *Εἰρήνη!* Ζῶμεν ἐν Θεῷ! Pros za nás se Svatými!“²⁾

Archaeologickou pout počínáme návštěvou u Nové silnice solní — *Via Salaria Nuova*. Tam po levé straně, nedaleko třetího milníku od města, rozkládá se jedna z nejstarších a nejdůležitějších ne-

¹⁾ Virgilius, *Aen.*, II., 755.

²⁾ Viz Bilczewski, *Katakumba św. Priscylli*, Kraków 1895, str. 15.

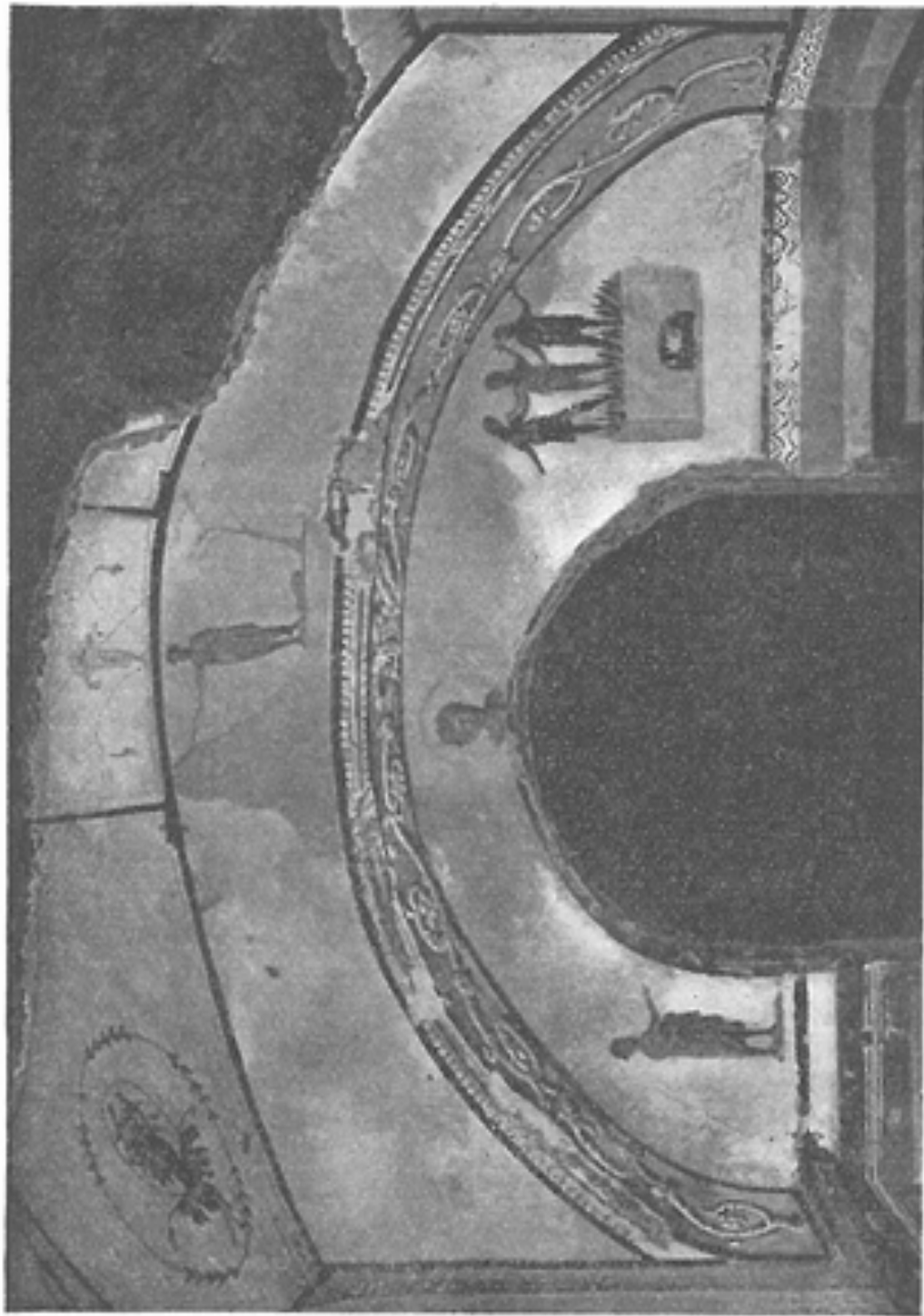
kropolí křesťanských, sahající svými počátky ještě do dob apoštolských. Název pohřebiště Priscillina obdržela, jak se zdá, od matky senátora Pudenta, jenž dle podání, opřeného dosti mocně nápisy naší katakomby, hostil u sebe na třídě patricijské — vicus patricius — apoštola sv. Petra. Není tu místa pro popis aspoň důležitějších pomníků nekropole Priscilliny. Podotýkáme jenom, že kromě hrobky rodiny Pudentovy nalézalo se tam též krásné mausoleum slavného rodu Aciliů Glabronův a kaple s nejstarším obrazem Nejsvětější Panny, držící (nikoliv krmící) Boží Děťátko, jenž jeví se býti jakýmsi pravzorem pozdějších Madonn Raffaelovských.¹⁾ Badání své obmezujeme tuto na kryptu, vzdálenou od nynějšího vchodu do katakomby sotva několik metrův.

Jméno její: Řecká kaple — Cappella graeca není vůbec názvem vědeckým a není v ni-
jaké souvislosti s původem a charakterem jejích pomníkův; utvořili je novodobí fossoři na základě nalézajících se tam na pravé stěně dvou řeckých nápisů, malovaných suříkovou barvou. Kdysi bylo tam 11 hrobův. Nebyla však to obyčejná hřbitovní jizba, nýbrž část — totiž jakýsi chor a presbytář — skutečného podzemního kostela, jež během století byla v pravdě vydrancována, ale nebyla přestavěna ani přemalována. V tomto směru jest pravou výjimkou v katakombách, v nichž všechny důležitější kaple podlehly přestavbám a změnám.

Rozměry její nejsou značné, neboť má sotva 6·98 m. zděli a 2·24 m. zšíři. Za to mnohem větší jest atrium čili předsíň, určená pro věřící, kolem níž kupí se ještě několik jiných podobných kaplí, které jsou k ní v témž poměru jako kněžiště k lodi.

Není pochyby, že v jizbách těch odpočívali kdysi znamenití mučedníci; ale poněvadž dnes všechny hroby

¹⁾ Viz důkladnější popis těchto památek ve zmíněné brožuře Bilczewského „Katakumba šv. Pryscylli“, str. 16—29; viz též Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, Freib. i. Br. 1903, str. 187, tab. 21. a 22; Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 127 n., 134 nn., 253, 255.



Obr. 2. Dveřní stěna v Řecké kapli.

jsou otevřeny a nápisy zničeny, nelze určit, kde ležel ten či onen z historických svatých onoho pohřebiště.

Nejzajímavější ze všech krypt, předsíň obklopujících, jest zmíněná již Řecká kaple (viz obr. 1. na str. 235.), která zachovala ještě celé bohatství své prvotní ornamentiky. Oblouk, podpírající klenutí, dělí



Obr. 3. Soud nad Zuzanou v Řecké kapli.

ji na dvě části, z nichž menší, měřící asi něco přes dva čtvereční metry, má tři apsidy čili výklenky: jednu proti vchodu a dvě v bočních stěnách. V první, vybudované proti atriu, byl umístěn oltář kaple, tak že věřící bez námahy viděli, co se dalo v presbytáři, do něhož přicházelo světlo a vzduch tak zvaným světlíkem — *lucernarium* — čili velikým otvorem, nalézajícím se uprostřed klenutí. Podél levé stěny — po-

čítáme-li od vchodu — běží zděná lavice, určená za sedadla pro duchovenstvo.

Všimněme si již blíže maleb naší kaple. Malby oné větší části, přiléhající bezprostředně ku předsíni podzemní basiliky, byly již dávno známy a několikrát uveřejněny. Tak nalézá se po levé straně dveří, jimiž se vchází z atria do krypty, scéna tří babylonských mládenců v peci ohnivé; po pravé straně vchodu, pravděpodobně jenom pro symetrii a vyplnění oblouku, umístěn muž ukazující rukou na tyto mládence. Ornamentální hlava lidská vyplňuje prostor přímo nade dveřmi, nad nimiž pne se dále oblouk s postavou Mojžíše, vyvádějícího holi vodu ze skály na poušti.¹⁾ (Viz obr. 2. na str. 239.) Na bočních stěnách máme tři obrazy z historie Zuzaniny. Na pravé (počítajíc ode vchodu) stojí ctnostná žena Joakimova v dlouhém šatě a plášti, ruce majíc zdviženy k modlitbě, přepadená dvěma starci, kdežto na levé straně její nalézá se Daniel, obhájce nevinnosti. Na stěně protější koná se soud nad obžalovanou, při čemž dva starci kladou ruce své na její hlavu. (Viz obr. 3. na str. 241.) Na dalším obraze Daniel a Zuzana, ruce majíce k nebi zdviženy, děkují Bohu za záchranu. (Viz obr. 4. na str. 243.)²⁾

Celé klenutí, jehož štukové ozdoby však většinou opadaly, rozděleno na osm polí, obklopujících veliké střední kolo, v němž se dle vši pravděpodobnosti nalézala reálná scéna křestní. Pro tuto hypotesu mluví nejprve ta okolnost, že lze tu ještě viděti stopy vymalované vody, za druhé pak to, že v jednom poli zachovala se dolejší polovice muže šlakem poraženého, odnášejícího po uzdravení své lože domů, kterýžto muž jest symbolem uzdravení věřících křtem sv. V koutě nade vchodem nalézá se hlava s vlasy, jež ozdobeny chrpami a klasy. Je to personifikace léta,³⁾ z čehož se možno snadno domyslit, že v ostatních třech koutech byly symboly jara, podzimu a zimy. Vázy plné ovoce vyplňovaly pole mezi znaky ročních dob.

¹⁾ Wilpert, Die Malereien, I. str. 357 n., II. tab. 13.

²⁾ Wilpert, I. c., str. 363 n., II. tab. 14.

³⁾ Wilpert, I. c., I. str. 34, II. tab. 8, 2; tab. 13.

Nad obloukem, dělicím, jak jsme již pravili, Řeckou kapli na dvě nestejně části, nalézá se scéna klání se třemi magy, poškozená velice vrstvou stálaktitu, jež ji pokryla. Madonna sedí na křesle bez opěradla a drží v loktech Boží Děťátko, celé zavinuté v plenky. Jest malována en face, bez závoje na



Obr. 4. Daniel a Zuzana v Řecké kapli.

hlavě, s frisurou připomínající některé císařovny z první polovice II. století. Mudrci přibližují se s prospěchem, nesouce v ruce dary.¹⁾

V druhé části kaple, kde se nalézají apsidy ozdobené bílým mramorovým štukem, bylo až do nedávných dob viděti a rozpoznati pouze jedno fresko,

¹⁾ W̄ilp̄ert, l. c., str. 190, 191 n.]

představující Noë v arše jako Oranta čili v postavě modlíci se osoby. Patriarcha, oděný v tuniku bez rukávů, stojí ve čtyřstěnné otevřené skříni, s rukama vzhůru pozdviženými, zatím co holubice přináší mu olivovou ratolístku. (Viz obr. 5. na str. 245.)¹⁾

Nebylo však povědomo, zdaž nějaká freska nalézala se také na stěnách nad výklenky, neboť tam utvořila se všude až 2 mm. silná vrstva stalaktitu a nečistoty, která se dostala kdysi do kaple otevřeným světlíkem. A přece právě tato místa se pro malby nejvíce hodila! Tato okolnost přiměla též Msgra. Wilperta k tomu, že se podjal pátrání, jehož výsledek převyšil všeliké očekávání. Po dlouhém umývání stěn vodou a chemickými roztoky podařilo se mu odkrýti několik fresek, z nichž nejdůležitější umístěno nad prostřední apsidou oltární a sahá skorem až ke stropu. Je to skutečně u n i c u m v celém umění katakombním.

Na cinobrové půdě vidíme tu za polokruhovým stolem (s i g m a, s t i b a d i u m, a c c u b i t o r i u m) šest osob, zakrytých zpola pohovkou, na níž spočívá pět mužů, kteří jsou všichni bez vousův, a jedna žena se závojem na hlavě. Kromě toho sedí²⁾ na pravém konci stolu (i n d e x t r o c o r n u), a tudíž na místě čestném a odděleném, šestý muž na jakési nízké stoličce, a vztahuje přímo před sebe ruce, jichž fyzické napětí ukazuje, že láme chléb, který drží v ruce. (Viz obr. 6. na str. 247.)³⁾

Výraz jeho tváře, obrácené profilem k divákovi, a celé držení těla dokazují, že soustředil všechnu pozornost na akt, jež právě koná. Nikoliv bez významu jest i ta okolnost, že pouze sám předseda hostiny jest vousatý; umělec chtěl tím zřejmě vyjádřiti, že osoba předsedajícího různí se a jest povýšena nad ostatní hodovníky vážností a výší svého úřadu. U jeho nohou vidíme kalich o dvou uchách, a něco dále talíř se dvěma rybami a druhou takovou mísu s 5 chleby.

¹⁾ Wilpert, l. c., I. str. 345, II. tab. 16.

²⁾ Z toho, že biskup sedě láme chléb, nesmí se uzavírat, že se lámání chleba i ve skutečnosti dalo sedě. (Wilpert, l. c., I. str. 287, nota 1.)

³⁾ Wilpert, l. c., I. str. 286 nn., II. tab. 15, 1.



Obr. 5. Noë v arše v Řecké kapli

Kromě toho nalézá se po obou stranách stolu sedm košů naplněných chleby: čtyři za zády předsedy hostiny a tři na straně opačné.

Počet chlebů, ryb a košů připomíná na prvý pohled zázračné nasycení zástupu na poušti. Chléb pak, jež vousatý muž v rukou drží, a kalich poukazují na jakousi jinou hostinu. Pravím jinou, lišící se od hostiny na poušti, jelikož tam zcela jistě nebylo římského polokruhového stolu jídelního ani poháru s vínem. I jest otázka, co znamená tato druhá hostina a jaká jest mezi oběma vnitřní souvislost?

Nuže, jisto jest, že v zázračném nasycení zástupu na poušti chleby a rybami spatřoval celý starověk křesťanský předobraz a zaslíbení eucharistie, v níž se nový vyvolený lid živí pod způsoby chleba a vína tělem a krví mystické Ryby, *I c h t h y s e*, t. j. Ježíše Krista, Božího Syna, Spasitele. Již Kristus vytkl jasně tento symbolický význam hostiny na poušti, bera nasycení zástupu za východisko k delší promluvě o obsahu a účincích příští Svátosti oltářní.¹⁾ Z Otců klademe tu klassické svědectví Origenovo, kteréž, ač pozdější, jest výmluvným komentářem mnohých kreseb II., III. a IV. stol., jsouc jednak ozvěnou evangelistů, jednak pak vyjadřujíc současné a pozdější názory žáků školy alexandrijské. Chtěje vysvětliti událost, proč Kristus před nasycením hladových „uzdravil nemocné v zástupu“,²⁾ dovolává se slov sv. Pavla, kde apoštol uvádí následky nehodného přijímání eucharistie: „Proto (t. j. pro svatokrádežné přijímání) jsou mezi vámi mnozí nemocní a mdlí, a mnozí umírají.“³⁾ „Nejprve sluší uvážiti“ — píše Origenes — „že dříve než dal Kristus apoštolům *c h l e b y p o ž e h n á n í* (*τοὺς τῆς εὐλογίας ἄρτους*) k rozdělení mezi zástup, uzdravil napřed nemocné, aby se zdrávi mohli účastniti požívání požehnaných chlebův. Neboť ti, kdož jsou nemocní, nemohou ještě přijímati *c h l e b ů p o ž e h n a n ý c h* *J e ž í š e m* (*τοὺς τῆς Ἰησοῦ εὐλογίας ἄρτους*). Taci jsou povinni užiti o sobě slov: „Zkusiž pak sám

¹⁾ Srovnej, co bylo řečeno výše na str. 49 n.

²⁾ Mat. 14, 14.

³⁾ I. Korint. 11, 30.



Obr. 6. *Fractio panis* v Řecké kapli.

sebe člověk, a tak z toho chleba jez a z kalicha pij¹⁾; avšak, bohužel, stává se, že právě oni toho nedbají a opovážlivě sáhají po těle a kalichu Páně, čímž upadají v útrapy a nemoci, a umírají, abych tak řekl, následkem vnitřní síly v chlebě přebývající.“²⁾ Jak vidíme, přechází náš komentátor od zázraku na poušti přímo na eucharistii, a vidí v chlebě „Ježíšem posvěceném“ předobraz chleba podávaného věřícím při sv. přijímání. Pokládá pak za zbytečno, aspoň slovem vyložiti a odůvodniti symbolickou souvislost těchto dvou hostin, naznačuje takto, že to není symbolika nová a teprve jím odkrytá, ale v církvi již stará a věřícím všeobecně známá. Slovo eulogia od *εὐλογεῖν* vzal Origenes přímo z knih svatých Nového zákona.³⁾ Bylť to, jak ještě později uvidíme, ve III. a IV. století jeden z církevních terminů na označení nejsvětější Svátosti.

Jiným důvodem toho, že učení o souvislosti zmíněných hodů přešlo ve vědomí církve a bylo ve IV. stol. všeobecně známo, jest promluva, kterou měl papež Liberius v basilice sv. Petra v den Božího narození při obláčce Marcelliny, sestry sv. Ambrože. „Dobré jsi, dcero má“ — pravil — „vyvolila si zasnuby. Vidíš-li, co lidu sešlo se v den tvého Snoubence (Krista), a nikdo neodejde nenasycen? Onť je to, jenž, pozván na svatbu, vodu proměnil ve víno . . . Onť to, jenž pěti chleby a dvěma rybami nasýtil čtyřtisícový zástup. (Luk. 9, 13.) Mohl jich nasýtit i více, kdyby počet hladových byl býval ještě větší. Věru, mnohem více pozval jich na tvé hody, při kterých však již nerozdává chleba ječného, nýbrž tělo z nebe.“⁴⁾ Toto místo jest důležitě z té příčiny, že jako předobraz eucharistie uvádí též proměnění vody ve víno na svatbě v Káně.

S dokumenty literárními shodují se výtvoři nejstaršího umění církevního, a to do té míry, že ně-

¹⁾ I. Korint. 11, 28.

²⁾ Origenes, Comment. in Matth. c. 14; Migne, P. Gr., XIII, 914.

³⁾ Srv. výše str. 33.

⁴⁾ De virginibus, lib. III. c. 1. Migne, P. L., XVI., 219, 220.

kteřé z nich jsou jaksi ilustrací slov Otců církevních, a jsou tak jasny, že samy se vysvětlují. Ba na jedné z maleb těch nalézá se i vysvětlení, že stolovníci požívají eulogii Kristovu. Blíže povšimneme si komposice té trochu níže, abychom nepřerušovali popisu našeho freska Priscillského. Můžeme však již nyní plným právem prohlásiti, že nejen jedna nebo druhá obec křesťanská, nýbrž celá tehdejší církev považovala zázračné nasycení lidu na poušti za předobraz a symbol eucharistie, neboť zmíněné památky ikonografické nalézají se nejen v Římě, nýbrž i v Karthagině.

A tak i výzdobce Řecké kaple jest věrným ilustrátorem symbolismu své doby, a učiniv základem své komposice zázrak na poušti, učinil tak výlučně k tomu konci, aby tím jasněji a důkladněji připomenul a ukázal divákovi, že hostina, k níž zasedlo pět mužův a jedna žena, není hostinou obyčejnou, nýbrž uskutečněním slibu Kristova čili hostinou eucharistickou, že chléb, ježž předseda hostiny láme, jest eulogií čili tělem Ježíšovým, a pohár stojící vedle ryby že jest pohárem eucharistickým čili, abychom mluvili slovy sv. Pavla,¹⁾ kalichem požehnání a kalichem Páně — τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, ποτήριον τοῦ Κυρίου.

Dále i ta podrobnost zdá se potvrzovati svátostný a specificky liturgický ráz naší hostiny, že jediná žena, která se hodův účastní, má na hlavě závoj, dle předpisu apoštolova, jenž ženám přísně rozkázal, by nepřicházely do shromáždění liturgických jinak, leč se závojem na hlavě.²⁾

A kdo že jest onen vousatý muž a jakou má při hostině funkci? Poněvadž jest předsedou hostiny neobyčejné, nýbrž eucharistické, musí míti činnost jeho význam eucharistický čili musí ilustrovati některý moment liturgický. Ale který? Starobylost křesťanská znala pouze jedno náboženské lámání chleba, t. j. liturgické, předcházející — jako v dnešní mši svaté — svatému přijímání. A tento, a ne jiný, liturgický

¹⁾ Srv. výše str. 88.

²⁾ I. ke Korint. 11, 5.

úkon lámání konsekrovaného chleba na tolik částí, kolik věřících bylo přítomno, představuje naše malba.

Ba jest i možno, že umělec vymaloval předseda-
jícího v takové póse, v jaké ho viděl na vlastní oči
celebrovati mši sv. v apsidě u postranního okraje
sarkofagu.¹⁾ Výklenek, za stara všecek zazděný, hodil
se celkem dobře ke slavení liturgie. Při levé stěně leží
podnes původní kamenný schod, po němž vystupuje
se nejprve na zděnou lavici pod levým výklenkem,
a odtud jedním krokem pod střední apsidu. Naši
domněnku potvrzuje i ta okolnost, že v apsidě za-
choval se ještě původní malý otvor²⁾ (viz obr. 1. na
str. 235.), kterým, jakoby okénkem, padalo přímo na
celebranta světlo z druhého *lucernaria* (světlíku),
nalézajícího se v sousední galerii, těsně za prostředním
výklenkem Řecké kaple.

Šest hodovníků zastupuje celou obec věřících,
v předsíni shromážděnou, a onen andělský chléb oče-
kávající, jež biskup pro ni na částečky láme. Důvod,
proč vyvolil si umělec právě tento okamžik, a ne
jiný, jest jednoduchý: předně proto, že na tuto po-
drobnost lámání chleba kladou evangelisté důraz jak
při líčení mše ve večeradle,³⁾ tak i při líčení jejího
symbolu, t. j. zázraku nasycení zástupu na poušti,⁴⁾
a po druhé ještě více z té příčiny, že právě od tohoto
úkonu a obrádu měla celá mše sv. v I. a v prvních
desetiletích II. století úřední a technický název „lá-
mání chleba“ (*pars pro toto*).

V IX. hlavě Didachy zove se konsekrovaný chléb
prostě úlomkem, partikulí — *κλάσμα*.⁵⁾ Sv. Ignác pak
napomínal Efesských, „aby s myslí nerozdělenou po-
slouchali biskupa a kněžstva, jeden chléb lámajíce“.⁶⁾

Tak tedy umělec křesťanský, chtěje vymalovati
obraz liturgie eucharistické, nemohl si zvoliti pro při-

1) Je také možno, že hrob apsidy byl zděný a že jeho
vrchní deska sloužila za oltářní mensu.

2) Veliký otvor uprostřed apsidy byl proražen teprve
později.

3) Mat. 26, 26; Mar. 14, 22; Luk. 22, 19.

4) Mat. 14, 19; Mar. 6, 41; Luk. 9, 16.

5) Viz výše str. 95.

6) Viz výše str. 115.

jímání věřících lepšího a vhodnějšího momentu nad toto lámání konsekrovaného chleba. Zhostil pak se úkolu toho způsobem co možná nejlepším, ilustruje skutečnou scénu pomocí všeobecně známého symbolismu své doby. Bez tohoto symbolického základu nebyl by obraz dosti jasný, a ne jeden novější exegeta snažil by se jistě vysvětliti jej jako hody lásky (agapy) nebo jako prostou hostinu rodinnou. A nedalo by se též upříti jisté odůvodněnosti vykladači, který by v něm spatřoval Krista na svatbě v Káně Galilejské.

S druhé strany však jest tento náš symbol jakousi záclonou, jež znemožňovala odhalení tajuplného úkonu liturgického pohanům, kteří pronásledující věřící, byli by se dostali až do křesťanského podzemí.

Tím jsme již zároveň zvěděli, koho představuje onen vousatý muž. Sv. Justin pověděl nám, že konsekraci chleba a vína eucharistického konal za jeho doby přednost bratří — *ὁ προεστὼς τῶν ἀδελφῶν*.¹⁾ O několik let později pak píše Tertullian: „Svátosti eucharistie . . . nepřijímáme z ruky nikoho jiného, leč jen z rukou představených“.²⁾ Že pak Justinovým „přednostou“, Tertullianovým „představeným“ a předsedou naší hostiny jest rozuměti výlučně biskupa, zvěděli jsme již ze tří starých památek; o nichž je řeč již v první části této knihy, t. j. z XV. hlavy Didachy,³⁾ ze XL. hlavy I. listu Klementova ke Korintským a z listů sv. Ignáce. Podle Klementa hlavní činností biskupů bylo, přináseti oběti liturgické — *ποιεῖν τὰς προσφορὰς καὶ λειτουργίας*;⁴⁾ sv. Ignác pak pronesl ona památná slova: „Ta svatá večeře jenom pravou sluj, která od biskupa se slaví aneb od toho, komu by on dopustil.“⁵⁾ V Římě byli celebranty papežové, jimž sv. Irenaeus dává název

1) Obrany větší hl. 65. Srv. výše str. 123.

2) „Eucharistiae sacramentum . . . nec de aliorum manu quam praesidentium sumimus.“ De corona hl. 3. Migne, P. L., II., 79.

3) Viz výše str. 98.

4) I. list Klementův ke Korint. hl. 40. 1. Srv. výše str. 105 n.

5) List. ke Smyrn. hl. 8. Viz výše str. 116.

starších či presbyterů, stojících v čele církve — *οἱ προιστάντες*.¹⁾

Než přejdeme již k ostatním malbám v naší kryptě.

„Kolikrátkoli budete chléb tento jísti a kalich píti, smrt Páně budete zvěstovati, dokavadž nepřijde ;“²⁾ tak píše sv. Pavel Korintským. Dle sv. Cypriana konáme při mši sv. památku smrti Kristovy, „neboť obět, kterou přinášíme, jest u m u č e n í m P á n ě“.³⁾ Liturgie Konstitucí apoštolských vzpomíná umučení Kristova před konsekrací i po ní.⁴⁾ Také v kázáních hovořeno často o umučení Spasitelově. „My pak kážeme Krista ukřižovaného,“ — volá sv. Pavel — „Židům zajisté pohoršení, národům pak bláznovství.“⁵⁾ A poněkud dále dí: „Nebo nesoudil jsem, že bych co jiného mezi vámi uměl než Ježíše Krista, a to ukřižovaného.“⁶⁾ Mezi Otcí apoštolskými sv. Ignác Antiochijský dotýká se při každé příležitosti tohoto tajemství. „Ježíš Kristus“ — tak píše Trallským — „v pravdě pod Pontským Pilátem byl pronásledován, v pravdě byl ukřižován a umřel.“⁷⁾ „Kdo nevyznává svědectví o kříži“ — volá sv. Polykarp — „z ďábla jest.“⁸⁾ Když tudíž o smrti Kristově s takovým mluví se důrazem, bylo by to přímo s podivem, kdybychom v cyklu maleb Řecké kaple nenašli jejího obrazu bezprostředně vedle oběti eucharistické. S druhé strany pak jest známo, že předkonstantinské umění katakombní bylo symbolické a nevytvořilo žádného r e á l n é h o znázornění smrti Páně. Důvodem mohou nám býti následující slova Tertulianova: „Bylo nutno znázorňovati tajemství smrti Páně v typech, neboť oč je tížeji v ně věriti, o to větší po-

1) Srv. E u s e b i u s, Hist. Eccl. V., 24 (22), 14. Českého překladu K o c í n o v a, opraveného J. E v. K r b c e m (Praha 1855), str. 206.

2) I. ke Korint. 11, 26.

3) Srv. výše str. 174.

4) Srv. výše str. 197 n.

5) I. ke Korint. 1, 23.

6) I. ke Korint. 2, 2.

7) List k Trallským, hl. 9.; F u n k, l. c., str. 208, překl. S u š i l o v a, l. c., 81.

8) List k Filipp., hl. 7.; F u n k, l. c., str. 274, překl. S u š i l o v a, l. c., str. 115.

vstalo by z něho pohoršení, kdyby bez záclony bylo podáváno; a jako zaráží svojí velikostí, tak třeba je zacloniti, aby vzpírající se rozum snažil se je poznati pomocí Boží.“¹⁾ Jako smrt Páně nebyla líčena, aspoň před nekrtěnými, bez záclony, tak také umělci ukryvali ji pod různými symboly, z nichž nejpopulárnějším ve starokřesťanské literatuře i umění byla oběť **Abrahama**. Sv. Augustin zve ji „událostí tak významnou, že nejrozmanitějšími jazyky vyličena, na nejrůznějších místech malována vtiskuje se v uši a oči i těch, kteří by ji chtěli ignorovati“.²⁾ Nuže, znázornění této oběti se vskutku v Řecké kapli nalézá, a to nad obloukem levé apsidy, počítajíc ode vchodu a od obrazu mše svaté. Abrahama oděného v tuniku a plášť a držícího v ruce dlouhý nůž, zachovala se ještě hořejší polovice těla; z Isáka zachovala se jenom hlava. Po pravé straně komposice viděti též veliký oltář a na něm oheň; po levé straně stojí beran.³⁾

Nad obloukem protilehlého výklenku vidíme uprostřed průčelí dvoupatrového paláce, spočívajícího na sedmi vysokých sloupech. Po jeho pravé straně nalézají se dvě budovy, připomínající malé svatyně; po levé pak jest budova opatřená kupolí. Něco níže před palácem stojí **Daniel**⁴⁾ v postavě Oranta mezi dvěma lvy. Ačkoliv celý obraz velice jest poškozen, přece jest viděti, že prorok jest oblečen, podobně jako na analogickém fresku z I. století v hypogeu Flaviův; na malbách III. století bývá opět vždy nahý. Komplex budov, jak se zdá, představuje palác krále, jenž dal Daniele hoditi do lví jámy; možná, že umělci byly tu vzorem domy římské, zejména paláce caesarů na Palatině.

Proti obrazu mše sv., nad obloukem podpírajícím klenutí a dělicím Řeckou kapli na dvě části, máme nej-

¹⁾ *Contra Judaeos* c. 10.; Migne, P. L., II., 626.

²⁾ *Contra Faustum*, I. XXII., c. 73.; Migne, P. L., XLII., 446. -- Starší svědectví patristická viz u Wilperta, *Fractio panis*, str. 72.

³⁾ Viz Wilpert, *Fractio panis*, tab. 10. T ý ž, *Die Malereien der Katakomben Roms*, I. str. 351.

⁴⁾ Viz Wilpert, *Fractio panis*, tab. 9. T ý ž, *Die Malereien*, I. str. 335 n. Tato komposice dokazuje, že poslední hlavy knihy Danielovy byly pokládány za kánonické.

starší scénu v z k ř í š e n í L a z a r o v a.¹⁾ Scéna tato liší se ode všech pozdějších komposicí toho druhu tím, že Krista tu vůbec není, kdežto Lazar je tu dokonce dvakrát: jednou jako mumie, zavinutá v prostěradla, ve dveřích kaple hrobní, po druhé pak již vzkříšený, všecek v bílém rouše, s rukama na prsou skříženýma. Vedle něho viděti ženu, která se levicí dotýká jeho hlavy, činíc pravicí pohyb, vyjadřující radost. Je to pravděpodobně Marie, sestra Lazarova.

Štuková výzdoba stropu i tuto zcela opadala; jenom ve dvou koutech nad střední apsidou zachovaly se dolejší části dvou postav, stojících na ornamentu z listí. Zákony souměrnosti, starými umělci pečlivě zachovávané, velí nám míti za to, že dvě podobné figury nalézaly se též ve dvou jiných koutech stropu.²⁾ Pravděpodobně byly všechny postavy mužské, z nichž dvě po způsobu Orantů vzpínaly ruce k modlitbě.

Podavše takto popis kaple, povinni jsme zmíniti se ještě o souvislosti,³⁾ která mezi malbami jejími panuje, a označiti co možná nejpřesněji čas jejich původu.

Celým starokřesťanským uměním hřbitovním provívá naděje příštího zmrtvýchvstání k životu věčnému. První podmínkou uskutečnění naděje té bylo přijetí křtu sv., dle slov Kristových: „Nenarodí-li se kdo znova z vody a z Ducha svatého, nemůže vejíti do království Božího.“⁴⁾ Aby tuto absolutní nutnost ještě mocněji podepřel, dal se Kristus sám pokřtiti v Jordáně. Z té příčiny nemohly též obrazy této svátosti chyběti na stěnách hřbitovních. V naší kapli dvojí znázornění jeho hned při vstupu poutalo oko divákovo: symbol a skutečná scéna udělování křtu sv., odpovídající reálné scéně lámání chleba eucharistického v druhé části krypty. Ze spisovatelů církevních první

¹⁾ Viz Wilpert, *Fractio panis*, tab. 11. T ý ž, *Die Malereien*, I. str. 311. Z tohoto obrazu se dovídáme, že evangelium sv. Jana, kteréž samotno líčí zázrak vzkříšení Lazarova, bylo známo v Římě na počátku II. století, sloužíc právě tak, jako tři evangelia synoptická, umělcům za pramen inspirace.

²⁾ Viz reprodukci stropu u Wilperta, *Fractio panis*, tab. 12.

³⁾ Srv. Wilpert, l. c., str. 65 n.

⁴⁾ Jan 3, 5.

Tertullian, pátraje po mystickém významu „rybníka bravného“, přichází k závěru, že uzdravení šlakem poraženého v něm jest symbolem křtu sv.¹⁾ Fresko Řecké kaple dokazuje, že věřící znali tuto symboliku skoro o celé století dříve. Analogie mezi oběma vodami jest zřejmá. Do rybníku bravného vstupoval jistou dobou anděl, aby mu udělil moci, léčiti choroby těla; do zřídla křestního zdá se sestupovati celá nejsv. Trojice, aby přerodila hříšníka na dítě Boží. V katakombě sv. Kallista nalezneme cyklus obrazů z dob Tertullianových, na nichž křestním zřídlem není nikdo jiný, leč Mojžíš, předobraz sv. Petra, jak vyvádí vodu ze skály-Krista. I v Řecké kapli nacházíme tohoto Mojžíše-Petra, vyžázejícího holi vodu křestní ze skály-Spasitele. Je to třetí obraz, týkající se svátosti křtu.

Z dokumentů patristických víme, že církev neofytovi hned po křtu sv. chystala hody z těla a krve Páně. Didaché spojuje těsně obě svátosti, prikazujíc: „Nikdo ať nejí ani nepije z eucharistie vaší, leč jen pokřtění ve jménu Páně.“²⁾ Sv. Justin vylíčil nám eucharistickou bohoslužbu, při níž neofyté po prvé k sv. přijímání připouštěni. Tutěž těsnou souvislost mezi oběma svátostmi najdeme též na kamenech náhrobních. V Řecké kapli komposice eucharistická, symbolická a reálná zároveň, sloužila za obraz oltární. Znázorňovalať akt, jež konal kněz v apsidě přímo pod obloukem. Věřící, v kryptě v předsíni přítomní, chystajíce se k sv. přijímání spatřovali v chlebě a víně Božího Ichthyse, předobrazeného v zázraku nasycení zástupu na poušti.

Přechod ode scén křestních k hodům eucharistickým tvoří obraz Epifanie, umístěný velmi vhodně nad obloukem, který jest podporou stropu kaple.³⁾ Komposice ta znázorňuje jednak dogma o pravém člověčenství Ježíšově, jednak pak nám ho ukazuje jako Boha, přijímajícího od magův adoraci. Je to táž nauka, které hájil sv. Ignác Antiochijský ve svých listech proti Dokétům, připisujícím Kristu jenom zdánlivé tělo, aby

¹⁾ Traktát „O křtu“, hl. 9; Migne, P. L., I., 1210.

²⁾ Viz výše str. 95 n.

³⁾ U Wilperta, l. c., tab. 7.

v důsledku toho mohli popřít jeho skutečnou přítomnost v nejsv. Svátosti. „Ohluchněte“ — píše týž Trallským — „někdo-li vám mluví bez Ježíše Krista, jenž jest z pokolení Davidova, z Marie, jenž v pravdě se narodil (*ὅς ἀληθῶς ἐγεννήθη*),“¹⁾ v listě pak k Efeským praví: „Bylo pak skryto před knížetem tohoto světa panenství Marie i porod její, podobně i smrt Páně, troje tajemství teď rozhlášená, která v tichosti Boží vykonána byla (*τρία μυστήρια κρυφῆς, ἅτινα ἐν ἡσυχίᾳ Θεοῦ ἐπράχθη*). Kterak však světu zjevena jsou? Hvězda zářila na nebi nade všechny hvězdy, a světlost její byla nevýslovná, a novota její působila úžas; všechny pak hvězdy ostatní se sluncem a měsícem za stoupenstvo sloužily hvězdě té. Ta pak rozšiřovala světlo své na všechny.“²⁾ Byla to hvězda, jež magům ukázala cestu ku kolébce Boha-člověka. Naše fresko připomínalo pak divákovi, že nikdo jiný, leč ono Děťátko na klíně Matky Boží, adorované od mudrců jako Bůh, obětuje se skrze ruce biskupovy na oltáři a chystá se přátelům svým za pokrm, jak to znázorňuje obraz oltární.

Kolem těchto dvou svátostí seskupeny jsou v kapli všechny ostatní malby, jsouce s nimi buď v bližší nebo vzdálenější spojitosti.

Kdežto obraz lámání chleba představuje eucharistii spíše jako přijímání a hostinu, znázorňuje obět Abrahamova význačně její povahu obětní. Daniel pak, chlebem zázračně od Habakuka živený, jest obrazem věřícího, posilujícího se hostinou eucharistickou.

¹⁾ K Trall. 9; Funk, l. c., str. 208; českého překladu Sušilova („Spisy sv. Otcův apoštol.“, Praha 1874), str. 81.

²⁾ List k Efess. 19; Funk, l. c., str. 186; překl. Sušilova, l. c., str. 71 n. — *Μυστήρια κρυφῆς*, doslovně tajemství křiku, totiž tajemství hlučná. Sušil, l. c., str. 72, vykládá toto místo (v pozn. 1.) takto: „Satan nevěděl o nich (t. j. o zmíněných třech tajemstvích) ani svět ve službu jeho vydaný; nyní však tajemství ta slavně zjevená předmětem křiku synů světa učeného se stala, kteří vně se nalézajíce jim nerozumějí. Satan neznal panenství Mariina, ježto se mu zdála obyčejnou matkou býti; aniž chudobu a nuznost porodu Páně poznal; zhoľa pak nepoznal smrti Páně, totiž moci smrti té, za to maje, že zvítězil, když Kristus na kříži skončil.“

„Kdo jí mé tělo“ — pravil Kristus — „a pije mou krev, má život věčný: a já ho vzkřísím v den nejpоследnější.“¹⁾ Didaché nazvala eucharistii „pokrmem a nápojem duchovním, dávajícím život věčný“.²⁾ — Sv. Ignác označil ji „jako lék nesmrtelnosti, prostředek, abychom nezemřeli“.³⁾ V Řecké kapli tři obrazy znázorňují tyto účinky eucharistie: vzkříšení Lazara, Noë (t. j. křesťan vůbec), jenž svátostmi zachráněn dostává olivovou ratolest pokoje věčného, a konečně roční doby, z nichž, jak již výše (na str. 242.) řečeno, na stropě zachoval se ještě symbol léta. Podobenství dob ročních užívali totiž sv. Otcové⁴⁾ po příkladu sv. Pavla⁵⁾ často na odůvodnění možnosti příštího zmrtvýchvstání těl.

Při mši sv. modlila se církev za všechny stavy, zvláště pak za ty, kteří za víru trpěli vězení a pronásledování. Též biskupové ve svých promluvách povzbuzovali věřící, aby v čas potřeby neváhali dáti za Krista život. V kázáních těch se mysl zcela přirozeně obracela k bohatýrům Starého zákona, kteří jako zářící pochodně svítili věřícím svojí stálostí v těžkých dobách mučednictví. Takovými byli především Daniel a tři mládenci babylonští a nevinná Zuzana, svědčící, že vítězství nepřátel netrvá věčně a že Kristus skrze nebezpečení a pronásledování vede ke spáse ty, kdož se s ním spojili při křtu svatém.

Obsah našich maleb je tedy krátce tento: Cyklus počíná se třemi obrazy křtu sv., který jest prvním článkem v řetězu ospravedlnění; pak přichází skupina klanění se magů, vyznačující skutečné člověčenství a božství Kristovo; další tři freska týkají se eucharistie jako hodův a oběti; jiná symbolisují zmrtvýchvstání jako účinek eucharistie; ostatní povzbuzují ku přetrpění všech

¹⁾ Jan 6, 55.

²⁾ Viz výše str. 96.

³⁾ Viz výše str. 115. — Srov. článek Dr. Hubíka: „*Φάρμακον ἀθανασίας*“ v „Časop. katol. duchov.“ 1910, str. 271 nn.

⁴⁾ Sv. Klement Řím. v I. listě ke Korint., hl. 24; viz Funk, l. c., str. 92; překl. Sušilova, l. c., str. 32 n. — Krásné je též svědectví sv. Irenaea. Viz výše str. 153 n.

⁵⁾ I. Korint. 15, 35—38.

zkoušek a bouří tohoto života, protože ty nám připravují neklamnou odměnu věčnou.

Epilog této tak hluboce založené komposice theologické tvoří konečně obraz, představující duši zemřelého již v blaženosti rajske. Nápis hrobové přejí velmi často zemřelému „život v Bohu, v Kristu, v Duchu sv.“, „přijetí do pokoje věčného, do společnosti Svatých — inter sanctos, cum sanctis!“¹⁾ Pravděpodobně jest přání: „Kéž Bůh dá vám účast a úděl se Svatými svými“ výňatkem z liturgie apoštolské, neboť již sv. Polykarp je uvádí ve své poslední modlitbě, kterou konal na hranici za celou církev. Nuže, též význam mají též Oranti, vyobrazení na stropě nad obrazem „lámání chleba“: symbolisují zemřelé, přijaté již mezi Svaté; modlí se za pozůstalé věřící, aby i oni došli téhož cíle věčné blaženosti.

Co se týče otázky, kdy freska naše povstala, soudili někteří archaeologové, že v dekoraci Řecké kaple dlužno rozeznávat dvojí období: obrazy Zuzany pocházejí prý z II. stol., ornamentika pak menšího oddílu Řecké kaple teprve z III. století. Naproti tomu odůvodnil Wilpert četnými daty historickými a uměleckými, že všechny uvedené malby jsou z téže doby, t. j. z prvních desetiletí II. století, avšak nikoli z jedné ruky. Vytvořili je aspoň dva umělci, z nichž jeden, maluje ve formách měkších, vytvořil obrazy Zuzany, druhý pak, silněji štětcem vládnoucí, zkomponoval postavu Noemovu, scénu mešní a ostatní freska. Pro toto datum svědčí několik okolností. Nejprve svědčí pro ně architektonická stavba kaple, jež se jeví býti jednolitým celkem z téhož materiálu. Co se týče stylu a provedení maleb, náleží obrazy Zuzany a též scéna lámání chleba mezi nejkrásnější výtvořky katakomb. „Znázornění mše sv. — praví Wilpert — jest komponováno s hlubokým pochopením a porozuměním textu thematu. Komposice ta skládá se z několika skupin, spojených dovedně v organický celek. Každá postava pojata a vypracována samostatně, čímž uvedena v dílo to rozmani-

¹⁾ Viz Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 393 nn.

tost a život a vystríháno se šťastně oné odpuzující monotonnosti, ježaráží, n. př. ve scénách hodů, nalézajících se v tak zvaných Kaplích svátostí u sv. Kalixta. Kdo dovedl vymalovati takovýto obraz, ten byl zajisté umělcem talentovaným, jemuž za radost, kterou nám svým výtvozem způsobil, odpouštíme rádi několik chyb kreslířských.“¹⁾ Také kolorit fresek jest v takovém souladě s jich uměleckým provedením, že se nám zdá, jako bychom stáli před dobrými malbami pompejskými.²⁾ Značně hůře dopadla již ornamentika dolních částí stěn, a to proto, že prací toho druhu nekonali již umělci, nýbrž obyčejní dekoratéri. Přes to však i tyto dekorace štukové a napodobení mramoru přispívají k určení času, kdy malby naše povstaly. Jsou totiž smíšeninou tak zvaného inkrustačně-architekturního slohu pompejského, jehož se užívalo v Římě již za dob prvních Antoninů, kdežto v následujícím období vešel již v zapomenutí. Nikoliv bezvýznamnou je též nesouměrná štíhlost postav ve scénách Zuzaniných: setkáváme se s touto manýrou často na freskách, štukových ploskořezbách a mincích z počátku II. století, zejména Sabiny, ženy Hadrianovy, a Marciany, sestry Trajanovy. Rozhodným je tu konečně hlavní předmět obrazu eucharistického. Neboť vybral-li umělec z celé mše sv. a zdůraznil-li právě okamžik lámání chleba konsekrovaného, je to neomylné znamení, že žil v době bezprostředních žákův apoštolských, neboť jenom v tom čase zvala se ještě liturgie oficielně a p e r e m i n e n t i a m „lámáním chleba“.

Dříve než opustíme Řeckou kapli, pohlédněme ještě jednou na obraz mše sv., abychom z něho nabyli nějaké vědomosti o mešním rouše tehdejších kněží, jakož i o tvaru liturgických nádob.

¹⁾ Viz „Fractio panis“ str. 30.

²⁾ „Mit der artistischen Ausführung des Bildes stimmt auch die Wahl der Farben überein; das abgetönte Weiss der Lichtpartien und das tiefe Rotbraun in den Schatten heben sich mit der meergrünen Einfassung von dem hellen zinnoberroten Untergrunde vorteilhaft ab und machen auf den Beschauer einen sehr angenehmen Eindruck; man glaubt vor einem guten Wandgemälde Pompejis zu stehen.“ Wilpert l. c., str. 31.

Roucho celebrantovo tvoří volná bílá tunika s dlouhými rukávy, splývající až ke kotníkům. Ilustrace ta jest novým důkazem, že apoštolové nezavedli zvláštních, specificky křesťanských rouch liturgických, a že nepředepsali ani kněžského oděvu Mojžíšovského.¹⁾ Biskupové a kněží křesťanští přistupovali k oltáři a k duchovním funkcím v témž rouše, jakého na Východě, v Řecku a v Římě užívali laikové při náboženských a světských slavnostech. Oděv ten skládal se u zámožnějších a znamenitějších Řekův a Římanů ze dvou kusů, t. j. z dlouhé tuniky s četnými záhyby (*tunica talaris*, *χιτών ποδῶρης*) o dlouhých rukávech (*manicata*),²⁾ a z pláště (*pallium*, *ἱμάτιον*), který zastupoval bývalou togu.

V témž rouše, t. j. v tunice a plášti, konají i Kristus a apoštolové funkce svého úřadu na freskách katakombních a na sarkofazích, na starých mosaikách i na obrazech zlatých skel.

Byla též v církvi, aspoň v některých církvích provinciálních, jistá doba, kdy kněží, následující prostého a drsného šatu filosofů řeckých, nosili pouze plášť, tak že ramě a část prsou byly obnaženy.³⁾ Avšak tento obyčej se dlouho neudržel, ježto urážel jemnocit a protivil se duchu křesťanství.

Při slavnostech Řekův a Římanů byla privilegovanou barvou vždy barva bílá (*candidus*, *albus*, *λευκός*, *λαμπρός*, hebr. *laban*); tutéž barvu mělo též liturgické roucho křesťanského duchovenstva, a to tak, že název „bílé roucho — *candida vestimenta*“ označoval prostě roucho církevní oproti šatům, užívaným v životě všedním — *quotidiana vestimenta*.⁴⁾

Tvrzení našemu, že klerus křesťanský užíval při liturgii rouch téhož kroje a téže barvy, jako tehdejší

¹⁾ Ani později, až do století IX., není svědectví pro to, že by církev byla přijala liturgická roucha synagogy.

²⁾ Na Východě tunice odpovídá dalmatika.

³⁾ Ilustraci tohoto roucha a svědectví patristická uvedeme později.

⁴⁾ Literaturu o předmětu tom viz v Krausově „Real-Enzyklopädie der christlichen Altertümer“, čl. „Kleidung“.

lidé světší v dobách slavnostních, nepřiči se nikterak poznámka v *Liber Pontificalis*, dle níž papež Štěpán (254—257) nařídil, aby kněží a levité užívali posvátných rouch jenom v kostele, a nikoli též v životě všedním: „*hic constituit sacerdotes et levitas ut vestes sacras in usu cottidiano non uti, nisi in ecclesia.*“¹⁾ Zákaz ten dokazuje jenom tolik, že duchovenstvo nosilo dříve, nepovědomo jak často, bílý šat, užívaný při liturgii, také mimo kostel.



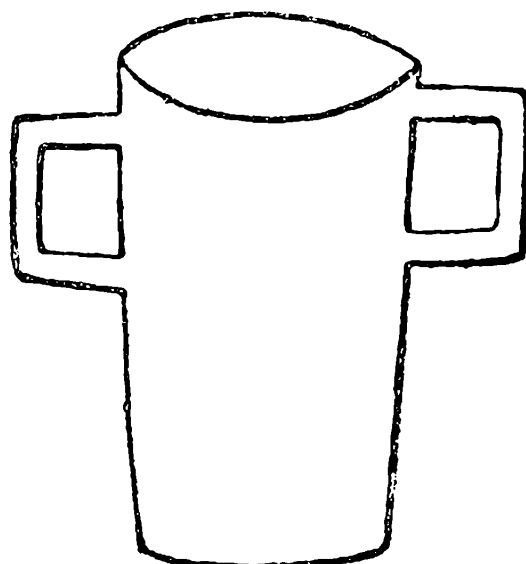
Obr. 7. Kalich z katakomby Ostriánské.

Proti tomu pak vystupuje papež Štěpán, žádaje, aby roucha, kterého se užívalo při liturgii, neužívalo se doma a v životě denním.

Na našem obraze máme též nejstarší obraz liturgického kalichu. Křesťanské museum vatikánské chová

¹⁾ *Liber Pontificalis*, edit. Duchesne, 154. Vydavatel připojuje tuto úvahu: „Ce décret nous transporte en un temps où les vêtements liturgiques avaient encore une forme et une simplicité compatibles avec les usages de la vie ordinaire, mais où cependant ils étaient déjà consacrés par une affectation exclusive au service du culte. Cette affectation est indiquée ici par le terme *vestes sacrae*.“

sice ode dávna dvojuchý pohár z modrého skla (viz obr. 7. na str. 262.), jež Evangelista Bucci, duchovní z Camerina, našel ve kterém si hrobě katakomby Ostriánské a jež Benedikt XIV. zakoupil a uložil ve sbírce vatikánské. Avšak není vůbec jisto, že se poháru toho při liturgii eucharistické skutečně užívalo. Proto též jednal Rohault de Fleury velice odvážně, vydávaje jej ve svém znamenitém spise „O m š i s v.“¹⁾ beze vší výhrady za vzor kalichu eucharistického prvních století. De Rossi poznamenává jenom tolik, že tak asi skutečně vypadaly skleněné poháry mešní, jichž se při liturgii od II. stol. počínajíc užívalo.²⁾ Jedinou bezpečnou ilustrací mešního kalichu z dob pronásledování je tudíž pouze náš pohár Priscillský, jehož kopii ve velikosti originálu tuto klademe (viz obr. 8. na str. 263). Zřejmě, že nepředkládáme toho jako dogmatu, jakoby vůbec tak a ne jinak byly vypadaly nejstarší kalichy mešní, nebo jakoby církev byla užívala při liturgii pouze jedné formy kalichův; není



Obr. 8. Kalich v Řecké kapli.

zajisté pochyby, že na počátku sloužily věřícím při mši sv. tytéž nádoby, jichž před tím užívali v životě a při potřebě domácí. Ale s druhé strany nemáme žádné příčiny pochybovati o tom, že malíř v reálné části své kompozice podal co nejvěrněji kalich eucharistický právě tak jako „lámání chleba“, jež biskup dle vší pravděpodobnosti nejednou slavil v apsidě přímo pod naším oltářním obrazem.

Podobou různí se pohár Priscillský velice od pozdějších kalichů mešních; neboť kdežto tyto skládají

¹⁾ La messe, t. 4., tab. 270.

²⁾ „I calici vitrei però, che furono adoperati nella liturgia fino dal secolo II., debbono essere stati simili al campione fornitoci dal cimitero Ostriano.“

se z číše (cuppa) a nohy, spojených dohromady uzlem (nodus, pomellum), jest náš kalich nádobou jednolitou o dvou uchách (calix ansatus, appensorius), dolů poněkud se zužující. Tato forma se právě pro liturgii v katakombách nejlépe hodila, jelikož světla tam bylo málo, mensa oltářní byla často nerovná, a tím nebezpečností převrnutí kalichu bylo větší než při celebrování při světle denním. Mimo to bylo též jáhnům snáze a výhodněji přinášeti poháry této formy s oltáře k věřícím, kteří při shromážděních liturgických přijímali obyčejně pod obojí způsobou. Dva kalichy o dvou uchách nalézáme mnohem později, totiž z konce VI. století, na ploskořezbě z Monza, představující inventář posvátných předmětů basiliky z dob královny Theodolindy. Ty však skládají se již ze tří obyčejných částí: číše, uzlu a nohy.¹⁾

O látce, z níž kalich Priscillský byl zhotoven, nelze pověděti nic určitého. Jisto jest, že v prvních dobách panovala ve směru tom v církvi veliká volnost a praxe, jež závisela nejčastěji na majetkových poměrech jednotlivých osad křesťanských. A tak užíváno nádob ze skla, hlíny, kovu a jiných látek, co krátce kde bylo po ruce. Ve II. století však, jak se zdá, nádoby skleněné nabyly vrchu nad kalichy z jiné látky, a to proto, že se tehdy rozšířilo užívání skla, které mělo také větší cenu, nežli dnes u nás. O skleněných nádobách liturgických zmiňuje se též Tertullian,²⁾ když katolíkům vytýká, že z jejich mešních kalichů prohlédá podoba Dobrého Pastýře se ztracenou ovečkou na ramenou, a že tam umístěna na potvrzení nesprávné prý nauky o moci církve, odpouštěti i nejtěžší hříchy. Možno že byly to poháry podobné kalichu v Řecké kapli, jichž podvojně dno chovalo v sobě obraz Kristův na způsob t. zv. zlatých skel (vetri d'oro),³⁾ představujících podoby

¹⁾ Viz je u Krause, Geschichte der christl. Kunst, Freib. i. B. 1896, I. sv., str. 515, obr. 405 a n.

²⁾ De pudicitia, hl. 7. a 10.

³⁾ Srv. o nich Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 247 n.; Weber, Die römischen Katakomben, 3. vyd. 1906, str. 183 nn.

Nejsv. Panny, apoštolův a různých Svatých.¹⁾ Ze skla byl asi též kalich haeretika Marka,²⁾ v němž dle zprávy sv. Irenaea proměnil bílé víno v červené, aby tak dokázal božskost svého poslání a pravdivost svého učení, neboť metamorfosa ta dala se pozorovati pouze v nádobě průhledné.

Ze skla je též eucharistická nádoba z první polovice II. stol., jež na fresku krypty Lucininy v katakombě sv. Kallixta prohlédá otvorem koše, upleteného z lipnice.³⁾ (Viz níže obr. 12. na str. 269.) Nikoliv bezvýznamny pro naši otázku jsou konečně některé úvahy v *Liber Pontificalis*. Tamť čteme o papeži Zefyrinovi, že zavedl obyčej, aby jáhni nebo též klerikové nižších stupňů drželi před kněžími při celebrování biskupově skleněné patény.⁴⁾ Z toho lze usuzovati, že také jiné předměty liturgické byly z téže látky. Nařízení Zefyrinovo jest dosti nejasné,⁵⁾ avšak pravý jeho význam zdá se býti tento: Při konsekrování biskupově dostávali kněží z jeho rukou část konsekrovaného chleba pro lid při liturgii přítomný, část pak jáhnové ve zmíněných paténách čili skleněných mističkách odnášeli do městských kostelů farních (*tituli*), aby je rozdali věřícím, kteří

¹⁾ Viz ukázkou takovou u Krause, Roma Sotterr., Freib. i. B. 1879, 2. vyd., tab. 6. č. 2.

²⁾ Viz výše str. 155.

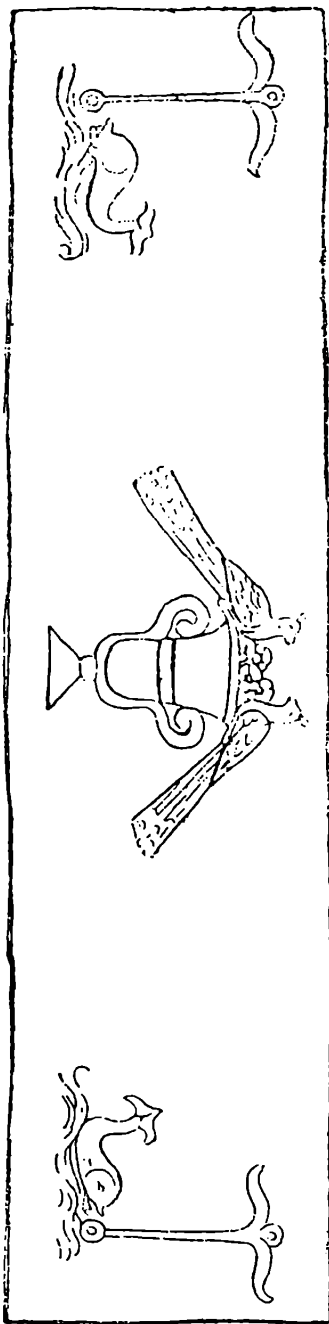
³⁾ O fresku tom zmíníme se blíže hned v následujícím odstavci. Viz též Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie*, str. 192 n.

⁴⁾ Jest pravděpodobno, že zbytky takovýchto patén jsou zbytky skleněných nádob (*vetri d'oro*), chované v křesťanském museu vatikánském, kteréž de Rossi pokládal za zlomky starých kalichův eucharistických. Týž účel, jako patény Zefyrinovy, měly snad též skleněné číše s biblickými scénami, jejichž zbytky nalezeny v Kolíně n. R. Viz je v Krausově Roma Sotterr., str. 343, obr. 55.

⁵⁾ Zní doslovně takto: „Fecit (Zephyrinus) constitutum de ecclesia, et patenas vitreas ante sacerdotes in ecclesia, et ministros supportantes, donec episcopus missas celebraret, ante se sacerdotes adstantes, sic missae celebrarentur; excepto quod ius episcopi interest tantum, clerus sustineret omnibus praesentes; ex ea consecratione de manu episcopi iam coronam consecratam acciperet presbiter tradendam populo.“ *Lib. Pontif. in Zephyr. edit. Duchesne*, str. 139.

se nemohli zúčastniti mše papežské.¹⁾ Praxe tato vyjadřovala krásně jednotu obce s biskupem jejím,

Obr. 9. Náhrobní deska z katakomby sv. Praetextaria (II. stol.).



dle přání a napomenutí sv. Ignáce: „Snažte se tedy jednu eucharistii slaviti. Jedno zajisté je tělo Pána našeho Ježíše Krista, a jeden kalich pro sjednocenost krve jeho (I. Kor. 10, 16), jeden oltář, jakož jeden biskup s kněžími a jáhny.“²⁾ Farních kostelů bylo v Římě za pontifikátu Zefyrinova 25, pročez tolikéž musilo býti též patén, po jedné pro každou farnost, což ostatně potvrzuje Liber Pontificalis, mluvě něco dále o papeži Urbanovi (223—230), že rozkázal, aby všechny posvátné předměty, a mezi nimi 25 patén, byly zhotoveny ze stříbra.³⁾ Předpisu tomu není však rozuměti tak, jakoby církev před papežem Urbanem nebyla vůbec při liturgii užívala stříbrných a zlatých kalichův, anebo že by se po něm již nikdy více nebylo užívalo posvátných nádob ze skla nebo z jiné méně drahocenné

¹⁾ De Rossi soudí, že představení titulů připojili tento od papeže konsekrovaný chléb ku chlebu a vínu, jež sami ve svém kostele konsekrovali. Srv. „Bulletino di archeologia cristiana“, 1864, str. 89; 1866, str. 20. Jinak rozumí textu Zefyrinovu Duchesne. Dle jeho mínění konečná slova: „tradendam populo“ neznamenají, že se měla eucharistie donésti do farních kostelů, nýbrž jen tolik, že povinností kněží bylo, rozdati ji přítomným věřícím pod dozorem biskupovým. Viz jeho poznámky k reskriptu Zefyrinovu, l. c., str. 139.

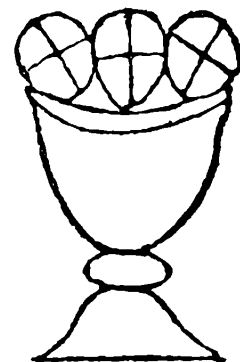
²⁾ List. k Filadelf. hl. IV.; Funk, l. c., str. 326; Sušilova překladu, l. c., str. 89.

³⁾ „Hic ministeria sacra argentea constituit et patenas argenteas XXV posuit.“ Lib. Pontif. in Urbanum, edit. Duchesne, str. 143.

látky. Papež chtěl jen ve věci té zavést jistou jednotnost; ve skutečnosti však a v praxi rozhodovalo tu nejednou místo, jakož i stav a časové poměry věřících.

Jest věcí pravděpodobnou, že nějaký model eucharistického kalichu měl před očima také řezbář, který ještě ve II. stol. vyrobil mramorovou desku náhrobní (viz obr. 9. na str. 266.), nalezenou v katakombě sv. Praetextata u silnice Appiovy. (Viz níže části I. díl II. § 1. č. 4.)

Jako ne zcela jistý vzor eucharistického kalichu z doby předkonstantinské klademe tuto též ukázkou, nalézající se na epitafu z katakomby Pontianovy, jenž, jak se zdá, pochází ještě z III. stol. (Viz obr. 10. na str. 267.) Kromě řeckého nápisu, kotvy, holubičky s olivovou ratolestí v zobáčku, nachází se tu též kalich bez ucha, na němž leží tři chleby, křížem označené. Originál, bohužel, zhynul a kresby Boldettiovy, od něhož máme též kopii zmíněného náhrobku,¹⁾ jsou málo věrné.



Obr. 10. Kalich z katakomby Pontianovy.

Garrucci²⁾ podává ve svých „Dějích umění křesťanského v prvních osmi stoletích církve“ po Boldettim³⁾ dva poháry, obkreslené s epitafův, v nichž jest po třech eucharistických chlebech; těžko však, jak již řečeno, ručiti za věrnost kopií těch.

Jinou analogickou památku z katakomby sv. Anežky, pocházející ze IV. století, uveřejnil Armellini ve svém popisu tohoto pohřebiště.⁴⁾

Po tom všem, co jsme z naší komposice oltářní poznali,⁵⁾ čtenář, aspoň poněkud se starokřesťanským uměním hřbitovním seznámený, podepíše bez rozpaků

¹⁾ Viz jeho „Osservazioni sopra i cimiteri dei SS. Martiri ed antichi cristiani di Roma“. Roma 1720, str. 208.

²⁾ „Storia della arte cristiana nei primi otto secoli della Chiesa,“ tab. 487 n. 5. a 6.

³⁾ „Osservazioni sopra i cimiteri“ I. c.

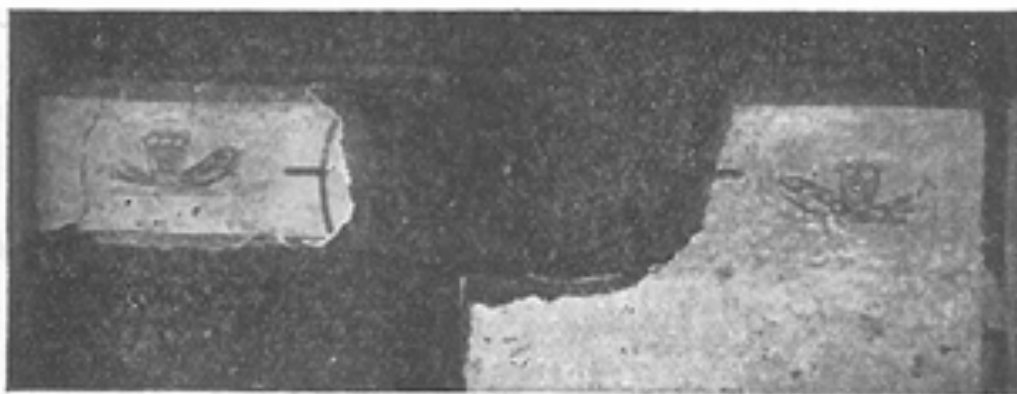
⁴⁾ „Cimitero de s. Agnese,“ tab. 14., 6.

⁵⁾ Edgar Hennecke snažil se ve svém spise „Altchristliche Malerei und altkirchliche Literatur“ (Lipsko 1869) str. 266 uvést ve výkladu Wilpertovy několik modifikací, opírajících se jenom o domysly.

soud de Rossiho, že jest komposice ta korunou všech objevů katakombních: è la corona di tutte le scoperte delle catacombe.¹⁾

B) Ryba s košem eucharistickým v kryptě Lucinině.

Z téže doby, ba snad ještě o něco starší než liturgické „lámání chleba“ v Řecké kapli, jsou d v ě celkem si podobná freska v kryptě pohřebišť sv. Luciny, jež bylo zárodkem a prvotním jádrem katakomby sv. Kallixta při silnici Appiově, představující



Obr. 11. Stěna v kryptě Lucinině s oběma rybami.

ryby, p ř e d nimiž se nalézá koš upletený z lipnice. (Viz obr. 11. na str. 268. a obr. 12. na str. 269.)²⁾ Na hoře v koši leží několik chlebů popelavé barvy, připomínajících tvarem svým podpopelné placky (bochánky), jež kladli židé do rukou kněží jako prvotiny

¹⁾ Wilpertovy vývody o významu této komposice nedošly ohlasu u některých archaeologů, jako na př. Kaufmanna a Liella, kteří scénu „lámání chleba“ vykládají jako obyčejnou hostinu domácí s upomínkou na hostinu nebeskou. Tak praví Liell ve svém spise „Fractio panis“ oder „Coena coelestis“ (Trier 1903) na str. 60. výslovně: „Das Bild über der Apsis in der Cappella graeca stellt . das häusliche Mahl dar, da es der Beschreibung, welche profane Schriftsteller davon gelietert haben, vollständig entspricht.“ Ale pozdější archaeol., jako Weber (Die Römischen Katakomben, Regensburg 1906, str. 115) právem souhlasí s Wilpertem.

²⁾ W i l p e r t, Die Malereien, I., 288 n.: II. tab. 27, 1; 28, 1.

úrody polní; na levém fresku jest na okraji koše chlebů šest, na pravém pět. Byl to tudíž druh posvátného chleba, zvaný v Palestině *mappa* nebo *maphala*, u Římanů pak *maphula* nebo chléb syrský. Pod chlebem viděti velmi dobře skrze spáry ne hustě pleteného koše skleněnou nádobu naplněnou červeným vínem.¹⁾

Uprostřed mezi oběma těmito fresky jest omítka ze stěny vykrojena (viz obr. 11. na str. 268.); bezpo-



Obr. 12. Ryba s eucharistickým košem v kryptě Lucinině.

chyby nějaké barbarské ruce zničily tu větší komposici, chtějíce ji vynésti na světlo denní. Srovnáme-li tato obě freska s pozdějšími analogickými výtvary, lze se domysleti, že představovala symbolickou hostinu eucharistickou, při které sedmi mužům předloženy dvě ryby a pět chlebů, při čemž před stolem na zemi umístěny koše známé nám ze zázračného nasycení zástupu na poušti

¹ Koš v kryptě Lucinině připomíná koše v Řecké kapli a v Kaplích svátostí, jenom že jest větší. Nádoba s vínem podobá se co do formy koši, s tím rozdílem, že se značně ke spodu zužuje.

Naše vysvětlení obou popsaných fresek liší se dnes značně od výkladu, jaký de Rossi před lety podal a jež skoro bez výjimky byli přijali všichni archaeologové a bohoslovci katoličtí i protestantští. Dle chybné reprodukce de Rossiho¹⁾ živá ryba, plovoucí na vlnách, nesla koš na hřbetě.²⁾ Měla tudíž značiti Krista, přinášejícího věřícím v eucharistii tělo a krev svou.³⁾ Výklad ten byl arci velice pěkný, ale přece činil z našeho freska unicum v umění katakombním, jelikož nikde není druhé ryby, nesoucí živly eucharistické. Okolnost ta přiměla Msgra. Wilperta k důkladnějšímu probadání freska, při čemž se ukázalo, že ryby neplovou ve vodě, nýbrž leží na kousku drnu (trávníku), koše pak že se nenalézají na jejich hřbetě, nýbrž stojí **před** rybami na zemi. Připustíme-li, podotýká Wilpert, že ryby plovou na vlnách, bude nám na témž základě vyznati, že také obě ovce s nádobami na mléko, nalézající se v téže kryptě na protilehlé stěně, stojí ve vodě, neboť v obou případech jest barva základu stejně nazelenalá, což platí i o spícím Jonášovi tamtéž.⁴⁾ Objevení a korekturami Wilpertovými neztratila však naše freska významu eucharistického. Neboť uprostřed mezi oběma

¹⁾ Rossi, Roma Sotterr., I., tab. 8.; Kraus, Roma Sotterr., tab. 8., 1.

²⁾ Rossi, Roma Sotterr., I. str. 349: „La cesta del pane, dentro lo quale scorge un bicchiere contenente vino, è portata dal pesce vivo.“

³⁾ Ferd. Becker, popisuje kopii de Rossiho, pravil: „Christus der Lebendige kommt zu der Gemeinde mit Brot und Wein. Es ist nicht schlecht Brot und Wein nur, das er der Gemeinde bietet, sondern er selbst kommt mit demselben in inniger Vereinigung.“ Viz jeho spis: „Die Darstellung Jesu Christi unter dem Bilde des Fisches“, str. 104. Viktor Schultze napsal bez výhrady ve svém díle „Archäologische Studien über altchristl. Monumente“, Vídeň 1830, str. 53.: „Die schwimmenden Fische in S. Lucina, die ein Körbchen mit Wein und Brot tragen. . . bedeuten die reale Gegenwart Christi in den Elementen des Abendmahls.“ Ve svém nejnovějším díle: „Archäologie der altchristl. Kunst“, Mnichov 1895, str. 367, bere však již nádobu s vínem v pochybnost, řka: „Ein roter Fleck innerhalb des Korbes ist vielleicht als ein Gefäß mit rotem Wein zu deuten.“ Avšak potírá Achelise pro jeho příliš skeptické stanovisko, jež k našemu fresku zaujal.

⁴⁾ Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 288.

rybami nalézající se hostina jevila by se, podobně jako v Řecké kapli, předpovědáním a figurou eucharistie, kdežto obsah obou košů,¹⁾ dvou pouze pro symetrii po obou stranách hodův a přijatých ze zázraku na poušti, jest eucharistií samou čili **Kristem pod obojí způsobou svátostní**. Ryba zajisté čili Ichthys vedle koše symbolisuje dle výkladu Otcův a spisovatelů církevních samého Ježíše Krista, Syna Božího, Spasitele.

Toto v kryptě Lucinině a v Řecké kapli se nalézající seskupení Ryby-Ichthyse se zázračným nasycením zástupu na poušti podává nám též cenný pokyn k odpovědi na otázku²⁾ o původu symbolu toho jako hieroglyfu Krista eucharistického. Dle jedněch povstal prý ze slavného akrostichu alexandrijského, citovaného Eusebiem a sv. Augustinem jako fragment knih Sibylliných,³⁾ jehož počátečních 27 liter prvních 27 veršů, dohromady spojených, dá těchto pět řeckých slov :

$$\begin{array}{l} I|H\S\O\Upsilon\S \\ X|P\ E\ I\ \Sigma\ T\ O\ \Sigma \\ \theta|E\ O\ \Upsilon \\ \lambda|I\ O\ \Sigma \\ \Sigma|\Omega\ T\ H\ P. \end{array}$$

Spojíme-li pak první písmena těchto pěti slov, obdržíme tajemné jméno a symbol: *IXΘΥΣ* — Ryba.

1) Košíčků z lipnice užívali při obětech židé i pohané; od nich přijala je pravděpodobně též církev, přechovávajíc v nich eucharistii tam, kde pro chudobu nebyla s to, aby zjedнала nádoby zlaté nebo stříbrné. Takovýto koš, obsahující chléb a víno eucharistické, měl as na mysli též sv. Jeronym, když vzpomíná sv. Eucheria, biskupa toulouského, který celé jmění své rozdal chudým, podotýká, že nikdo není bohatší nad člověka, majícího při sobě tělo Kristovo v pleteném košíčku a krev jeho ve skleněném kalichu. „Nihil illo ditius, qui corpus Domini canistro vimineo, Sanguinem portat in vitro.“ Epist. 125 ad Rusticum Monachum. Migne, P. L., XXII., n. 20, col. 1035.

2) Viz o tom více v rozpravě E d. D o b b e r t a „Das Abendmahl Christi in der bildenden Kunst bis gegen Schluss des XIV. Jahrhunderts“ v „Repertorium für Kunstwissenschaft“ r. 1890, str. 428 n.

3) E u s e b. Constantini Orat. ad Sanctorum Coetum c. 18., ed. Heinichen, str. 383 n.: „ἔστι δὲ ἡ ἀκροστιχὶς αὕτη· Ἰησοῦς Χριστός, θεοῦ υἱός, σωτήρ, σταυρός· τὰ δ' ἔπη αὐτῆς ταῦτα

(Po těchto 27 verších následuje ještě sedm dalších veršů, jichž počáteční písmena dají dohromady slovo : σταυρός — kříž.)

Ἰδρώσει γὰρ χυθῶν, κρίσεως σημεῖον ὅτ' ἔσται ·
 Ἡξει δ' οὐρανόθεν βασιλεὺς αἰῶσιν, ὁ μέλλων
 Σάρκα παρῶν πᾶσαν κρίναι καὶ κόσμον ἅπαντα
 Οἴονται δὲ θεὸν μέροτες πιστοὶ καὶ ἄπιστοι,
 Υψιστον μετὰ τῶν ἁγίων ἐπὶ τέρμα χρόνοιό,
 Σαρκοφόρον· ψυχὰς τ' ἀνδρῶν ἐπὶ βήματι κρινεῖ.
 Χέρσος ὅτ' ἂν ποτε κόσμος ὅλος καὶ ἄκανθα γένηται ·
 Ρίψωσί τ' εἶδωλα βροτοὶ καὶ πλοῦτον ἅπαντα,
 Εκκαύσῃ δὲ τὸ πῦρ γῆν, οὐρανὸν ἠδὲ θάλασσαν
 Ἰχνεύων ῥήξῃ τε πύλας εἰρκτῆς αἴθραο ·
 Σάρξ τότε πᾶσα νεκρῶν, ἐξ ἑλευθέρου φάος ἦξει ·
 Τοὺς ἁγίους, ἀνόμους τε τὸ πῦρ αἰῶσιν ἐλέγξει ·
 Οππόσα τις πράξας ἔλαθεν, τότε πάντα λαλήσει
 Στήθεα γὰρ ζοφόντα θεὸς φωστῆρσιν ἀνοίξει ·
 Θρηῆνός τ' ἐκ πάντων ἔσται καὶ βρυγμὸς ὀδόντων.
 Εκλείψει σέλας ἡελίου, ἄστρων τε χορεῖται,
 Οὐρανὸν εἰλίξει, μήνης δὲ τε φέγγος ὀλεῖται.
 Υψώσει δὲ φάραγγας, ὀλεῖ δ' ὑψώματα βούνων.
 Υψος δ' οὐκέτι λυγρὸν ἐν ἀνθρώποισι φανεῖται ·
 Ἰσα δ' ὄρη πεδίοις ἔσται· καὶ πᾶσα θάλασσα
 Οὐκ εἰς πλοῦν ἦξει· γῆ γὰρ φρυχθεῖσα κεραυνῶ,
 Σὺν πηγαῖς ποταμοῖ τε καχλάζοντες λείψουσιν.
 Σάλπιγξ δ' οὐρανόθεν φωνὴν πολύθρηνον ἀφήσει,
 Ωρύουσα μύσος μελεὸν καὶ φήματα κόσμου.
 Ταρταρόεν χάος δείξει ποτὲ γαῖα χανοῦσα ·
 Ἡξουσιν δ' ἐπὶ βῆμα θεοῦ βασιλῆες ἅπαντες.
 Ρεύσει δ' οὐρανόθεν ποταμὸς πυρὸς, ἠδέ γε θείου.
 Σῆμα δὲ τοι τότε πᾶσι βροτοῖς ἀριδείκετον, οἶον
 Τὸ ξύλον ἐν πιστοῖς τὸ κέρας τὸ ποδούμενον ἔσται ·
 Ἀνδρῶν εὐσεβέων ζωπροσκόμμα τε κόσμου,
 Υδασι φωτίζον πιστοὺς ἐν δώδεκα πηγαῖς ·
 Ράβδος ποιμαίνουσα σιδηρεῖη γε κρατήσει.
 Οὗτος ὁ νῦν προγραφεῖς ἐν ἀκροστιχίοις θεὸς ἡμῶν
 Σωτήρ, ἀθάνατος βασιλεὺς ὁ παθῶν ἔνεχ' ἡμῶν.“

Srov. S v. A u g u s t i n a „De civitate Dei XVIII., 23: „Horum autem Graecorum quinque verborum, quae sunt Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, si primas litteras iungas, erit ἰχθύς, i. e. piscis, in quo nomine mystice intelligitur Christus.“ Viz českého překladu Fr. L. Čelakovského: „Sv. Augustina o Městě Božím kněh dvamecitma“, dílu IV. kniha XVIII. str. 284 (Praha 1833), kdež dle latinského překladu sv. Augustina (str. 282 ibid.) položen i český překlad zmíněného akrostichu. — Podobně, jako svatý Augustín, píše i Optát Milev., De schism. Donatist., III., 2, a jiní. — V církvi francouzské bylo druhdy obyčejem, zpívati slavnostně o Vánocích tyto verše Sibylliny. Srv. Martène, De antiq. eccl. ritibus, lib. IV., c. 12, 13.

Jiní archaeologové soudí, a to právem, že hieroglyf Ichthyse je starší nežli zmíněný akrostich alexandrijský, a že spíše hieroglyf ten nadchnul některého křesťana k tomu, by na jeho základě zkomponoval onu akrostichickou báseň.

Jest nám tudíž hledati jeho původ jinde, a to v textech biblických, jež uvádějí Krista v jisté spojení s rybou. Míst takových jest více. Martigny a Dechent spatřují původ symbolu Ichthyse ve XXI. hlavě evangelia sv. Jana, kde Spasitel u jezera tiberiadského předkládá učedníkům na posílenou chléb a pečenou rybu. Jiní odvozují náš hieroglyf ze křtu Kristova v Jordáně, kde se Spasitel rodí jaksi pro svět jako Bůh tím, že Otec osvědčuje jeho božství a prohlašuje ho slavně Ježíšem Kristem, Synem Božím, což spolu s první písmenou slova *S o t e r* (Spasitel) tvoří jméno ryby (*Ichthys*), tohoto tvora vodního *p a r e x c e l l e n c e*.

Avšak souvislost mezi Synem Božím ve vodě stojícím a rybou zdá se nám býti přece jen příliš volnou, než aby se na ní dala zbudovati hypotéza, dle níž by právě biblické vypravování o křtu Kristově bylo přimělo věřící k tomu, aby dali Kristu název „Ryby“. Zamítáme pak výklad ten tím spíše, že máme v Písmě sv. zázrak rozmnožení chleba a ryb, po němž slíbil Kristus učedníkům za pokrm tělo své i krev svou. Po Kristu pak počali i věřící spojovati v ikonografii a epigrafice nasycení chlebem a rybami s hody eucharistickými, tak že v polovici II. stol. *Ichthys* byl v celé církvi symbolem Krista *e u c h a r i s t i c k é h o*.

Dle toho bylo by původ hieroglyfu našeho odvoditi přímo a bezprostředně z ideí eucharistických, tak že ryba byla by symbolem Spasitele, dávajícího se v eucharistii za pokrm, a teprve potom stala by se symbolem Krista vůbec čili Krista mimo-eucharistického.

C) Hody eucharistické v Kaplích svátostí.

V katakombách sv. Kallixta nalézají se na severní straně galerie, sousedící se slavnou hrobkou sv. Caecilie

a s hrobkou devíti papežů III. století,¹⁾ šest malých jizeb,²⁾ jimž dal P. Marchi T. J. název „Kapli svátostí“.³⁾ Přidržíme se de Rossiho, označujeme je pro snazší přehled písmenami A, A², A³, A⁴, A⁵, A⁶. V těchto kaplích není arkosolií, nýbrž jenom dvě řady obyčejných obdélníkovitých hrobových výklenků (*loculi*), vydlabaných v obou bočních stěnách a ve stěně proti vchodu. Malby umístěny jsou většinou na polích mezi hrobovými výklenky a na stropě. Těžko říci, kdo tu byl pochován, neboť Boldettiovi fossoři otevřeli v XVIII. století hroby, odnesli desky, které je uzavíraly, ba i několik fresek ze stěn vykrojili.

Co se týče doby jejich původu a dekorací, kladl je Jan Křtitel de Rossi do pontifikátu Zefyrinova (202 až 218) a Kallixtova (218—222).⁴⁾ Wilpert však z důvodů architektonických, jakož i se zřetěním k oděvu některých figur v kapli A² a A³ přidrží se dat Michaela Štěpána de Rossiho, totiž že krypty A² a A³ povstaly současně kolem r. 180, krypty pak A⁶, A⁵ a A⁴ teprve v první polovici století III.

Všechny komposice provedeny jsou zběžně, jako skoro nikde jinde v katakombách, postavy jsou sotva naskizzovány, tak že nohy jsou neforemné a ruce o třech nebo čtyřech prstech. Taktéž oči, nos a ústa

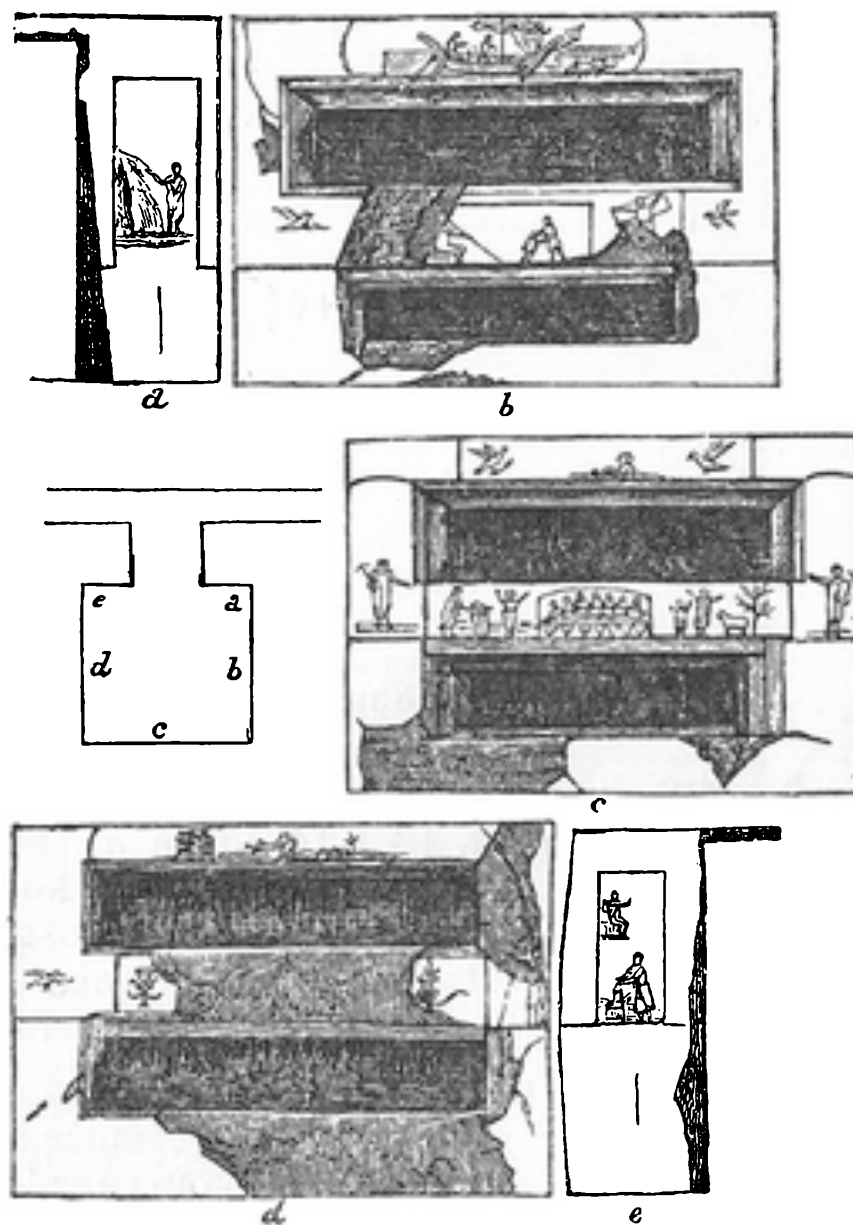
1) Sr. Wilpert, *Die Papstgräber und die Caeciliengruft in der Katakomben des heil. Kallistus*, Freiburg i. Br., 1909; Weber, l. c., str. 12.

2) Druhá na př. (A²) měří 2·8 m. šíře, 2·7 m. délky, 2·45 m. výše. — Galerie, v níž kaple ty leží, táhne se podél cesty spojující silnici Appiovu s Ardeatskou a pod cestou touto. Rossi ji nazval *Via Appio-Ardeatina*.

3) V první kapli (A¹) odpadla se stěn a stropu omítka, tak že možno počítati též jenom pět kaplí těch. Mimo to je také pochybné, nalézal-li se v kapli A⁴ nějaký obraz, týkající se svátostí křtu a eucharistie; v tom případě měli bychom pak jenom čtyři kaple svátostí. Ostatně Wilpert bere v pochybnost i vhodnost názvu „Kapli svátostí“, a to proto, že svátostí křtu a eucharistie nalézáme seskupeny i v jiných kryptách, ba i v arkosoliích, jimž by tudíž z té příčiny bylo také třeba dáti název Kapli svátostí.

4) Rossi, *Roma Sotterr.*, II., str. 328.: „Le cinque stanze dipinte . . . formano un gruppo speciale, circoscritto dentro limiti cronologici ristretti, il cui principio dee essere al più tardi assegnato ai tempi di Zefirino e di Callisto.“

jsou sotva naznačena, a následkem toho nelze u postav těch o nějakém hlubším výrazu tváře ani mluvit. Avšak přese všechno toto zanedbání podrobností viděti, že freska kaplí A² a A³ jsou prací malířů, jevících neobyčejnou techniku a majících ještě pochopení a cit pro umění klassické.



Obr. 13. Kaple svátostí A³.

Nejstarší (spolu s kaplí A²) a pro nás nejvýznamnější jest kaple A³, jejíž malby tudíž popíšeme tuto důkladněji než malby kaplí ostatních. (Viz obr. 13. na str. 275. a obr. 14. na str. 276.)



Obr. 15. Rybář. — Křest. — Paralytik v Kapli svátosti A³.

cově, vznáší se holubice,¹⁾ třetí pak muže šlakem poraženého, jenž byv uzdraven v rybníce bravném odnáší si na ramenu své lože. (Viz obr. 15. na str. 277.) Nad těmito výjevy se nalézá scéna znázorňující, jak lodníci házejí Jonáše do moře.

Stěnu střední (obr. 13. a 14. stěna c), ležící proti dveřím, zdobí opět tři obrazy, nalézající se mezi dvěma fossory. První obraz (viz obr. 17. na str. 280.) představuje trojnoh, na kterém leží bochánek chleba a ryba. Vedle trojnohu stojí po levé straně muž, oděný pouze v plášť filosofův, an nad zmíněnými pokrmy, vlastně

nad rybou, vztahuje pravou ruku, kdežto levice jest volná; po pravé straně stojí žena, oděná štolou, kolem beder přepásaná, se závojem na hlavě, ruce majíc pozdviženy k modlitbě. — Další scéna představuje hostinu, k níž zasedlo sedm mužův, oděných pouze tunikou s krátkými rukávy. Na polokruhovém stole leží před nimi na dvou mísách dvě ryby, před stolem pak stojí na zemi osm košů chleby naplněných,



Obr. 16. Mojžíš-Petr v Kapli svátostí A³.

po každé straně čtyři. Většina stolovníků má pravou ruku zdviženu; jenom prostřední z nich má ji před sebou vztaženu, jakoby chtěl sáhati po rybě, a poslední stolovník na levé straně klade ruku na rámě svého souseda. (Viz obr. 18. na str. 281.) — Na třetí fresku, v pravo od hostiny, stojí hoch a starší osoba, oba v krátké tunice, majíce ruce pozdviženy k modlitbě. Vedle nich (na pravé straně) nalézá se beran a otep dříví. (Viz obr. 20.

¹⁾ Této holubice si de Rossi nepovšimnul a pominul ji ve své publikaci a po něm i jiní. Na našem obraze, pořízeném dle obrazu Wilpertova v publikaci *Die Malereien der Katakomben Roms*, II., tab. 27., 3, lze však ji viděti.

na str. 284.)¹⁾ — Nad těmito malbami odpočívá v hořejším poli Jonáš, na zemi vyvržený. (Viz obr. 21. na str. 285.)

Dolejší malby pravé stěny boční (viz obr. 13. a 14. stěna *d*) odpadly spolu s omítkou; dle Wilperta byl tam mezi dvěma vázami obraz vzkříšení Lazarova. V hořejším poli ryba vyvrhuje Jonáše na zemi. (Viz obr. 22. na str. 285.)



Obr. 17. Eucharistický trojnoh v Kapli svátostí A³.

Na pravé straně stěny, v níž se nalézá vchod do krypty (viz obr. 13. a 14. stěna *e*), vidíme bezvousého muže, sedícího na skále, oděného jenom v plášť filosofův a čtoucího v závitku písem, kdežto pod ním čerpá jakás osoba vědércem vodu ze studně.²⁾

Na stropě vymalován obraz Dobrého Pastýře.

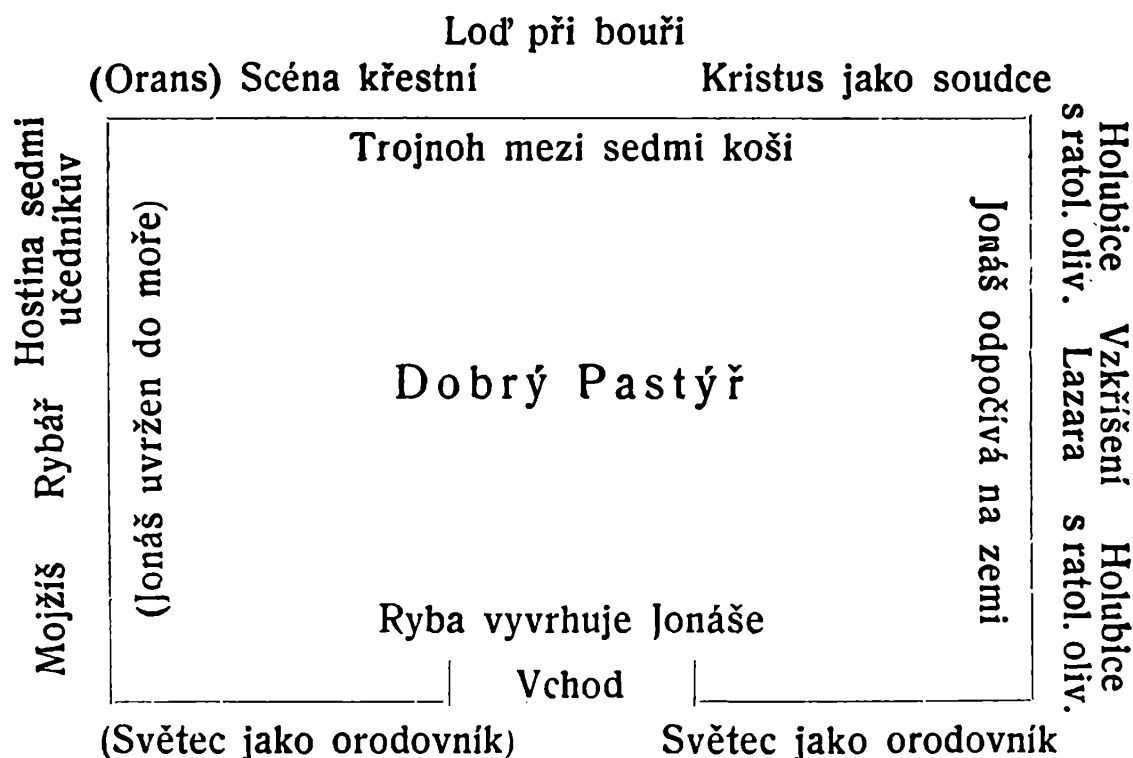
¹⁾ Srv. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 289 n.

²⁾ Viz též Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 224 nn.



Obr. 18. Hostina eucharistická v Kapli svátosti A³.

Skoro týž cyklus opakuje se též v ostatních kaplích. Jenom v kapli A² sledujeme vážnější změny a více rozmanitosti v cyklu maleb jejích. (Viz obr. 19. na str. 283.) Po pravé straně dveří nalézá se stojící muž



Obr. 19. Obrazec¹⁾ Kaple svátostí A².

se závitkem v levici, máje pravici pozdviženu k modlitbě; dle Wilperta je to světec čili advokát, jak říkali staří, prosící jako orodovník Krista-Soudce za zemřelého. Také na levé straně dveří byl pro symetrii podobný světec, a nikoli fossor, jak chtěl de Rossi. Obě tyto postavy vykrojili však obchodníci starozitnostmi v XVIII. stol. ze stěny. Na levé stěně boční jsou pak tři obrazy, totiž muž (Mojžíš) vyrážející holi vodu ze skály; rybár chytající v téže vodě rybu na udici, a konečně hostina sedmi nahých mužův u jezera tiberiadského, nalézajících se za obyčejným polokruhovým stolem (sigma), před nímž, podobně jako při hostině v A³, nalézají se dva talíře s rybou. (Viz obr. 23. na str. 287.) A tu opravuje Wilpert chybu, již se dopustil kopista de Rossiův. Týž totiž pokládal

¹⁾ Viz pozn. 2. na str. 276.

mylně skvrny před stolem hodovníků za sedm košů s chleby a označil je na obraze,¹⁾ což opakoval i Garrucci na své kopii,²⁾ kdežto ve skutečnosti na originále košů těch není. Následkem toho není tu též žádného prolínání či kompenetrace dvou scén a událostí, totiž nasycení zástupu na poušti a hostiny sedmi apoštolův u jezera genezaretského, zač scéna ta byla vydávána,³⁾ nýbrž naopak obě události se v našich kaplích přesně rozlišují, neboť při hostině na břehu jezera genezaretského jsou stolovníci zobrazeni jako rybáři, t. j. bez šatu, a není před nimi košů



Obr. 20. Oběť Abrahamova v Kapli svátostí A³.

s chleby, kdežto při hostině na poušti jsou hodovníci oděni tunikou, a mají vždy před stolem koše.⁴⁾

Na čelní stěně nalézá se v dolním poli na levo muž, oděný tunikou a pláštěm,⁵⁾ an klade jinochu ve vodě stojícímu ruku na hlavu; dále, v pravo, sedí po-

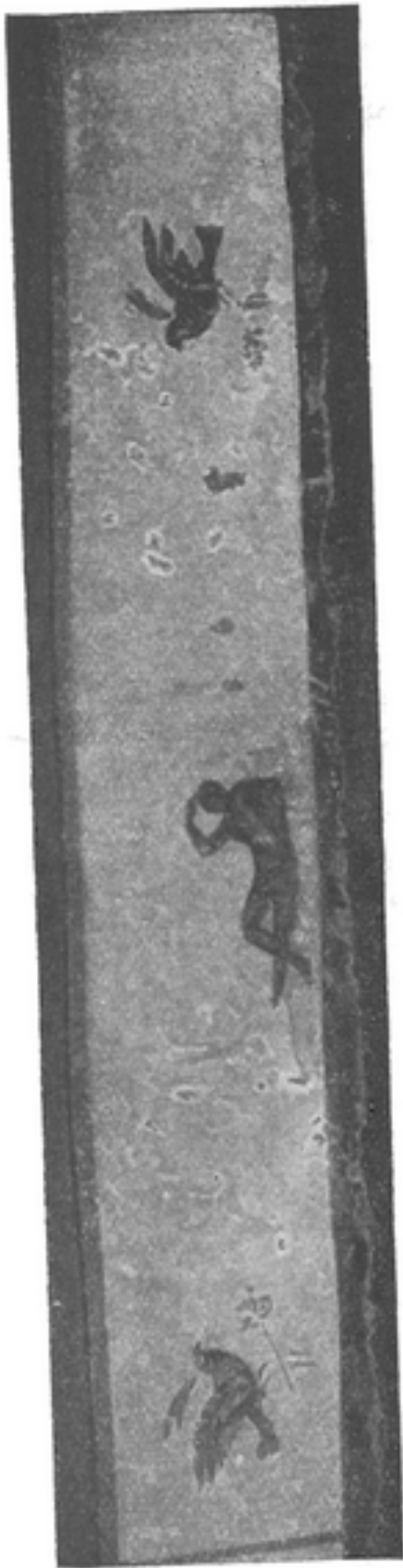
¹⁾ Rossi, Roma Sotterr., II., tab. 15. a dodateč. tab. D.

²⁾ Garrucci, Storia, II., tab. 5, 2.

³⁾ Rossi, Roma Sotterr., II., str. 341: „Compenetrazione del pesce e del pane apprestati da Cristo ai sette discepoli sul mare di Tiberiade e dei pesci e dei pani due volte moltiplicati.“

⁴⁾ Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 290 n.; II. tab. 27, 2.

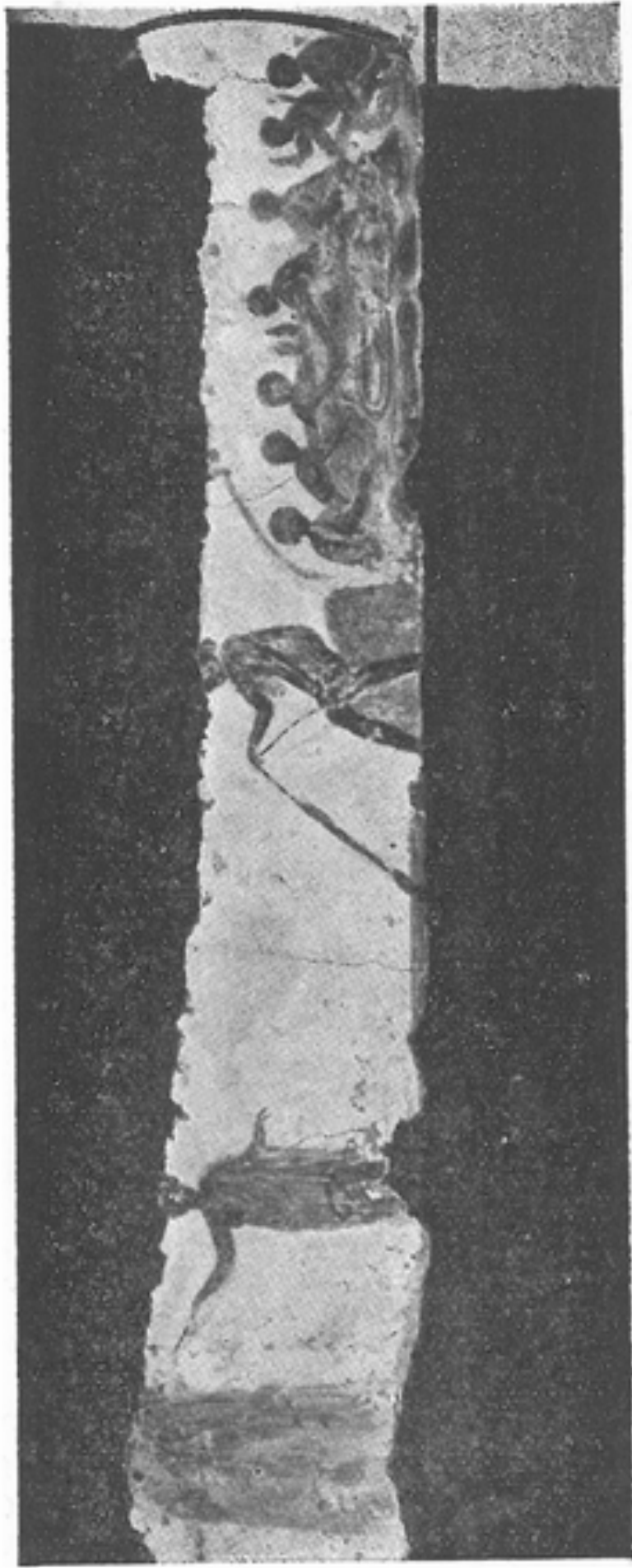
⁵⁾ Wilpert, l. c., I., str. 260; II. tab. 39, 2.



Obr. 21. Jonáš na zemi odpočívající. Kaple svátosti A³.

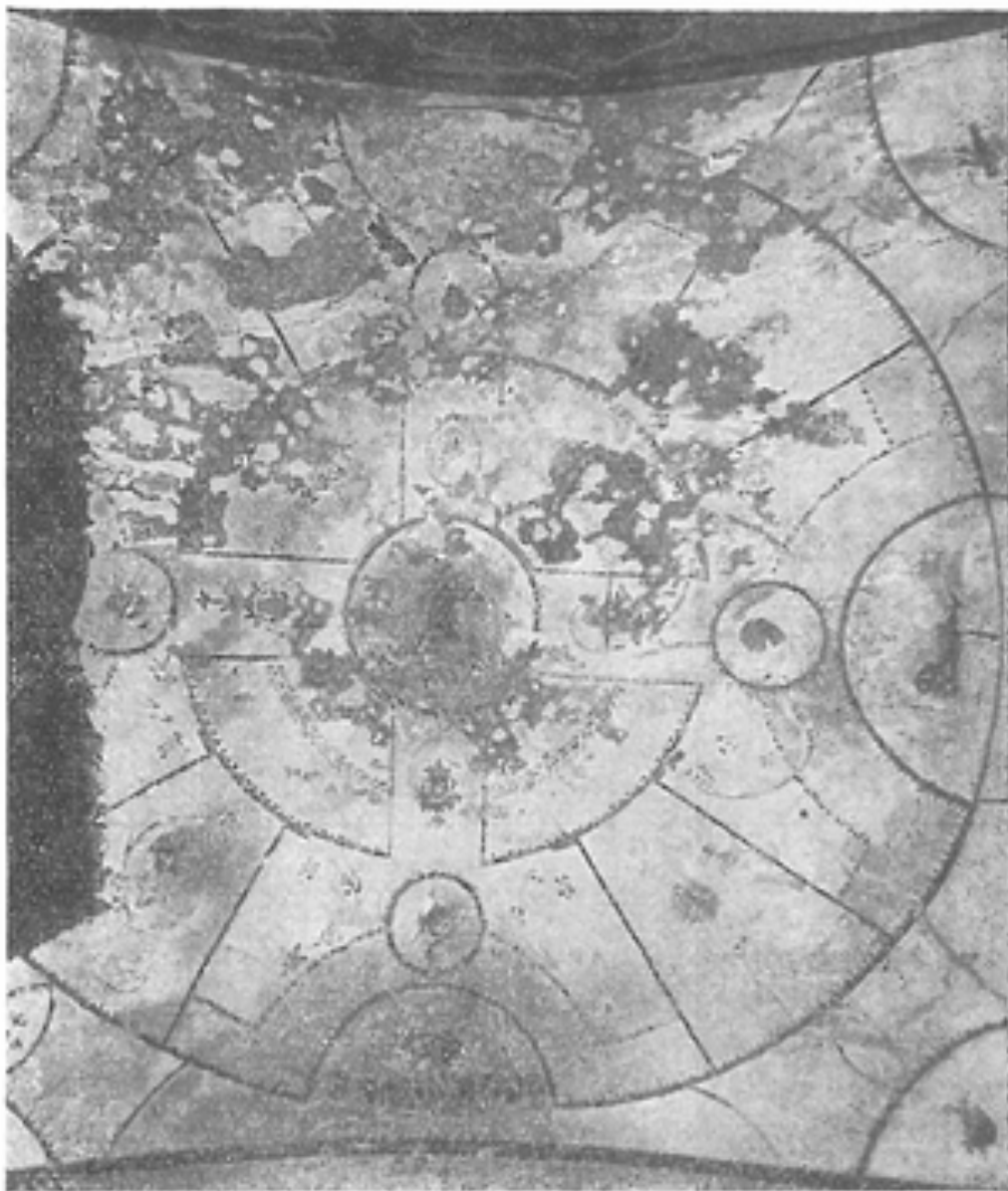


Obr. 22. Ryba vyvrhuje Jonáše. Kaple svátosti A³.



Obr. 23. Hostina učedníkú u jezera tiberiadskeho v Kapli svätosti A³.

dobný muž, máje pravici vztaženu, jakoby mluvil. Nad těmito scénami, v hořejším poli, viděti loď bouří zmítanou a v ní dvě osoby, z nichž jedna stojí s rozepjatýma rukama u kormidla, druhá pak na přídi korábu;



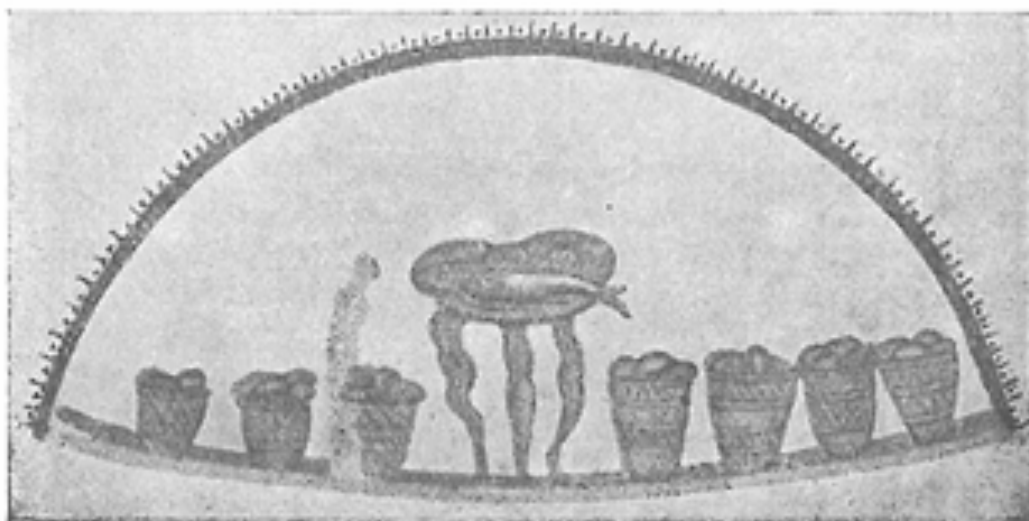
Obr. 24. Nástropní malby v Kapli svátostí A².

třetí osoba plove na vlnách, zatím co z oblak vychyluje se postava mládence, jenž klade pravici na hlavu muže stojícího u kormidla.

Pravou stěnu boční zaujímá scéna vzkříšení Lazara; po obou stranách scény té jsou holoubci s rastrolestí olivovou.

Celý nástěnný cyklus kaple A² uzavírá na pravé straně u dveří do kaple postava muže, držícího v levici závitku a činícího pravou rukou pohyb, jakoby vydával nějaký rozkaz nebo ji měl pozdviženu k modlitbě.

Na stropě (viz obr. 24. na str. 289.) umístil malíř uprostřed Dobrého Pastýře s ovečkou na ramenou, kdežto dvě jiné ovečky jsou u jeho nohou. Kromě toho ve třech lunettách na stropě vidíme známé scény ze života Jonášova,¹⁾ ve čtvrté pak zřítí, jako v kapli A³, nad křestní scénou trojnoh, na němž leží ryba a dva chleby označené křížem, a po jehož obou stra-



Obr. 25. Trojnoh eucharistický na stropě Kaple svátostí A².

nách stojí sedm košů s chleby: v levo tři a v pravo čtyři. (Viz obr. 25. na str. 290.)²⁾

V dalších kryptách nacházíme malby, popsané již v kapli A³ a A², ačkoliv jest cyklus ten již mnohem jednodušší. Tak v kapli A⁶ (viz obr. 27. na str. 293.) nalézá se po pravé straně dveří scéna vzkříšení Lazara, po levé pak zázrak Mojžíšův. Na levé boční stěně jsou tři scény z historie Jonášovy (vhození do moře, vyvržení na břeh, odpočinek Jonášův),³⁾ na pravé pak stěně boční

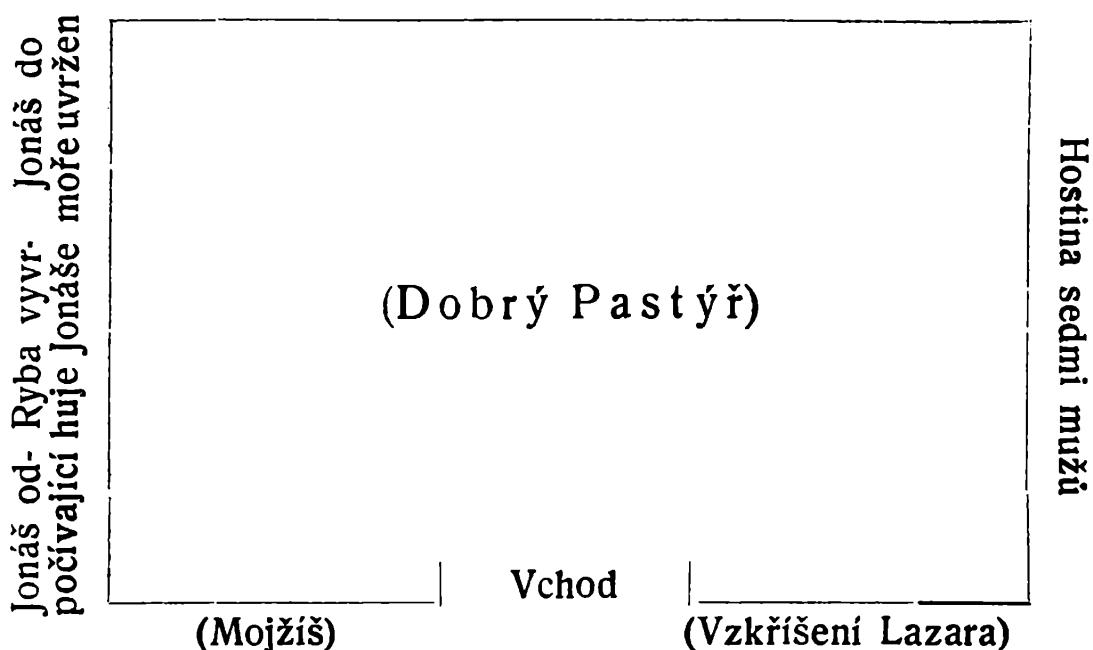
¹⁾ Wilpert, l. c., I., str. 368; II. tab. 38; De Rossi, Roma Sott., II., tab. 11; Garrucci, Storia, II., tab. 4, 2.

²⁾ Wilpert, l. c., I., str. 290 n.

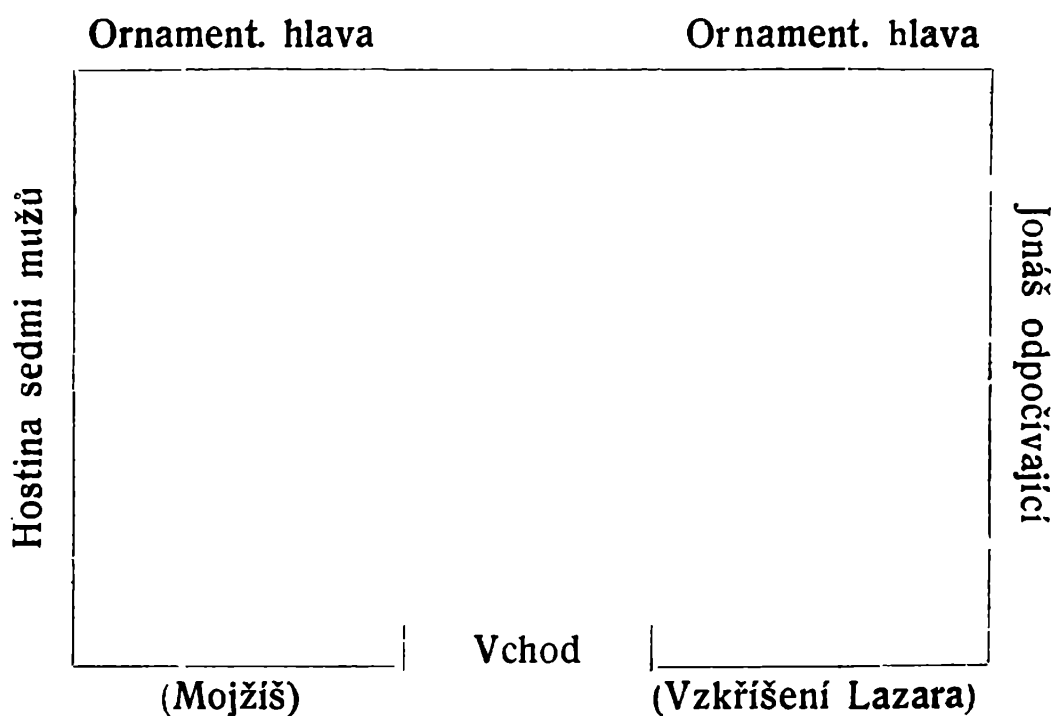
³⁾ Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 369, II. tab. 47, 2; De Rossi, R. S., II. tab. 14; Garrucci, Storia, II., tab. 9, 2.



Obr. 26. Hostina eucharistická v Kapli svátostí A⁶.

Obr. 27. Obrazec¹⁾ Kaple svátostí A⁶.

jest hostina sedmi mužů na poušti (viz obr. 26. na str. 291.). Před stibadiem jsou tu tři mísy; na obou krajních nalézá se ryba, kdežto na prostřední, která jest skoro zcela zničena, byly pravděpodobně chleby.

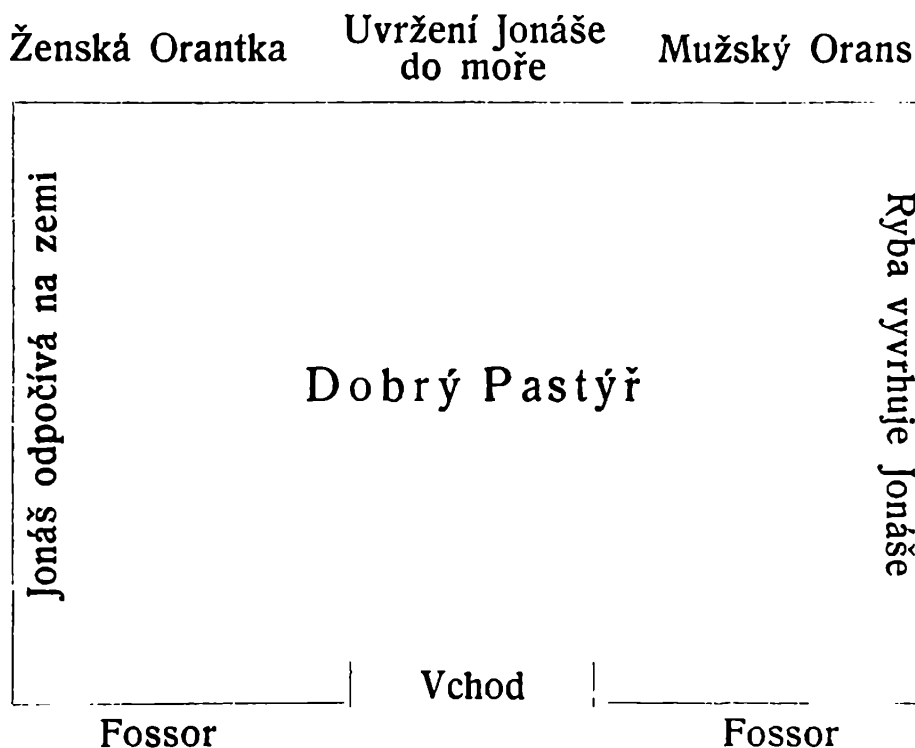
Obr. 28. Obrazec²⁾ Kaple svátostí A⁶.

¹⁾ Viz pozn. 2. na str. 276.

²⁾ Viz pozn. 2. na str. 276.

Košů s chleby bylo dvanáct, po každé straně šest; na pravo jeden chybí a na levo zachovala se z něho jen malá část. Stolovníci buď pravici vztahují po rybách, nebo ji mají pozdviženu.¹⁾ Na stropě nalézal se obraz Dobrého Pastýře, který však s omítkou odpadl, což stalo se i s malbou na čelní stěně proti dveřím.

Ještě více scén zničeno v kapli A⁵ (viz obr. 28. na str. 293.). Tamť zachovaly se na čelní stěně proti



Obr. 29. Obrazec²⁾ Kaple svátostí A⁴.

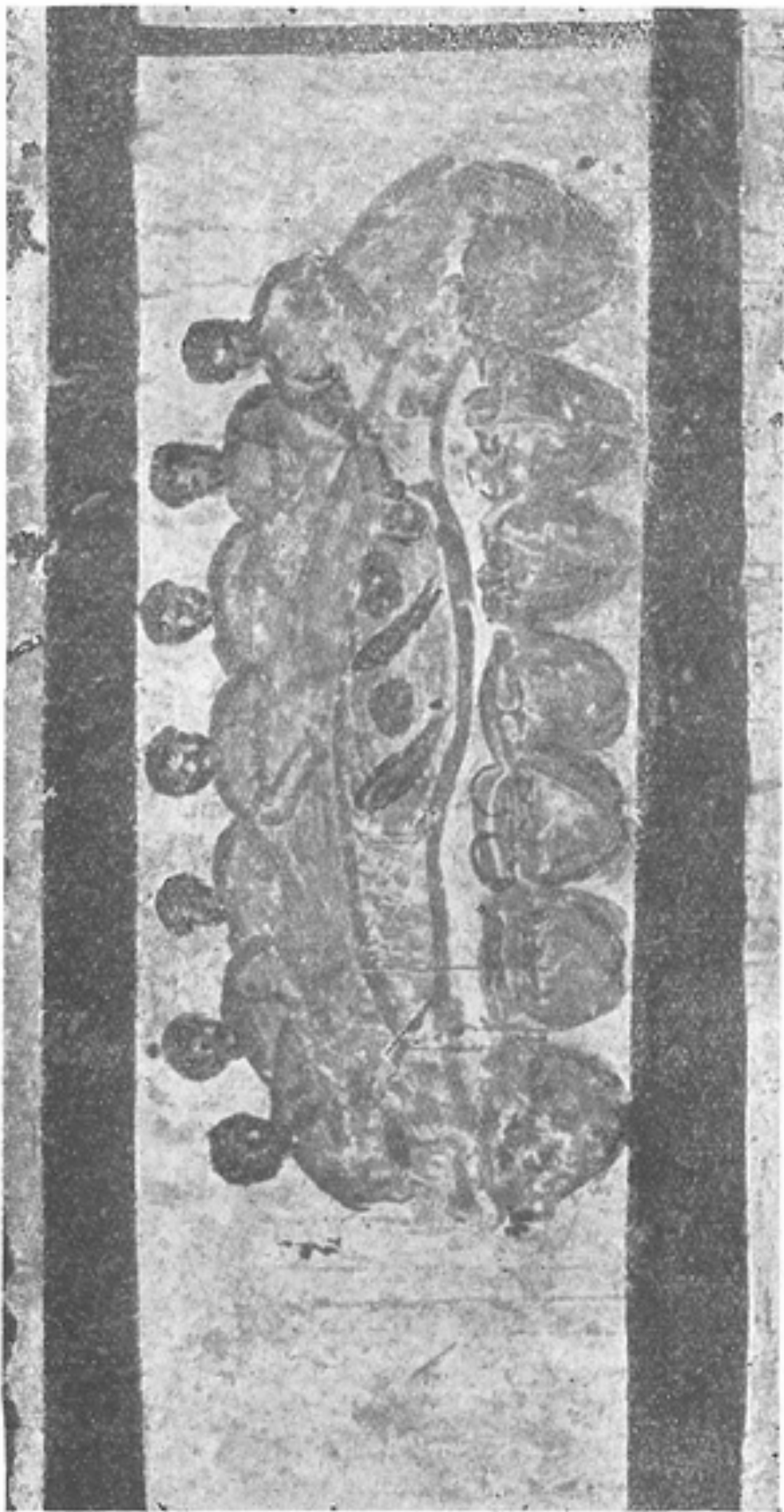
vchodu jen dvě ornamentální hlavy, na pravé boční stěně scéna odpočívajícího Jonáše,³⁾ a na levé boční stěně hostina sedmi mužů (viz obr. 30. na str. 295.). V popředí obrazu stojí tu sedm košů s chleby; na talíři jsou dvě ryby a tři chleby, po nichž někteří stolovníci vztahují ruce.⁴⁾

¹⁾ Wilpert, l. c., I., 291 n., II. tab. 15, 2; De Rossi, R. S., II., tab. 13. a 14.; Garrucci, l. c., II., tab. 9, 3.

²⁾ Viz pozn. 2. na str. 276.

³⁾ Wilpert, l. c., I., str. 369; II. tab. 57, 19; Garrucci, l. c., II., tab. 8, 6.

⁴⁾ Wilpert, l. c., I., str. 292; II. tab. 41, 4. Wilpertova kopie liší se od kopie, kterou uveřejnil Rossi (l. c., II., tab. 12. a 18, 5) a Garrucci (l. c., tab. 8, 4), a jež vykazuje tři ryby a osm košův.



Obr. 30. Hostina učedníků v Kapli svátosti A⁵.

V kapli A⁴ (viz obr. 29. na str. 294.) zachovaly se malby na stropě, pak na stěně, kde jest vchod do kaple, a na veliké části stěny čelní. Po obou stranách dveří fossor kopá motykou do skály. Na stropě se nalézá Dobrý Pastýř a ve dvou lunettách dva obrazy ze života Jonášova: vyvržení Jonáše na břeh a jeho odpočinek. Scéna vhození Jonáše do moře umístěna na hlavní stěně mezi modlíci se ženou a mužem. Nalézaly-li se na bočních stěnách nějaké obrazy týkající se křtu sv. a eucharistie, není bezpečně známo.¹⁾

Vidíme tudíž, že ve všech Kaplích svátostí (A³, A², A⁶, A⁵) hostina skládající se z ryby a chleba jest spojena se zázračným nasycením zástupu, neboť všude vyskytují se koše (vyjímajíc hostinu sedmi mužů na levé boční stěně v kapli A², jak bylo již řečeno výše na str. 283 n.). Hody ty liší se od sebe pouze maličkostmi, jako na př. že košů jest jednou sedm, jindy zase osm nebo dvanáct.

Nhceme se tuto zdržovati výkladem všech obrazů těch, nýbrž povšimneme si hlavně scén eucharistických. Symbolismus maleb těchto jest, až na malé výjimky, zcela zřejmý. Znázorňují život neofytův, či spíše život křesťana vůbec, počínajíc okamžikem, kdy křtem sv. zrodil se k životu milosti, až ke slavnému zmrtvýchvstání.

Cyklus náš počíná se v kapli A³ skutečnou scénou ze života národa židovského, t. j. freskem představujícím zázrak, jak Mojžiš žíznícímu lidu vyvedl holí vodu ze skály (viz obr. 16. na str. 279.). Byla to událost historická a spolu prorocká. Jeho ideálního, prorockého, symbolického významu není těžko se dopřít; prozařuje všemi knihami svatými od východu z Egypta až do té doby, kdy jeho ilustraci spatřujeme na stěnách katakomb. Pějeť o oněch vodách pouště David,²⁾ a vzpomíná na ně i Isaiáš, a to zároveň s největším z pro-

¹⁾ Viz popis všech Kaplí svátostí ve Wilpertově spise „Die Malereien der Sakraments-Kapellen in der Katakomben des hl. Kallistus“; Freiburg i. Br., Herder, 1897. Srv. též Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie*, str. 224 nn.

²⁾ Žalm 77 (78), 15. 16, 20; Žalm 104 (105), 41.

roctví: „Bůh sám přijde a spasí vás.“¹⁾ Tam uprostřed největšího štěstí, jaké mělo potkati svět, umísťuje slib: „nebo vyprýští se vody na poušti a potokové na pustině.“²⁾ Konečně pak přišel ten druhý zlatý věk, tolikráte předpovídaný; přišel Kristus, a nazvav se sám úhelným kamenem světa, obětoval se všem jako pramen vody živé. „V poslední den veliký svátku,“ uprostřed shromážděného lidu ve svatyni, volal slavnostně: „Žízni-li kdo, pojď ke mně, a napij se!“³⁾ A sv. Jan, který událost tu vypravuje, dodává na objasněnou: „A to řekl v Duchu (svatém), kteréhož měli věřící v něho přijmouti.“⁴⁾ Konečně přichází ještě sv. Pavel, jenž vykládá prorocký význam vod na poušti a uzavírá takto: „A všichni týž nápoj duchovní pili, (pili zajisté z duchovní skály, kteráž jich následovala, **skála pak byl Kristus**).“⁵⁾ Ve II. století líčí Hermas v Římě mezi jiným následující vidění: Anděl Páně ukázal mu uprostřed pole skálu bílou a velikou, tak že velikostí svou mohla naplniti celý svět.⁶⁾ Na otázku, co značí skála ta a brána v ní vytesaná, obdržel odpověď, že „skála ta a brána ta jest Syn Boží.“⁷⁾ A ta jest již stará, neboť sloužila již Starému zákonu za základ a pramen života duchovního; spolu pak jest i nová, jako úhelný kámen Nového zákona. „Proto“ — dí Pastýř Hermův — „nikdo nevejde do království Božího, kromě kdo přijme jméno Syna Božího.“

Ani ne za sto let po sv. Pavlu illustroval pak malíř křesťanský jeho slova na stěně Řecké kaple, kdežto jiný, asi sedmdesát nebo osmdesát let později,

¹⁾ Isaiáš 35, 4.

²⁾ 35, 6.

³⁾ Jan 7, 37.

⁴⁾ Jan 7, 39.

⁵⁾ I. ke Korint. 10, 4.

⁶⁾ Hermas, Pastor, s'milit. IX. c. 2, 1.: „*Εἰς μέσον δὲ τοῦ πεδίου ἔδειξε μοι πέτραν μεγάλην λευκὴν ἐκ τοῦ πεδίου ἀναβεβηκυῖαν.*“ Vyd. Funkova, I. c., str. 502; Sušilova překladu „Spisů sv. Otcův apoštol.“ (1874) str. 231.

⁷⁾ Tamtéž, podob. IX. c. 12, 1.: „*Ἡ πέτρα αὕτη καὶ ἡ πύλη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστὶ.*“ Funk, I. c., str. 522; Sušil, I. c., str. 237. A něco dále: „*Εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ οὐδεὶς εἰσελεύσεται, εἰ μὴ λάβοι τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.*“ Sušil, I. c.

vytvořil na jich základě několik obrazů v bezprostředním sousedství úředního mausolea biskupů římských.

Není třeba dodávati, že vodou živou, plynoucí z otevřeného boku Skály-Krista, jest jeho svatá milost, přetvořující hříšníka nejprve ve křtu sv. na dítě Boží, a potom ho doprovázející po celé pouti pozemské, by ho osvěžovala a sílila v boji s nepřáteli spasení.

Hůl, kterou Mojžíš drží v ruce, jest dle učení svatých Otců¹⁾ znamením vlády kněžské, kterou kněží dobývají z Krista „onoho nápoje duchovního“ čili milostí svátostních, a především milosti křestní. Dlužno však ještě důkladněji podati ideu a myšlenku, jakou staří křesťané spojovali s osobou, která holí vodu ze skály vyráží.

Na t. zv. „zlatých sklech“ má osoba ta jméno Petr.²⁾ Na sarkofazích IV. stol. má ikonografický ráz knížete apoštolův. Ve scéně vydobytí vody ze skály vystupuje též Petr, jenž na ploskořezbách dostává od Krista kodex práva evangelijního.³⁾ Protož i na malbách Kallixtinských má Mojžíš význam a úlohu symbolickou; zastupuje totiž a jest vlastně samým sv. Petrem čili, jinými slovy, personifikuje v církvi nejvyšší úřad kněžský, učitelský a královský. Zařadilo pak umění katakombní sv. Petra do scény vyvedení vody ze skály jednak pro podobnost, jaká jest mezi ním a Mojžíšem, jednak též pro zvláštní vztahy, které jsou mezi ním a Kristem, jenž mu dal jméno a vlastnost skály. „Před Petrem“, — píše Tertullian, — „který dostal název skály pod budovou církve, který obdržel klíče království nebeského a moc svazovati a rozvazovati v nebi i na zemi, nic nebylo utajeno, a to tím méně, že Kristus ukázal mu svou slávu a Mojžíše s Eliášem a dovolil mu slyšeti hlas Otce nebeského . . . Celou plnost učení (t o t a m d o c t r i n a m) přelil pak Petr s krví svou v církev římskou, čímž se tato stala ústře-

¹⁾ Viz důvody ty v R o s s i o v ě „Roma Sotterranea“, II. str. 331. Srv. též B i l c z e w s k i - T u m p a c h, Archaeologie str. 426 nn.

²⁾ B i l c z e w s k i - T u m p a c h, Archaeologie, str. 247, obr. 51.

³⁾ T a m t ě ž, str. 296 nn.; str. 426 n.

dím oné církve, která od Krista jest neodlučitelnou.“¹⁾ Věřil pak celý starověk tak velice ve výsadu vrchního pastorování sv. Petra, že nepokládal nikoho za živého člena mystického těla Kristova, kdo by odjinud leč z rukou nástupců Petrových nebo prostřednictvím biskupů v jednotě s ním trvajících byl obdržel vodu křestní, jež byla všeobecně pokládána za počátek a základ života duchovního. „Rybářů“ — dí sv. Cyprian — „jest zajisté mnoho, ale všichni musí čerpati z jednoho, sv. Petru svěřeného zřídla životního, nebo jinak ztrácejí jistotu vykoupení.“²⁾ A Tertullian učí přímo, že voda křestní vyplývá ze skály.³⁾

Pěknou ilustraci slov sv. Cypriana, dle nichž každý, kdo se zabývá lovem lidí, musí vhoditi udici svou do zřídla Petrova, vidíme na stěně následující (viz obr. 15. na str. 277.). Tam totiž rybář evangelijní vytahuje právě rybu-křesťana z vody, vyvedené z e s k á l y, jak to dobře viděti na fresku v kapli A² (viz obr. 23. na str. 287.). V rybáři tom lze spatřovati allegorické znázornění učitelské činnosti kněžské vůbec, ale také nic nevadí, abychom ho měli za zosobnění apoštolátu v jeho vrchním představiteli, t. j. ve sv. Petru a jeho nástupcích. Nasvědčuje tomu též podobnost rysův a oděvu rybáře i Mojžíše, vodu holí vyvádějícího.

Paralytik uzdravený v rybníku bravném a odnášející své lože (obr. 15. na str. 277.) jest, jak jsme již slyšeli,⁴⁾ symbolem hříšníka, jemuž se dostalo odpuštění hříchův a zdraví duše ve zřídle křestním.

Konečně nalézá se mezi rybářem a paralytikem scéna křtu Kristova v Jordáně (obr. 15. na str. 277.), a nikoliv, jak se dříve soudilo, pouhý a bezprostřední křest křesťanův. Pro výklad ten svědčí nejprve holubice, symbol Ducha sv., která se vznáší nad uvedenou komposicí, po té pak i oděv osoby křest udělující, jež tvoří pouhá přepáska (p e r i z o m a) kolem

¹⁾ De praescript., hl. 22.; srv. též sv. Cypriana list 59, 7; 66, 8.

²⁾ De cathol. Ecclesiae unitate 23.

³⁾ De baptismo 9.

⁴⁾ Viz výše str. 256.

beder a jenž tudíž připomíná sv. Jana Křtitele. Pro-
středně však představuje fresko naše zároveň též
duchovní narozeniny křesťana vůbec, neboť křest
Kristův byl pravzorem všech křtů následujících, jelikož
„my rybky“ — jak pravil Tertullian — „rodíme se
po vzoru svého Ichthyse Ježíše Krista“.¹⁾ A tento
kommentář jeho je tím cennější, že dle vši pravdě-
podobnosti viděl Tertullian Kapli svátostí na vlastní
oči. Obřad křtu koná pak se v témž symbolickém
prameni, z něhož rybář vytáhl udicí rybu a jež Petr
již dříve vyvodil ze skály.

Výzdobu levé stěny boční tvoří tudíž trilogie, jejíž
první obraz jest allegorií křtu sv., třetí jeho symbolem
illustrojm účinky svátosti té, a prostřední jeho sku-
tečnou liturgií.

Takto tedy dokonán již první akt liturgický: života
nadpřirozeného křtem sv. již nabyto; dále setkáme se
s prostředky, které život ten zachovávají a ve svých
účincích sáhají až za hrob.

Z církevní literatury a z maleb Řecké kaple víme,
že přímo po křtu vedla církev neofytu ke svátosti těla
a krve Páně. Totéž děje se i v našich kaplích.

A tak zaujímá střed hlavní stěny proti vchodu ho-
stina sedmi mužův (viz obr. 18. na str. 281.). Kdo jsou
tito stolovníci a co znamenají ryby na míse a koše
před stolem? Písmo sv. zná pouze jednu hostinu sedmi
mužů, totiž hostinu apoštolů, kteří, na počet sedm, po
zmrtvýchvstání Kristově a po zázračném rybolovu na
jezeře genezaretském zasedajíce k zákusku spatřili na
řeřavém uhlí rybu Mistrem tam položenou a chléb.²⁾
V hostině té, při které Kristus dle slov sv. Jana „vzal
chléb, a dával jim (t. j. apoštolům), též i rybu“,
spatřují Otcové církevní obraz hodův eucharistických.
Sv. Augustin vykládaje tuto evangelijní perikopu praví,
že onou „rybou upečenou, kterou dal Spasitel
učedníkům, není nikdo jiný leč sám umčený
Kristus. On je též chléb, který s nebe sestoupil

¹⁾ De baptismo c. 1., Migne, P. L., I., 1197: „Sed nos
pisciculi secundum IXΘΥΝ nostrum in aqua nascimur, nec
aliter quam in aqua permanendo salvi erimus.“

²⁾ Sv. Jan 21, 13.

Učedníci pak počtem sedm jsou obrazem celé církve, která v nich připuštěna k účastenství na téže svátosti“¹⁾ Neméně závažný jest výklad Pseudo-Prospera Aquitanského „o Kristu rybě, která sama učedníky na břehu nasýtila, nabízejíc se celému světu jako Ichthys. upečený v ohni vlastního utrpení“.²⁾ Tomu, že umělec měl na mysli právě tuto hostinu apoštolskou,³⁾ nasvědčuje také ta okolnost, že v kapli A² vymaloval stolovníky zcela nahé, a tudíž takové, jak po rybolovu z jezera vystoupili. Kromě těchto hodův apo-

¹⁾ S v. Augustin, In Ioannis evang. Tract. 123. n. 2.; Migne, P. L., t. XXXV. 1966. „Hinc ergo fecit prandium Dominus illis septem discipulis suis, de pisce scilicet quem prunis superpositum viderant, huic adjungens ex illis quos ceperant, et de pane quem nihilominus eos vidisse narratum est. Piscis assus, Christus est passus. Ipse est et panis qui de coelo descendit. Huic incorporatur Ecclesia ad participandam beatitudinem sempiternam. Propter quod dictum est, Afferte de piscibus quos apprehendistis nunc; ut omnes qui hanc spem gerimus, per illum septenarium numerum discipulorum, per quem potest hoc loco nostra universitas intelligi figurata, tanto sacramento nos communicare nossemus, et eidem beatitudini sociari. Hoc Domini prandium est cum discipulis suis, ad quos Ioannes Evangelium suum, cum haberet de Christo alia multa quae diceret, magna, ut existimo, et rerum magnarum contemplatione concludit. Hic enim Ecclesia qualis in solis bonis futura est, significatur per capturam centum quinquaginta trium piscium; et eis qui haec credunt, sperant, diligunt, participatio tantae beatitudinis per hoc prandium demonstratur.“

²⁾ S. Prosper Aquit., Liber de promissionibus et praedict. Dei, p. II. cap. XXXIX. n. 90. ed. Migne, P. L., t. LI. 816. „Qui tributum pro se et pro Petro, et caecato lumen reddidit Paulo, satians ex se ipso in littore discipulos (Ioan. XXI., 13.), et toti se offerens mundo *ἰχθύς*. Namque latine pisces sacris litteris, majores nostri hoc interpretati sunt, ex Sibyllinis versibus colligentes, quod est, Iesus Christus Filius Dei Salvator, piscis in sua passione decoctus, cuius ex interioribus remediis quotidie illuminamur et pascimur.“ Poslední názor jest jednak allusí na historii Tobiášovu, jednak označuje účinky svátosti křtu a eucharistie.

³⁾ Odchylný výklad komposice té podává D o b b e r t. Ten totiž spatřuje v naší hostině jenom hody hladového zástupu na poušti, z něhož malíř usadil prý u stolu 7 osob proto, že takový byl obyčej při tehdejších hodech římských, nebo též proto, že počet 7 byl u židův i křesťanů počtem symbolickým a posvátným a tak tedy mohl dobře značiti celou církev, mysti-

štolských jest však na našem obraze ještě něco více. Dle obyčeje tehdejších malířů křesťanských sloučil v něm totiž náš umělec až tři události evangelijní, t. j. uvedenou již hostinu u jezera galilejského a dvojí zázračné rozmnožení chleba na poušti, samé to události, jež sv. Otcové symbolicky vykládají a k Ichthysu svátostnému odnášejí.

V kapli A² není, jak již na str. 283. pověděno, před stolem hodovníků žádných košův (viz obr. 23. na str. 283.); v kapli A⁶ umístil malíř před stolem dvanáct košů se zřením ke XIV. kapitole evangelia sv. Matouše (viz obr. 27. na str. 291.); v kapli A⁵ jest košů sedm, souhlasně s XV. hlavou evangelia sv. Matouše (viz obr. 30. na str. 295.); v kapli A³ však a ve dvou jiných kryptách jest po osmi koších, snad se zřením k osmi blahoslavenstvím Kristovým. Tato volnost co do počtu košů, polokruhový hodovní stůl, jakého zajisté nebylo ani u jezera ani na poušti, a mladistvý výraz všech hodovníků dokazují, že malíři nešlo o vytvoření věrného obrazu historického, nýbrž o kompozici hlubší, symbolickou, krátce e u c h a r i s t i c k o u, již zmíněné události a zázraky biblické měly sloužiti za základ a spolu za záclonu svátosti. Nuže, již sám rozbor maleb odhaluje nám jejich význam; plné jich pochopení čerpáme pak z literatury církevní.

Význam komposice, umístěné po pravé straně scény hodovní, prozrazuje beran a na zemi ležící otep dříví (viz obr. 20. na str. 284.). Osoba starší představuje Abrahama, hoch pak Isáka. V Řecké kapli viděli jsme patriarchu v historické události obětování syna; tuto stojí Isák vedle otce, pozdvihuje spolu s ním ruce k nebesům, díky Bohu vzdávaje. Víme již, že starověk křesťanský pokládal obětování Isáka za

ckých hodů se účastníci. Srv. l. c., str. 367. — Nuže, i kdybychom přijali výklad tento, neztrácí ještě obraz náš svého významu symbolického a eucharistického. Přece však trváme při výkladu prvním, jakožto přirozenějším a více se shodujícím se slovy sv. Otců IV. století, kteří zajisté reprodukují zase myšlenky a názory starší. Srv. též W. S c h u l t z e, *Archaeologie der altchristl. Kunst*, str. 173.

předobraz smrti Páně.¹⁾ Avšak viděl v něm ještě něco více, totiž symbol a předobrazení oběti eucharistické. Abraham syna svého v pravdě obětoval, ač Isák skutečně krve své neprolil, nýbrž byl pouze „jako zabitý“ — „*tamquam occisus*“ (Apokal. 5, 6). Abraham obdržel ho zpět ze smrti „v podobě nství“ — „*ἐν παραβολῇ*“,²⁾ t. j. tak, že se Isák představoval jako jeden ze zemřelých. A právě v tomto svém „jako zabití“ předobrazoval nekrvavou obět Nového zákona, v níž Kristus také neumírá, ač je stále jako zabíjen (*agnus, qui nunquam moritur immolatus, sed semper vivit occisus*).

Odkryli jsme již tudíž na čelní stěně dva symboly eucharistie, z nichž hostina sedmi mužův ukazuje na ni jako na svátost a hody (přijímání), obětování Isáka pak značí její charakter obětní. Pokusme se nyní, sejmouti záclonu i s třetí, vlastně první skupiny na téže stěně (viz obr. 17. na str. 280.).

Na klassické *mensa tripes*,³⁾ na tomto přenosném oltáři (*altare portatile*) pohanstva, leží, jak jsme již na str. 279. uvedli, chléb a ryba. Dle soudu všech archaeologů křesťanských není trojnoh na našem fresku stolem obyčejným, nýbrž stolem Páně (*mensa Domini*), abychom užili slov sv. Pavla,⁴⁾ a chléb na něm se nalézající není taktéž chlebem obyčejným, nýbrž chlebem posvěceným čili tělem ležící vedle něho mystické ryby — Ježíše Krista. Takovéhoho výkladu domáhá se zcela zřejmý parallelismus, jaký panuje mezi trilogií stěny levé a střední (čelní): tam totiž po dvou symbolech nastoupil sám akt křtu sv.,

¹⁾ Spolu se sv. Otcí kladou i památky umění veliký důraz na tento symbolický význam oběti Abrahamovy. Tak na dvou sarkofazích Pilát pronáší soud přímo nad Isákem. Na zlomku sarkofagu v hospici dell' Anima v Římě jest smrt Páně sloučena s obrazem Isáka, nesoucího dříví. Viz *Röm. Quartalschrift*, roč. I., tab. V.—VI., č. 4.

²⁾ K Židům 11, 19.

³⁾ Podobné trojnohy vidíme ve sbírkách klassických bronzův a na freskách pompejských buď jako oltáře, nebo jako obyčejný domácí nábytek (*cibilla*), jehož se užívalo při hostinách.

⁴⁾ I. ke Korint. 10, 21.

proto i tuto třetí obraz nemůže býti, jak tomu chce V. Schultze,¹⁾ obyčejnou hostinou rodinnou, nýbrž výjevem náboženským, a to samým vyobrazením úkonu eucharistického.

Konečně svědčí o povaze našeho trojnohu a jeho pokrmův analogická scéna, nalézající se v nástropní lunně v kapli A². I zde (viz obr. 24. na str. 289. a obr. 25. na str. 290.) nalézá se, jak již řečeno na str. 290., na trojnohu ryba a dva chleby, avšak místo muže a ženy jest po obou stranách stolu sedm košů rozmnožení chleba na poušti. Význam komposice té jest jasný. Koše jsou tu proto, aby pozorovateli pověděly, že chléb, ležící na trojnohu, jest oním po zázračném nasycení zástupu slíbeným chlebem z nebe čili samou eucharistií.²⁾ Podoba oltáře nesmí nikoho zarážeti, neboť

¹⁾ Dle mínění Schultzova manželé v kryptě té pochovaní slaví na našem fresku svou denní hostinu. Výběr jídel má však zároveň dodati obrazu tomu významu vyššího, idealisujícího a povznášejícího obyčejnou hostinu rodinnou k významu symbolu oněch hodů, jež v nebi slaví nebešťané. Viz jeho „Archaeol. Stud.“, str. 91; Die Katakomben, str. 319; Archaeologie der altchristl. Kunst, str. 177. — Jelikož nesprávnost výkladu Schultzova a jeho opisovačův Achelise („Das Symbol des Fisches“, Marburg 1888, str. 90 n.) a Hasenclevera („Der altchristliche Gräberschmuck“, Braunschweig 1886, str. 236) jest příliš zřejma, protože mezi dva obrazy biblické vsunuje zcela libovolně třetí ze života skutečného, bez významu eucharistického, vymyslíl D o b b e r t jiný komentář. Týž spatřuje totiž v naší komposici znázornění zázračného nasycení zástupu na poušti. Muž prý představuje Krista, působícího rozmnožení ryb a chleba, které zástup na sousedním fresku, symbolisovaný svatým číslem sedmi mužův u stolu, již požívá. Žena pak jest prý personifikací eulogie čili dikůčinění, jež Kristus v okamžiku zázračného rozmnožení pokrmův Bohu Otci činil. Byla by tudíž komposice tato jaksi přechodem od scény, kde ryba leží na stole uprostřed sedmi košův, a jež dle něho byla by prostým znázorněním zázraku na poušti, k pozdějším historicky věrnějším ilustracím téže události na sarkofazích, na nichž Kristus dotýká se holí košů, nebo klade ruce na chleby a ryby od apoštolů mu předložené. Viz „Repertorium für Kunstwissenschaft“ r. 1890, str. 375.

²⁾ To doznává i Schultze. Ještě r. 1880 napsal: „Man darf sich wundern, dass dieses Zeugnis der Monumente (trojnohu v kapli A² i košů s chlebem a vínem v kryptě Lucinině), durch welches die Vorstellung von einem realen Genusse des

i Kristus konsekroval na obyčejném stole, a první oltáře křesťanské vůbec byly nejčastěji obyčejnými stoly domácimi, jako první hostie byly obyčejnými chleby, první kathedry biskupské patricijskými křesly, a první kalichy mešní obyčejnými poháry stolními.¹⁾

A dá-liž se z posud popsaných fresek Kaplí svátostí, krypty Lucininy a Řecké kaple souditi na katolické učení o přepodstatnění?

Nuže, jest zřejmo, že malby samy nemohou rozřešiti otázku o způsobu, jak jest Kristus Pán v eucharistii přítomen. Přece však praví totéž, co Písmo sv. a sv. Otcové, t. j., že po konsekraci chléb ležící na trojnohu není již chlebem, nýbrž Ichthysem, a víno že již není vínem, nýbrž jeho krví, při zázraku na poušti slíbenou.

Ovšem, protestanti nechtějí výkladu takovému rozuměti. Dle Ferdinanda Beckera není na trojnohu v kapli A³ jenom chléb, nýbrž s ním spojený Kristus. Avšak jak málo víry má sám Becker ve svůj vlastní výklad, dokazují další slova jeho: „Ale ochotně vyznávám, že výklad ten vylučuji z naší víry a z našeho církevního přesvědčení. Kdyby se však někdo zastával theorie rozdílu a kladení vedle sebe Ryby a chleba, a chtěl by je spojití slovem „znamená“, nesměl bych se mu protiviti.“²⁾ Slova ta nepotřebují komentáře! Leč pravda jest toliko jedna!

Dle Boh. Rollera³⁾ mluví prý proti přepodstatnění chleba v Ichthyse ta okolnost, že stolovníci neprokazují Ichthysovi adorace, že ho nepřijímají na kolenou. Ale

Leibes und des Blutes Christi als Besitzstück der altchristlichen Gemeinde unanfechtbar erwiesen wird, noch nicht verwertet worden ist.“ Archaeol. Stud., str. 53. Dodatek. — Souhlasíme, že obě komposice jsou důležitým pramenem historie dogmatu; ale podivný jest opravdu podiv, jaký tu Schultze na jevo dává, kdyžtě již dávno před ním de Rossi vysvětlil jejich význam.

¹⁾ Viz obšírnější pojednání o prvotních oltářích křesťanských ve spise Ch. Rohaulta de Fleury: La Messe. Études archéologiques sur ses monuments. Sv. I, str. 93 nn.

²⁾ „Darstell.“ str. 117.

³⁾ Roller, Les catacombes de Rome; Paris 1881. „Toutes ses images (píše v díle I. na str. 142.) sont loin d'ajouter la moindre précision aux paroles de l'institution de la Cène. Les

tento francouzský pastor tu zapomněl, že věřící přijímali eucharistii stoje z rukou kněze ještě za dob sv. Cyrilla Jerusalemského, kdy snad nikdo již nepochyboval o dogmatu přepodstatnění.

Polonahý muž, stojící vedle oltáře, jest přirozeně přísluhovatelem svátostného Ichthyse čili křesťanským knězem. Zaráží nás dnes jeho zanedbaný a nedostatečný oděv; dlužno však mít na paměti, že tehdy nebylo ještě specificky křesťanských rouch liturgických, čehož následkem bylo, že koncem II. a počátkem III. století někteří duchovní nosili jen sám plášť, přijatý od filosofů řeckých. Jednoduchost v oděvu byla znamením pravého mudrce a askety. O tom dovidáme se od Tertulliana, který ve zvláštním spise „O plášti“¹⁾ doporučuje oděv ten jakožto roucho pro kněze křesťanské jedině se hodící, a sám ho též v Karthagině užíval. Ještě dříve sv. Justin²⁾ hlásal v plášti takovém slovo Boží. Ze zprávy Origenovy³⁾ pak víme, že Heraklas v Alexandrii po obdržení svěcení kněžského nosil dále bývalý plášť filosofů řeckých. Patrně však obyčej ten netrval dlouho, neboť již za několik desetiletí kárá sv. Cyprian nedostatek skromnosti u filosofů pohanských a ono honosení se obnaženými prsoma, a klade proti nim učitele křesťanské, „kteří jsou filosofy ne slovy, nýbrž činy, a projevují moudrost svou nikoliv oděvem, nýbrž pravdou.“⁴⁾ Faktum však jest, že

chrètiens qui ont fait ces fresques pouvaient croire à la présence réelle en un sens spirituel, mais non au sens absolu de transsubstantiation.“

¹⁾ De pallio, hl. III.

²⁾ „Sub habitu philosophi verbum Dei praedicans,“ píše o něm Eusebius, H. E. IV. 11; Migne, P. Gr. XX., col. 330; česk. překl. Kocín-Krbčova str. 171.

³⁾ Viz u Eusebia, H. E. VI. 19 Migne, l. c., str. 570, českého překl. str. 297): „Heraclas (praví Origenes) qui nunc inter presbyteros Alexandrinae sedet Ecclesiae, cum vulgari veste antea (před přijetím kněžství) usus fuisset, ea deposita, philosophicum induit habitum, quem etiamnum retinens, Graecorum libros studiose evolvere non desinit.“

⁴⁾ Liber de bono patientiae. Migne, P. L., IV., col. 623. Pod č. 2. píše: „Apparet, illic (t. j. u filosofů pohanských) veram non esse patientiam, ubi sit insolens affectatae libertatis audacia et exerta ac seminudi pecto-

v době, kdy naše freska povstala, alespoň část duchovenstva se tak odívala. Jak jsme se již zmínili, vystupuje v plášti samém i Kristus při vzkříšení Lazara, a dále též Mojžíš-Petr vyvádějící vodu ze skály.

A jakou funkci koná onen kněz u trojnohu? De Rossi podal vysvětlení, přijaté skoro všeobecně archaeology katolickými i protestantskými, že je to úkon čili akt konsekrační.¹⁾ Vzkládání rukou — píše tento tvůrce umění katakombního — nebo aspoň pravice bylo v liturgii křesťanské vždy znamením konsekrace.²⁾ Ještě s větším důrazem projevuje pak myšlenku tu v listě ke kardinálu Pitrovi, kdež praví mezi jiným, že „zrovna slepým býti by musil, kdo by tu neviděl konsekrace eucharistické“.³⁾

Tento výklad mistrův přijal i Bilczewski před lety bezpodmínečně,⁴⁾ ač — jak dí — od prvního okamžiku pocífoval, že pohyb ruky knězovy značí spíše sáhání a brání si eucharistie již hotové. Tutéž myšlenku projevuje také Wilpert ve svém spise „*Fractio panis*“, řka, že kněz sáhá po Ichthysovi čili po chlebu již dříve konsekrovaném, a to za tím účelem, aby jej rozdělil ve sv. přijímání, znázorněném symbolicky

ris in verecunda iactantia.“ A pod č. 3. praví dále: „*Nos autem, fratres dilectissimi, qui philosophi non verbis sed factis sumus, nec vestitu sapientiam sed veritate praeferrimus, qui virtutum conscientiam magis quam iactantiam novimus, qui non loquimur magna sed vivimus, quasi servi et cultores Dei, patientiam quam magisteriis coelestibus discimus, obsequiis spiritualibus praebeamus.*“

¹⁾ Za kněze konsekrátora pokládá muže toho též Roller, těše se z toho, že takový výklad může přijmouti i hugenota, jelikož prý z něho ještě nikterak nevyplývá učení katolické, že celebrantem může býti pouze kněz. V jiných kaplích prý věřící vůbec bez něho se obejdou, leda že se nalézá někde mezi hodovníky! Viz jeho spis „*Les catacombes de Rome*“, I., str. 142. Zde vykládá též, proč pod rukama konsekrujícího kněze není kalichu s vínem: „*c'est que d'abord le sang est supposé contenu dans le poisson*“.

²⁾ *Roma Sotterranea*, II., str. 340; srv. Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie*, str. 232, pozn. 1.

³⁾ *Spicilegium Solesmense*, sv. III., str. 567; srv. Bilczewski-Tumpach, l. c., str. 232, pozn. 2.

⁴⁾ Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie*, str. 232.

na sousední hostině.¹⁾ Obřad a pohyb, jímž celebrant ve staré církvi konsekraci živlův eucharistických konal, jest — jak později uvidíme — různý od kallixtinského. Proti výkladu de Rossiovu zdá se mluvití též celá pósa kněze, obráceného tváří k lidu; při konsekraci byl by spíše dle vzoru celebranta v Řecké kapli obrátil zraky své na podstaty svátostné. Konečně postavení nohy, jak podotýká Schultze,²⁾ poukazuje spíše na vystoupení a vykročení ku předu, kdežto kněze ve chvíli konsekvování představujeme si stojícího klidně u oltáře.

Než ať přijmeme výklad první nebo druhý, vždy podržuje náš obraz celý význam svátostní a jest allegorií a liturgií eucharistickou zároveň: allegorií skrze mystického Ichtise, liturgií jakožto zřejmý akt sv. přijímání nebo konsekvace. Ode mše sv. v Řecké kapli a od komposice v kryptě Lucinině liší se tím, že tam měli jsme svátost pod obojí způsobou, zde pak jenom pod způsobou chleba.³⁾

Zbývá nám ještě vyložití, kdo jest ona žena, jež při této liturgii kněžské assistuje?

¹⁾ *Fractio panis*, str. 82; viz Bilczewski-Tumpach, l. c., str. 232, pozn. 2.

²⁾ *Archaeolog. Studien*; Wien 1880, str. 90.

³⁾ Jak řečeno, všichni archaeologové křesťanští spatřovali v muži u trojnohu stojícím a v plášť filosofův oděném křesťanského kněze, který chléb eucharistický konsekruje nebo již po konsekrovaném chlebu sáhá, aby jej ve sv. přijímání podal věřícím. Avšak, jak Bilczewski v „Doplňku III.“ na str. 315 svého spisu „*Eucharystia*“ podotýká, popírá Wilpert ve spise „*Die Malereien der Sakramentskapellen*“, že by plášť filosofský souvisel nějak s oděvem duchovenstva II. a III. stol. a že by Tertullian v knize „*De pallio*“ byl měl na mysli klerus křesťanský. To, že starobylost křesťanská zachovala jména několika duchovních, kteří se odívali jenom v plášť, dokazuje dle něho jen tolik, že případy ty zaznamenány jako výjimky a že samotný plášť filosofský nebyl obyčejným šatem duchovenstva. Pravda jest prý pouze to, že to byl šat vážený a užívaný ještě v době Konstantinově, neboť sv. Porfyrius odíval se po způsobu filosofů ještě ve IV. století (Eusebius, *De mart. Pal.*, XI., 19.). A skutečně též kněz v křestní scéně v kapli A² má tuniku a plášť. Nemůže tudíž muž u trojnohu v kapli A³ býti knězem, jelikož má jen plášť filosofský, nýbrž představuje prý Krista, jenž koná zázrak rozmnožení chleba a ryb na stole. (Viz též Wilpert, *Die Malereien der Katakomben Roms*, I., str. 74. a 289.)

Pomineme-li výklad Schultzův a Dobbertův, máme ještě dvě různá vysvětlení této postavy. Dle de Rossiho¹⁾ nemůže tato modlící se žena představovati určitou osobu v kapli pochovanou, nýbrž jako tkanivo a část celé symbolické komposice musí i ona býti postavou ideální, symbolickou — totiž personifikací matky-církve, čili všech věřících, kteří klaníce se a díky činíce obklopují stůl obětní, aby spolu s knězem přinášeli Bohu Ichthyse jako celopal a účastnili se hodů z jeho těla a krve. Neboť tato církev-snoubenka jest jednak plodem a dítětem krve Ichthysovy,²⁾ jednak zároveň i jeho připravitelkou, právní vlastnící a přísluhovatelkou. „Jediné církev — dí sv. Irenaeus — vzdává Stvořiteli svému obět čistou.“³⁾ Jako žena, snoubenka a matka vystupuje církev také u sv. Otcův, a v první polovici V. století též v umění křesťanském. Tak v basilice sv. Sabiny v Římě čteme pod dvěma postavami ženskými z dob papeže Coelestina (r. 422–432) nápisy: „Ecclesia ex gentibus“ a „Ecclesia ex circumcissione“, t. j. personifikace církve, kterou tvoří obrácení pohané, a církve, kterou tvoří obrácení židé.⁴⁾

Proti názoru de Rossiovu upozorňuje Wilpert⁵⁾ na to, že u sv. Pavla a u sv. Otců církev skutečně vystupuje jako snoubenka a matka, avšak nikoliv jako Orantka čili modlící se žena, oč se při vysvětlení komposice kallixtinské především jedná. Aspoň v umění katakombním nenalzáme pro to příkladu.⁶⁾ Proto též dlužno postavu naši vykládati tak, jako všechny jí podobné Orantky čili postavy s rukama k modlitbě pozdviženýma, t. j. jako „zosobnění a obraz duše těšící se již z věčné blaženosti“.

1) Roma Sotterranea, II., str. 340.

2) Skutk. Apošt. 20, 28.

3) Adversus haeres., IV., 18; česk. překl. Desoldova, I. c., str. 329.

4) Viz Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 234. a 235., kdež se též nalzáá zmíněný mosaikový obraz.

5) Fractio panis, str. 82.

6) Ani obě ženy v kostele sv. Sabiny nejsou Orantkami. Teprve na kodexu z XI. nebo z XII. stol. jest kolem Orantky nápis: Ecclesia — Církev.

Takto byl by umělec náš ve výtvoru tom poukázal na účinky eucharistie, podobně jako staří spisovatelé církevní, kteří kdykoliv jednají o nejsv. Svátosti, neopominou též poukázati na její účinky pro duši i pro tělo.¹⁾

O provedení celé komposice jest nám poznamenati, že má mnoho nedostatkův. Postavy jsou bez hlubšího, charakteristického výrazu; u obou rukou Orantčiných chybí dokonce po jednom prstu. Umělec maloval zřejmě naspěch, nepečoval o provedení detailův, nýbrž pouze o celkový dojem a o to, by pozorovateli vpravil onu pravdu, že Kristus jest v nejsv. Svátosti s tělem i krví svou přítomen skutečně a v pravdě.

Po scénách eucharistických povšimněme si obrazů zmrtvýchvstání těl, neboť v nich právě soustřeďuje se, abychom tak řekli, a nejvíce se jeví zázračná moc nejsv. Svátosti oltářní. V našich kaplích jsou dvě, ne-li snad tři ilustrace a symboly tohoto článku víry: historie Jonášova, které se sám Kristus dovolával jako předobrazu svého zmrtvýchvstání, vzkříšení Lazara a po případě též Orantka assistující knězi (nebo Kristu — dle Wilperta) u trojnohu. Po vzkříšení svého přítele přislíbil Spasitel slavnostně svým věřícím život věčný; totéž zaslíbení učinil též po zázračném nasycení lidu na poušti. Tradice symbolismu toho žily ještě ve IV. století, jak to dokazují sarkofagy, na kterých nalézá se Lazar často jako vyplnění evangelijní události rozmnožení chleba a ryb nebo proměnění vody ve víno, tudíž zřejmých symbolův eucharistických. Také básník Pru-

¹⁾ Také v Doplnku III. ke své „Eucharystii“ praví Bilczewski na str. 318., že Wilpert ve svém spise „Die Malereien der Sakramentskapellen“ dí, že Orantka čili žena stojící s rozepjatýma rukama po pravé straně trojnohu značí duši zemřelého, těšící se již blažeností rajsou, a že tu umělec učinil allusi na účinky eucharistie, jak to činí často sv. Otcové prvních století. Podobné seskupení postavy zemřelého — dí dále — se zázrakem rozmnožení chleba vidíme též na jiném místě v téže katakombě sv. Kallixta. Kristus tam činí zázrak, dotýká se holí koše, zatím co od levé strany blíží se ke Spasiteli v roucho zahalená mrtvola s rozepjatýma rukama, prosíc o smilování. Srv. též Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 289.

dentius spojuje eucharistický zázrak na poušti se vzkříšením mrtvých. Neboť mluvě o rozmnožení chleba a ryb, naznačuje, že oněch 12 košův obsahovalo mystické dary Kristovy. Avšak boje se, by dalším výkladem tajemství toho nedával svatých věcí na pospas pohanům, vyvolává náhle Lazara z hrobu, čímž dostatečně naráží na účinky oněch tajemných darův.

„Bis sex adpositi, cumulatim qui bona Christi
 Servarent, gravidis procul ostentata canistris.
 Sed quid ego haec autem titubanti voce retexo,
 Indignus qui SANCTA canam? Procede sepulcro
 Lazare.“¹⁾

Jako ve spisech sv. Otců církevních,²⁾ tak tudíž i v našich kaplích máme seskupeno dvojí proměňování: chleba na trojnohu v tělo Páně, a hniloby našich těl na obrazech Jonáše a Lazara v neporušitelnost a nesmrtelnost, z nichž první má se k druhému jako příčina k následku. A také toho dlužno si ještě náležitě povšimnouti, že Lazar stojí před hrobem jako nedospělý mládeneček, nový to důkaz, že ani zde nechtěl umělec podati skutečnou postavu přítele Kristova, nýbrž že mu šlo spíše o zkomponování postavy ideální čili křesťana vůbec, který požíváním eucharistie pěstuje v sobě zárodek slavného zmrtvýchvstání.

Podávající ještě jednou krátce obsah maleb kallixtinských, musíme především podotknouti, že umělec v Kaplích svátostí podobně jako v Řecké kapli ukazuje na souvislost mezi svátostmi Starého a Nového zákona, spojuje eucharistii s obětí Abrahmovou a křest se záračným pramenem Mojžíšovým. Illustruje tu myšlenky sv. Otců II. a III. století, kteří

¹⁾ Aurelius Prudentius, Apotheosis. Migne, P. L., t. LIX., str. 980 n., verše 739—742.

²⁾ K uvedeným již svědectvím připojujeme tuto pěkný, malbám našim současný úryvek ze spisů sv. Hippolyta. „Slovo Boží“ — píše tento — „nemajíc těla přijalo je ze svaté Panny, samo tkajíc si jako snoubenec sukni na dřevě kříže, čímž naše tělo smrtelné naplnilo svou mocí, porušitelné spojilo s neporušitelným, slabé smísilo s mocným, a člověku, kterýž by byl zahynul, připravilo vykoupení.“ „Demonstratio de Christo et Antichristo,“ Migne, P. Gr., X., hl. 4, str. 731

stále vyznávali souvislost a vzájemné doplňování se obou Zákonův. Trilogii křestní odpovídá trilogie eucharistická, a v ní opět ohniskem, kolem něhož kupí se všechny části a podrobnosti skladby té, jest Ryba, nejsvětější to symbol křesťanský, vynikající nade všecky hieroglyfy II. a III. stol. Na všech třech obrazech rozestřena pak slavnostní vážnost, vznešená monotonie, která jim dodává vzezření a výrazu hieratického.

V kaplích těch jeví se zrakům našim pravá synthese tajemné, symbolické theologie II. a III. století a s ní snad nejkrásnější doba a list starocírkevního umění. Než uchýlili bychom se příliš od svého úkolu, chtěli-li bychom tu vyložití význam všech postav, jež se tam nalézají. Jenom to dlužno ještě podotknouti, že mužem v závítku písmá čtoucím a učitelem jest kněz, pravděnejpodobněji onen theolog, který umělce našeho nadchnul a výzdobu našich krypt řídil — snad sám sv. Kallixtus. Člověk světský nebyl by zajisté sám býval s to, aby byl vynašel a s takovou dovedností spojil postavy, allegorie, symboly a zázraky biblické za účelem představení a znázornění největších úkonů liturgických v církvi.¹⁾

¹⁾ Tak dle de Rossiho. Avšak Wilpert („Die Malereien der Sakramentskapellen“) jest — jak čteme u Bilczewského v Doplnku III. jeho „Eucharystie“ na str. 314. — toho mínění, že tato komposice v Kapli A³ (na pravo od vchodu), kterou jsme popsali již na str. 280., představuje Krista se Samaritánkou u studně Jakubovy, kdežto muž v kapli A² (krajní obraz čelní stěny v pravo) jest Kristus, zobrazený jako soudce v okamžiku, kdy pronáší soud nad zemřelým, který stál proti němu v postavě Oranta. Ve scéně u studny umístěna prý Samaritánka pod Spasitelem proto, že nebylo jiného místa. Proti Kristu-soudci, jak již výše řečeno, vidíme v kapli A² po pravé straně dveří stojícího muže, který drží v levé ruce závitek a pravou má pozdvíženu k modlitbě. Dle Wilperta je to nějaký světec či advokát, jak se staré nápisy vyjadřují, který doporučuje zemřelého milosrdenství Božímu. — Viz k tomuto celému výkladu maleb v kapli A³ též Bilczewského-Tum-pa cha „Archaeologii“ str. 227. nn. — Podotýkáme ještě (srv. Bilczewski, Eucharystia, str. 314.), že Wilpert východiskem svého výkladu maleb v Kaplích svátostí činí (ve spise „Die Malereien der Sakramentskapellen“) zmíněnou právě komposici na pravé straně ode dveří, jimiž se vchází do kaple A³. Hovoře pak o kapli A², poukazuje k tomu, že i tu nalézají se všechna dogmata kaple A³, ale v menším počtu: Křest před-

§ 2. Druhá fáze zázraku na poušti: Kristus dotýká se holí jednoho z košův.

A) Fresko v katakombě sv. Petra a Marcellina.

Jeden takový obraz odkryl Wilpert¹⁾ v coemeteriu sv. Petra a Marcellina („ad duas Lauros“) při silnici Labikánské (via Labicana, před branou zvanou Porta Labicana, nyní Porta Maggiore), poblíž oné části podzemí, která má název „oddělení hodův“ („regione delle agapi“) proto, že se tam nalézá několik fresek, hody představujících. Naše kompozice (viz obr. 31. na str. 315.) nalézá se na levé straně oblouku arkosolia v kapli, kdežto pravou stranu oblouku zdobí obraz proměnění vody ve víno na svatbě v Káně.²⁾ V zázraku na poušti dotýká se Kristus jednoho z košův holí, která jest symbolem jeho divotvorné moci.³⁾ Obraz náš, který pochází z III. nebo, dle Wilperta,⁴⁾ z polovice IV. stol., jest v dolejší části své poškozen. Chybí tam čtvero košů chleba, které stály po levé straně Kristově.

B) Fresko z katakomby Hermetovy.

Výjev, podobný předcházejícímu, nalézá se v lunettě arkosolia v katakombě sv. Hermeta,⁵⁾ ležící pod vinicí Německé kolleje, po levé straně Staré solní silnice

staven tu zázrakem Mojžíšovým, rybářem a skutečným křtem neofytovým; eucharistie pak znázorněna tu hostinou sedmi učedníkův a oltářním stolem, obklopeným sedmi koši; Lazar, Jonáš a Dobrý pastýř symbolisují zmrtvýchvstání a věčnou blaženost. Dále umístěn tu soud nad zemřelým, za nějž dva svatí orodují, a loď církve uprostřed bouře, jakožto ilustrace these, že jenom v církvi možno se nadíti spasení. – Ze všeho vidno, že byť výklad Wilpertův v některých kusech lišil se od výkladu de Rossiova, podržel komentář mistra de Rossiho i dále v hlavních rysech svou cenu. (Srv. Bilczewski, Eucharystya, str. 319.)

¹⁾ Srv. Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., 298; II. tab. 186, 1.

²⁾ Viz níže Díl III. § 1. A) b.

³⁾ Srovnej, co bylo řečeno výše na str. 299.

⁴⁾ L. c., I., 298.

⁵⁾ Dle hrobů sv. Hermeta a Basilly tak zvané („S. Ermete“).



Obr. 31. Eucharistické fresko v katakombě sv. Petra a Marcellina.

(Via Salaria Vetus). Různí se však ode všech analogických skladeb tím, že Kristus drží tu v každé ruce jednu hůl, což nenalezli jsme nikde ve starém umění hřbitovním. Koše dotýká se Spasitel holí pravou, kdežto hůl v levici drží nečinně (viz obr. 32. na str. 317.). Chleby v koších obsažené jsou *hexabloomoi*, čili jsou třemi čarami rozděleny na šest částí.

Mystická holubice na sloupě, obraz to duše blažené, představuje pravděpodobně mrtvého v kryptě pochovaného, jemuž eucharistie připravila a zabezpečila šťastné zmrtvýchvstání.



Obr. 32. Eucharistické fresko v katakombě sv. Hermeta.

Na stropu kaple nalézá se mezi jinými obrazy též obět Abrahamova a Daniel mezi lvy. De Rossi¹⁾ klade obraz ten do konce století III., a podobně i Wilpert.²⁾

C) Rozmnožení chleba na sarkofagu lateránském.

Se zázrakem na poušti setkáváme se též na ploskořezbách sarkofagových. Klademe pak tuto aspoň jeden příklad toho druhu, vzatý ze slavného sarkofagu lateránského, jehož komposice jest pravou epopejí, theologem inspirovanou (viz obr. 33. na str. 318.).³⁾

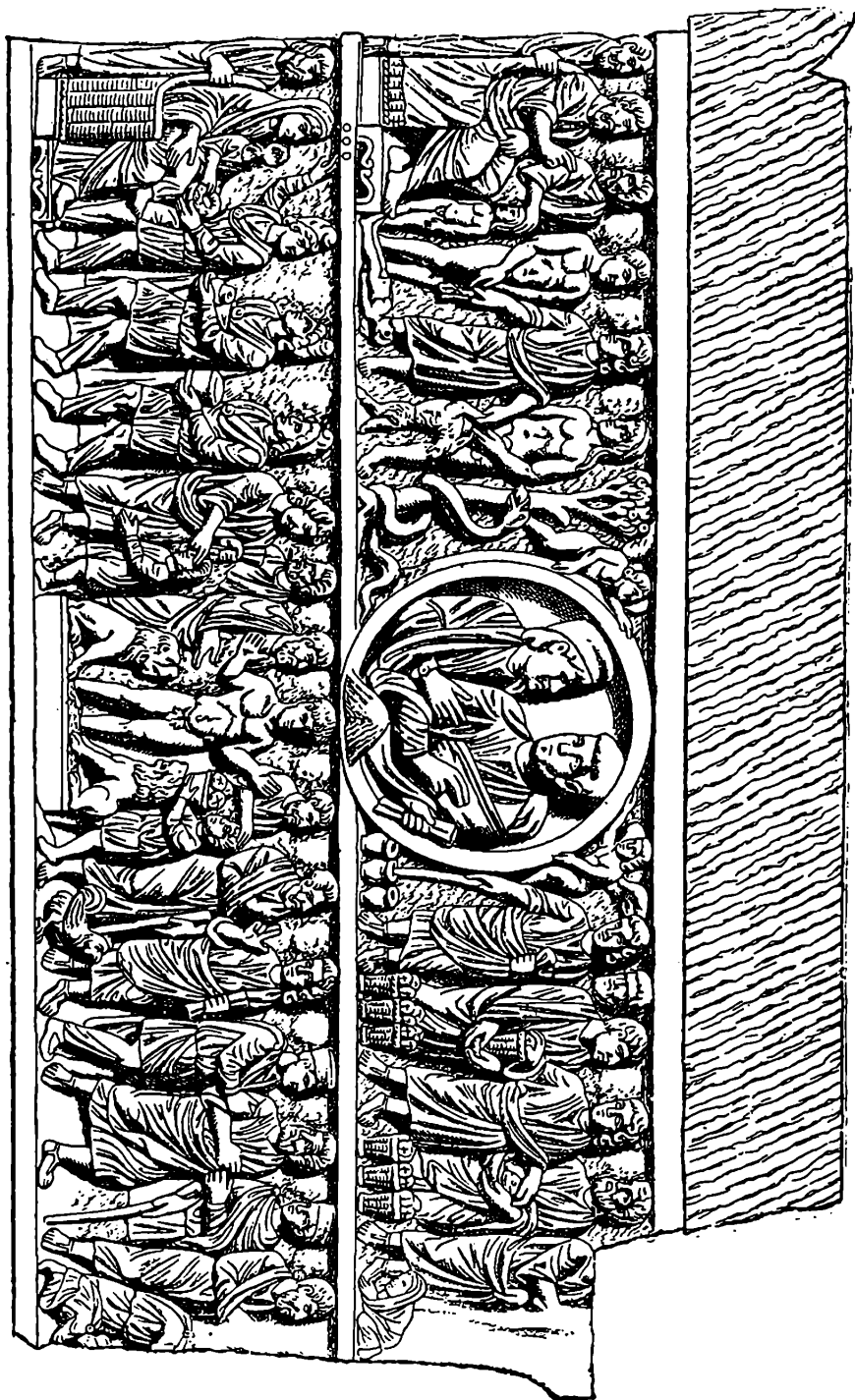
¹⁾ Bullett. di arch. crist. 1894, str. 73—75.

²⁾ Wilpert, l. c., I., 295.

³⁾ Viz Bilczewski-Tumpach, Archaeologie křesťan., str. 295 nn.

Thema jeho provedeno ve dvou patrech a rozděleno jest na čtyři části, oddělené nahore mušlí (imago clypeata), která chová poprsí zemřelých manželů, dole pak obrazem Daniele ve lví jámě.

Obr. 33. Křesťanský sarkofag ze IV. stol., nalezený v Římě v konfessi sv. Pavla za hradbami.



První hořejší (levá) část představuje věčnou, soupodstatnou Trojici, zaujatou tvořením ženy; dále vidíme tam ilustraci pádu prvních rodičův a zaslíbení Vykupitele.

První (levá) scéna dolejší části ukazuje, že za-
slíbení v ráji dané již splněno. Slovo, které působením
Ducha sv. stalo se tělem, sedí na klíně Panny a při-
jímá hold prvotín pohanstva, přivedených hvězdou.
Ve scéně následující (v téže levé dolní části) Kristus
otevřít svým učením oči všemu lidstvu, sedícímu
v temnotách noci a symbolisovanému osobou slepcovou.

Druhá (pravá) strana hořejšího patra představuje
proměnění vody ve víno a rozmnožení chleba. Kristus
koná tu oba zázraky, dotýká se zázračnou holí štoudví
i košů, jejichž chleby opatřeny jsou znamením kříže.
Se zázraky eucharistickými pojí se těsně příští zmr-
tvých-
vstání těl; proto také hned vedle symbolův euchi-
stických vidíme tamtéž vzkříšení Lazarovo. Postava
Lazarova jest uražena, ale dobře ještě znáti jest Krista,
jemuž Maria padá k nohám.

Pravá strana dolejší části má tři skupiny, v nichž
nalézáme vždy sv. Petra, držícího v ruce hůl, znamení
to nejvyšší moci po Kristu zděděné.¹⁾ V první skupině
předpovídá mu Kristus jeho trojí pád a spolu jeho
budoucí stálost ve víře; ve druhé podrobena víra
Petrova zkoušce v okamžiku, kdy ho židé vedou do
vězení; ve třetí opatřuje tento nový Mojžíš celou církev
milostmi svátostnými, vyvedenými ze skály-Krista.

Závěr hlavních tajemství víry tvoří obraz Daniele,
tohoto proroka messiánského a církve Kristovy p a r
e x c e l l e n c e. Vousatá osoba, připomínající gestem
ruky osobu Boží (Anděla zákona), jež položila ruku
na hlavu Evinu (v horní levé části ploskořezby), klade
též ruku na hlavu mladistvého Habakuka, podávajícího
Danielovi koš s chleby křížem označenými. Osoba
po pravé straně Danielově jest, jak se zdá, Duch sv.,
dávající prorocké nadšení, a tudíž táž osoba, která ve
scéně stvoření (v levé horní části) stojí za trůnem
Otcovým.²⁾ Jak zcela patrně, nemáme tu před sebou

¹⁾ Bilczewski-Tumpach, l. c., str. 426.

²⁾ Takový výklad podal P. Marchi T. J. a přijal jej též de
Rossi (viz Bullett. di arch. crist. 1865, str. 69 n.), Kraus a jiní,
kdežto Garrucci podal výklad jiný, jež přijal i kardinál Fran-
zelli (viz Bilczewski-Tumpach, l. c., str. 297).

scény čistě historické, nýbrž komposici mystickou: Daniel mezi lvy toť symbol stálosti ve víře, předobraz zmrtvýchvstání a mimo to, jak ještě později (v dílu III. § 2. A) uvidíme, prorok eucharistie.

§ 3. Třetí fáze zázraku na poušti: Kristus konsekruje, rozestřev ruce nad symboly eucharistickými.

A) Eucharistická trilogie v Alexandrii v Egyptě.

V podzemním pohřebišti v Alexandrii odkryl Wescher r. 1864 malou basiliku, která svojí strukturou připomíná Řeckou kapli u sv. Priscilly. Byla provedena ještě v době pronásledování, a během následujících století byla několikrát vyzdobena. Z prvotních maleb zachovala se nám důležitá komposice¹⁾ na vlysu apsidy, tudíž nad mešním oltářem umístěná; u základův apsidy viděti ještě polokruhovou kamennou lavici, určenou pro klerus při liturgii assistující. Proti apsidě nalézá se obšírná galerie, tvořící jaksi loď nebo předšíň basiliky. Zmíněný oltářní obraz byl částečně přemalován a přepracován pravděpodobně v VI. století, jelikož ukazuje nyní sloh smíšený a počátky byzantinismu. Prvotní malba pochází, jak se zdá, ještě z konce III. nebo z počátku IV. století. Pro dobu tu svědčí nejprve její starý symbolismus, souměrnost celé komposice, a konečně prostá jména apoštolů, položená nad postavami, bez epitheta: *Ο ΑΓΙΟΣ* — svatý.

Celý výtvar (viz obr. 34. na str. 321.) má tři skupiny, rozdělené od sebe stromy a vysvětlené nápisy nad nimi umístěnými. Všechny pak pojí vespolek spo-

¹⁾ Uveřejnil ji de Rossi ve svém *Bullett. di arch. crist.* z r. 1865 str. 57. Avšak tato barevná kopie, jako všechny ostatní dle ní zhotovené štočky, jsou nedostatečné, neaesthetické a v některých podrobnostech nesprávné. Správně upozorňuje Wilpert, že na př. nahá dolejší část těla sedící postavy jest jistě koncem polštáře. Ale poněvadž lepší reprodukce není, a scéna jest pro naše thema důležitá, podáváme ji dle kopie de Rossiovy.

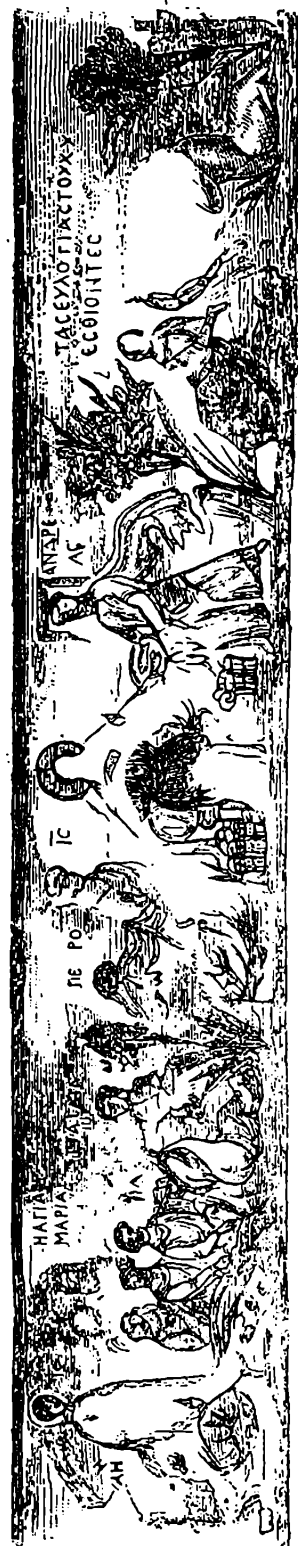
lečná symbolická myšlenka eucharistická. A tak vidíme na levé straně scénu svého druhu v umění hřbitovním jedinou, totiž svatební hostinu v Káně, jak nás o tom poučují vysvětlivky nad hostmi se nalézající: *IC* (Ježíš), *HATIA MAPIA* (Svatá Maria) a *ΠΑΙΔΙΑ* (služebnictvo).

Také pravá skupina představuje hostinu několika osob, jejíž povahu charakterisují slova: *TAC EYAOΓIAC TOY XP ECΘIONTEC* — požívající eulogie Kristovy.

Ve střední kompozici pak spatřujeme obraz rozmnožení chleba a ryb. Kristus, jenž má kolem hlavy křížovou svatozář¹⁾ a nápis *IC XP* (*Ἰησοῦς Χριστός* — Ježíš Kristus), sedí na křesle a žehná ryby, podávané mu s pravé i levé strany dvěma apoštoly, z nichž jednoho označuje nápis jménem Petr, druhého pak jménem Ondřej. U nohou Spasitelových stojí s každé strany po 6 koších, naplněných chleby.

Svatba v Káně, podobně jako zázrak nasycení zástupu na poušti, byly oblíbenou látkou sarkofagových řezbářů IV. a V. století, jenom že tito volili si a ilustrovali z hodů galilejských obyčejně jinou podrobnost a jiný moment, nežli malíř alexandrijský, totiž sám úkon proměnění vody ve víno, jak jsme to viděli na výše popsaném sarkofagu lateránském (viz str. 318.).

¹⁾ Je to zajisté pozdější dodatek, podobně jako čtvercová svatozář u sv. Ondřeje.



Obr: 34. Fresko z katakomby alexandrijské.

Svědectví patristická, dokazující eucharistický význam tohoto zázraku, poznáme později. Tuto poznamenáváme jenom tolik, že dle slov sv. Martina Tourského bylo proměnění vody ve víno na svatbě v Káně jakousi sakramentální anticipací čili předchutí kalicha eucharistického; chleby na poušti pak, jak jsme již tolikrát pravili, jsou především symbolem těla Páně. Kromě uvedených již starších svědectví dokazuje pak eucharistický význam zázraku na poušti také nápis, nalézající se nad hodovníky a pokrmy.

Slova *e u l o g i a* ve významu svátosti těla a krve Páně užil v Alexandrii Origenes¹⁾ a po něm ve IV. století sv. Cyrill, znamenitý biskup města, kde se naše fresko nalézá. Doslovně²⁾ značilo tolik co požehnání, posvěcení, díkůčinění, potom pak buď eucharistii vůbec, nebo kterýkoli z žvlův eucharistických, jež mocí konsekrace čili žehnání a posvěcení knězova staly se *p e r a n t o n o m a s i a m* požehnáním, posvěcením a dobrodiním Božím.³⁾ „Kristus — píše sv. Cyrill Alex. v komentáři ke slovům Kristovým: ‚Já jsem chléb života; kdo přichází ke mně, nebude lačněti, a kdo věří ve mne, nebude žízni nikdy‘ (Jan 6, 35) — nesliboval nám nic porušitelného, nýbrž onu eulogii, která jest účastenstvím svatého těla a krve jeho, jež celému člověku uděluje neporušitelnost.“⁴⁾ Při výkladu

¹⁾ Viz výše str. 170.

²⁾ Viz výše str. 30 nn., 90 n.

³⁾ Později arci slovo *e u l o g i a* značilo též chleby nekonsekrované, a jen žehnané, které se v dobách, kdy prvotní horlivost ochladla, rozdávaly místo eucharistie věřícím, nepřipraveným náležitě k sv. přijímání. Odtud povstal i druhý název jejich: *a n t i d o r o n* (*ἀντίδωρον*), t. j. chléb dávaný místo eucharistie. Avšak v dobách apoštolských a kdy naše fresko povstalo, slovo *to* — zvláště v Egyptě — značilo *p e r e x c e l l e n t i a m* eucharistii.

⁴⁾ Cyrilli Alex. *Commentarius in Evang. Ioan. lib. III. Migne, P. Gr., T. LXXIII., 520.* „Quidnam ergo Christus pollicetur? Nihil quidem corruptibile, sed eulogiam potius illam, quae est in participatione sanctae carnis ac sanguinis, quae integrum hominem ad incorruptionem revocat, ita ut nullo eorum indigeat quae mortem arcent a corpore, cibo nimirum et potu... Vivificat igitur sanctum Christi corpus eos, in quibus fuerit, et in incorruptione conservat, nostris commistum corporibus. Corpus enim non alterius cuiusdam, sed ipsius vitae secundum

56. verše téže hlavy (u sv. Jana) zove pak eucharistií mystickou eulogií (*μυστικὴ εὐλογία*).¹⁾ A o něco dále praví: „Právě proto zoveme se tělem a údy Kristovými, poněvadž eulogií přijímáme v sebe samého Syna Božího.“ V témž významu užívá tohoto výrazu také synoda laodicejská v polovici IV. století.²⁾

Umělec soustředil tudíž v jedné kompozici tři výjevy eucharistické: proměnění vody ve víno v Káně a rozmnožení chleba na poušti jako symboly proměnění vína v krev a chleba v tělo Páně, a hostinu zástupu jako předobraz sv. přijímání. Střední scéna jest pak důležitá i proto, že Kristus žehnaje pokrmy mu podávané ukazuje nám pohyb, jakým kněží konsekraci konali. To, co náš arcikněz, sedě na oltářním obraze na trůně, činí obrazně, konsekruje chléb a ryby, konali jeho zástupci skutečně a bez záclony na oltáři basiliky, připravující pro lid opravdovou eulogii — pravé tělo a krev Páně.

Tato kompozice má vůbec ve staré symbolice veliký význam, poskytující svými vysvětlivkami roz-

naturam intelligitur, totam habens in seipso uniti Verbi virtutem, et eadem, ut ita dicam, qualitate praeditum, imo vero eius vi et efficacia repletum, per quam omnia vivificantur et in suo esse conservantur. Quae cum ita sint, intelligant demum quicumque baptisati sunt, divinamque gratiam gustarunt, si cunctanter et vix ecclesias adeant, et longo temporum spatio eulogiam quae per Christum frequentare desinant, et ex eo quod nolunt ei mystice communicare, damnorum metum et religionem praetexant, aeterna vita seipsos excludere, dum vivificari renuunt.“

¹⁾ *Migne*, l. c., col. 582. Také v X. knize komentáře k evangeliu sv. Jana jedná o moci a účincích mystické eulogie. „Dicat nobis aliquis causam, et vim eulogiae mysticae obiter doceat. Nam cui in nobis inseritur? Nonne ut Christum inhabitare faciat in nobis, etiam corporaliter, participatione et communionem sanctae suae carnis? Praeclare quidem: scribit enim Paulus, gentes factas esse „concorporales et participes et cohaeredes Christi“ (Ephes. III., 6.). Concorporales autem quonam modo factae sunt? Nempe eulogiae mysticae participatione honoratae, unum cum eo factae sunt corpus, sicut et unusquisque sanctorum apostolorum.“ Potom následuje ono krásné přirovnání, že účastenstvím těla a krve Páně spojujeme se s Kristem tak, jako roztavený vosk sloučený s jiným voskem.

²⁾ Viz *Hefele*, *Konziliengeschichte*, I., 760.

hodný důkaz, že i ostatní sarkofagové scény IV. stol., v nichž vidíme oba zázraky pospolu, mají význam symbolický a obsahují allusi na přepodstatnění zemských živelů v člověčenství Syna Božího.

Konečně nelze nám pominouti ještě jedné podrobnosti. Jméno a osoba Petrova na našem obraze nemají opory historické, nýbrž jsou symbolické. Evangelium sv. Jana (6, 5—8) vedle sv. Ondřeje jmenuje zcela zřejmě sv. Filipa. Uchyluje se tudíž od zprávy evangelijní chtěl malíř v obou apoštolech představit budoucí správce tajemství eucharistických vůbec.

„Činnost sv. apoštolů“ — praví sv. Ambrož — „byla obrazem příštího rozdávání těla a krve Páně.“¹⁾ A také sv. Hilarius²⁾ vykládá typicky onu službu, kterou učedníci při zázraku rozmnožení chleba konali. Klada pak na místo Filipovo sv. Petra, měl malíř úmysl uctíti a zdůrazniti jeho vrchní kněžství v církvi.³⁾ Tím způsobem podává nám naše fresko též cenné svědectví východní církve pro primát sv. Petra a jeho nástupcův. „Poněvadž mnohé věci“ — praví papež Lev Vel. — „obdržel Petr toliko sám, proto také ne měl jich nikdo, leč ten, komu sám je odkázal.“⁴⁾ V Kaplích svátostí Mojžíš-Petr vyvádí ze skály-Krista pramen křestní, počátek to všech milostí svátostných; na malbě alexandrijské přiznáno mu zase prvenství kněžství eucharistického.

B) Zázrak rozmnožení chleba v „Ovčí kryptě“ u sv. Kallixta.

V části pohřebiště svaté Sotery, patřící ke katakombě sv. Kallixta, nalézá se tak zvaná „Ovčí krypta“

¹⁾ „In apostolorum ministerio futura divisio dominici corporis sanguinisque praemittitur.“ Expositio Evang. sec. Lucam, lib. VI. Comment. in c. IX., n. 84, Migne, P. L., XV. 1691.

²⁾ Commentarius in Matth. c. XIV. 10, 11. Migne, P. L. t. IX. 1000. „Sed erat omnis typica ratio explicanda: non dum enim concessum illis (sc. Apostolis) erat, ad vitae aeternae cibum coelestem panem perficere ac ministrare.“

³⁾ Srv. též D o b b e r t, Repertor. 1890, str. 376 násl.

⁴⁾ Sermo III., 2. „Cum (Petrus) multa solus acceperit nihil in quemquam sine illius participatione transivit.“

(Cripta delle Pecorelle), která byla kdysi též místem liturgických shromáždění a v níž mezi jinými nacházíme také scénu rozmnožení chleba (viz obr. 35. na str. 325.), znázorněnou však způsobem, s jakým se setkáváme pouze na skulpturách sarkofagových. Spasitel totiž stojí mezi dvěma apoštolů posvěcuje chleby a ryby,¹⁾ jež mu oba apoštolové podávají, a klade na ně, jak se lze snadno domyslet, ruce týmž způsobem, jak je kladl na symboly eucharistické na fresku alexandrijském. Košů jest na obraze sedm; šest jich stojí na zemi a jeden drží učedník v levo stojící.



Obr. 35. Rozmnožení chleba v „Ovčí kryptě“ v katakombě sv. Kallixta.

Fresko to bylo velice poškozeno výklenkem ku postavení lampy učiněným, čehož dlužno litovati tím více, že barvy jeho se výborně udržely. De Rossi²⁾ soudí, že fresko to pochází z doby po pronásledování Diokleciánově („appena sedata la persecuzione diocleziana“); Wilpert³⁾ však je klade do posledních desetiletí IV. století.

¹⁾ Viz Rossi, *Roma Sotterranea*, II., tavola d'aggiunta. B. Garrucci, *Storia* II., tav. 18, 3, přinesl samostatnou kresbu, kdež kopista u zcela zničené hlavy Kristovy samovolně přidělal hořejší část až k očím.

²⁾ *Roma Sotterr.*, III., str. 73.

³⁾ *Die Malereien der Katakomben Roms*, I., 300 n.; II. tab. 237, 1.

C) Konsekrace a sv. přijímání na skřínce karthaginské.

Skutečný protějšek výše (na str. 320 nn.) popsaného freska egyptského tvoří skřínka ze slonové kosti, vykopaná před několika lety v Karthagině a zakoupená městským museem v Livorně. Skřínka ta jest tvaru kulatého; naše reprodukce (viz obr. 36. na str. 327.) podává nám její ploskořezby rozvinuté v jedné linii v obdélníkovou desku, u jejíchž konců se nalézá orel s rozepjatými křídly. Ačkoliv hlavní figura má uražený obličej a levou ruku, není přece nesnadno poznati v ní Krista a v celé prostřední scéně komposici podobnou alexandrijské. Také zde sedí Spasitel na trůnu a klade pravou i levou ruku na pokrmy, jež mu dva učedníci, nalézající se po jeho boku, podávají v rukou zakrytých pláštěm na projev úcty darům příslušící.¹⁾ Po obou stranách trůnu umístěny dva koše, z nichž však zachoval se jenom koš stojící na straně levé, naplněný podlouhlými bochánky. Na řezbě není arci možno rozeznati druh darů, jež učedníci podávají, neboť u levé postavy jest slonová kost právě na tom místě odloupenuta, u druhé pak postavy ruka Spasitelova zakrývá předmět jemu podávaný; přece však, přirovnají-li se k ní scény analogické, není těžko se domyslíti, že podávají chleby a ryby ku konsekrování resp. k rozmnožení určené. Také na fresku alexandrijském a na několika sarkofazích podávají učedníci chleby a ryby ku posvěcení rukama v šat zahalenýma.²⁾ Způsob ten, zahalovati figurám svým ruce, přijali malíři křesťanští z obyčejů římských, dle nichž úředníci do provincií poslaní přijímali zákoník (kodex) jim podaný do záhybů pláště na znamení úcty k císaři. V umění křesťanském přijímá Petr od Krista svitky práva evangelijního do rukou pláštěm zastřených.³⁾

¹⁾ „Bullett di archeol. crist.“ 1891, tab. IV. a V.

²⁾ Také na sarkofazích apoštolové z úcty k předmětům, jež přinášejí a podávají Kristu k rozmnožení, mají ruce zahaleny pláštěm. Viz na př. Le Blant, Les Sarcophages d'Arles, tab. X.

³⁾ Bilczewski-Tumpach, Archaeologie, str. 426.

Za apoštoly, kteří podávají pokrmy k žehnání, stojí ještě dva jiní učedníci mladistvé tváře; dále pak viděti ještě dvě osoby po straně pravé a čtyři po straně levé, mající tváře obráceny ke Kristu, kteréžto osoby všechny spěšně se vzdalují, odnášejíce obdrženy chléb v ruce taktéž pláštěm zahalených. Každý ten bochánek jest podlouhlý, podobně jako chleby v koši, a několika čarami přeříznutý, aby se mohl snáze rozlomit. Celou tuto kompozici umístil umělec pod arkadami sloupořadí, jak to vídáme často též na ploskořezbách sarkofagových.

Není nesnadno se domyslíti, co znamená tato ve starém umění výjimečná scéna rozdávání zázračně rozmnoženého chleba zástupu. Řezbář chtěl zajisté v této funkci apoštolů předobraziti a znázorniti vůbec úrad rozdávání konsekrovaného chleba věřícím skrze jáhny a kněze. Na skřínce naši



Obr. 36. Skřínka se scénou představující konsekraci a sv. přijímání.

nalézá se tudíž symbolický obraz konsekrace a podávání sv. přijímání. Obě scény odpovídají též dobře účelu této nádoby, jelikož táž sloužila k uschovávání konsekrovaného chleba, jež si věřící v prvních stoletích brali domů.¹⁾



Obr. 37. Konsekrace na sarkofagu arlesském.

Sloh řezby, postava Kristova bez svatozáře kolem hlavy a klassická forma orla velí nám, položití tuto zajímavou památku eucharistickou do IV. století.

¹⁾ Obyčejně požívali věřící eucharistii hned po přijímání kněžském při mši sv. Nemohli-li však ji ihned požití, brali si ji domů v krabičkách či skřínkách, jichž jinou ukázkou zdá se býti též známá pyxis v museu berlínském, kde Kristus sedí uprostřed apoštolův a Abraham obětuje svého syna. Klassické pojetí a provedení figur dokazuje, že je to práce III. a nejpozději první polovice IV. stol. U sv. Cypriána mají skřínky (schránky, pušky) ty název; arca (viz výše str. 175. pozn. 5.). Tertullián radí těm, kdož nemohli eucharistii přijmouti, aby, místo by odešli z domů modlitby před přijímáním, brali si tělo Páně domů. (De orat. c. 14.) Jest věcí známou, že biskupové posílali si eucharistii na znamení jednoty církevní. Jak jsme se již výše (na str. 271.) zmínili, byla chována eucharistie také

D) Konsekrace na sarkofagu arlesském.

V kostele sv. Trofima v Arlesu nalézá se veliký sarkofag ze IV. století, obsahující ve dvou patrech 14 scén.¹⁾ Pro nás nejdůležitější jest komposice, umístěná v prvním oblouku hořejší řady a představující zázrak rozmnožení chlebů, jež drží jeden z učedníků, a ryb, z nichž jedna leží na míse **na oltáři**. (Viz obr. 37. na str. 328.)

Tuto volnost v ilustrování zázračné události na poušti nelze pokládati za pouhý rozmar a výplod fantasmie řezbářovy; naopak spatřujeme tuto zcela zřejmou allusi na oltář P á n ě a na eucharistický význam ležícího na něm Ichthyse. Držení ruky Kristovy prozrazuje opět pohyb a slavnostní okamžik konsekrace.²⁾

Poslední scéna sarkofagu představuje zázrak v Káně, a tudíž druhý symbol eucharistický.

§ 4. Ploskořezba eucharistického významu skoro zcela jistého.

Abychom nezmenšili průkaznosti svědectví oněch památek, jichž význam nepodléhá žádné pochybnosti, oddělujeme od nich pomníky významu méně jistého nebo jen pravděpodobného.

Skoro jistý jest eucharistický význam sarkofagové ploskořezby,³⁾ kdež na lenošce spočívají čtyři sto-

v košíčkách z lipnice, vykládaných uvnitř často drahocennou látkou. Pozdější eucharistické nádoby toho druhu mají název: *sacraria*, *artophoria*, *pastophoria*, *columba*, *pyxis*.

¹⁾ Viz Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*, Paris 1878, tab. XXV.

²⁾ Také Dobbert uznává, že účelem této komposice bylo vzbuditi v pozorovateli vzpomínku na nejsv. Svátost oltářní. Viz „*Repertorium für Kunstwissenschaft*“ r. 1890, str. 370.

³⁾ Uveřejnil ji Marucchi v Rossiho „*Bullett. di archeol. crist.*“ Koše však dopadly tam špatně, neboť vyhlížejí jako vázy. Za allusi na eucharistii má náš sarkofag také Dobbert v „*Repert. für Kunstwissenschaft*“ 1890, str. 424.

lovníci.¹⁾ (Viz obr. 38. na str. 330.) Před nimi se nalézají 7 košů s chleby a ryba na misce; ještě jednu rybu a chléb přináší osoba pátá, jak se zdá, sluha. Koše a ryby připomínají zázrak na poušti a obsahují zřejmou allusi na hody eucharistické.

Svátostný význam hostiny naši potvrzuje též scéna sousední, nalézající se na levé straně sarkofagu a představující muže, jenž křtí hošíka stojícího ve vodě.



Obr. 38. Sarkofag s obrazem eucharistie a křtu.

§ 5. Komposice významu eucharistického méně jistého a vzdálenějšího.

Méně jistý jest eucharistický význam následujících scén, v nichž nalézají se před hodovníky ryby a chléb aneb jenom samé ryby.

a) Tak nalézá se na úlomku víka sarkofagu, nalezeného v Porto,²⁾ hostina tří osob, z nichž jedna drží v levé ruce pohár a pravicí ukazuje na ležící na

¹⁾ Podobné hody nalézáme také na sarkofazích pohan-
ských; avšak tón a charakter je tu zcela různý, světský. Obsa-
hují totiž výzev k veselému užívání života, v přesvědčení, že
smrtí se všecko skončí. První křesťané však na svých pomní-
cích kladli důraz na to, že mají již zde na zemi tajemnou
hostinu, která jest úvodem a přípravou na hostinu uchystanou
jim od Krista v nebesích. — Dále dokázal de Rossi, že ryba
spolu s chlebem nenalézá se nikdy na ploskořezbách pohan-
ských před dobou císař-tví; objevují se pospolu na sarkofazích
teprve ve III. století, a to zajisté pod vlivem křesťanství. Viz
„Bullett. di archeol. crist.“ 1865, str. 45.

²⁾ Viz Garrucci, Storia dell'arte, tab. 401 č. 15. Popsal
jej de Rossi v „Bullett. di archeol. crist.“ 1866, str. 41.

stole rybu a bochánek chleba, křížem znamenáný; prostřední pije z kalichu, a třetí, jsouc tváří obrácena k ostatním hodovníkům, má pravou ruku na hlavě.

b) V museu Kircherově nalézá se jiný úlomek sarkofagového víka ze IV. století, kde na rozestřeném koberci spočívá na lenošce tři mladých mužů, z nichž jeden drží v levici pohár, zatím co pravicí zdá se žehnati tři na stole ležící chleby, označené křížem. Dva jiní stolovníci obrátili se k němu a zahleděli se na jeho jednání. Po levé straně se nalézá strom a pod ním koš plný chleba, z něhož sluha bere bochánek; po pravé straně stojí bezvousý muž v krátké tunice, s dlouhou holí v ruce; dále viděti ještě ruku Orantky.¹⁾

Je to pravděpodobně hostina Kristova se dvěma učedníky v Emausích. Rossimu působil při výkladu sarkofagu potíž jenom vousatý obličej Spasitelův, jelikož se neshoduje s tehdejším typem Kristovým.

c) Třetí víko sarkofagové pochází z paláce Corsetti.²⁾ Tam nalézá se na levé straně Jonáš pod břechfanem a na pravé straně hostina čtyř mužů, před nimiž leží na stole pět chlebů, křížem opatřených. Dva sluhové přinášejí ještě dva právě takové bochánky, které berou z koše; dále, zdá se, jest nádoba s teplou vodou. Jest možno, že je to vyobrazení hodů na poušti.

d) Na sarkofagu lateránském³⁾ sedí muž na faldistoriu mezi dvěma Orantkami. Po pravé straně jest opět hostina čtyř mužů, z nichž jeden láme chléb křížem opatřený, druhý pije, třetí vztahuje ruku po rybě, která leží na stole spočívajícím na třech lvech; sluha pak přináší ještě jeden bochánek.

O významu této hostiny dá se stěží pověděti něco určitého; snad je to obrazné znázornění hodů nebeských. Dobbert pokládá muže sedícího na faldistoriu

¹⁾ Uveřejnil jej de Rossi v „Bullett. di archeol. crist.“ 1881, tab. IX., str. 111, 112. Viz též Garrucci, Storia dell' arte, tab. 401, č. 13.

²⁾ Viz Garrucci, l. c., tab. 384, č. 4; Dobbert, Das Abendmahl, l. c., r. 1890, str. 424, obr. 10.

³⁾ Garrucci, l. c., tab. 371, č. 1. Dobbert, l. c., str. 373 obr. 7.

a čtoucího ve svitku Písma za Krista, Orantku před ním stojící má za zosobnění eulogie čili díkyčinění, a hody za zázračnou hostinu na poušti. Muž, podávající chléb, není dle něho sluhou, nýbrž apoštolem.

e) Na jiném úlomku sarkofagového víka v témž museu¹⁾ účastní se hodů šest stolovníků, před nimiž leží na stole chléb a veliká ryba.

Kdyby druhý úloemek představoval skutečně hostinu v Emausích a jiné by představovaly zázrak na poušti, byly by všechny symboly a scénami eucharistickými. Avšak bezpečného soudu nelze ve věci té pronést.

f) Kombinaci chleba a ryby vidíme ještě na fresku, sáhajícím do konce I. nebo do počátku II. století, jež se nalézá v hypogaeu Flaviovcův u sv. Domitilly, proti hlavnímu vchodu. Na pohovce sedí tu dvě osoby, pravděpodobně dva muži, z nichž jeden má tvář ušlechtilou, plnou vřelého citu; hlava druhého jest zničena. Před nimi stojí trojnoh, na kterémž leží tři chleby a ryba. Sluha, jehož ramena jsou zničena, přináší, jak se zdá, ještě víno.

Na první pohled mohl by ne jeden spatřovati v této popsané hostině obraz domácího přijímání dvou věřících. Zatím však dle výkladu skoro všeobecně přijatého jest hostina ta allegorií hodů nebeských, pro něž tělo a krev mystického Ichthyse byly úvodem a přípravou.²⁾ Souvislost této hostiny s eucharistií je tudíž jen prostředecní a vzdálenější; zmínili pak jsme se o ní na tomto místě pro její součásti, t. j. chléb a ryby.

¹⁾ Garrucci, l. c., tab. 401, č. 16. Viz ještě několik podobných scén popsaných u Dobberta, l. c., str. 436.

²⁾ Viz de Rossi, „Bullett. di archeol. crist.“ 1865, str. 44 n. Srv. též Kraus, Roma Sotterr., str. 269 n., kdež nalézá se také uvedená kresba.



Díl II.

Jednotlivé chleby a ryby eucharistické na pomnících staro- křesťanských.

Již na malbách bývá zázrak rozmnožení chleba na poušti znázorňován časem velmi kuse; ještě stručněji a jako pravý hieroglyf nalézá se na několika náhrobních kamenech a starokřesťanských lampách. Neboť kromě dvou chlebův a pěti ryb není tu žádné připomínky zázračného nasycení zástupu. Ano jsou i takové kameny, na kterých nacházíme jenom samé chleby, nebo chleby a ryby v menším počtu než v zázraku na poušti.

Zmíníme se o těchto pomnících dle jejich pravděnejpodobnějšího pořadu chronologického.

Některé z nich byly známy již dříve; dva pak nalezeny v katakombě sv. Priscilly teprve v nedávné době.

§ 1. Pomníky, jichž eucharistický význam jest jistý.

A) Náhrobek Tita Flavia Eutychia.

Nejstarším pomníkem toho druhu zdá se býti nápis nalezený v podzemí katakomby Commodilliny při silnici Ostijské (Via Ostiensis), nad níž stojí basilika sv. Pavla. Zní takto:

DORMITIONI
 T · FLA EUTY
 CHIO QUI · VI
 XIT ANN · XVIII
 MES · XI D · III
 HUNC LOCUM
 DONABIT M ·
 ORBIUS HELI
 US AMICUS
 KARISSIMUS
 KARE ○ ○ BALE
 ryba
 ryba

K odpočinutí
 Titovi Flaviovi Euty-
 chiovi, který byl
 živ let 19,
 měsíců 11, dni 3,
 tento hrob
 věnoval Marek
 Orbius Heli-
 us, přítel
 nejdražší.
 Milený ○ ○ S Bohem!

Jméno Titus Flavius vyskytovalo se koncem I. a počátkem II. století často u svobodných i propuštěncův. Slovo „d o r m i t i o n i“ („ke spánku“), chleby a ryby, a též i místo nálezu prozrazují dostatečně křesťanský charakter nápisu jakož i jeho význam. Chleby ty prohlásil de Rossi bez váhání za eucharistické.¹⁾ Epitaf náš byl nalezen vedle dvou nejstarších datovaných náhrobků z r. 107 a 110, z čehož možno souditi, že také on pochází z počátku II. století.

B) Sarkofag z pohřebiště sv. Priscilly.

Nedaleko hrobky Aciliů Glabrionův u sv. Priscilly nalézá se do nárožníku galerie zazděný sarkofag z travertinu (viz obr. 39. na str. 335.), od jakýchsi barbarův otlučený, na jehož čelné desce možno však ještě čisti vydlabaná a červenou barvou napuštěná písmena: ISTE, dále spodní část liter BIX, a v druhé řadě ANN. III, což dává dohromady nápis:

EVELPISTE²⁾ BIX
 ANN. III,

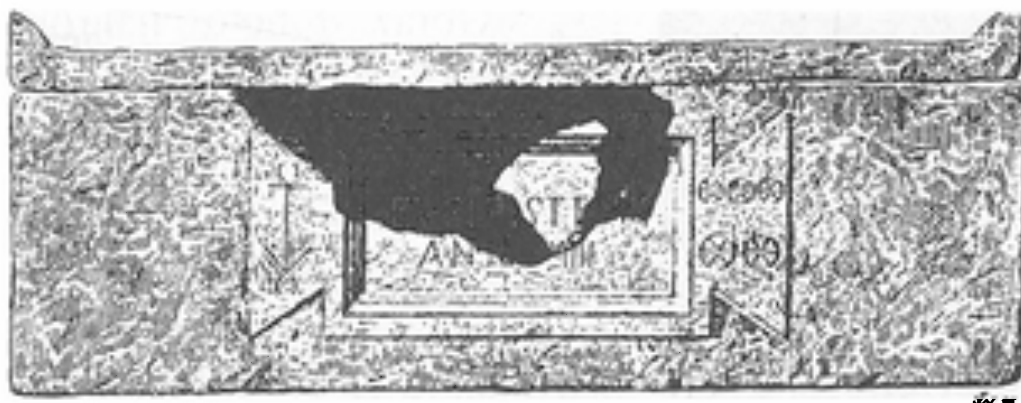
t. j. Evelopiste (?) žila 4 léta.

¹⁾ Viz Rossi, Roma Sotterr., I., str. 186; srov. též jeho list daný Pitrovi ve „Spicileg. Solesm.“, III., str. 575, č. 62.

²⁾ Viz Wilpert, Fractio panis, str. 87 n. Jméno Evelopistino není jisto. Wilpert zvolil je proto, že vyplňuje dobře mezeru a že našel nedaleko též nápis jakéhos Evelopista. Ale zemřelá mohla se zvatí též Evarista, Kallista a pod.

Avšak nejzajímavější věci sarkofagu jsou dva symboly, které vyryl řezbář na obou koncích desky: na pravé straně pět chlebů, obsahujících zřejmou náražku na zázrak nasycení zástupu či spíše na eucharistii, na levé pak kotvu v podobě kříže jakožto symbol naděje. Význam celé komposice jest jasný; hlásá totéž co freska kallixtinská a Řecké kaple i co pravil sv. Irenaeus, nazýváje eucharistii *τὴν ΕΛΠΙΔΑ τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως* — nadějí vzkříšení k životu věčnému.

Sousedství náhrobků, na nichž čteme gentilia: Flavius, Valerius, Cocceius, Ulpus, Claudii, Julii, Aelii, Aurelii, pěkná



Obr. 39. Sarkofag Evelopistin u sv. Priscilly.

forma jejich písmen, známá pod názvem „typu Priscillského“, klassický sloh nápisů, staré symboly kotvy a palmy, s nimiž se v téže galerii setkáváme, konečně pak i dobré provedení našeho sarkofagu ukazují k tomu, že pochází z polovice II. století.

C) Náhrobek Aegrilia Botta Filadespota.

Neméně zajímavý a důležitý jest náhrobek (c i p u s) z travertinu (viz obr. 40. na str. 336.), pocházející ze hřbitova založeného nad zemí při silnici Appiově, poblíž mausolea Caecilia Metelly. Nápis jeho zní takto :

„Aegrilius Bottus Filadespotus, (syn) nejdražší a nejzbožnější. Rodiče jeho postavili (pomník ten). Žil 8 let a 40 dní.“

Zkratky M. S., jak se zdá, značí tolik co „M e m o r i a e s a c r u m Na památku“.

Potom vyryt chléb, kotva a ryba, která hlásá, že zemřelý i jeho rodiče, věříce v Ichthyse eucharistického (chléb), naději se šťastného zmrtnýchvstání.

Nyní nalézá se náhrobek tento v galerii křesťanských nápisů v Lateráně. Pěkná a pravidelná forma písmen, jakož i symboly kladou jej do II. století.

D) Deska z katakomby sv. Praetextata.



Obr. 40. Náhrobek Aegrilia Botta Filadespota.

Obraz tohoto náhrobku položili jsme již výše (obr. 9. na str. 266.), hovoříce o podobě nádob eucharistických. Je to mramorová deska 1·70 m. dlouhá, 0·40 m. široká. Pochází z pohřebiště sv. Praetextata u silnice Appiovy; nyní se nalézá ve veliké síni sarkofagů v museu lateránském. Není pochybnosti, že váza nebo pohár, na jehož okraji sedí dva pávi, jest allusí na tajemný pokrm eucharistický, dávající život nesmrtelný.¹⁾ Chleby mají podobu věnečků (c o r o n a e c o n s e c r a t a e).

Po obou stranách plove delfín ke kotvě v podobě kříže, což znamená, že zemřelý všecku svou naději skládal v eucharistii a kříž Spasitelův.

Deska pochází z II. stol.

¹⁾ Viz Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1867, str. 81. Srov. též jeho list daný Pitrovi ve „Spicilegium Solesmense“, t. III., str. 575.

E) Cihla s chleby u sv. Priscilly.

Cihla, jejíž fotografii tuto podáváme (viz obr. 41. na str. 337.), pochází z druhého poschodí pohřebiště sv. Priscilly, kde spolu se dvěma jinými uzavírala hrob dospělého člověka. Na naší desce ještě je znatelné místo, kdež *en demi relief* byl umístěn takovýtéž chléb z malty. Jest velice pravdě podobno, že druhé dvě cihly měly na sobě ještě dva chybící chleby a dvě ryby ze zázraku na poušti.

Význam náhrobku je týž jako u předešlých. Místo nálezu ukazuje na polovici III. století.¹⁾



Obr. 41. Cihla s chleby v katakombě sv. Priscilly.

F) Náhrobek Syntrofiona z Modeny.

Desku tuto, nalezenou v Modeně, 0·40 m. dlouhou a 0·31 m. vysokou, uveřejnil nejprve Cavedoni²⁾ a po něm de Rossi³⁾ s tou chybou, že kromě pěti chlebův označených křížem a umístěných mezi dvěma rybami, položeno každé rybě do úst po jednom chlebě. Chyby ty přešly též do jiných reprodukcí.⁴⁾ Naše kopie (viz

¹⁾ Viz Wilpert, *Fractio panis*, str. 91 n.

²⁾ Cavedoni, *Opusculi di Modena*, ser. 2., sv. I., str. 221 n.

³⁾ *Bullett. di arch. crist.* 1865, str. 76.

⁴⁾ Garrucci, *Storia dell' arte*, tab. 486 č. 3.; Kraus, *Roma Sotterr.*, str. 253, obr. 34.; Becker, *Inscripfen der röm. Coemet.*, tab. IV., č. 18.

obr. 42. na str. 338.) jest pořízena podle dobrého obrazu Rohaulta de Fleury.¹⁾ Máme tedy na tomto epitafu chleby a ryby ze zázračného nasycení zástupu. Zemřelý Syntrofion chtěl tím vyznati, že eucharistie byla mu posilou v životě a zárukou příštího zmrtvýchvstání.

Podoba písmen, orthografie nápisu a jeho symbolika dokazují, že pochází z III. století.

G) Náhrobek Aurelia Agathopa.

V pohřebišti, ležícím pod Vigna Massini, mezi katakombou Thrasonovcu a Jordanův, u Nové solní silnice (Via Salaria Nuova), nalezen následující



Obr. 42. Náhrobek Syntrofionův.

náhrobní nápis (viz obr. 43. na str. 339.): „Aureliu Agathopovi, synu milému, nejdražšímu, dobře zasloužilému, který žil 27 let, 3 měsíce, 25 dní, pořídila (tento náhrobek) Aurelia Maxima, matka.“

Po levé straně nápisu nalézá se symbolická skupina svého druhu jediná. Pták, symbol duše, tělesných pout již zbavené, vznáší se nad nějakým zvířetem, držícím v tlamě kruh, v němž výrazně a velice pečlivě vryt kříž. Je to zcela zřejmě eucharistický chléb, viaticum věřících putujících na zemi, a závdavek blaženého zmrtvýchvstání.

Jest však otázka, jaké je to zvíře? Kdyby to byla ovečka, byl by význam zcela zřejmý; byla by totiž

¹⁾ La messe, sv. IV., tab. 266.

symbolem křesťana, živícího se na zemi tělem Páně, jako jest holubička znamením duše, těšící se již blaženosti rajske. Avšak na našem náhrobku je tělo zvířete dlouhé, a ohon je též dlouhý!

Je tudíž možný dvojitý výklad. Na náhrobcích bývají věřící nejednou zobrazováni v podobě zvířat, ba i předmětů,¹⁾ o jejich volbě rozhodovalo jméno (*n o m e n* nebo *c o g n o m e n*) zemřelého. Snad tedy i tuto etymologie jmen Aurelia Agathopa nám vysvětlí, kdo jest ono zvíře. Jméno *A g a t h o p u s* je složeno



Obr. 43. Náhrobek Aurelia Agathopa.

z řeckých slov: *ἀγαθός* a *ποῦς* = dobrá noha, a užívalo se ho u starých křesťanů tak často, že i jméno Agapita, slavného mučedníka a jáhna papeže Sixta II., přerobili na jméno Agathopus. Bylo pak utvořeno na základě slov apoštolských: „Dobrý boj jsem bojoval, běh jsem dokončil (*c u r s u m c o n s u m m a v i*) . . . a na posledy složena jest mi koruna spravedlnosti“ (2. k Timot., 4. 7–8). Symbolem tohoto života časného, dobře prožitého, byl kůň, s jehož obrazem se na epitafech několikrát setkáváme.

¹⁾ Tak nalézá se na př. na hrobě Naviřině („Loďky“) loď, na hrobě Porcellině sviňka, na epitafu Onagrově osel atd.

Z toho, co jsme pravili, padá trochu světla také na hieroglyf našeho epitafu. Dle mínění de Rossiova¹⁾ je to pravděnejpodobněji kůň, jenom že špatně kreslený. Tím má býti symbolisován Agathopus, jehož jméno jest ve spojitosti se šťastnou cestou, vykonanou na zemi působením a mocí eucharistie. Jí posílen došel náš zesnulý až k plné přeměně v mystickou holubici, nad zvířetem nakreslenou, čili až k patření na Boha tváří v tvář.

Wilpert opět soudí, že zvířetem tím jest myš, která značí totéž, co slovy hlásá kamenná deska nalezená v téže katakombě nedaleko náhrobku Agathopova

SIMPLICIVS SIGNOMVS ..

Tento Simplicius měl tudíž v rodině něžný přídomek „myška“ — *signo mus*; a jest velice pravděpodobno, že myškou zván byl i Agathopus. Týž něžný název „*mus* — myška“ čteme též několikrát vedle dvou myší na pohanském náhrobku jakéhosi Filona. Na náhrobku Simpliciově napsali příbuzní název myšky (*signo mus*) proto, aby mohli hrob jeho snáze rozeznati; na desce Agathopově měl obraz myšky týž účel.

Hlavní význam epitafu jest, jak vidíme, v obou výkladech týž.

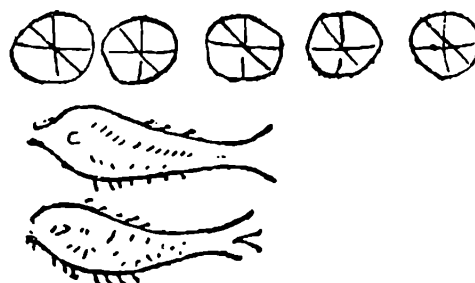
Chléb eucharistický nebyl již označován pouhými čarami, nýbrž stejnoramenným křížem, s rameny na koncích rozšířenými. Místo nálezu poukazuje k tomu, že náhrobek pochází z doby předkonstantinské; i byl by to nejstarší z posud známých pomníků, na nichž jest eucharistie takovýmto křížem opatřena.

Avšak na našem náhrobku jest ještě něco, totiž ratolístka vinného keře. Vinice, její vzdělávání a vnobraní tvoří v parabolách evangelijních allusi na církev a její apoštolské práce. Na epitafech týká se hieroglyf ten také zahrady a blaženosti rajske; tuto dle vši pravděpodobnosti symbolisuje druhou způsobu eucharistickou, totiž *k r e v P á n ě*.

¹⁾ *Bullettino di archeol. crist.* 1873, str. 64 n.

H) Deska s chleby a rybami v museu Kircherově.

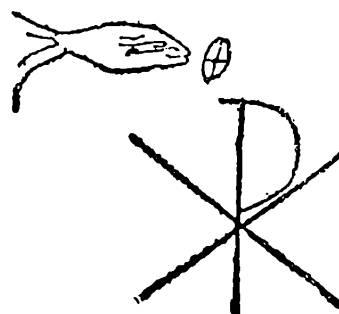
Tento anonymní kámen (viz obr. 44. na str. 341.) byl r. 1845 nalezen v katakombě sv. Hermeta. Jest 0·30 m. dlouhý a 0·20 m. vysoký.¹⁾ Nyní se nalézá v museu Kircherově v Římě. Je to protějšek k nápisu Syntrofiona z Modeny. Chleby jsou tu rozděleny na šest částí (h e x a b l o m o i).



Obr. 44. Kámen z katakomby sv. Herma.

Ch) Deska s rybou, chlebem a monogramem Kristovým²⁾

Ryba, na této mramorové desce vyrytá (viz obr. 45. na str. 341.), značí křesťana, který živen eucharistií (chléb, označený křížem) doufal dle vzoru Kristova (monogram) ve šťastné zmrtvýchvstání.



Obr. 45. Epitaf s rybou a chlebem.

I) Deska (cihla) s chlebem.

R. 1888 přišlo se při stavbě nové cesty v Římě na starokřesťanské pohřebiště a mezi jiným nalezen tu též úlomek desky, jež sloužila k uzavření hrobu a na níž byl nápis: „VIII K(alendas) IVN(ias) IN P(ace), t. j. osmého dne před Kalendami červnovými. Odpočivej v pokoji!“ Pod nápisem nalézá se chléb, v němž je vepsáno písmeno X (Χριστός).³⁾

¹⁾ Viz Garrucci, Storia dell' arte, tab. 486, č. 6.

²⁾ Viz Garrucci, l. c., tab. 486 č. 4.

³⁾ Viz „Bullett. della Commiss. archeol. di Roma“, 1888, str. 174.

J) K) L) Hliněné lampy ze Solina (Salony) v Dalmacii.

Velice zajímavé hliněné lampy chová dnes muzeum ve Splitu (viz obr. 46. na str. 342.) a v Záhřebě (viz obr. 47. na str. 343.), jež obě vyneseny na světlo z trosek staré Salony.¹⁾ Po prvé byly dosti špatně



Obr. 46. Lampa ve Splitu.

publikovány r. 1894 v *Ephemeris Salonitana* na tab. III. č. 9. a 10., kde je též Msgr de Waal v doprovodním textu (na str. 3.) zve „drahokamy mezi zbylými památkami Ichthyse“ v Solině, jelikož se ode všech ostatních různí podobou a mimo to obsahují

¹⁾ Obě mají čtyři křížem umístěné otvory pro plameny, otvor pátý sloužil k nalévání oleje. Velikost lampy splitské obnáší 0·08 × 0·08 m.

en relief pět chlebův a dvě rybičky ze zázraku na poušti, čehož nenalzáme nikde na pomnících druhu tohoto. Wilpert upozornil na lampě splitské ještě na jednu podrobnost, totiž že chleby jsou opatřeny jménem osoby, jejíž tělo se v eucharistii přijímá, t. j. konstantinským monogramem Kristovým.

Poměrně dobré provedení jich velí nám, pokládati je za práci stol IV.

Cliché (štoček) lampy splitské pořízeno u Bilzewského dle původní fotografie, kterou pro knihu jeho vyhotovil Msgre Bulić, ředitel musea ve Splitu.

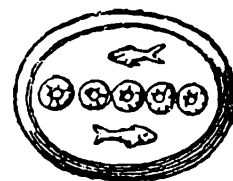
Kromě uvedených dvou lamp má museum záhřebské ještě jednu lampu ze Salony, která představuje Ichthyse spočívajícího na kalichu.¹⁾



Obr. 47. Lampa v Záhřebě

M) Gemma²⁾ s chleby a rybami.

S týmiž upomínkami na zázrak na poušti, jaké jsme shledali na lampách solinských, setkáváme se též na starokřesťanské gemmě (viz obr. 48. na str. 343.). Obě památky ty liší se pouze uspořádáním symbolů eucharistických.



Obr. 48. Gemma s chleby a rybami.

N) Bronzová lampa z Porta.

Téměř zcela jistý jest eucharistický význam lampy, nalezené kolem r. 1866 v Portu u Říma. Dnes se na-

¹⁾ Viz *Ephemeris Salon.*, tab. III., č. 11. Lampa nalezená v Africe představuje kalich (*calix ansatus*), na němž leží chleby. Srv. Kraus, *Real.-Encyklop. der christl. Altertümer*, str. 276, č. 151.

²⁾ Viz *Garrucci*, *Storia dell' arte*, tab. 447, č. 43.

lézá v křesťanském museu bibliotheky vatikánské.¹⁾ (Viz obr. 49. na str. 344.) Celý předmět zhotoven klassicky, jsa pln poesie a theologie. Podoba monogramu, umístěného na boku, velí nám, klásti lampu tu do konce IV. století. Lampa má tvar loďky, symbolu to církve, jejíž zád' tvoří hadí hlava s jablkem v ústech. Na hlavě hadově jest upevněn monogram Kristův čili vítězný znak kříže, na jehož horním konci sedí holubice, symbol Ducha sv., kormidelníka lodi-církve. Týž monogram Spasitelův nalézá se též na obou bocích loďky.



Obr. 49. Eucharistická lampa z Porta.

Na přídi lodi vidíme protiklad toho, co spatrujeme na její zádi. Tamť had-nepřítel, tuto pak delfín, dle mínění starých přítel člověka a trosek mořských. Nalézáme jej často na epitafech křesťanských jako symbol Krista Spasitele. Na římském náhrobku nese na hřbetě mystickou lodičku církve. Tuto v polootevřené tlamě drží chléb životadárný — eucharisti i.²⁾ Světlo, jež lampa vydává, bylo též znamením Krista a jeho učení, z kteréžto příčiny staří křesťané zapalující lampy vzdávali Bohu díky za dar víry. Na

¹⁾ Viz Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1868, tab. I., č. 6.

²⁾ Na naší kopii nevystupuje chléb dosti výrazně; na originále jest mnohem větší.

lampě, nalezené v Jerusalemě na hoře Sionské, jest nápis: *φῶς Χριστοῦ φένη (φαίνει) πασίν* — světlo Kristovo svítí všem! Na podobné památce egyptské čteme: *φῶς ἐκ φωτός* — Světlo ze světla.

Je tudíž naše lampa symbolickou epopeí, bohatou na kontrasty, a přece zároveň plnou jednotnosti, vyjadřující skoro všechna hlavnější dogmata víry naší.



Obr. 50. Gemma v museu splitském.

Z ráje plyne tato loďka církve. S počátku sedělo v ní jenom dvě lidi, jimž se za vůdce a učitele ihned nabídl satan, chtěje se zmocniti kormidla jejich loďky. V ústech drží zapověděné ovoce, jež mělo člověka učiniti podobným Bohu, ve skutečnosti však stalo se příčinou jeho pádu. Avšak Bůh nezavrhl pokolení lidského. Druhý Adam, Kristus, zvítězil nad Leviatanem, který musí od té doby sloužiti za podstavec kříže,

tohoto znamení vítězství. Církvi připověděl Spasitel pomoc Ducha sv. a slíbil, že také sám bude s ní až do skonání světa. Slib ten Kristus plní, neboť jest v lodičce přítomen pod podobou delfína, krmícího nás vlastním tělem a krví svého srdce, jež nás v pravdě činí účastnými přirozenosti Boží.

§ 2. Pomník, jehož eucharistický význam není jistý.

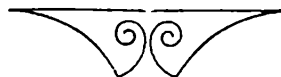
Pomníkem, jehož eucharistický význam není jistý, jest gemma z musea splitského, jejíž důkladnou reprodukci, podávající nám originál osmkrát zvětšený, tuto přinášíme (viz obr. 50. na str. 345.).¹⁾

Ichthys leží tu na trojnohu, připomínajícím trojnožné oltáře v Kaplích svátostí.

Není však bohužel vyloučena možnost, že gemma tato pochází z kruhů pohanských. De Rossi totiž upozorňuje, že na analogických malbách (kallixtinských) nalézá se vedle Ichthyse také eucharistický chléb, kterýžto nedostatek dal by se snad konečně vysvětliti malými rozměry gemmy. Avšak proti křesťanskému významu kamene toho zdá se svědčiti též klassická krása práce.²⁾

¹⁾ Fotografii pro Dr. Bilczewského zhotovil Dr. Bulić.

²⁾ Srv. článek de Waalův: „Der Fisch auf den christlichen Monumenten von Salona“ v „Ephem. Salon.“, str. 3.



Díl III.

Jiné symboly eucharistické.

Pojednavše o různých znázorněních zázračného nasycení zástupu na poušti, přicházíme k jiným symbolům eucharistie, dělíce je na dvě skupiny: první, jejíž význam eucharistický jest zcela jistý, a druhou, obsahu méně zřejmého, ač skoro jistého.

K první skupině patří: proměnění vody ve víno na svatbě v Káně, zázrak manny na poušti, oběť Abelova, vinná réva a její hrozny.

Ke druhé počítáme hostinu Danielovu mezi lvy a nádobí na mléko v několika katakombách římských.

§ 1. Obrazy, jejichž eucharistický význam jest jistý.

A) Zázrak v Káně.

S obrazem zázraku v Káně setkali jsme se již na ploskořezbě sarkofagové (viz obr. 33. na str. 318.), jakož i na fresku alexandrijském (viz obr. 34. na str. 321.). V Římě samém jsou posud známa dvě freska jeho, jež obě nalézají se v katakombě sv. Petra a Marcellina.

a) První fresko¹⁾ (viz obr. 51. na str. 349.) jest ve druhé jizbě dvojného kubikula (c u b i c u l u m d u-

¹⁾ Viz Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I., str. 302, II. tab. 57.

plex), nalézajícího se v téže části podzemí, kde jest i známá scéna Madonny s Děťátkem, jemuž magové přinášejí dary. Jizba ta má své vlastní schody a světlík (*lucernarium*). Z prvotních maleb, jež kdysi zdobily stěny a strop krypty, některé zašly, ze zachovaných pak nejcennější zdobí lunettu arkosolia po pravé straně vchodu. Je to právě hostina v Káně, scéna dotud v katakombách římských svého druhu jediná.

Stolovníci počtem šest spočívají za obyčejným polokruhovým stolem (*sigma*), a ačkoliv obraz velice jest poškozen, přece možno ještě rozeznati, že jsou mezi stolovníky muži i ženy. Před pohovkou, jež potažena pestrou látkou, stojí *delphica* čili známý nám již trojnoh. Podlaha jest všecka pokryta zelenými ratolestmi na znamení radosti a veselí. S levé strany přichází sluha (*dapifer*), maje na rukou, šatem zastřených, velikou mísu, jejíž obsah nelze však již rozeznati a popsati. Rysy tváře má sluha ušlechtilé, vlas dlouhý, v kadeře složený; oděvem jest mu krátká tunika. Malíř chtěl zřejmě vyobraziti jedno z pážat (*formosi pueri crispuli, calamistrati, delicati*), přísluhujících při bohatých hostinách, o jakých zmiňují se často autoři klassičtí i křesťanští, jako na př. sv. Ambrož. Na straně proti tomuto jídlonoši stojí Kristus v tunice a plášti a dotýká se holí jedné ze šesti stouhví, na zemi stojících.

Na klenutí oblouku arkosolia, po pravé straně pozorovatelově, Mojžíš vyráží holí vodu ze skály; je to známý symbol svátosti křtu. Po levé straně znázorněna táž svátost ve skutečnosti (reálně). Kněz, oděný podobně jako Kristus v tuniku a plášť, klade pravou ruku na nahé dítě, které stojí po kolena ve vodě.

Obrazy na oblouku podávají nám tudíž typ a anti-typ svátosti křtu, kdežto obraz lunetty představuje nám eucharistii, a zejména proměnění vína v krev Kristovu.

Na štítě oblouku stojí uprostřed olivového věnce *Orantka*, symbol to duše, těšící se již blaženosti věčné.

b) V téže katakombě jest ještě druhý obraz zázraku v Káně, po pravé straně oblouku arkosolia, v jizbě zbudované v t. zv. oddělení hodův — „regione



Obr. 51. Svatba v Káně v katakombě sv. Petra a Marcellina.

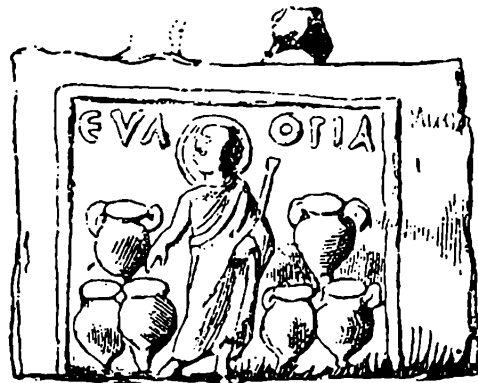
delle agapi“ (viz obr. 31. na str. 315.). Odkryl jej Wilpert¹⁾ pod vrstvou prachu a nečistoty. Kristus dotýká se holí jedné ze šesti stoudví, majících podobu amfor dole zúžených. Význam jeho zvyšuje ještě ta okolnost, že se na druhé straně oblouku nalézá scéna rozmnožení chleba. Je tu tudíž pěkná alluse na obě způsoby eucharistické.

A jako v uvedeném *cuñiculum duplex* obraz Orantky připomínal účinky eucharistie, tak na štítě oblouku druhé krypty Noë, jemuž holubice přináší ratolístku olivovou, symbolisuje pokoj věčný.

Fresko, nalézající se ve dvojné kapli, sáhá do století III., nebo dle Wilperta do první polovice IV.



Obr. 52. Obraz mučedníka na kapsuli.



Obr. 53. Zázrak v Káně na kapsuli.

století; druhé, v „oddělení hodův“, pochází z III. nebo dle Wilperta z polovice IV. století.²⁾

c) Jest nám tuto pověděti též několik slov o schránce (kapsulce) ze IV. nebo V. století, ve které některý křesťan choval, jak jest zcela pravdě podobno, ostatky mučednické.³⁾

¹⁾ Wilpert, l. c., I., 362.

²⁾ Viz výše str. 314.

³⁾ Viz Rossiho „Bullett. di archeol. crist.“ 1875, str. 21. Schránka tato nemohla sloužiti k uschování eucharistie, neboť vnitřní objem její je tak malý, že může pojmouti sotva list papíru nebo kousek sukna. Dvě ucha její, z nichž jedno jest ulomeno, dokazují, že byla nosena na krku. Stylem připomíná nám spíše řezby V. století. Eulogií zvané byly později kromě chleba a vína mešního také jiné posvátné věci, jako olej u hrobu mučedníkův; avšak tuto nápis spolu se scénou, znázorňující zázrak v Káně, obsahuje zřejmou allusi na eucharistií.

Po jedné straně její (viz obr. 52. na str. 351.) nalézá se historická scéna, totiž mučedník ve studni nebo v jámě, držící v ruce palmu, zatím co anděl nahoře se vznášející dodává mu útěchy.

Na druhé straně (viz obr. 53. na str. 351.) jest obraz zázraku v Káně. Kristus oděný v plášť, máje nimbus či svatozář kolem hlavy, stojí. Avšak kdežto na četných obrazech této události na sklech a sarkofazích IV. a V. století vidíme Spasitele dotýkati se holí stoudve čili při samém aktu proměnění vody ve víno, ukazuje tuto rukou na nádoby, drže hůl na levém rameni. Znamení to, že zázrak již dokonán. Obsah nádob označuje nápis nad nimi umístěný: *e u l o g i a*.

Výklady sv. Otců k těmto obrazům jsou zcela jasné. Poznali jsme již promluvu papeže Liberiana,¹⁾ ze které je zřejmo, že zázrak v Káně pokládal se všeobecně za symbol eucharistie. Důrazně praví totéž sv. Cyrill Jerusalemský: „Kristus druhdy proměnil v Káně Galilejské vodu ve víno, jež jest příbuzné krvi: i nezasluhuje-liž víry, když proměnil víno v krev?“²⁾ Ještě dříve dovolával se sv. Cyprián symbolického významu našeho zázraku v boji s enkratity, kteří při mši sv. užívali pouze vody, místo vína. „Jak převráceno a jak odporo jest,“ — tak píše — „že kdežto Pán na svatbě učinil z vody víno, my činíme vodu z vína, když přece tajemství věci té má nás napomenouti a poučiti, že při obětech Páně především víno máme obětovati.“³⁾

¹⁾ Viz výše str. 249.

²⁾ „Aquam olim in vinum, quod sanguini affine est, in Cana Galilaeae transmutavit: et eum parum dignum existimabimus cui credamus, cum vinum in sanguinem transmutavit?“ Catechesis mystag., IV., c. 2. Migne, P. Gr., XXXIII. 1098. S ý k o r o v a česk. překl. „Katechesí sv. Cyrilla Jerusalemského“ (Praha 1892) str. 349.

³⁾ List. 63, 12. Migne, P. L. T. IV., 383. „Quam vero perversum est quamque contrarium ut cum Dominus in nuptiis de aqua vinum fecerit, nos de vino aquam faciamus, cum sacramentum quoque rei illius admonere et instruere nos debeat, ut in sacrificiis Dominicis vinum potius offeramus.“

B) Zázrak manny na poušti.

Na hrobě v pohřebišti sv. Cyriaky na Agro Verano nalézá se fresko ze IV. století, které představuje zázrak manny z nebe padající v podobě malých kuliček. (Viz obr. 54. na str. 353.) Israelité nesbírají zde mannu přímo se země (Numeri 11, 8), nýbrž chytají ji do šatu, jež nastavují.¹⁾



Obr. 54. Padání manny na poušti v katakombě sv. Cyriaky.

V lunettě téhož arkosolia, v němž pravděnejpodobněji odpočívala křesťanská panna, vidíme Krista uprostřed panen moudrých a nemoudrých.²⁾ (Viz obr. 55. na str. 354.)

Význam dekorace té jest zřejmý. Manna v Písmě sv.³⁾ jest znamením eucharistie. Na hrobě pak hlásá,

¹⁾ Viz Rossi, *Bullett. di archeol. crist.* 1863, str. 81; Wilpert, l. c., II., tab. 242 obr. 2.

²⁾ Srv. Wilpert, l. c., II., tab. 241.

³⁾ Sv. Jan 6, 31; I. ke Korint. 10, 3 n.

že požívání chleba andělského připravilo panně tam odpočívající cestu k věčným hodům Snoubence (nebeského).

Zázrak ten nalézá se jistě ještě na jedné řezbě na dveřích kostela sv. Sabiny v Římě.¹⁾



Obr. 55. Kristus mezi pannami moudrými a nemoudrými v katakombě sv. Cyriaky.

C) Vinný keř a jeho hrozny.

Při poslední večeři zove se mešní víno přímo vinným kořenem.²⁾ V IX. hl. Didachy sluje liturgický

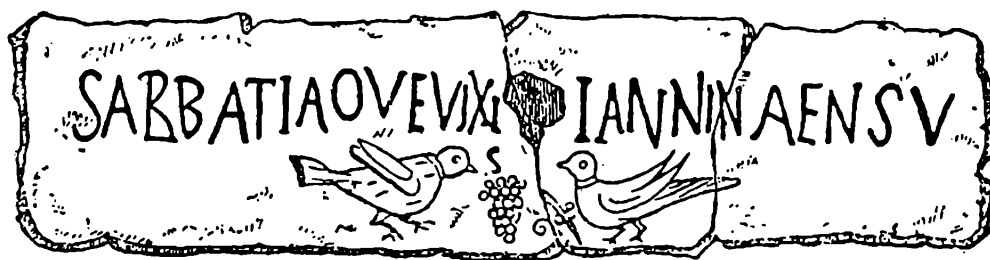
¹⁾ Pravděpodobně nalézá se též na řezbě lipsanothekey v Brescii, kde pět mladých lidí sedí u stolu, na němž leží pták a pět chlebův, označených křížem. Pták, jak se zdá, jest allusí na nasycení lidu křepelkami, chléb pak značí mannu. Srv. F. Kraus, *Geschichte der christl. Kunst*, I., obr. 371; Garrucci, *Storia dell' arte*, tab. 444. Viz též u Dobberta v „*Repertorium für Kunstwissenschaft*“, 1890, str. 436, obr. 14.

²⁾ Matouš 26, 29; Marek 14, 25.

kalich „svatou révou Davidovou“ — „ἅγια ἀμπέλος Δαβίδ“.¹⁾ Také Klement Alexandrijský charakterisuje mešní kalich jako krev vinné révy Davidovy — τὸ αἷμα τῆς ἀμπέλου τοῦ Δαβίδ.²⁾

Týž eucharistický význam má vinný keř ne-li vždy, aspoň často i na četných freskách hřbitovních, z nichž nejstarší toho druhu ukázkou jest malba na stropě v rozsáhlé galerii Flaviovcův u sv. Domitilly.

V četných aspoň případech³⁾ symbolisují eucharistii také hrozny na náhrobcích, zobané holoubky nebo jinými ptáky. Příkladem budiž tu náhrobní kámen z konce II. století, nalezený u sv. Luciny v katakombě sv. Kallixta, kdež nade dvěma holoubky čteme nápis: „*Sabbatie, která žila 3 léta a 9 měsícův.*“ (Viz obr. 56. na str. 355.)



Obr. 56. Epitaf s hrozem u sv. Luciny v katakombě sv. Kallixta.

D) Oběť Abelova.

Scéna oběti Abelovy a Kainovy nachází se na třech sarkofazích, z nichž dva jsou původu římského, jeden pak nalézá se v Arlesu. Oba bratři oběťují své dary Bohu, zobrazenému v postavě osoby starší, vousaté a sedící jednou na skále, jindy opět na křesle látkou pokrytém. Nohy spočívají na podnoži, což bylo u starých znamením důstojnosti. Abel jako pastýř obětuje ovečku; Kain má jednu v ruce vinný hrozen, kdežto

¹⁾ Viz výše str. 95.

²⁾ Kniha „*Quis dives salvabitur*“ hl. 29. Srv. též výše str. 159.

³⁾ Někdy mohou tím býti symbolisovány jen duše zemřelých, okoušející již pokoje a štěstí věčného, s vyloučením aspoň bezprostřední alluse na eucharistii. Viz Rossi, *Bullett. di archeol. crist.* 1866, str. 62.

u jeho nohou leží obilí, na druhé pak ploskořezbě,¹⁾ pocházející z katakomby sv. Anežky, obětuje snop obilí. Pohyb ruky Boží značí zamítnutí darů Kainových. Na prvním obraze viděti za oběma bratry ještě dvě jiné osoby, Adama a Evu, na druhém pak jenom Adama.

Dle sv. Ambrože²⁾ byl Kain symbolem synagogy, jež usilovala o bezživotí Messiášovo; Abel pak skrze beránka v obět přineseného a skrze smrt svou, způsobenou rukou bratrovou, byl obrazem Beránka Božího, který se za bratry a skrze ruce bratří svých obětoval na kříži.³⁾

Jako se smrtí Spasitelovou na kříži, tak i s obětí eucharistickou spojována záhy obět Abelova. Učinil tak již Irenaeus,⁴⁾ jehož myšlenku rozvádí církev velmi jasně v římském kánoně, modlíc se: „Rač na ně (obětní dary) milostivou a jasnou tváří shlédnouti a je sobě oblíbiti, jakož jsi ráčil oblíbiti sobě dary sluhy svého Abele spravedlivého a obět arcioťce našeho Abrahama, i tu, kterou tobě podal nejvyšší kněz tvůj Melchisedech.“

Překrásně rozvinul a ilustroval myšlenku tu v VI. století tvůrce mosaiky v kostele *San Vitale* v *Ravenně*. K oltáři, na němž se nalézá chléb a kalich Páně, blíží se s levé strany Abel, jenž vyšel ze své salaše, nesa v rukou beránka; s pravé strany pak vyšel ze své svatyně Melchisedech a pozdvihuje nad oltářem chléb k nebesům, odkudž vysunuta ruka Boží na znamení, že se obět přijímá.⁵⁾

1) Srv. Kraus, Real-Encyklop. der christl. Altert. I. str. 2., obr. 2.

2) De Abel et Cain lib. 1, c. 2: „Haec figura synagogae et ecclesiae in his duobus fratribus ante praecedit Cain et Abel. Per Cain parricidialis populus intelligitur Judaeorum, qui Domini et auctoris sui et secundum M. V. partum fratris . . . sanguinem persecutus est. Per Abel autem intelligitur populus christianus adhaerens Deo.“ Ve spise „Exhort. virgin.“ kap. 6. podává sv. Ambrož ještě jiný výklad: „In isto (Abel) mundi redemptio annuntiatur, ab illo mundi ruina. In hoc Christi sacrificium, in illo diaboli parricidium.“

3) K Žid. 14, 24.

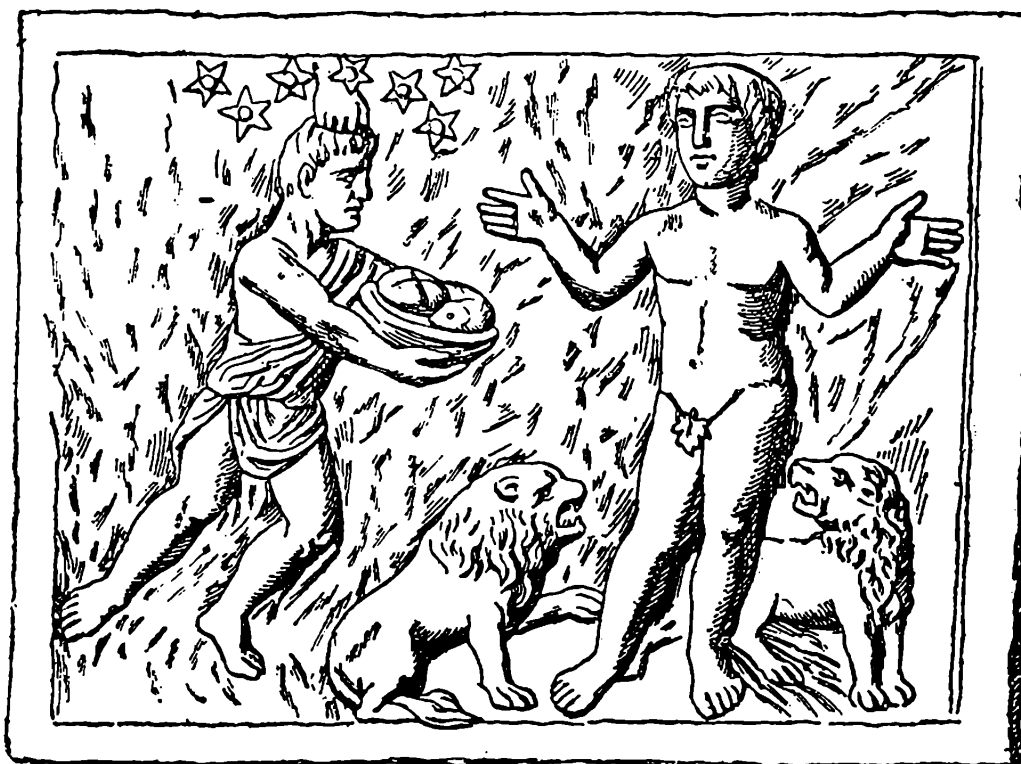
4) „Adv. haeres.“ kn 4, 18. 3.

5) Viz kopii v Péraťeově „L'archeologie chrétienne“, Paris 1892, obr. 167, str. 249.

§ 2. Komposice, jichž eucharistický význam jest méně jistý.

A) Daniel mezi lvy.

Na malbách prvních tří století stojí Daniel sám jako *Orans* mezi lvy, připomínaje mučedníky, odsouzené k pohlcení dravými zvířaty. Spolu pak jest symbolem myšlenky o vysvobození věřících z rukou nepřátel a příštího zmrtvýchvstání.



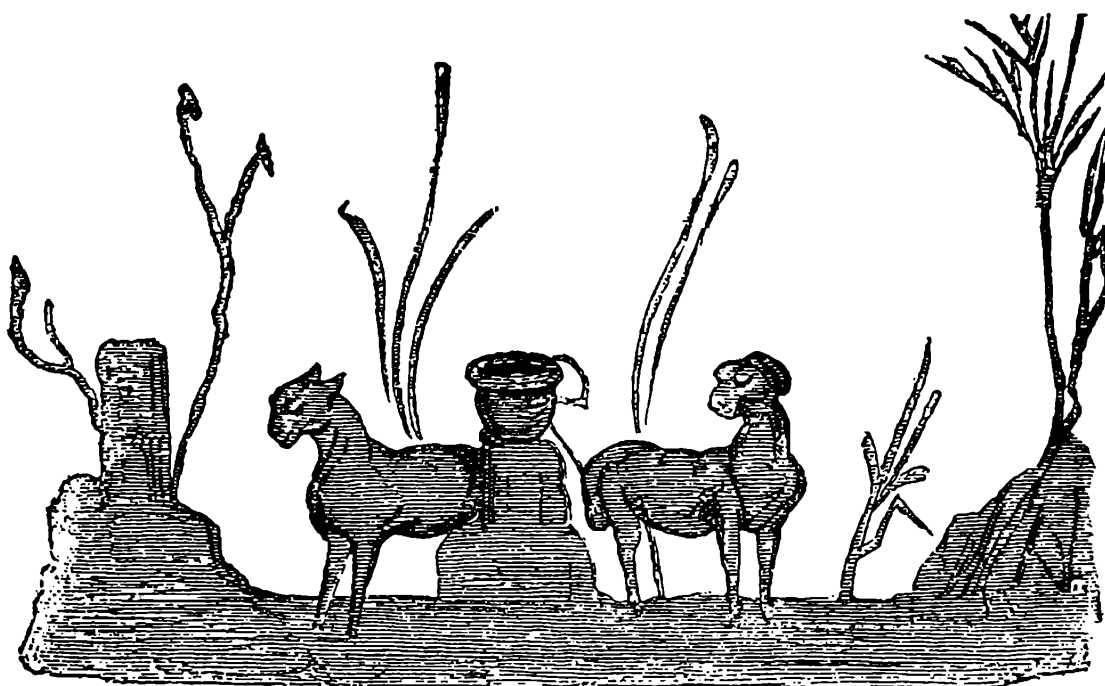
Obr. 57. Daniel na sarkofagu v Brescil.

Na sarkofazích umístění vedle osoby Danielovy jeden nebo dva muži, kteří podávají prorokovi pokrm. V literatuře patristické není ovšem jasného textu, který by nám vyložil symbolický význam této hostiny,¹⁾ avšak v případě tom pomníky samy podávají výklad.

¹⁾ Obyčejně se citují slova sv. Cypriana „De domin. orat.“ k. 21. Migne, P. L. t. IV., str. 451.: „Protože vše patří Bohu, proto tomu, kdo Boha se drží, ničeho se nebude nedostávat, sám-li se Boha nezřekne. Tak Daniel, který k rozkazu královu uvržen byl v jámu lví, zázračně obdržel pokrm a uprostřed hladových, avšak přece se ho nedotýkajících zvířat byl nasycen.“

Hlava XIV. knihy Danielovy mluví pouze všeobecně o tom, že Habakuk „navaril vaření, a nadrobil chleba do okřinku: i šel na pole, aby nesl žencům“ (Daniel, 14. 32), když ho anděl Páně ujal za vrch hlavy a odnesl za vlasy do jámy lví. Proto Daniel na některých sarkofazích dostává zcela význačně jako pokrm chléb, označený křížem, a rybu, tudíž obyčejné symboly eucharistie ve starém umění křesťanském.

Výjev ten vidíme velmi pěkně na sarkofagu v Brescii¹⁾ (viz obr. 57. na str. 357.). Daniel stojí tu



Obr. 58. Nádoba s mlékem v kryptě Lucinině.

bez šatu, ruce maje k modlitbě rozepjaty, zatím co ruka Boží, vysunutá z nebe, které jest symbolisováno sedmi hvězdami, nese k němu Habakuka se zázračným pokrmem. Je tu zřejmě obrazem mučedníka, jemuž Bůh ku posile v zápase poslal do vězení kněze s eucharistií.

Pomíjme jiných scén sarkofagu toho a připomínáme pouze, že na druhé boční straně jeho sedí Job, prorok zmrtvýchvstání.

¹⁾ Viz O d o r i c i, Antich. crist. de Brescia, 1845, tab. XII. 2—5, str. 69. Srv. též Garrucci, Storia dell' arte, t. V., str. 44, tab. 323, n. 2.

Na sarkofagu z Arlesu¹⁾ jsou vedle Daniele dvě osoby, z nichž jedna přináší chléb označený křížem, a druhá rybu.

Dobbert popírá eucharistický význam naší komposice, avšak nedovede volbu pokrmů vysvětliti jinak leč tou okolností, že v oněch dobách vůbec malován a řezán byl na obrazech eucharistických velmi často chléb s rybou, čímž prý se dostaly i do scén Daniellových takorča jen ze zvyku a beze vší hlubší myšlenky.²⁾



Obr. 59. Nádoba s mlékem v domě sv. Jana a Pavla

B) Nádoby s mlékem.

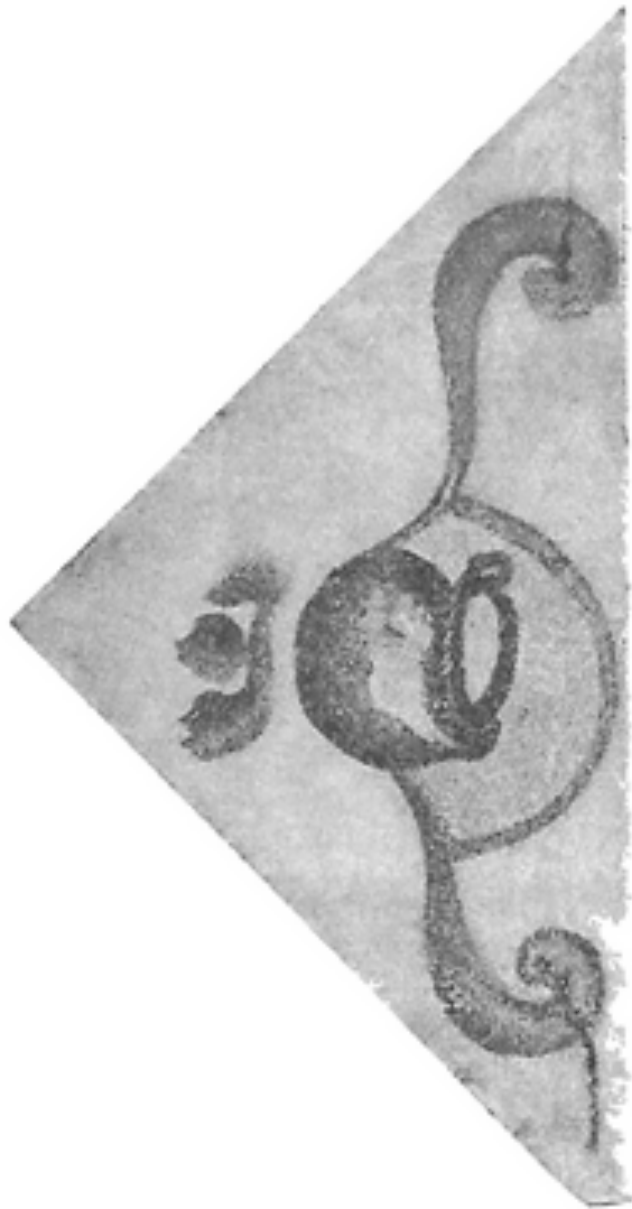
V téže kryptě Lucinině, ve které se nalézají ryby s eucharistickými koši (viz výše str. 268 nn., obr. 11. na str. 268. a obr. 12. na str. 269.), nalézá se na stěně proti vchodu ještě jiný zajímavý obraz.

¹⁾ Viz Le Blant, Les sarcoph. d'Arles, tab. VI. Více podobných pomníků popsal de Rossi v Bullett. di archeol. crist., 1865 str. 71; 1866 str. 51; 1874 str. 91; 1884–85 str. 89 n. Na zbytku ploškořezby nádoby, nalezené v Miannay z doby Merovingů, Habakuk nesený andělem drží v jedné ruce jakýsi koš s chlebem, v druhé pak, jak se zdá, rybu. Viz Garrucci, l. c., tab. 461 n. 4.

²⁾ Repertorium für Kunstwissenschaft, sv. XIII. 1890, str. 440.

Mezi dvěma ovečkami stojí tu na jakémsi oltáři¹⁾ hrnek s mlékem (viz obr. 58. na str. 358.). Podobnou nádobu drží v sousední kapli Dobrý Pastýř v pravé ruce, kdežto levicí podpírá ovečku, jež mu spočívá

Obr. 60. Nádoba s mlékem v katakombě sv. Petra a Marcellina.



na ramenou. Někdy stojí nádoba s mlékem na zemi vedle pastýře. I jest otázka, co nádoba ta značí?

Nuže, ve všech případech, kdy jest nádoba ve spojení s pastýřem, zdá se býti obyčejným detailem ze života pastýřského a prostou ozdobou. Něco jiného

¹⁾ Dnes se dá již těžce rozeznati, je-li oltář ten zhotoven z pně stromu, nebo zbudován z drnu, a patří-li tudíž mezi ony oltáře, jež zvali staří „*arae cespiticiae*“. Viz de Rossi. Roma Sotterr., I., str. 348, tab. XII.

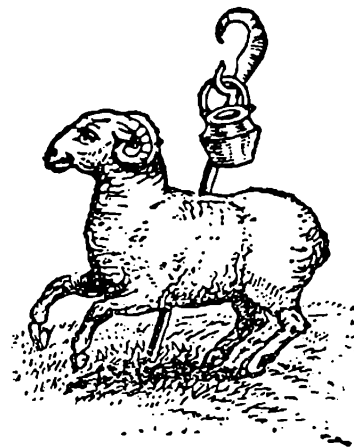
však jest, setkáváme-li se s ní na oltáři mezi dvěma ovečkami; v tom případě jest bezpochyby symbolem eucharistie.

Skorem kopií zmíněného freska v kryptě Lucinině, pocházejícího z první polovice II. století, jest malba ze IV. stol., kterou Passionista P. Germano¹⁾ odkryl v tablinum prvotního domu sv. mučedníků Jana a Pavla na Monte Coelio v Římě (viz obr. 59. na str. 359.).

Jiná nádoba na mléko ze III. století nalézá se v katakombě sv. Petra a Marcellina. Od kresliče Bosiova přijali všichni archaeologové až do Rossiho²⁾ za své, že stojí na hřbetě beránkové; zatím však Wilpert, prozkoumav fresko bedlivě, dokázal, že beránka na obraze tom nikdy nebylo, a že nádoba stojí na vybledlé již dnes velice ozdobě z listí, odkudž v pravo i v levo vyrůstají dvě ratolístky (viz obr. 60. na str. 360.). Kolem otvoru nádoby viděti pak namalovaný žlutý nimbus, značící, že nádoba chová v sobě věc posvátnou.

Méně bezpečný jest eucharistický význam freska sáhajícího do počátku III. století, jež se nalézalo v coemeteriu sv. Domitilly (viz obr. 61. na str. 361.). Nádoba na mléko je tu zavěšena na holi pastýřské, stojící vedle beránka. Jestli možná, že to byla pouhá ozdoba.

Výklady k těmto komposicím čerpáme z několika dokumentů církevních. Klement Alex. zove mlékem Boží Děťátko čili tělo Kristovo podávané v eucharistii.³⁾ Tertullian praví, že slova Velepísně: „med a



Obr. 61. Beránek s nádobou na mléko v katakombě sv. Domitilly.

¹⁾ P. Germano di S. Stanislao, *La casa Coelimon-tana dei SS. Martiri Giovanni e Paolo*; Roma 1894, str. 134.

²⁾ Bosius, *Roma Sotter.*, str. 363; Garrucci, *Storia dell' arte*, tab. 48, 3; Kraus, *Roma Sotterr.*, str. 255, obr. 37.

³⁾ Paedag., VI. 6: τὰ αὐτῆς παιδία προσκαλουμένη (ἡ ἐκκλησία) ἁγίῳ τιθηνεῖται γάλακτι, τῷ βρεφώδει λόγῳ· διὰ οὐκ ἔσχε γάλα; ὅτι γάλα

mléko (jest) pod jazykem tvým“ (4, 11) týkají se křesťanů, jelikož Kristus zůstává dětem svým pokrm z medu a mléka.¹⁾ „Kněží“ — čteme v tak zv. Kánonech Hippolytových — „obětují kalichy s krví Kristovou a jiné s mlékem a medem, aby poučily ty, kdož se stávají jich účastníky, že byli obrozeni a jako děti po příkladě dětí požívají mléka a medu.“²⁾ Sv. Zeno, biskup veronský, přeje štěstí novokřtěncům, kteří se ve křtu sv. ze starcův. a jinochů znovuzrodili jako nevinné děti, dodává, že Beránek Boží „zakryl nahotu jejich svým sněhobílým rounem a vlil v jejich rozervřená a plačící ústa své požehnané mléko.“³⁾ Slova ta obsahují jednak allusi na tehdejší obyčej církve, dávati novokřtěncům po křtu medu a chleba, jednak označují tajemnou řečí samu eucharistii.⁴⁾

Také sv. Augustin vykládá význam mléka. Praví, že Kristus místo krvavých obětí Starého zákona ustanovil obět a pokrm z těla a krve své. Ale jak může smrtelný člověk přijmouti tento pokrm? Bylo tudíž třeba, aby se proměnil v mléko (*ut mensa illa lactesceret*) a tak mohl sloužiti maličkým za pokrm. Překrásným obrazem vysvětluje dále proces, jak se mohlo tělo změnit v mléko tak, by se i dále ještě mohlo pokládati za tělo: „To, co matka požívá“ — praví — „požívá dítě; ježto však dítě není

ἦν τὸ παιδίον τοῦτο καλὸν καὶ οἰκεῖον τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ. Migne, P. Gr. I., 300. Také v hymnu na počest Kristovu, položeném ke konci III. knihy Paedagoga, má eucharistie název: *γάλα οὐράνιον* — m l é k o n e b e s k é.

¹⁾ Adv. Marcionem I. 14: „Mellis et lactis societate suos Dominus infantat.“ Srv. též: „De corona militis“, kde se výslovně činí zmínka o obyčeji, podávati dětem po křtu medu a mléka.

²⁾ Hippolyt, Can. 19, n. 15. Viz u Krause, Realencyklop., čl. „Milch“, II., 394.

³⁾ Tractatum lib. II., tract. XLIII. Ad neophytos post baptismum IV. De duodecim signis. Migne, P. L., XI. 494. „Qui suum lac beatum vagitu hiantibus vestris labris indulgenter infudit.“ Srv. též Tract. lib. II. tract. XXXVIII. Ad neophytas post. bapt. I., l. c., 483.

⁴⁾ Ještě později sv. Ambrož k eucharistii odnáší slova Velepísně: „Jísti plást s medem svým, píti víno své a mléko své“ (5. 1). De sacram., I. V., c. 3.; Migne, P. L., t. XVI. 449, 450; t. XV. 1920.

ještě s to, aby jedlo chléb, proto matka vtěluje chléb nejprve ve své tělo vlastní, a pak prsem a mlékem z chleba samého dítě živí.“¹⁾

Jiným důvodem pro souvislost mléka s eucharistií ve staré církvi jsou Akta sv. Felicity, nejcennější to dokument hagiografický, sáhající ještě do počátku III. století. Tertullian je znal, neboť činí na ně narážku ve svém spise „O duši“ (hl. 55.). Od sv. Augustina pak víme, že za jeho dob čítala se veřejně v kostelích. Tato Akta líčí několik vidění, jež měla sv. Felicita ve vězení. Jedno vypravuje sama svým druhům v mučednictví takto: „Viděla jsem v noci žebřík, sáhající od země do nebe. Pod ním číhala na lidi obluda a odstrašovala je, by nikdo na něj nevstoupil. Hned vedle viděla jsem zahradu velmi velikou a krásnou, v jejímž středu seděl stařec v oděvu pastýřském a dojíl ovce; kolem něho pak stálo množství osob v bílém rouše. Pastýř ten obrátil ke mně oči, přivolal mne k sobě a pravil: Přicházíš, mé dítě, v pravý čas. Potom mně podal kousek sýra s mlékem, jež nadojíl. Přijala jsem pokrm ten v ruce, složené na sobě v podobě kříže, a požila jsem ho, při čemž všichni tam přítomní řekli: Amen. Probudila jsem se těmito hlasy a cítila jsem v ústech cosi sladkého.“²⁾

V tomto líčení není možno neviděti alluse na sv. přijímání a na obřad, jak bylo Nejsvětější v prvních stoletích přijímáno. Věřící, jak jsme se již o tom zmínili,

¹⁾ Enarrat. in Psal. XXXIII., n. 6.; Migne, P. L., t. 38, 36, kol. 503.: „Sublatum est ergo sacrificium Aaron, et coepit esse sacrificium secundum ordinem Melchisedec . . . In corpore et sanguine suo voluit esse salutem nostram . . . Ecce cibus sempiternus: sed manducant Angeli, manducant supernae Virtutes, manducant coelestes spiritus, et manducantes saginantur, et integrum manet, quod eos satiat et laetificat. Quis autem homo posset ad illum cibum? Unde cor tam idoneum illi cibo? Oportebat ergo, ut mensa illa lactesceret, et ad parvulos perveniret. Unde autem fit cibus lac? Unde cibus in lac convertitur, nisi per carnem trajiciatur? Nam mater hoc facit. Quod manducat mater, hoc manducat infans: sed quia minus idoneus est infans, qui pane vescatur, ipsum panem mater incarnat, et per humilitatem mammillae et lactis succum, de ipso pane pascit infantem.“

²⁾ Ruinart, Acta Martyrum. Ratisbonae 1859, str. 139.

brali je na pravou ruku, kterou podpírali levicí, a po jeho požití pronášeli slovo: Amen.

Přese všechna svědectví tato třeba však vyznati, že uvedené právě obrazy nejsou stejně jasným a jistým symbolem¹⁾ eucharistie jako chléb a ryby, že nebylo symbolu toho tak všeobecně užíváno a že nebyl tak znám,²⁾ jako zázrak na poušti.

¹⁾ Prameny symbolismu toho dlužno hledati, jak se zdá, v samém Písmě sv., kde se mléko několikrát uvádí jako pokrm nemluvňat čili novokřtěncův. Srv. I. ke Korint. 3, 2; 9, 7; k Židům 5, 12. 13; I. sv. Petra 2, 2

²⁾ D o b b e r t popírá, že by obrazy beráneků s mléčným nádobím byly se v době svého povstání pokládaly za symboly eucharistie, ač byly pravděpodobně kresleny pod vlivem vzpomínek eucharistických. Výjimku činí jenom s beránkem u sv. Petra a Marcellina, jenž nese nádobu na hřbetě; zatím však beránek ten vůbec neexistuje. Srv. jeho článek „Abendmahl“ atd. v „Repertor. für Kunstwissensch.“ 1890, str. 439.



Díl IV.

Hody, jichž souvislost s eucharistií jest pouze vzdálenější a nepřímá.

Poznali jsme již bohatou skupinu hodů katakombních, spojených neustále se vzpomínkou na zázračné rozmnožení chleba a ryb a nasycení zástupu na poušti. V oddíle tom pak jsme rozeznali opět několik odstínův. Tak viděli jsme v Řecké kapli u stolu, na němž byly dvě ryby a pět chlebů, šest osob různého pohlaví, zastupujících křesťanskou obec při hostině eucharistické. Druhou analogickou komposicí našli jsme v katakombách alexandrijských, na obraze zástupu požívajícího eulogii Kristovu.

Skutečným hieroglyfem zázraku a hodů na poušti byla dvě identická freska u sv. Luciny, kde se ryba nalézá vedle koše, obsahujícího chléb a nádobu s červeným vínem, a dále několik epitafů s rybami a chleby.

Částečné znázornění události té našli jsme též v trojnohu, kolem něhož se nalézá 7 košů s chleby, a po druhé kněz s Orantkou.

Dále našli jsme zázrak náš na několika hodech kallixtinských, na nichž pohlaví i počet hodovníků přesně byly označeny; hodujeť tam stále 7 mužů, před nimiž jsou na stole položeny ryby a chléb, před stolem pak stojí koše s chleby.

Konečně pak se scéna zcela rozvinula: Kristus sedí nebo stojí uprostřed učedníků, podávajících mu chléb a ryby, zatím co se koše nalézají u jeho nohou.

Tento celý oddíl hodů se všemi svými různostmi je symbolem eucharistických hodů učedníků Kristových na zemi. Klíč k jich rozluštění podaly nám samy pomníky a literatura patristická.

* * *

Kromě této skupiny hodů máme však v římských katakombách ještě jiný¹⁾ typ hodů, ve kterém není již vzpomínky na zázrak na poušti ani stereotypického počtu sedmi mužů, nýbrž hodovníci, v různém počtu, skládají se jak z mužů, tak ze žen, ba i dětí. Nalézají se v arkosoliích hlavní tepny pohřebiště sv. Petra a Marcellina při silnici Labikánské, vzdálených asi 120 metrův od historických krypt, ve kterých se nalézají freska nejznamenitějších mučedníků podzemí. Jednu z hostin těch viděl již v XV. století slavný Pomponius Leto se svými akademiky, kteří tu vyryli svá jména. Později obkreslil je Bosius,²⁾ ale na trojnohu, stojícím před třemi hodovníky, umístil chybně beránka místo ryby. Dnes známe v této katakombě sedm takovýchto hodů, z nichž však dva obrazy jsou skoro zcela zničeny.³⁾ Všechny pocházejí z druhé polovice III. století.⁴⁾ Provedení jich jest arci nedostatečné, avšak nám jest známo, že o času, kdy obraz povstal, rozhoduje nejen styl, nýbrž i dějiny, archi-

¹⁾ Rossi rozeznává tři druhy hodů s chlebem a rybami:

a) Trojnoh s chlebem a rybou, nalézající se buď mezi knězem a Orantkou, nebo mezi chleby.

b) Hostinu 7 mužů, kde jsou hody apoštolův u jezera galilejského spojeny se zázrakem na poušti.

Oba tyto druhy dlužno pokládati za symboly eucharistie, ež opět jest přípravou na hody nebeské.

c) Třetí třídu tvoří hody v katakombě sv. Petra a Marcellina, kde muži besedují se ženami a počet hodovníků jest různý. Viz „Bulleth. di archeol. crist.“ 1865, str. 45.

²⁾ Bosius, Roma Sotterr., str. 391.

³⁾ Srv. Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1882, tab. III., IV., V., VI., str. 111 n.

⁴⁾ Wilpert, Die Malereien der Katakomben Roms, I. 411, klade je do první polovice a do středu IV. století.



Obr. 62. Hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina.

tektura a chronologie jeho celého okolí. Charakteristické známky náhrobků, s našimi hody sousedících, jsou pak tyto: na dvou z nich nalézá se symbolická ryba, jiné mají apoštolský pozdrav: „v pokoji — in pace“ a akklamace: „duch tvůj ať požívá štěstí — *in spiritus in bono*“, nikde pak není stopy po monogramu Kristově z doby Konstantinovy.

Tuto podáváme kopii čtyř takových hodův:

Na prvním fresku¹⁾ (viz obr. 62. na str. 367.) v lunettě arkosolia vedle komory XI. sedí za známou polokruhovou pohovkou tři osoby jakoby ještě v hovor pohroužené, kdežto u konců stolu usedly na sedadlech



Obr. 63. Druhá hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina.

s nízkým opěradlem dvě ženy v dalmatikách, nohy majíce obuty (tedy ne bosy, jak skoro na všech kopiích vidíme); jejich jména a službu označují nápisy nad nimi se nalézající: v levo „*Irene da calda* — Ireno, podej teplé vody!“ a v pravo: „*Agape miscere mi* — Agape, smíchej mi vody (s vínem)!“²⁾ Na takovýchto sedadlech sedali při římských hostinách hoši a dívky, kdežto rodiče spočívali na *toralia segmenta*, t. j. na lůžkách, koberci pokrytých.

¹⁾ Viz Wilpert, l. c., I., 473, II. tab. 157, 1.

²⁾ *Miscere* má též význam jako *infundere*; *calda* = *calidam aquam*. Je to alluse na římský obyčej, přilévati vody do vína.

Pokrm, zejména ryba, byla dle římského obyčeje, dříve než podána stolovníkům, položena na trojnohém stolku (*cibilla*) — kdež leží na misce ozdobené třemi linkami¹⁾ — u něhož pachole, stojící v pravo u Agapy a držící v pravici pohár (*cyathus*), čeká na rozkazy jedné z osob ženských, kdežto Irena má pravici vztaženu směrem k číšníku-pacholeti, jako by naň chtěla zvolati: „Porge — podej!“ Vedle Ireny stojí dvojuchý džbán (*lagna*).

Skoro táž scéna opakuje se na druhém fresku²⁾ (viz obr. 63. na str. 369.). Hostiny účastní se tu 4 muži a jedna žena. Hosté spočívají na *sigma*, jehož podušky potaženy jsou pestře žíhanou pokryvkou. Muž na „*cornu dextrum*“ se nalézající opírá si pravicí hlavu, soused vztahuje pravou ruku po rybě, a prostřední pije z poháru. Také zde čteme výzev: „*Agape da calda*“ — „*Irene, misce*“, avšak Agapy tu není. Místo její zaujímá *dapifer* (jídloňoš), který přináší mísu, z níž se zachoval ještě celý hořejší okraj. Mísa obsahovala bezpochyby táž jídla, jako mísa *trikliniarchova*, o níž se zmíníme ihned při popisu třetí hostiny. Chybící část postavy sluhovy a Ireniny dá se arci dle obrazu 65. (na str. 373.) snadno doplniti.

V lunettě *arkosolia* komory *trikliniarchovy* nalézá se třetí fresko (viz obr. 64. na str. 371.).³⁾ Na obraze tom Agape stojí a přináší pohár; Irena má levici pozdviženu až do výše prsou a drží v levici jednouchý džbán. Pozdějším hrobem zničena dolejší polovice postavy Ireniny a veliká část stolu; z tohoto zůstala jen polovice stolní desky a kousek ryby. Mezi

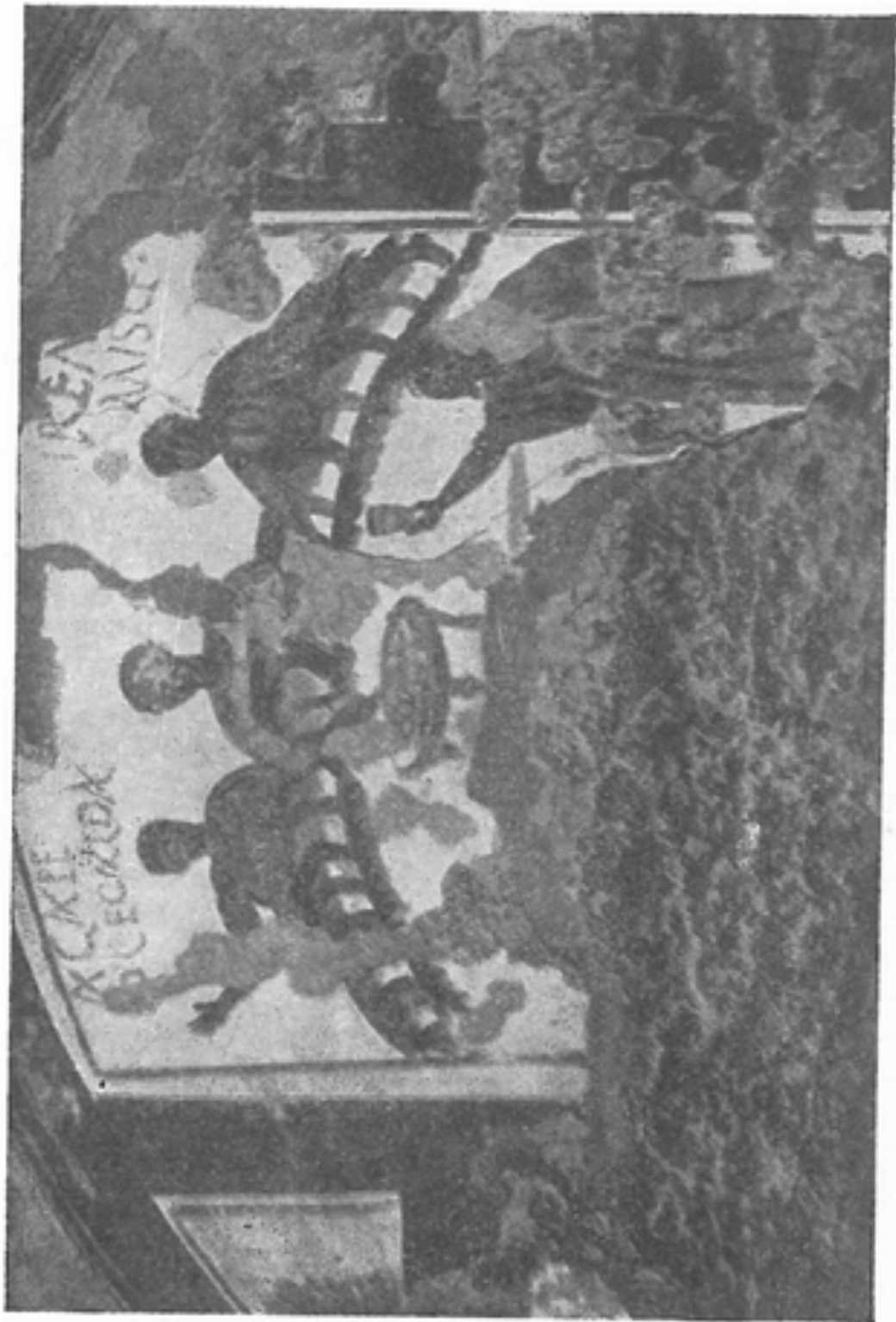
¹⁾ Avanzini zaměnil zde rybu v malého beránka, ozdobné linky v nůž, a připojil k tomu dva chleby, jichž však na originále není. Tyto omyly byly již částečně opraveny od Garucciho, a chybí zcela na kopii, kterou zhotovil Liell pro de Rossiho. Viz Wilpert, l. c., I., 473; srv. *Bullettino*, 1882, tab. III.; Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie*, str. 237. Náš obr. 62. pořízen dle Wilperta, l. c., II., 157, 1., který klade fresko to do první polovice IV. století.

²⁾ Wilpert, l. c., I., 474 n.; II. tab. 184. Týž klade toto fresko do středu IV. století.

³⁾ Wilpert, l. c., I., 473 n.; II. tab. 133, 2. Dle něho pochází obraz z I. polovice IV. století.



Obr. 64. Třetí hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina.



Obr. 65. Čtvrtá hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina.

hosty viděti dva muže, jednoho chlapce a dvě děti; muž uprostřed hodlá právě vyprázdniti pohár. Oba nápisy zní: „Agape, misce nobis“ — „Irene, porge calda.“

Čtvrté fresko¹⁾ (viz obr. 65. na str. 373.) nalézá se v lunettě arkosolia proti kryptě Gaudentiině. Obraz sám jest velice poškozen, z Agapy chybí skoro celá postava, ze stolu dolejší části nohou a z Ireny nohy a lem dalmatiky, v níž jest oděna. Co však se zachovalo, má zvláštní svěží kolorit. Hostiny účastní se dva muži a jedna žena. Muž na pravém rohu spočívající drží v levici pohár a doprovází pohybem zdvižené pravice rozkaz: „Agape, po(r)ge calda!“, který jest nad jeho hlavou napsán. Dle toho měla Agape v ruce džbán naplněný teplou vodou. Irene podává pohár se smíšeným vínem; jí se týká rozkaz: „Irene, misce!“ Jako ozdobu hlavy mají obě prolamovaný diadém.

S hostinami různého druhu setkáváme se též na freskách v Pompejích a Herkulanu, ve hrobech etruských, na řeckých sloupech a římských sarkofazích. Avšak mezi těmito obrazy pohanskými a obrazy křesťanskými jsou přece jisté rozdíly, z nichž nejdůležitějším jest volba pokrmův. Na hostinách pohanských není vůbec ryby na trojnohu, anebo se tam vyskytuje před druhou polovicí II. století po Kr. pouze výjimečně jako znamení hodů bohatých a nádherných; ve spojení s chlebem nalézá se pak na římských náhrobcích sotva několikrát ve III. století po Kr., a to, jak se zdá, pod vlivem umění a názorů křesťanských. Druhdy spatřovány ve zmíněných hodech pohanských obrazy hostin pohřebních,²⁾ nebo domácí výjevy ze života zemřelých a vzpomínka na rodinné štěstí, jež smrt zničila; novější archaeologové vidí v nich allusi na radosti a veselí v Hádu.³⁾

¹⁾ Srv. Wilpert, l. c., I., 475, II. tab. 157, 2. Pochází dle něho ze středu IV. století.

²⁾ Viz o nich Bilczewski-Tumpach, *Archaeol. křesťan.*, str. 31 nn.

³⁾ Viz Helbig, *Annali dell' Instituto Archeol.* 1870 č. 9., str. 18—21.; Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, 1895, str. 128, pozn. 1.

A jaký význam mají tyto hody křesťanské? Ze starších badatelů Bottari a Boldetti prohlásili je za obyčejné agapy (hody lásky) čili za vzpomínku na hody, jež první věřící slavili společně na znamení lásky bratrské. Schultze¹⁾ a po něm Achelis a Hasenclever pokládají je za skutečné (reálné) výjevy ze života rodinného. Než tomuto výkladu odporuje symbolická povaha starokřesťanského umění, v níž se nalézají sotva několik výjevů ze všedního života, dále volba pokrmů, t. j. ryba a víno, kdežto při hodech lásky požívalo se také maso, a konečně opětuující se při různých hostinách v různých kaplích jména Ireny a Agapy, čili Pokoje a Lásky. Z těchto důvodů Ludvík Polidori²⁾ první podal výklad, dnes skoro všeobecně přijatý, že freska ta pod obrazem hostiny symbolisují věčnou blaženost duší vykoupených v nebesích, a že Irene a Agape nejsou vlastními jmény dvou zemřelých sester, nýbrž zosobněním dvou podstatných vlastností a odznaků blaženosti té, t. j. pokoje a lásky. Trestí pak tohoto veselí v nebesích, nepřeborným zřídlem „agapy“ čili lásky a věčné „irene“, t. j. pokoje, je stálá přítomnost a patření tváří v tvář na *I c h t h y s e* — Ježíše Krista.

Hlásají tudíž naše freska totéž, co zmíněná již výše (na str. 332.) hostina v hypogaeu Flaviovců, jakož i současné náhrobní nápisy, totiž že svatí „žijí v Kristu, v Bohu, odpočívají v jeho pokoji — *In Domino Jesu Christo, vivas in Deo, In refrigerio, Te in pace*“. Ba, na některých epitafech nalézáme přímo akklamaci: „*Spiritus tuus in irene, in agape*“ ve významu: *in pace, in charitate* — v pokoji, v lásce!³⁾

¹⁾ *Archaeologische Studien über altchristl. Monumente.* Wien 1880, str. 9.

²⁾ *Dei conviti effigiati a simbolo nei monumenti cristiani.* Milano 1844.

³⁾ *Corpus Inscript. Latin.* X., č. 4529. Tam přejí pozůstalí zesnulé Quintě: „*Irene tibi cum Sanctis!*“ Sr. též Bilczewski-Tumpach, *Archaeologie křesť.*, str. 393 nn. Wilpert, l. c., I., 478 uveřejňuje ještě 4 nápisy podobného znění.

Také akta mučednická a ličená v nich vidění jsou jakoby ozvěnou symbolů, nalézajících se na hrobech, a neponechávají pochybnosti o významu našich fresek.

Mučedník Jakub z Cyrty (zemřel kol. r. 259) mluví ve svých Aktech¹⁾ takto: „Pospíchám již k hostině Agapiově a ostatních sv. mučedníkův. Neboť této noci viděl jsem Agapia — (který již o něco dříve pro víru byl umučen) — seděti při slavnostní a radosti plné hostině. A když já a Marianus — (s nímž totiž Agapius za pronásledování Valerianova byl usmrcen) — v duchu lásky a celou duší jsme tam pospíchali jakoby k agapě, vyšel nám vstříc hoch, ve kterém jsme poznali jednoho z těch, kteří před třemi dny umučeni byli s matkou svojí... a otázal se: Kam tak pospícháte? Těšte a radujtež se, neboť již zítra spojíte se s námi a zasednete k hostině.“

V řeckých aktech mučedníků Karpa, Papyla a Agathoniky z Pergama tato (Agathonika), přítomna jsouc mučení sv. Karpa a Papyla a vidouc slávu a hostinu nebeskou, připravenou pro Karpa, který již hořel na hranici, zvolala plna touhy po účasti na hostině této: „I pro mne připravena již taková hostina, i já se mám zúčastniti hodů slavnostních“, a odevzdala se dobrovolně katanům, toužíc po spojení s mučedníky.²⁾

Také pohřební liturgie, jichž souvislost s pomníky hřbitovními Le Blant dokázal,³⁾ prosí o připuštění duše zemřelého k „hostině věčné“.⁴⁾

¹⁾ Viz Ruinar, *Acta Martyrum. Ratisbonae 1859: Passio SS. Jacobi, Mariani... in Numidia*, str. 272; Wilpert, l. c., I., 470.

²⁾ *Martyrium Ss. Carpi et sociorum*, § 42. ed. Gebhard, str. 16; srv. Wilpert, l. c., I., 470.

³⁾ Le Blant, *Études sur les sarcophages chrétiens antiques de la ville d'Arles*. Paris 1878, Introduction; viz dále jeho *Manuel d'épigraphie chrétienne d'après les marbres de la Gaule*. Paris 1869, str. 86–94.

⁴⁾ Srv. Renaudot, *Liturg. orient.*, II., 138: „Ad convivium beatum regni tui nos et illos (defunctos) pervenire fac.“ — Str. 195: „Da illis (defunctis) spiritum gaudii in habitaculis lucis et laetitiae... in ea regione... ubi invitati ad nuptias sponsum coelestem desiderant: ubi vo-

Thema naše jest, jak vidíme, velmi krásné a vrcholem mystické allegorie. Umělec vzal výjev ze života denního, ale výjevem tím chtěl vzbuditi v pozorovateli myšlenky na blaženost nebeskou.¹⁾ Na volbu pokrmů působil tu zajisté symbolický význam Ichthyse, vzpomínka pak na eucharistii, jak se zdá, potud, pokud jest přípravou na hostinu nebeskou. Avšak bezprostřední alluse na tuto svátost není snad možno v našich freskách spatřovati.²⁾

cati ad convivium, ut ascendant, praestolantur.“ — Str. 482: „...Deus Pater, fac ut corpora et spiritus servorum tuorum, qui cum spe tua decubuerunt, ad bona illa coelestia perveniant, ... ad convivium indesinens. Scribe nomina eorum in libro vitae tuo, laetifica eos aspectu vultus tui... fac illos discumbere ad mensam tuam spiritualem.“ — Str. 516: „Fac eos (defunctos) invitatos esse ad convivium tuum, et perduc eos ad regionem exultationis et laetitiae.“ — Str. 533: „Fac eos, Domine, quiescere in habitationibus lucis, et inter convivia illa deliciosa.“ (Viz Wilpert, l. c., I., 470, pozn. 4.)

¹⁾ V Písmě sv. znázorněna blaženost nebeská nezřídka obrazem hostiny. Viz na př. Luk. 13, 29; 22, 30. V knize Tobíášově (12, 19) zove archanděl Rafael patření na Boha pokrmem a nápojem blažených.

²⁾ Srv. list Rossiův k Pitrovi ve „Spicil. Solesm.“, sv. III., str. 570. „Piscem in coelesti mensa positum, Christi quidem symbolum esse nihil dubito, ad eucharistiam tamen *ἰχθύς* eundem quoque referre vereor, ne nimis exquisita et nimis longe petita argumentatio possit videri.“



Část III.

Eucharistie ve světle nejstarší
epigrafiky.



Díl I.

V jednom vidění svém uzřel Hermas šest mládenců, kteří stavěli vysokou věž, t. j. církev sv., z kamenů, jichž část pocházela z hlubin země (*ἐκ τοῦ βυθοῦ*).¹⁾ Jako ona mystická věž, tak staví se též stále a obsahem se vyplňuje budova theologie křesťanské, k čemuž jako stavivo, zejména v našich dobách, slouží velmi dobře i náhrobky vykopávané ze starých podzemních hřbitovů církevních. Jako kameny vystupují pomníky ty z hrobů, aby vydaly svědectví popírané pravdě, pomohly dokázati jednotu církve sv. ode dne jejího narození až do našich dob, a potvrdily totožnost její dogmatickou, liturgickou a morální. Jako bychom památky umění mohli nazvati zcela správně biblii analfabetů, založenou na motivech, kteréž hýbaly miliony, a ilustrovanou patrologií, tak zase náhrobky tvoří zároveň theologii i patrologii lapidární, rytou v kamenech. Ovšem tato literatura náhrobní se stále ještě vytváří, a sotva jen část záznamů jejích vyšla po tuto dobu na světlo denní; avšak již v tom, co posud máme a známe, jsou věci, které jsou pravými perlami.

Značný počet eucharistických kamenů podali jsme již ve druhé části této knihy, totiž všechny ty kameny, které souvisí těsně s ikonografií, představující v řezbě tytéž výjevy a symboly, které jsme viděli na malbách nástěnných. Dýchala z nich, jak jsme poznali, táž vůně

¹⁾ Hermas, Pastor, vis. III., c. 2, 4—6; Funk, Opera Patr. apost., str. 356; českého překl. Sušilova, Spisy sv. Otců apošt., str. 181.

eucharistická, již plny jsou obrazy Řecké kaple a Kapli svátostí. Tuto pak zbývá nám promluvit ještě o náhrobcích, jež eucharistii svědectví slovem vydávají.

§ 1. Náhrobek Abercia z Hieropole.

A) Literatura o náhrobku Aberciově.

Halloix, *Illustrium ecclesiae orientalis scriptorum vitae*. Duaci 1636, t. II. str. 137 násl.

Tillemont, *Memoires sur l'Histoire eccles.* éd. Bruxelles 1732, t. II. str. 137, 298—299.

J. Pitra, *Rozprava ve „Spicilegium Solesmense“*. Paris 1852, t. I. str. 55 násl.; „*Spicil. Sol.*“ 1855, t. III. 532 násl.; *Analecta Sacra. Typis Tusculanis* 1884, t. II. str. 162—187.

Buck, *Rozprava v „Acta Sanctorum“*. Bruxel. 1858, t. IX. ke dni 21. a 22. října, str. 504 násl.

Garrucci, v *Mélanges d'épigraphie ancienne*. Paris 1856, str. 1 násl.

De Rossi, v *Inscriptiones christianae* t. II. — *Roma Sotterranea*, t. II., str. 337 násl. — *Bullettino di archeol. cristiana*, 1882, str. 81 násl.; 1894, str. 67.

Lightfoot, *The apostolic Fathers*. London 1885, p. II. vol. I. str. 476—485.

Duchesne, *Bulletin critique*. 1882, str. 135 násl.; *Revue des questions historiques*. 1883, str. 22 násl.; *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, vol. XV. (1895); *Bullet. crit.* 1894; *Bulletin crit.* 1897, č. 6, str. 101—106.

Bilczewski J. *Archeologia chrześcijańska wobec historyi Kościoła i dogmatu*. Kraków 1890, str. 50—55; 230—238; česk. vydání J. o. S. Tumpach, *Archaeologie křesťanská ve službách dějin církevních a věrouky*. (Praha 1898, *Vzděl. knih. katol. sv. IX.*) str. 57 nn., 307 nn.

W. Ramsay, *Rozprava v Bulletin de correspondance hellénique*. Paris 1882, str. 507 násl. — *Journal of hellenic studies*. 1883, str. 474 násl. — *Expositor*. 1889, vol. IX. *The cities and bishoprics of Phrygia*.

vol. I. p. II. West and West-Central Phrygia. Oxford 1897, str. 709—716, 720—729.

Z a h n T h., Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons: „Abercius Marcellus von Hieropolis“, str. 57—99.

F i c k e r G e r h a r d t, Der heidnische Charakter der Abercius-Inschrift v Sitzungsberichte der königl. preuss. Akademie der Wissensch. zu Berlin. 1894, str. 87 násl. — R o b e r t K. v H e r m e s XXIX. Berlin 1894, str. 421—428.

H a r n a c k A d., „Zur Abercius-Inschrift“ v Texte u. Untersuch. zur Geschichte der altchristl. Literatur. 1895, XII. B. H. 4. str. 1—28.

S c h u l t z e V i k t., Theologisches Literaturblatt. 1894, č. 18 str. 210, 211 a č. 19 str. 218, 219; r. 1897 č. 8 str. 90, 91.

W i l p e r t J., Prinzipienfragen der christl. Archaeologie. 1889, str. 50 násl.; Fractio panis. 1895, str. 103—127.

D e W a a l, Römische Quartalschrift. 1894.

M a r u c c h i O r a z i o, Nuove osservazioni sulla iscrizione di Abercio. Nuovo Bullettino di archeologia cristiana. Roma 1895, str. 17 násl.

W e b e r G., „Die Grabinschrift des Aberkios“ v Passov. „Monatsschrift“ 1895, 476 nn.

W e h o f e r T h o m., Philologische Bemerkungen zur Aberkiosinschrift. Röm. Quartalschr. 1896, str. 61—84; Eine neue Aberkioshypothese. R. Quartalschr. 1896, str. 351—378.

P o m i a ł o w s k i J., Nadgrobie św. Awierkia i drewnie-chrystianskij simwolizm. Zob. Wizantijskij Wremieunik. Petersburg 1896, t. III., seš. II., str. 317 až 336.

D i e t e r i c h A l b r., Die Grabschrift des Aberkios. Leipzig 1896.

H i l g e n f e l d A d., Berliner philologische Wochenschrift. 1896, str. 430—432 a str. 1061.

R e i n a c h S a l o m o n, v časopise Revue critique d'histoire et de littérature t. XLII. Paris 1896, str. 169, 447—452.

A n a l e c t a B o l l a n d i a n a XVI. (1896) 74 nn.

K a u f m a n n K., Die Legende der Aberkiosstelle im Lichte urchristlicher Eschatologie, v časopise Katholik t. XV. 1897, str. 226—247.

D e S a n c t i s G., v Zeitschrift für kathol. Theologie. Innsbr. 1897, 673.

L. D e G., S. J., Un monument de la foi du seconde siècle. L'épitaphe d'Abercius v Études publiées par des Pères de la Comp. de Jésus. Paris 1897, str. 433—461.

R a u s c h e n G., v „Monumenta minora saeculi secundi“. Bonn 1905, 36 n.

L e c l e r c q, v „Dictionnaire d'archéologie chrétienne“. Paříž 1907, 1., 69 nn.

K i r c h C., Enchiridion fontium historiae eccl. antiquae. Frib. Br. 1910, 84 nn.¹⁾

B) Dějiny náhrobku.

Dějiny náhrobku Aberciova jsou pravou Odysseou.

První zprávu o něm podala řecká Akta sv. Abercia, jež napsal anonymní hagiograf v V., ba snad již ve IV. století. Autor jich tvrdí, že okopíroval vlastní rukou zmíněný nápis z originálu, který již za jeho doby byl poněkud poškozen, a vložil jej do životopisu našeho světce. Na základě uvedených Akt složil Šimon Metafrastes, spisovatel byzantský, kolem X. stol. nový život Aberciův, v nějž pojal také přepis řeckého textu náhrobního. Poněvadž se nám bude tohoto životopisu později dovolávat, klademe jej tuto u výtahu dle rukopisu pařížského (Colbertinus č. 1484 folio verso 168).²⁾

¹⁾ Některé publikace budou uvedeny ještě v pojednání samém, zejména též rozprava prof. Gaetana de Sanctis „L'iscrizione di Abercio“, kterou autor tehdy napsal pro soutěž vypsanou od „Pontif. academia romana di archeologia“, a kterou měl Bilczewski v rukopise po ruce.

²⁾ Viz Acta Sanctorum, Bruxel. 1858, sv. IX., str. 485—519 k 21. a 22. říjnu, kdež vedle textu řeckého položen překlad latinský a obšírné pojednání o dějinách a obsahu náhrobku. Autor pojednání toho měl po ruce 9 rukopisů, které spolu souhlasily v nejmenších podrobnostech.

Hl. I. Abercius, biskup hierapolský ve Frygii zvěděl, že císař Marcus Aurelius rozkázal, aby křesťané obětovali modlám, ničí v noci ve svatyni Apollinově sochu boha toho, začož ho chce zástup pohanů druhého dne zabiti. Když však před jejich očima zbavil tři mládence zlého ducha, jímž byli posedlí, nevěrci se obrátili.

Hl. II. Na zvěst o zázracích Aberciových sbíhají se k němu lidé z celé Frygie, Lydie a Karie. Mezi jiným vrátil zrak Frygelle, matce vynikajícího občana Euxeniana Popliona, a vyvedl zázračně ze země teplé prameny léčebné poblíž místní řeky.

Hl. III. Potom mu Bůh v noci ohlašuje, že ho za nedlouho čeká cesta do Říma. V tom čase totiž posedl zlý duch Lucillu, dceru císaře Marka Aurelia, která se právě chystala do Efesu, by se zasnoubila spoluvladaři císařskému, Luciu Verovi. Ubohý otec nesmí svému příštímu zeti vyjeviti pravou příčinu odročení sňatku; i vymlouvá se tím, že se musí odebrati na Rýn, kde Germáni pustoší římská města. Zatím volá římské i etruské kněze, očekáváje od nich, že mu dítě uzdraví. Zavilý démon však prohlašuje, že neopustí své oběti leč na příkaz biskupa Abercia z Hierapole. Piše tudíž císař Eux. Poplionovi list s prosbou, by přiměl Abercia k cestě. V Římě přijímá biskupa císařovna Faustina, jelikož Marcus Aurelius byl nad Rýnem. Nabyvši zdraví dceřina, dala císařovna na žádost divotvorcovu postaviti u zmíněných teplých pramenů v Hierapoli lázně pro lid, a mimo to ustanovila z vděčnosti 3000 korcův obilí jako stálou roční dávku pro chudé téhož města. Toto nadání, jak praví Akta, udrželo se až do IV. stol., a teprve císař Julian zrušil je z nenávisti ke křesťanům. Abercius využitkoval též vypuzeného démona, rozkázav mu, aby z cirku v Římě přinesl do Hierapole kámen, podoby oltáře, který si byl vyhlédl za náhrobek, a postavil jej v témž městě u jižní brány.¹⁾

¹⁾ Praví k Satanovi: „*Ανθ' ὅτου δὲ με καὶ τὴν Ῥώμην ἰδεῖν ἐποίησας, ἐπιτάττω σοι καὶ αὐτὸς πάλιν ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ, τὸν βωμὸν τοῦτον ἄραι· δέξας αὐτῷ τῇ χειρὶ βωμὸν λίθινον· μέχρι τὸ Ἱεραπόλεως τῆς ἐμῆς ἐνεργεῖν, καὶ παρὰ τῇ νοτίῳ φέροντι παρασιτῆσαι πύλην.*“
Hl. III. č. 31.

Hl. IV. Od Boha ve snách napomenut, odebírá se Abercius na missijní cestu do Syrie, míře všude bratry, jež haerese Marcionova byla rozvášnila. Přečází Eufkrat, projde celou Mesopotamií a dostává tu od věřících k návrhu vynikajícího a bohatého křesťana Barchasana název „učitele rovného apoštolům — ἰσαπόστολος“. Cestou do vlasti učí ještě v Cilicii, Lykaonii, Pisidii a přichází do Synnady, metropole Frygie Menší. Opuští Synnadu odpočívá v místě zvaném Aulon a prosí venkovanů, kteří zasedli ke stolu, o trochu pitné vody. Když však tito s posměchem vody mu odepřeli, přeje jim, aby se za trest od té doby nikdy do syta nenajedli, což se také — dodávají Akta — až podnes děje. Vrátiv se do Hierapole, píše pro své duchovenstvo „Pastýřskou instrukci“ (βίβλον διδασκαλίας), chystá si hrob, klade na něj kámen z Říma přinesený, na němž umísťuje delší nápis, který dle nejstaršího posud rukopisu Vaticanus Reginensis (56) zní takto¹⁾:

1. Ἐκλεκτῆς πόλεως πολίτης· τόδ' ἐποίησα· 2. Ζῶν ἴν' ἔχω καιρῶ σώματος ἐνθάδε θέσιν· 3. Τοῦνομα Ἀβέρκιος ὁ ἄν μαθητῆς ποιμένος ἄγνωῦ· 4. Ὅς βόσκει προβάτων ἀγέλας οὐρεσι πεδίοις τε· 5. Ὀφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους· πάντα καθορόωντας· 6. Οὗτος γάρ με ἐδίδαξε γράμματα πιστά· 7. Εἰς Ῥώμην ὅς ἐπεμψεν ἐμὲ βασιλείαν ἀθροῆσαι· 8. Καὶ βασίλισσαν ἰδεῖν χρυσοστόλον χρυσοπέδιλον· 9. Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπράν σφραγίδα ἔχοντα· 10. Καὶ Συρίας πέδον χάρας· εἶδον καὶ ἄστεα πάντα· 11. Νίσιβιν Εὐφράτην διαβάς· πάντας δ' ἔσχον συνομηγύρους· 12. Παῦλον ἔσωθεν· Πίστις δὲ παντὶ προῆγε· 13. Καὶ πα-

¹⁾ Uveřejnil jej Pitra ve svých „Analecta Sacra“ sv. II., str. 169 n. Interpunkci zachovali jsme co nejužkostlivěji, jenom počátek jednotlivých veršův označili jsme k vůli přehlednosti velikou písmenou a příslušnou číslicí. Rukopis jest z X. stol. — Z devíti kodexů pařížských, jež popisuje Pitra ve svých „Analecta Sacra“ sv. II. str. 162–187, pět jest ze stol. XI., dva z XII. a jeden z XIII. Ze čtyř nalézajících se v Moskvě jeden pochází z X. a tři z XI. století. Z vatikánských pět sáhá do XI. stol., Vaticanus Reginensis a Ottobon. jsou ze století X. — De Rossi oznámil r. 1894 v „Bullettino di archeol. crist.“ str. 67, že Papadopoulos Kerameos našel v Jerusalemě rukopis Aktův Aberciových v recenzi kratší, starší a lepší než je text Metafrastův.

ρέθηκε τροφήν ἰχθὺν ἀπὸ πηγῆς· 14. Παμμεγέθη καθαρόν· ὃν ἐδράξατο παρθένος ἄγνή· 15. Καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἐσθίειν διὰ παντός· 16. Οἶνον χρηστὸν ἔχουσα· κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου· 17. Ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὡδε γραφῆναι· 18. Ἐβδομήκοστον ἔτος καὶ δεύτερον ἄγων ἀληθῶς· 19. Ταῦθ' ὁ νοῶν εὔξαιτο ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνωδός· 20. Οὐ μέντοι τύμβον ἕτερόν τις ἐπ' ἐμοῦ ἐπάνω θήσει· 21. Εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείω θήσει δισχίλια χρυσᾶ· 22. Καὶ χρηστῆ πατρίδι Ἱεραπόλει χίλια χρυσᾶ.¹⁾

Potom volá k sobě Abercius kněze, jáhny a některé laiky, loučí se s nimi a doporučuje jim za nástupce svého jmenovce, kterého též po vykonané volbě světí na biskupa. Hned potom umírá a jest s veškerou poctou pochován ve vlastním hrobě svém dne 22. října.

Nuže dle Aktů, jak delších Metafrastových, tak kratších anonymových, napsaných na základě biografie Metafrastovy nebo též pořizených dle týchž pramenů, z nichž čerpal i Metafrastes, žil Abercius ve druhé polovici II. stol. a byl biskupem v Hierapoli ve Frygii. Tyto zprávy přešly do menologia Basilova,²⁾ jerusalemského i ruského,³⁾ a také do martyrologia římského, kde všude jest jméno jeho uvedeno při dni 22. října a poseto slávou velikého učitele, divotvorce a muže „rovného apoštolům“.

Po smrti Metafrastově nápis i Akta upadla na dlouhý čas v zapomenutí. Teprve v XVII. století Petr Halloix T. J.⁴⁾ napsal o nich první vážnou a hlubší

¹⁾ Kopista IV. nebo V. století si stěžuje, že již za jeho doby bylo možno nápis na několika místech stěží čísti: „Τὰ μὲν δὲ τοῦ ἐπιγράμματος ὡδέ πως ἐπὶ λέξεως εἶχεν, ὅτι μὴ ὁ χρόνος ὑφέϊλε κατ' ὀλίγον τῆς ἀκριβείας καὶ ἡμαρτημένως ἔχειν τὴν γραφὴν παρεσκεύασεν“; hl. IV. č. 41.

²⁾ Viz „Acta Sanct.“, I. c., str. 489. „Commemoratio sancti et apostolorum aequalis patris nostri Abercii episcopi Hierapoleos.“

³⁾ V kyjevském synaxariu čteme: „Sancti patris nostri ἑσαποστόλου Ἀβερκίου, episcopi Hierapolitani, thaumaturgi.“ „Acta Sanct.“, I. c., str. 490.

⁴⁾ Viz jeho „Illustrium ecclesiae orientalis scriptorum . . . vitae et documenta“; Duaci 1636, sv. II., str. 1—150. Velebí tu

studii, ve které hájil jejich historického základu, prohlásil epitař za autentický a opatřil jej obšírnějším a dosti případným komentářem. Akta naše četl též Baronius¹⁾ a prohlásil pravdivými aspoň několik episod ze života Aberciova. Tillemont první zavrhl Akta úplně, ano i epitař prohlásil za výrobek jejich autora, jelikož prý obsahuje idee příčící se duchu tehdejšího světa křesťanského a myšlenky nedůstojné²⁾ biskupa katolického vůbec, zejména pak v době, kdy se chystal k smrti. V minulém (XIX.) století učený benediktin Jan Pitra³⁾ ujal se rehabilitace Aktů, připomenul světu náhrobek Aberciův a srovnal jej s analogickým epitařem, nalezeným v jižní Francii. Nedlouho po něm vystoupil s apologií našeho náhrobku bollandista P. Buck,⁴⁾ dokazuje, že nejen sám nápis, nýbrž i Akta, aspoň z veliké části, mají cenu dokumentův historických. Proti něho názoru zastával se opět P. Garrucci.⁵⁾ Dle něho jsou Akta snůškou samých bájek, vytvořených libovolně a výlučně na základě samého nápisu. Ba, co horší jest, Metafrastes prý porušil i sám epitař, změnil jeho znění a přidav k němu několik veršův. Proti kritice Garrucciově vystoupil opět Pitra,⁶⁾ a srovnal 21

Abercia (str. XXVI.) jako jednu z největších hvězd církve ve II. století, líčí jeho život na základě Aktů, podává v próse znění nápisu, a konečně snaží se vrátiti nápisu jeho prvotní formu metrickou.

¹⁾ „Annales ecclesiastici“ ad annum 163. Augustae Vindelic. 1738, t. II. str. 164—169. Připomíná tu krátce na základě Metafrastově činnost Aberciovu a dodává: „Multa in ea (Akta) irrepsisse noscuntur, quae haud nobis omnino probentur.“ Potom praví, že mu dal kardinál Sirleto řecký list, nacházející se v nějakém starém rukopise, jež prý Abercius napsal císaři Marku Aureliovi; nemůže prý jej teď vydati tiskem, jelikož prý jej někde založil. Není však pochyby, že byl tento list podvržený.

²⁾ Tillemont klade sem především honosení se Aberciovo, že viděl v Římě královnu, a vyhrůžku na konci nápisu umístěnou pro všechny, kdož by se odvážili zneuctiti jeho hrob.

³⁾ „Spicilegium Solesmense“ sv. I, str. 55 n.

⁴⁾ „Acta Sanctorum“, l. c., str. 504 n.

⁵⁾ „Mélanges d'épigraphie ancienne.“ Paříž 1856, str. 1 n.

⁶⁾ „Annal. Sacra“, sv. II., str. 169. Praví tu: „Aut ego fallor, aut ex hactenus dictis palam est, Acta Abercii in campo historico niti et perstare; proin, sanctum heroem, inter viros aevi sui claros, haud ignobilem fuisse.“ O něco výše (str.

kodex starých Aktův Aberciových v bibliothece pařížské, římské a moskevské, došel k závěru, že biskup náš byl netoliko osobou historickou, ale že byl nad to jedním z nejznamenitějších mužů své doby. S učeným kardinálem a bibliothekářem církve římské odvolal se i de Rossi často ve svých pracích na epigramm Aberciův jakožto na dokument historický.

Přese všechny učené výklady Pitrovy bylo však třeba odstraniti ještě jednu nemalou obtíž. Akta i v nich obsažený text epitafu totiž hlásaly, že Abercius byl za panování Marka Aurelia biskupem města Hierapole, kdežto odjinud jest známo, že v onom čase Papias a Apollinaris seděli tamtéž na stolci biskupském. A za nedlouho i tato záhada rozluštěna. Neboť professor William Ramsay¹⁾ našel r. 1881 na své jedné archaeologické cestě po Malé Asii u vesnice Kelendres ne-daleko starého města Hieropole, v údolí řeky Glaukos, náhrobní kámen jistého Alexandra, syna Antoniova, ve kterém se nalézá doslovně několik veršů z epitafu Aberciova. Dnes nalézá se kámen ten v Cařihradě a nápis jeho zní takto²⁾:

[ἐ]κλεκτηῆς πύ[λε]ως ὁ πολει[της τ]οῦτ' ἐποίη[σα]
 [ζῶν³⁾]ῖν' ἔχω φανερο[ῶς] σώματος ἐνθα θέσιν
 οὔνοι' Ἀβέξανδρος Ἀντ[ω]νίου μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ.

162.) podal takto krásně novější literaturu našeho náhrobku: „Olim ego in titulum Abercii, alia quaerens, temere prope modum incidi, captusque venustate incogniti, nota inter Acta, epigrammatis, illud raptim et quasi clanculum, subtili sepultum caractere, in quodam obscuro Spicilegii Solesmensis angulo, reposui, metris utcumque suis instructum. Id quidem cunctis sapuit, quod mihi recoctum. Etiam quaestio mota est, meque commovit admiratio plurimorum, haud excepto gravi Bollandi collegio. Rhenum et Alpes fama rei superavit; ac sicut paulo ante Pectorii Augustodunensis epigraphe, ita Abercii Hierapolitani epitaphium pervasit orbem.“

¹⁾ Viz jeho článek: „Les trois villes Phrygiennes: Brouzos, Hieropolis et Otrous“ v „Bulletin de correspondance hellenique“, Paříž 1882, str. 507 n.

²⁾ Viz fototypickou reprodukcí náhrobku u Duchesna v „Mélanges d'archéologie et d'histoire.“ XV. 1895, tab. I. Písmena a slova v závorce jsou na náhrobku zničena nebo nejistá.

³⁾ Slovo to jest vzato z nápisu Aberciova, ale není jistoty ani stopy, že se kdysi nalézalo na náhrobku Alexandrově.

οὐ μέντοι τύμβῳ τις ἐμῷ ἕτερόν τινα θήσει.
 εἰ δ' οὖν, Ῥωμαίων ταμείῳ θήσει δισχείλια [χ]νυσᾶ
 καὶ [χ]ρηστῇ πατρίδι Ἱεροπόλει [χ]είλια [χ]ρυσᾶ.
 ἐγράφη ἔτει τ' μηνὶ σ' ζόντος.
 εἰρήνη παράγουσιν καὶ μν[ησ]χομένοις περὶ ἡμῶν.

Česky: „*Slavného města obyvatel náhrobek tento (za života svého) jsem si učinil, abych tu měl zjevně lůžko pro tělo svoje. Jméno mé Alexander, syn Antoniův, žák pastýře neposkvrněného. Ať nikdo v mém hrobě někoho jiného nepochová. Finak ať pokladně římské zaplatí dva tisíce zlatých a drahé otčině mé Hieropoli tisíc zlatých. Psáno roku třístého, měsíce šestého, za mého života. Pokoj kolem jdoucím a těm, kteří na nás pamatují.*“

Epitaf Alexandrův jest z r. 300 éry frygické, čili z r. 216 po Kristu. Tím obdrželi jsme hranice, za něž není volno s datem epitafu Aberciova pokročiti, neboť tento jako předloha nápisu Alexandrova musí býti aspoň o několik let starší. Jako důvod pro to, že nápis Aberciův je starší a že byl pramenem a bezprostředním vzorem náhrobku Alexandrova, uvádíme tu jedinou okolnost, že syn Antoniův, kopíruje třetí verš Aberciův a klada do něho jméno své a jméno otce svého, porušil úplně jeho metrum. Stejně jisto však jest i to, že první a druhý verš, dále pak verš čtvrtý až šestý, jež nalézáme na obou náhrobcích, jsou vzaty z nějakého staršího formuláře epigrafického.

Kromě určení, aspoň přibližného, doby, kdy epitaf Aberciův povstal, a kromě důkazu jeho pravosti má kámen Alexandrův ještě tu důležitost, že odstranil také zmíněnou nesnáz historickou a zeměpisnou, o jejíž rozřešení archaeologové a dějepiscové dotud marně se byli pokoušeli. Jak již bylo řečeno, nebylo možno nalézt pro Abercia místo v seznamu biskupů slavného města Hierapole, ležícího poblíž Laodicee nad řekou Lykos. A tu kámen Alexandrův ukázal, že Abercia a jeho pomník dlužno hledati nikoli v Hieropoli ve Frygii zvané Pacatiana, Prima, Magna, nýbrž v městě Hieropoli ve Frygii Šťastné, zvané též Phrygia Secunda, Parva, nad řekou Glaukos, kde bylo za starodávna

pět biskupských sídel (Pentapolis), t. j.: Otrous (dnešní Tchor Hisar), Brouzos (Kara Sandikli), Stektorion (Emir Hisar), Eukarpia a naše Hieropolis (dnešní Kotch Hisar), ležící 8 až 9 hodin cesty západně od Synnady. Abercius byl současníkem Apollinarovým, nikoli však jeho předchůdcem na stolci hierapolském.

O dvě léta později (1883) učinil Ramsay ještě důležitější nález. Nalezl totiž kus původního epítafu Aberciova na stěně chodby, vedoucí do teplých lázní sirných poblíž potoka, který se vlévá do Meandra, dvě anglické míle jižně od Kotch Hisaru čili staré Hieropole.

Jak vidno, souhlasí tento nález úplně se zprávou Aktů, kdež jsme našli zmínku o léčebných pramenech a lázních, jež u nich od císařovny Faustiny pro domácí nemocné byly postaveny. To však neznamena, že se náhrobek nalézal původně na nynějším místě nálezu; z Aktů možno však souditi, že stál kdesi na blízku lázní, v jejichž stěnu byl též kámen zazděn, když pomník byl zničen. Zachovaná část má dva kusy, z nichž větší zůstal na místě, menší pak vzal Ramsay s sebou do Skotska. Když potom turecký sultán Abdul-Hamid II. r. 1893 skrze Msgra Azariana, katolického patriarchu armenského, dal kus ponechaný v Asii papeži Lvu XIII. darem k jeho 50. (jubilejnímu) výročí biskupskému,¹⁾ poslal i Ramsay papeži svoji část. Od března r. 1895 nalézá se náš kámen, spojený v celek, hned u vchodu do síně křesťanských nápisů v paláci lateránském. Na jeho mramorovém podstavci čteme pak tato slova :

FRAGMENTUM · TITULI SEPULCRALIS
EX ASIA ADVECTUM
IN · QUO · ABERCIUS · HIEROPOL EPISC SAEC II
UNIVERSAE ECCLESIAE CONSENSUM
IN UNAM · FIDEM TESTATUR

ABDUL-HAMID IMP TURCARUM
DONO MISIT LEONI XIII P M
ANNO MDCCCXCII

¹⁾ Takovým způsobem, jak de Rossi krásně praví, „ruka dobrého anděla církve armenské přinesla zpět do Říma kámen, jež dle vypravování Aktův odnesl pryč do Frygie anděl zlý“.

Zdálo pak se, že po nalezení původního kamene nikdo snad již nepovstane s pochybnostmi o jeho povaze a původu, že nikdo se již nepokusí odtrhnouti jej od Aktův, ale že všeliký zájem archaeologů, filologův a historiků soustředí se jedině v práci, jak by se dostalo nápisu co možná nejlepšího komentáře vědeckého. Zatím však stalo se, čeho se učený svět nejméně nadál.

Dr. Gerhard Ficker, docent v Hallu, vystoupil s hypotézou, že Abercius nebyl křesťanem, nýbrž pohanem, a proto že jest nápis jeho pozůstatkem starého pohanství. Rozpravu Fickerovu předložil Adolf Harnack dne 1. února 1894 berlínské akademii umění, doporučuje ji k tisku.¹⁾

Vystoupení Fickerovo způsobilo v první chvíli dosti komický dojem. Duchesne prohlásil, že autor, předkládaje svou rozpravu berlínské akademii, chtěl si asi z této tak vážné instituce ztropiti žert.²⁾

De Rossi, upoutaný již na lůžko, pronesl soud ještě přísnější. Opakovalť slova Duchesnova a dodal: „Lituji, že jsem jich tu užil; ale jak možno obírat se vážně fantastickými výtvořy toho druhu a jednati o nich způsobem, hodným polemické otázky vědecké? Nikdy se své strany neučiním ničeho, co by jim mohlo v našem umění zjednati jakési domovské právo: ne velut aegri somnia vanae fingantur species.“³⁾

Tón, s jakým učenci přijali dissertaci Fickerovu, dotekl se sebelásky Harnackovy, který měl k ní povinnosti kmotrovské. I vystoupil s rozpravou,⁴⁾ ve které vzal hypotézu Fickerovu v obranu, a došel k závěru, že nápis byl buď ryze pohanský, nebo že aspoň patřil nějakému zasvěcenci mysterií pohansko-gno-

¹⁾ Viz Sitzungsberichte der Akad. der Wissensch. 1894, str. 87 násl.

²⁾ Bullettin critique, 1894, str. 117. „M. Ficker a sans doute voulu rire et dérider aussi l'académie de Berlin.“

³⁾ Bullettino di archeol. crist. 1894, str. 69.

⁴⁾ Viz Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. Leipzig 1895, XII., B. H. 4, str. 1—28.

stických.¹⁾ Při té příležitosti si stěžuje, že katoličtí učenci odbyli názor Fickerův žertem. A tu ptá se Duchesne právem: „Co má v této polemice činiti klassifikace: katolický? Vždyť jest nám přece obírati se otázkou vědeckou! Proč tedy činiti z ní sport konfessijsní?“ Že spíše způsob boje, vedený se strany protestantské, jest tendenční, dokazují Fickerovy úvahy, jako: „Nápis Aberciův zdál se zejména stoupencům Říma (Römlinge) velmi důležitým . . ., radost stoupenců Říma (Römlinge) a jejich úsudek jest zcela pochopitelný.“²⁾ Kdyby se vskutku ukázalo, že nápis jest pohanský, byli by se v úsudku o obsahu a důležitosti kamene toho zmýlili nejvážnější učenci jak katoličtí, tak protestantští. Před několika lety zemřelý Lightfoot, anglikánský biskup v Durhamu, jeden z nejznámějších znalců starokřesťanské literatury, našel v našem nápisu následující věci a podal o něm tento soud: „Zázračné vtělení, vševědoucí a všeobecná moc Kristova, Písmo sv., dvě svátosti, rozšíření a všeobecnost církve, to vše vystupuje tu v jasných a živých barvách, tvoříc svědectví tím důležitější, že není systematickým výkladem theologovým, nýbrž příležitostným projevem zbožné duše křesťanské. Tím způsobem veliké světlo ozářilo vnitřní život církve v odlehlém městě frygickém.“³⁾

Poněkud dále pak dodává, „že katolík Abercius nacházel všude tutéž církev, tytéž svátosti, táž dogmata“,

¹⁾ „Abercius ist entweder purer Heide gewesen oder wahrscheinlicher, der Anhänger eines heidnisch-gnostischen Kultvereins, in welchem ein christliches Mysterium mit heidnischen Mysterien verbunden war.“

²⁾ Sitzungsberichte der Akad. der Wissenschaft. 1894, str. 90.

³⁾ Viz jeho článek: Resultats of recent historical and topographical research upon Nev. Testament Scriptures. Expositor. London 1885, vol. I., str. 5. „It is needless to dwell on the picture which is here presented. The miraculous Incarnation, the omniscient omnipresent energy of Christ, the Scriptural writings, the two Sacraments, the extension and catholicity of the Church—all stand out in definite outline and vivid colours, only the more striking because thit is no systematic exposition of the theologiam, but the chance expression of a devout Christian soul. A light is thus flas hed in upon the inner life of the Christian Church in this remote Phrygian city.“

načež uzavírá takto: „A tak každý nový objev jest novým hřebem, zaraženým do rakve tubinské spekulace.“¹⁾ Ramsay pak píše: „V tomto dokumentě máme církev představující se nám jako královna ve zlatém rouše; církev římskou, kupící kolem sebe všechny ostatní; církev syrskou, vzájemnou spojitost údů různých církví v různých krajích, — ti všichni jsou členy jedné církve a užívají téhož rituálu — uznání listů sv. Pavla, víru jako vůdkyni života, nejsvětější Svátost chleba a vína jako tělo Kristovo, Spasitele jako počatého z Panny neposkvrněné a obrozeného v prameni křestném, a jméno, jaké má, toť název symbolické Ryby, dobře známý anagramm, utvořený z počátečných písmen slov: Ježíš Kristus Boží Syn Spasitel.“²⁾

Myšlenky Fickerovy o pohanském původu náhrobku Aberciova ujal se r. 1896 Albrecht Dieterich, professor v Marburku v Hessensku, snaže se odůvodniti ji velikým aparátem vědeckým. Nezdržujeme se tuto déle u zmíněných výkladů, jelikož, máme-li vynésti soud o jejich ceně, jest nutno, bychom si na před povšimnuli nápisu samého.

¹⁾ Lightfoot, l. c.: „He visits the far West and the far East, and everywhere he finds not only the same Church and the same sacraments, but also, as we may infer from his language, the same, or substantially the same, theology. His faith was the faith of the Catholic Church. This monument therefore is another stubborn protest against certain modern theories of early Christian history. Each fresh discovery is a fresh nail driven into the coffin of Tübingen speculation.“

²⁾ Expositor 1886, vol. IX., str. 266. „We have it the writings of faith, the Church as queen in her golden attire, the central importance of the Roman Church, the seal of baptism, the Church of Syria, the intercommunion of the members of different Churches in different lands — all are associates of one Church and practise the same ritual — the importance of St. Paul's writings, faith as the guide of life, the holy sacrament of bread and wine as the body of Christ, Christ conceived by the spotless Virgin, Christ born afresh in the fountain of baptism, and the name applied to Christ is the symbolical fish, the well-known anagram (of which this is one of the earliest known examples) of the initial letters, Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς-Σωτὴρ.“

C) Popis náhrobku.

Náhrobek Aberciův jest z bílého mramoru a měl kdysi podobu téměř čtvercového kamene, z něhož se

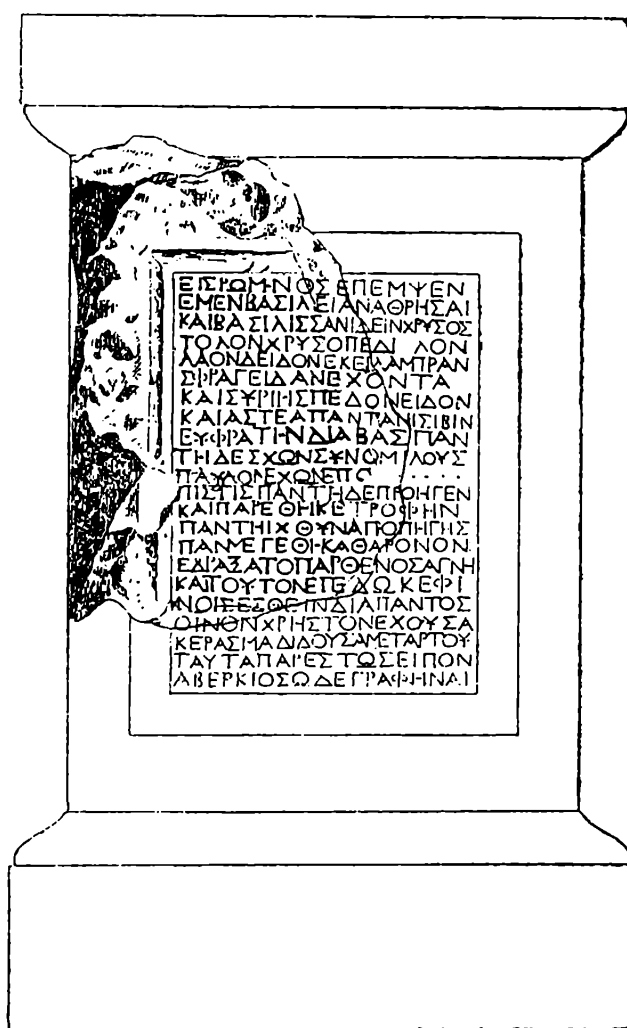


Obr. 66. Reprodukce nápisu Aberciova dle fotografického snímku.

nám zachovaly pravděnejpodobněji značné části jenom dvou stěn, kdežto — jak se zdá — pravá stěna, hořejšek a podstavec jsou zcela otlučeny. Výše pozů-

stalého torsa obnáší 0·50 m, tloušťka 0·30 m., a celá šíře stěny, na níž se nalézá vavřínový věnec, 0·62 m. (Viz obr. 66. na str. 395., 67. na str. 396., 68. na str. 397.)

Nápis vyryt v rámečkách, jak to vidáme na četných jiných pomnicích toho druhu. Z rukopisů víme, že měl 22 hexametry, z nichž každý zabírá na kameni



Obr. 67. Rekonstrukce levé stěny náhrobku Aberciova.¹⁾

dvě řádky, tak že všech poloveršů bylo 44. Poněvadž pozůstalý úlomek nápisu počíná teprve sedmým hexametrem, připadlo na čelní stěnu náhrobku prvních šest hexametrů na 12 řádcích.

¹⁾ Tato rekonstrukce pochází od Wilperta (*Fractio panis*, obr. 19., str. 124); je pořízena dle modelu zmíněného náhrobku Alexandrova. Rozumí se, že není vyloučeno, že byla podoba náhrobku Aberciova poněkud jiná.

Dieterich má za to, že čelní stěnu tvořila zachovaná stěna s věncem a vlastní epitaf, totiž prvních šest veršů, že se nalézal pod věncem. Na pravé stěně boční nalézaly prý se hexametry od sedmého do devatenáctého, ostatní pak, t. j. formule hrozící trestem, nalézaly se na stěně zadní.¹⁾



Obr. 68. Sesilněný text nápisu Aberciova.

Dle mínění Wilpertova²⁾ strana s věncem tvořila stěnu zadní, tak že protilehlou stranou byla by stěna

¹⁾ Dieterich, Die Grabschrift des Aberkios, str. 11.

²⁾ Fractio panis, str. 125. Nerovnoměrnost v umístění hexametřů velí nám v takovémto případě domýšleti se, že se na čelní stěně náhrobku nalézal ještě nějaký symbol, na př.

se šesti hexametry; na levou stěnu připadaly by, kromě zachovaných na ní devíti hexametrů, ještě dva hexametry, což činí dohromady 22 poloverše, a na stěnu pravou pouze pět hexametrů na deseti řádcích.

De Rossi¹⁾ umístil na čelní straně, t. j. na stěně proti věnci, šest hexametrů, na stěně levé, t. j. na stěně zachované, devět hexametrů, a na stěně pravé sedm hexametrů.

Marucchi,²⁾ přihlížeje především k obsahu nápisu, umístil na levé stěně (zachované) deset hexametrů, tak že by na čelní stěnu připadlo šest hexametrů a tolikéž na stěnu ležící proti stěně zachované.

Jinak utváří podobu a rozdělení náhrobku prof. de Sanctis. Dle jeho mínění zachovaly se tři stěny nápisu, totiž horní kus čelní stěny s největší částí nápisu, pak pravá boční stěna s věncem, konečně zadní stěna, rovnoběžná s čelní stěnou s nápisem a jen z hruba otesaná, což prý jest důkazem, že ji nebylo viděti a že byla vsazena do zdi. Dle něho byl celý nápis vyryt na stěně čelní, a to nejen v obrubě rámců středních, nýbrž i nad nimi a pod nimi, jak to vidíme na kameni Alexandrově. Pravděnejpodobněji byly však hexametry děleny na dva verše jenom uprostřed nápisu, kdežto nad obrubou a pod ní nalézaly se celé hexametry.

Není třeba podotýkati, že s naprostou jistotou nerozřeší se snad tato otázka nikdy; ostatně je to se zřením k vysvětlení nápisu zcela lhostejno. Buď si tak či onak, vždy dělí se nápis co do obsahu na tři hlavní části, z nichž první nám sděluje jméno vlastníka hrobu a charakteristiku jeho učitele, druhá popisuje jeho cesty, třetí udává stáří zemřelého, obrací se na kolem-

postava Dobrého Pastýře, ryba s kotvou, nebo aspoň že na čelní stěně užito písmen větších. Možná, že na čtvrté stěně pod korunou umístěno přesné datum úmrtí, jak je vidíme na náhrobku Alexandrově. Kopista a řecké kodexy pominuly tento dodatek, stilisovaný v próse, a zachovaly pouze metrickou část nápisu, podobně jako při kopírování jiných starokřesťanských epigrammů latinských.

¹⁾ Bullett. di archeol. crist. 1894, str. 66 n.

²⁾ Nuovo Bullettino di archeologia cristiana, roč. I. 1895, str. 21 n.

jdoucí s prosbou o modlitbu za jeho duši a hrozí pokutou profanátorovi hrobu.

Metrum epigrammatu není všude stejné a správné, neboť dva první verše tvoří elegické distichon, kdežto ostatní část jest složena ve více méně dobrých hexametrech. De Rossi¹⁾ uzavírá z toho, že první a druhý verš, jakož i tři poslední hexametry, také v jiných náhrobních nápisech se vyskytující, vzal Abercius ze staršího formuláře epigrafického. Ještě dále jde Minasi T. J.,²⁾ jenž Aberciovi upírá vůbec autorství epigrammatu proto, že prý nikdo netvoří pro sebe takových veršů, jež by potom musil dělit na poloverše, a po druhé proto, že přímo pokazil metrum verše třetího, vsunuv tam jméno své. Avšak důvody Minasiovy jsou příliš plytké, aby bylo možno přijmouti jeho mínění, neboť Abercius mohl míti nápis již hotový, dříve než našel kámen a určil jeho podobu. Metrum pak kolísá nejen ve verši třetím, nýbrž i na několika jiných místech. Verše od třetího až do devatenáctého včetně pokládáme tudíž za dílo Abercia samého. Ale i kdybychom připustili, že jest hypothesis Minasiova pravá a že i zachovaná část nápisu existovala již před Aberciem jako všeobecně známá báseň náboženská, neztratil by epitař ten na ceně, neboť původce náhrobku líčil by tu slovy z cizího epigrammatu vzatými jenom to, co na své cestě vlastníma očima viděl a sám konal.

D) Metrický text nápisu.

To předeslavše podáváme nyní pravděnejpodobnější znění nápisu na základě Aktův a náhrobku samého. Pod čarou uvádíme nejdůležitější varianty čtení.³⁾ V rukopisech Aktů nalézáme všude skoro tytéž chyby a mezery, jež povstaly jednak tím, že již první kopista našel nápis místy nečitelný, jednak také proto, že

¹⁾ Inscript. christ., t. II., str. XV.

²⁾ Minasi, La dottr. del Sign. dei 12 Apostoli, str. 306.

³⁾ Pitra sestavil důkladně varianty čtení dle Aktů v „Analecta Sacra“ II., str. 169 n. v poznámkách ku kodexu Vatikánsko-Regin. Srv. též Zahn, l. c., str. 68 n.

pozdější opisovači, chtějíce nápis učiniti srozumitelnějším, zmodernisovali nejednou jeho znění a položili místo některých temnějších výrazů básnických obyčejnou, jakoby jasnější prósu.

To, co se nám zachovalo na původním náhrobku Aberciově a Alexandrově, je tuto vytištěno velikými písmenami; části, vzaté z rukopisů, tištěny malými písmenami; doplňky nalézají se v závorkách.

v. 1—6.

(Ε)ΚΛΕΚΤΗΣ ΠΟ(ΛΕ)ΩΣ Ο ΠΟΛΙΕΙ(ΤΗΣ Τ)ΟΥΤ
[ΕΠΟΙΗ(ΣΑ)]

ζῶν Ι)Ν ΕΧΩ καιρῶ ΣΩΜΑΤΟΣ ΕΝΘΑ ΘΕΣΙΝ
ΟΥΝΟΜ Ἀβέρκιος ὦν, ὁ ΜΑΘΗΤΗΣ ΠΟΙΜΕΝΟΣ ΑΓΝΟΥ
ὅς βόσκει προβάτων ἀγέλας ὄρεσιν πεδίοις τε
ὄφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθορῶντας.
οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε . . . γράμματα πιστά.

v. 1. Kodexy, jichž užil Pitra, nemají *ὁ* před *πολίτης*; pak mají čtení *τόδ'* nebo *τότε δ'* — Kirch klade ze slova *πολεως* do závorky jenom *λ* (*πο(λ)εως*).

v. 2. De Rossi, Lightfoot Duchesne, Kirch, Dieterich čtou dle kodexů *καιρῶ*; Ramsay a Zahn přijímají z nápisu Alexandrova *φανερῶς*. — Všechny rnkopisy mají *ἐνθάδε*, nápis Alexandrův *ἐνθα*.

v. 3. Jméno zemřelého zní ve většině rukopisů *Ἀβέρκιος*, ve dvou vatikánských (799. a 801.) stojí *Ἀνέρκιος*. Na dvou poněkud mladších náhrobcích z Primnessa čteme: „*Ἀβέρκιος Πορφυρίου διάκων*“ a „*Ἀβρ. Δωρόθεος Ἀβιρκίου*“. U Eusebia (H. E. V. 16. 3, česk. překl. Kocín-Krbcova str. 243) zní jméno to *Ἀουίρκιος*, nebo také *Ἀνίρκιος* a *Ἀβίρκιος*. — Dále mají rukopisy a po nich Dieterich *ὁ ὦν*; Lightfoot čte *εἰμί*; Pitra, Ramsay, Rossi, Wilpert, Marucchi, Kirch *ὦν ὁ μαθητής*.

v. 4. Rukopis Coisl. 110 a Vatic. Graec. 799 mají *ὄρεσι*; Lightfoot čte *ὄρεσιν*; Ramsay představuje slova takto: *οὐρεσιν ὅς βόσκει προβάτων ἀγέλας πεδίοις τε*.

v. 5. Rossi, Lightfoot, Dieterich, Kirch čtou: *πάντη καθορῶντας*; Zahn: *μέγᾱλὺς πάντᾱ κάθῳρόντας*, což dává metrum velmi chatrné; Ramsay čte: *καὶ πάνθ' ὀρόωντας*; Pitra: *κατὰ πάνθ' ὀρόωντας*.

v. 6. Po slově *ἐδίδαξε* jest ve všech kódexech mezera, kterou Pitra vyplnil slovem: *τὰ ζωῆς*, Ramsay: *διδάσκων*, Zahn: *λόγους καὶ γράμματα*, Becker: *θεοῦ τὰ*, Hilgenfeld: *μνήσας* (Berliner Philol. Wochenschrift, 1896, č. 14, str. 430.).

v. 7—16.

7. ΕΙΣ ΡΩΜΗν ὡς ἔπειψεν
ΕΜΕΝ ΒΑΣΙΛΕΙΑν ἀθροῖσαι
8. ΚΑΙ ΒΑΣΙΛΙΣσαν ἰδεῖν χρυσοσ-
ΤΟΛΙΟΝ ΧΡΥσοπέδιλον
9. ΛΑΟΝ Δ ΕΙΔΟΝ ἔκει λαμπρὰν
ΣΦΡΑΓΕΙΑΝ Εχοντα
10. ΚΑΙ ΣΥΡΙΗΣ ΠΕδον εἶδον
ΚΑΙ ΑΣΤΕΑ ΠΑντα Νίσιβιν

v. 7. Většina rukopisů má *βασίλειαν*, menšina *βασιλείαν* (hlavní město říše) *ἀθροῖσαι*. Halloix četl: *βασιλείον* (palác); Pitra přijal nejprve čtení: *βασίλειαν* (Spicil. Solesm. III. 5. 33), později pak (Analecta II., str. 173) *βασιλείαν*. Duchesne, Rossi a Lightfoot (Apost. Fathers, Londýn, část II., sv. I., str. 481), svedeni chybnou publikací Ramsayovou, četli *βασιλῆαν* jakožto přivlastek hlavního města a zástupný tvar místo *βασίλειαν*, což dalo smysl: Řím královský; později přijal de Rossi čtení *βασιλείαν*. Zahn, Rauschen a Harnack čtou: *βασιλῆ ἀναθροῖσαι*; Dieterich: *βασιλῆαν ἀθροῖσαι*, Kaufmann: *βασιλείαν ἀθροῖσαι*, P. Gietmann a Kirch (l. c., str. 85): *βασιλεῖ ἀναθροῖσαι*. Wehofer v „Röm. Quartalschrift“, 1896, str. 77 přijal čtení *βασίλειαν*, avšak na str. 355. pokládá za pravděpodobnější čtení *βασιλῆαν* od *βασιλεύς*. Na náhrobku lze rozeznati dobře jen ΒΑΣ; z následujícího I zůstala jen část dolejší, načež opět dobře viděti Λ. De Sanctis přijímá jako pravděpodobné čtení *βασιλῆ*, jelikož souhlas kodexů nemůže prý tu býti směrodatným a rozhodným proto, že rukopisy nejednou souhlasně podávají čtení chybné. A i kdyby na pomníku bylo stálo ΒΑΣΙΛΕΙΑΝ, mohla prý to býti chyba kopistova místo ΒΑΣΙΑΗ. Čtení ΒΑΣΙΑΗΑΝ dlužno prý zamítnouti proto, že je to tvar velmi neobvyklý. Také smysl prý nenasvědčuje čtení *βασιλείαν*, neboť co prý by značilo? Bud' by to byl čtvrtý pád od *βασιλεία* (regina, královna), a pak by byl Abercius viděl dvě královny, jednu v šatě bohatším, druhou v oděvu méně nádherném. Nebo by *βασιλείαν* bylo přídavným jménem od *βασιλείος*, ale pak by tu bylo přídavné jméno beze jména podstatného, anebo by se musilo odnášeti ke slově *εἰς Ρῶμην*, v kterémžto případě by zase sloveso *ἀθροῖσαι* nemělo předmětu. Konečně mohlo by se *βασιλεία* rozuměti ve významu *βασιλεία*, království, hodnost královská, ač by v tomto případě působilo potíž ono těsné spojení pojmu abstraktního s konkrétním.

v. 9. Všecky kodexy mají *λαόν*; Hirschfeld a po něm Dieterich čtou *λαόν*, majíce je za metaplastický akkusativ od *λαός*. Dále pak De Sanctis a po něm Kirch čte: *σφραγεῖδ' ἀνέχοντα*.

11. ΕΥΦΡΑΤΗΝ ΔΙΑβάς· παν-
ΤΗ Δ ΕΣΧΟΝ ΣΥΝΟ(μίλους).
12. ΠΑΥΛΟΝ ΕΧΩΝ ΕΠΙ(?) ναός(?).
πιστις πάντη δὲ προῆγε
13. ΚΑΙ ΠΑΡΕΘΗΚΗ τροφὴν
ΠΑΝΤΗ ΙΧΘΥΝ Απὸ πηγῆς

v. 11. ΣΥΝΟ doplňuje Rossi, Lightfoot a Kirch (tento s připojeným otazníkem) na: *συνομίλους*; Ramsay, Duchesne a Wehofer: *συνοπαδούς*; Pitra: *διμηγερέας*; Dieterich dle kodexů: *συνομηγύρους*, Zahn: *συνοδείτην*, Hilgenfeld: *συνομήρεις*.

v 12. Z tohoto hexametru žádná písmena nezachovala se celá, poněvadž jeho středem prochází rys, dělicí kámen na dva kusy. Slovo ΠΑΥΛΟΝ jest jisté, ač zbyly pouze hořejší části písmen, z nichž Π, Υ a Δ jest dobře znáti. Celkem jsou písmeny tohoto slova méně hluboké než jiné litery; avšak nepůsobí dojmu jako by byly setřeny, nýbrž spíše otlučeny. Slovo ἔχων je taktéž jisté. V třetím slově zůstala z třetího písmene jenom částečka, vypadající jako počátek písmeny Ο. Možná velice, že kameník tu něco opravil. S opravami takovými setkáváme se také na jiných místech. Tak na př. ve verši 16. pozůstalého fragmentu vydlabal nejprve Ρ, jež potom opravil na Δ; ve verši 17. vynechal a pak do slova ΚΑΙ vsunul Ι; ve verši 18. opravil Ν na Δ ve slově φιλΟΙΣ. Verš 12. byl asi částečně zničen již v prvních dobách křesťanských, neboť životopisec četl tu mylně Παῦλος ἔσωθεν. Nelze tudíž zcela bezpečně ze samého kamene rozhodnouti, co stálo za písmenami ΕΠΙ. Ramsay doplnil ἐπόμην; Zahn: πάντη δ' ἔσχον συνο[δίτην] Παῦλον (všude měl jsem za společníka Pavla), a potom začíná novou větou: ἐγὼν ἐπόμην, πίστις atd., Preger (Inscriptiones graecae metricae, Lipsiae 1891, str. 29) čte: Παῦλον ἔχων ἐπ' ὄχους (na voze), Hirschfeld: ἐπ' ὄχων; Dieterich a Kirch (tento připojuje otazník): Παῦλον ἔχων ἐποχον — Pavla maje (průvodčím?). De Sanctis čte: συνοδίτην ἐπόμην a odnáší první slovo k Pavlovi, tak že smysl je tento: maje Pavla soudruhem, šel jsem; víra pak atd.

Bilczewski, Eucharyst., 227 n., přijal čtení ΕΠΙ ΝΑΟΣ jako čtení aspoň velmi pravděpodobné. Přivedl ho k tomu Msgre. Wilpert, poslav mu náčrt zlomku sarkofagového, nalezeného r. 1897 v basilice sv. Valentina u cesty Flaminiovy v Římě. Na úlomku tom stojí v lodi jako kormidelník muž, vedle něhož nalézá se nápis PAVLVS. Na boku lodi čteme jméno THECLA. Celek tedy hlásá, že Tekla doplula do přístavu věčnosti, majíc za živa průvodcem a ochráncem sv. Pavla.

Dále všechny rukopisy mají slovo ΠΙΣΤΙΣ. Hilgenfeld (v „Berliner philologische Wochenschrift“ 1896, str. 430–432) čte ΙΣΙΣ (Isis), kteréžto čtení jest však dle nápisu naprosto nemožné. Dieterich čte ΝΕΣΤΙΣ (Nestis).

14. ΠΑΝΜΕΓΕΘΗ ΚΑΘαρὸν ὄν
ΕΛΡΑΞΑΤΟ ΠΑΡΘένος ἀγνή.
15. ΚΑΙ ΤΟΥΤΟΝ ΕΠΕδωκε φί-
ΛΟΙΣ ΕΣΘΕΙΝ διὰ παντός,
16. οἶνον χρηστὸν ἔχουσα,
κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.

v. 17—22.

17. ταῦτα παρεστῶς εἶπον Ἀβέρκιος ὧδε γραφῆναι.
ἑβδομηκοστὸν ἔτος καὶ δεύτερον ἤγον ἀληθῶς.
ταῦθ' ὁ νοῶν εὐξαιθ' ὑπὲρ Ἀβερκίου πᾶς ὁ συνωδός.
20. ΟΥ ΜΕΝΤΟΙ ΤΥΜΒΩ ΤΙΣ ΕΜΩ ΕΤΕΡΟΝ ΤΙΝΑ
[ΘΗΣΕΙ
ΕΙ Δ ΟΥΝ ΡΩΜΑΙΩΝ ΤΑΜΕΙΩ ΘΗΣΕΙ ΔΙΣΧΕΙΛΙΑ
[ΧΡΥΣΑ
ΚΑΙ (Χ)ΡΗΣΤΗ ΠΑΤΡΙΔΙ ΙΕΡΟΠΟΛΕΙ ΧΕΙΛΙΑ
[ΧΡΥΣΑ

Slovní překlad:

1. Slavného města obyvatel toto učinil jsem
Za živa, abych svým časem měl tuto pro tělo lůžko.
Jménem jsa Abercius, jsem žákem Pastýře
neposkvrněného,
Jenž pase stáda ovcí na horách i na rovinách,
Jenž oči má veliké, vše prohlédající.
Ten zajisté naučil mne (života nebo: Božím)
slovům věrným.
7. Jenž do Říma poslal mne, abych uzřel majestát
královský
A královnu spatřil ve zlatý šat oděnou a v obuvi
zlaté.
Lid pak zřel jsem tamo, znamení skvoucí mající.

v. 14. P Gietmann a Kirch čtou καθαρός; ostatní καθαρόν.
v. 15. ἔσθειν jest poeticky řečeno místo ἐσθίειν.
v. 18. Několik rukopisů má: ἄγων.
v. 19. Rukopis C o i s l. a většina rukopisů pařížských má
εὐξαι; vatikánské mají εὐξαιτο. Rossi a Duchesne čtou: εἰξαιθ'
ὑπὲρ Ἀβ.; Lightfoot: εὐξαιο; Zahn: εὐξαι; Dieterich: εὐξαιτο, což
přijímá i Kirch. Jméno Aberciovo opět porušilo metrum.

A rovinu syrskou viděl jsem i města všechna,
 Nisibis
 Překročiv Eufrat; všude pak bratří jsem našel,
 Pavla maje (na lodi). Víra pak všude mne provázela
 A všude mi předkládala jako pokrm Rybu
 z pramene
 Velmi velikou, čistou, již polapila Panna
 neposkvrněná,
 A tu dávala (Víra) přátelům stále ku požívání,
 Víno majíc výborné, smíšené (s vodou), dávajíc
 s chlebem.

17. Toto jsa přítomen rozkázal jsem já Abercius
 napsati tuto,
 Sedmdesátý a druhý rok živ jsem byl zajisté.
 Toto kdož uzří, ať pomodlí se za Abercia každý,
 kdo téže jest myslí.
 Nikdo však ať ve hrobě mém někoho jiného
 nepochová.
 Jinak pokladně římské zaplatí dva tisíce zlatých,
 A drahé otčině Hieropoli tisíc zlatých.¹⁾

E) Hypothesa Fickerova, Harnackova a Dieterichova.

Nápis Aberciův musí býti pohanský, praví Ficker, neboť nenalzáme v něm ani jména Kristova, ani nářky na příští zmrtvýchvstání těl. Ryze pohanská je také myšlenka, postaviti si veřejný pomník. Kdož jsou tedy osoby, o nichž se v nápise mluví? Poněvadž vlastní náhrobku jest Frygie, nutno též v theologii frygické hledati klíč k výkladu jeho obsahu. Národním božstvem Frygie byla Cybele a její oblíbenec a spolu největší ctitel Attis. Kult Cybelin byl znám nejen v Asii, ale i v Římě, kam byl ještě r. 204 před Kr. přenesen z Pesinunta²⁾ její svatý kámen, který, uzavřen v soše bohyně, byl s ní identifikován na znamení, že Cybele

¹⁾ Slovní překlad latinský viz u K i r c h a, l. c., str. 85 n.; na str. 86. položen tamtéž metrický překlad latinský, jež pořídil P. G. G i e t m a n n T. J.

²⁾ Pessinus nebo Pesinus (-untis), město v Galacii, kdež byl Cybelin chrám. Táž zvala se proto „Pessinuntia“.

mešká od té doby v městě Romulově. Mají-li se tyto skutečnosti na mysli a pamatuje-li se při tom na to, že Attis byl zobrazován jako pastýř a apoštol mysterií Cybeliných, neposkytuje nápis žádných obtíží. Neposkvrněným pastýřem náhrobního nápisu jest prostě Attis, Abercius pak jest jeho knězem. Je to arci neposkvrněnost poněkud podivná, jelikož jsou známa milostná dobrodružství Attisova s nymfou a se samou Cybelou; avšak jinou měrou dlužno měřiti činy lidské, a jinou činy bohů, jimž nevykládá se všecko ve zlou stránku. A dána-li jednou tímto způsobem Attisovi absoluce, pak nevadí již nic, aby za „neposkvrněnou pannu“ nebyla uznána Cybele, přes to, že byla ctěna především jako „veliká matka bohů“ (*m a g n a m a t e r d e o r u m*).

V kultech východních — tak konejší Ficker své čtenáře — snáší se čistota s rozmařilostí velmi dobře. Králem, jehož viděl Abercius v Římě, jest prý Jupiter, královnou socha Cybelina, lidem se skvoucím znamením ctitelé bohyně, kteří snad nosili na ruku nějaký lesklý amulet jako znamení, dle něhož se poznávali. Pistis, která připravovala Aberciovi rybu jako krmě, byla prý pravděpodobně jeho spolucestující družka. V Syrii arci požívání ryby nejen nebylo charakteristickým znakem kultu bohyně Atargatis (identické s Cybelou), ba bylo ctitelům jejím přímo zakázáno, jako na př. židům požívání masa vepřového, avšak zákaz ten buď prý v době Aberciově neexistoval, nebo ho bylo málo dbáno v kruzích liberálních, k nimž prý zřejmě patřil i náš poutník.

Takovýchto nejapností a odporů najde čtenář v rozpravě Fickerově ještě více. Praví na př., že Atargatis chytila rybu, t. j. Attise, vytáhnuvši ho z vody, v níž by byl zahynul, kdežto dle mythologie syrské ryba zachránila bohyni. Marrně by též hledal někdo v jeho rozpravě aspoň jeden doklad ze tří prvních století na potvrzení toho, že Cybele byla skutečně zvána „pannou“, ač je to přece otázka zásadní! Za to slibuje Ficker archaeologům ještě nejedno překvapení, chtěje totiž dokázati, že i mnohé jiné nápisy, které až posud byly pokládány za křesťanské, dlužno přenést do se-

znamu pomníků pohanských. Konečně pak těší čtenáře, že ačkoliv epitař Aberciův jest pohanský, přece nepozbyl důležitosti pro dějiny církevní, a to prý proto, že mystérie pohanské a křesťanské v oněch dobách byly si asi velice podobny, když i v XIX. věku byly směřovány!

Slyšme, jak Viktor Schultze, professor církevních dějin na protestantské universitě v Greifswaldu, posoudil práci Fickerovu: „Ani jedna výtka — praví — proti křesťanskému původu nápisu pronesená nedá se udržeti . . . Nebylo pověděno nic, co by nás mohlo skutečně přiměti k tomu, abychom vyňali nápis z okolí, v němž posud byl spatřován a komentován. Opravdu, vykládáním nápisu toho v duchu křesťanském nebylo posud otřeseno.“¹⁾ A na jiném místě praví: „Jak nepatrný jsou potíže posavadního výkladu u přirovnání k hypotesám, o jichž pravdivosti máme tuto býti přesvědčováni. Z materiálu, jenž by se dal rozmnožovati do nekonečna, bude se hypotesa za hypotesou, z nichž jedna musí podpírati druhou, až jest obraz dokonán. V konečném výsledku svém stává se však tento nový komentář obranou tradicionálního výkladu, a co se týče jeho odůvodnění, není toto vůbec s to, aby zjednalo přesvědčení o pohanském původu nápisu.“²⁾

¹⁾ Schultze W. Viz jeho článek o nápisu Aberciově v „Theologisches Literaturblatt“, 1894, č. 18., str. 211.: „Kein einziger der gegen den christlichen Ursprung erhobenen Einwände lässt sich aufrecht erhalten . . . Nichts ist vorgetragen, was uns ernstlich nötigen könnte, die Inschrift aus dem Zusammenhange zu lösen, in welchem man sie bisher angeschaut und beurteilt hat. Das Recht der bisherigen Auffassung ist in keiner Weise erschüttert.“

²⁾ Tamtéž č. 19. str. 220.: „Wie wenig bedeuten doch die Schwierigkeiten der bisherigen Interpretation im Vergleich zu dem Hypothesenspiel, an das zu glauben uns hier zugemutet wird. Aus einem ins Unendliche dehnbaren Material wird Hypothese auf Hypothese geformt, deren eine die andere stützen muss, bis das Bild fertig ist. Im letzten Grunde wird so diese neue Erkenntnis zur Apologie der traditionellen Deutung, und ist in ihrer Begründung am allerwenigsten geeignet, für den Gedanken des heidnischen Ursprunges der Inschrift zu werben.“

Harnack nejprve pochybuje o tom, zdaž křesťané kolem r. 200 ryli vůbec své nápisy do kamenů, majících podobu pohanských oltářův¹⁾ — Můžeme mu ihned odpovědět, že otázka ta byla v církevní archaeologii již dávno rozřešena. I v Římě, kde bylo méně příležitosti ke stavbě takovýchto oltářních náhrobků, nalézá se několik podobných ukázek. Dostačí jen uvést výše (na stránce 336. obraz 40.) vzpomenutý náhrobek Aegrilia Botta Filadespota z II. století, jakož i z téže doby pocházející mramorový náhrobek jistě Licinie Amiaty,²⁾ nalezený na Vatikáně a chovaný dnes v museu Kircherově. Třetí podobný kámen nalézá se taktéž v museu Kircherově;³⁾ čtvrtý pak byl nalezen v katakombě sv. Hermeta.⁴⁾ Mnohem více takových náhrobků nacházíme v Malé Asii, kde křesťané zakládali své hřbitovy pod širým nebem. Tak na př. frygický křesťan, jménem Aurelius Alexander, vyryl na čtverhranném kameni, postaveném zemřelým dětem, pěkný nápis, počínající slovy :

*EIPHNH TOIC ΠΑΡΑΓΟ
ΥCIN ΠΑCIN ΑΠΟ ΤΟΙ
ΘΕΟΥ.*

„Pokoj Boží všem kolemjdoucím!“ Kámen ten byl i hraničním mezníkem východní strany arey (hřbitova), společné bratřím.

*EIC THN ΔΕ (scil. στήλην)
ΤΟ ΗΡΩΟ
Ν ΚΟΙΝΟ
Ν ΤΩΝ Α
ΔΕΛΦΩ
Ν.⁵⁾*

¹⁾ „Texte und Untersuchungen“, XII. Bd, H. 4., str. 5. Táže se tu: „Gibt es Beispiele, dass christliche Inschriften um 200 auf Altären oder altarartigen Steinen angebracht wurden?“ Biograf Aberciův nazývá kámen: „βωμός, ač terminus technicus na označení náhrobku toho druhu byl cippus — στήλη.“

²⁾ Srv. Wilpert, Prinzipienfragen der christl. Archäol., tab. I., 3.

³⁾ Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1892, tab. II., str. 50.

⁴⁾ Viz Nuovo Bullett. di archeol. crist. 1895, tab. I., 1.

⁵⁾ C. I. Gr. IV., 9266. Náhrobek byl nalezen v Sandukli ve Frygii. Název ἡρώων na označení náhrobku vzali křesťané

Podobu stély (*στῆλη*) má dále náhrobek frygického jáhna Abirkia (Abercia), syna Porfyriova.¹⁾ Také výše na str. 389. n. zmíněný nápis křesťana Alexandra, který okopíroval část epitafu Aberciova, jest vyryt v kameni (*στῆλη*).

Kdybychom měli epitaf Aberciův bez veršů 12.—16., praví Harnack, pak by jej každý jen s těžší uznal za křesťanský, neboť *a)* chybí v něm idee specificky křesťanské (zmrtvýchvstání, život věčný, ba i jména Ježíš Kristus), jaké každý na náhrobku hledá a očekává; *b)* naopak nápis ten obsahuje obyčejné náhrobní formule pohanské, s nimiž se jen málokdy na hrobech křesťanských setkáváme; *c)* některé verše jsou buď ryze světské nebo pohansko-posvátné, nikoli však křesťanské; *d)* neshodují se též s terminologií křesťanskou; *e)* jiné lze jenom stěží a uměle vyložit v duchu křesťanském, neboť dle výkladu jedině pravdě podobného jsou taktéž pohanské.²⁾ Jest na př. nemožno, aby křesťan před tváří smrti a věčnosti byl dal své pozemské vlasti epitheton „slavná a předrahá — *ἐκλεκτὴ πόλις, χρηστὴ πατρίς*“, když země neměla pro něho významu a on se pokládal výlučně za obyvatele Jerusalema nebeského. Přídomky ty dlužno spíše považovati za parafrazi jména města Hieropole, jakožto města svatého z toho důvodu, že Cybele zvolila si tam oblíbené a slavné sídlo své. — Nuže, Harnack opět se mýlí, tvrdě, že křesťané nemilovali své pozemské vlasti; dostačíť poukázati tuto jen na první list sv. Klementa ke Korintským a obsaženou v něm překrásnou modlitbu za knížata a všechny spoluobčany.³⁾

Neposkvrněný pastýř — dí dále Harnack — nemůže býti Dobrým Pastýřem evangelijním, jelikož stará homiletika a symbolika zná pouze jednoho Dobrého Pastýře, totiž onoho, který pečuje o ovce a ztracené přináší do ovčince zpět. Pokud se tedy nedokáže, že starocírkevní symbolika měla též obraz Dobrého Pa-

frygičtí ze slovníku spoluobčanů pohanských. Srv. Ramsay, *The cities and bishoprics of Phrygia*, vol. I., p. II.

¹⁾ *Bullet. de corresp. hellénique* 1893, str. 290 č. 98.

²⁾ *Texte und Untersuchungen*, I. c., str. 5.

³⁾ Srv. výše str. 109 n.

stýře, pasoucího čili učícího své ovečky, potud je také pastýře Aberciova považovati za Attise-Helia, který měl přídomky — *πανόπτης ὁ πάντι' ἐφορᾷ, βούκολος, ποιμὴν λευκῶν ἀστρῶν*. -- I tu pustil se Harnack na pole sobě cizí, neboť pochybnost jím vyslovená existuje pouze v jeho hlavě. Na malbách katakombních máme nejméně 10 příkladů Dobrého Pastýře-Učitele. Také na řezbách náhrobních nalézáme tuto komposici.¹⁾

O verši sedmém nechce Harnack rozhodnouti, rozuměti-li králem a královnou císaře a císařovnu, nebo boha a Junonu (*Ἥρα χρυσόθρονος*), kterou mohl Abercius viděti v římské svatyni s hvězdovitou ozdobou na hlavě.

Teprve verše 12.—16. zdají se míti dle mínění Harnackova význam výlučně křesťanský. Ale byť i tomu tak bylo, nenutí prý okolnost tato ještě nikoho, aby uznal křesťanský původ a charakter celého nápisu. V tom případě jsou prý spíše křesťanským zlomkem, vsunutým do náhrobního nápisu pohanského na svědectví, že pohan přijal jakési mysterium křesťanské.²⁾ Pistis, průvodkyně Aberciova, může prý znamenati snadno jeho hospodyně, ač Harnack za pravdivost výkladu toho neručí. „Neznám — praví ve verši 16. — obdobného místa o eucharistii. Z jaké příčiny vzpomenu zde vína až dvakráte? Proč položeno před chlebem? Proč víno zove se výborným, a nikoli chléb? Ačkoli tudíž celek: ryba čistá, pokrm, neposkvrněná panna, víno s chlebem, má nátěr křesťanský, přece jisté detaily činí charakter nápisu nejistým a z celku v nejlepší případě následuje jenom tolik, že

¹⁾ Příklady viz u Wilperta, *Fractio panis*, str. 107—110; *Die Malereien der Katakomben Roms*, I. 231 nn., II. tab. 51., 1., 2. etc.; Bilczewski-Tumpach, *Archaeol. křesť.*, str. 212 nn.

²⁾ Viz „*Texte und Untersuchungen*“ str. 11. Na str. 14. pak píše: „Doch in den vv. 13—16 scheint die Christlichkeit endlich klar zu sein; denn was kann der *ἰχθὺς ἀπὸ πηγῆς* anders sein, als das bekannte Symbol Christi, neben welchem noch Wein und Brot, also die Abendmahls-elemente, genannt sind? Ich leugne nicht, dass diese Auffassung hier sehr nahe liegt, wie denn auch gewiss um dieser Zeilen willen der Metaphrast die Inschrift für gut christlich gehalten hat.“

byl vlastnictvím jakéhosi synkretisty, gnostika.“ Jako analogický dokument cituje pak Harnack kus pseudo-historického románu Filipa Sidetes, napsaného kolem r. 400!

Na str. 26. (pozn. 6.) projevuje opět tento náhled: „In dem *Ἰχθυός* liegt höchst wahrscheinlich das Christus-Mysterium verborgen.“ A v textě na str. 22. čteme: „Mit der Himmelskönigin ist wahrscheinlich die heilige Jungfrau (Magna mater Cybele), die Mutter des Fisches, identisch.“ Tedy ryba pravděpodobně není Kristem, a velice pravděpodobně jest přece Kristem!

Vykládaje verš 19., rozumí názvem „*πᾶς ὁ συνωδός*“ obec synkretickou, a učí, že modlitbu za zemřelé nalézáme také na náhrobcích pohanských. — Nuže, velmi rádi poznali bychom takový náhrobek, na němž by zesnulý pohan prosil o modlitbu za sebe. Harnack ponechává moudře jiným práci, aby objev takový učinili. Pravda jest pouze to, že také v pohanské epigrafice jsou příklady modlitby, odpovídající křesťanské modlitbě za zemřelé. Avšak není žádného nápisu pohanského, na němž by se nalézala modlitba samého zemřelého.¹⁾

Konečně Harnack opakuje po Fickerovi, že je to věci nemožnou, aby byl křesťan II. století svěřoval svůj hrob ochraně vlády světské a odkázal pokutu na jeho profanaci stanovenou rodnému městu a římskému fisku. — Ve skutečnosti však jeví se tato otázka zcela jinak. Vímeť dnes, že křesťané II. století drželi hroby své veřejně a zřejmě, a že hřbitovy jejich těšily se ochraně právní stejně jako mausolea pohanská.

Hrob totiž, jakmile tělesné ostatky byly do něho vloženy, stával se místem náboženským a příbytkem

¹⁾ Na pohanských kamenech náhrobních nalézáme jenom prosby, aby kolemjdoucí pozdravil zemřelého, by mu řekl: budiž ti země lehká, by mu neznečistil hrobu. V *Corpus Inscript. Latin.* VI. č. 23295 jest zajímavý nápis, jež C. Octavius Memor pořídil manželce své Oktavii Nebridě a kde praví k zemřelé: *elysios precor ut possis invadere campos.* Srv. rozpravu Kaufmannovu: „Die Legende der Aberkiosstele“ v časopise „Katholik“ 1897, str. 245.

božstva zesnulé osoby (*d i i m a n e s*), tak že pochovali v něm bezprávně někoho cizího značilo tolik, jako chtítí odtud vypuditi božstvo a dopustiti se tím svatokrádeže. Poněvadž však úcta náboženská nechránila vždy hrobu před profanací, proto pohané, a po nich též křesťané, svěřovali svá mausolea ještě péči jistých právních korporací, jimž příslušela též pokuta profanátorem zaplacená.¹⁾ Na římských pomnících připadají peníze ty nejčastěji pokladně státní nebo pokladně pontifiků; na pomnících italských bývá též vyznačena pokladna měst provinciálních.

Tohoto všeobecného zvyku následovali i křesťané frygičtí, a to tím více, jelikož měli hroby pod širým nebem, jež byly takto více vydány nebezpečí profanace než hroby římské. Na některých náhrobcích hrozí tu tresty duchovními a pomstou spravedlnosti Boží. Tak hlásá na př. kámen z Apamee Kibotos ve Vel. Frygii, pocházející z r. 256 po Kr., ježž jakýsi Aurelius Auxanon postavil sobě a svým příbuzným, že pochoval-li by někdo v jeho hrobě člověka cizího, má ho stihnouti trest Boží — „*ἔσται ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν Θεόν*“. Končí pak nápis ten krásným pozdravem bratřím: *χαίρετέ μοι φιλόθεοι καὶ καλοὶ νεοθήροι*.²⁾ Epitaf Aurelia Frontona pak hlásá, že svatokrádce vydá z toho počet Bohu živému — *ἔσται ἀπὸ τοῦ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν*.³⁾ Náhrobek hieropolský hrozí profanátorovi pokutou a předčasnou smrtí jeho dětí.⁴⁾ Pohrůžka peněžitou pokutou působila zřejmě na pohany mocněji než strach před pomstou Boží, a

¹⁾ Na př. kámen z Porta pod Římem stanoví, že pokuta má připadnouti pokladně Saturnově. *Corpus Inscript. Latinar.* XIV. č. 1828. Jiný, vyneseny z trosk basiliky Eutropia, Bonosy a Sozimy, praví, že „ten, kdo by jiného v hrobě pochoval, má zaplatiti pokutu do pokladny lidu římského — *inferet aerario populi Romani*“. — O posvátnosti hrobů viz: *Bilczewski-Tumpach, Archaeol. křesť.*, str. 14 nn.

²⁾ Viz *Bulletin de correspond. hellén.* 1893, str. 249. Srv. též l. c., str. 250 č. 26; str. 258 č. 40.

³⁾ *Bulletin*, l. c., str. 241. Srv. též *Ramsay, The cities and bishoprics of Phrygia*, vol. I, p. II., str. 514 nn.

⁴⁾ *Corpus Inscript. Gr.* III. č. 3915: má zaplatiti *τῷ φίσκῳ δηνάρια διασχεῖλια πεντακόσια, καὶ τῇ Ἱεραπολειτῶν βουλῇ ἄλλο τοσοῦτον atd.*

proto setkáváme se s ní často i na náhrobcích osob duchovních, jako na př. na hrobě biskupa z okolí Hieropole.¹⁾ Formule trest stanovící zní obyčejně: *δώσει εἰς τὸν ταμεῖον, θήσει τῷ ἱερωτάτῳ θαμείῳ, δώσει εἰς τὸν φύσκον*. Alexander stanoví doslovně právě takovou summu jako Abercius; na posledním epitafu jest neobyčejnou pouze zmínka o pokladně římské²⁾ (*Ῥωμαίων ταμεῖον*), kterou Aberciovi dala do péra buď vzpomínka na cestu římskou, nebo též vzpomínka na bývalou otčinu, neboť jeho rodina, jak se zdá, přišla do Frygie z Itálie.³⁾

Povšimli jsme si takto hlavních výtek, jichž pomocí snaží se Harnack udělati z Abercia pohana nebo synkretistu, ač i tu dlužno podotknouti, že neručí za žádný ze svých výkladův. Časem pohoršuje se obsahem a výrazy nápisu, nečině rozdilu mezi tím, co složil Abercius sám, a co převzal z konvenčních formulí starého stylu epigrafického. Některá rčení má za necírkevní, ač se nalézají ve starokřesťanské literatuře a epigrafice, ba i v Písmě sv. Jiné skrupule a pochybnosti vyplynuly z neznalosti elementárních zásad církevní archaeologie. Konečně nebude na škodu, připomenouti tuto, že Harnack neměl žádných pochybností o křesťanském původu Aberciova nápisu⁴⁾ ještě v roce 1893 čili před přijetím kmotrovských povinností vůči rozpravě Fickerově.⁵⁾

1) Čteme tu: „*Ἐἴ τις δὲ ἐπιχειρήσει θεῖνε ἕτερόν τινα, θήσει εἰς τὸ ταμεῖον προστειμὸν δηνάρια φ! Ἐἰ καταφρονήσει τούτου ἔστε αὐτῷ πρὸς τὸν ζῶντα Θεόν*“. Viz *Journal of hellen. studies*, sv. IV., str. 400,

2) De Rossi tu uvažuje takto: „*In his (titulis phrygiis) aerarium populi Romani idcirca substitutum, opinor, est in locum fisci quod Phrygia esset sub ditioe senatus intra fines Asiae proconsularis.*“ *Inscript. Christ. II.*, p. I. str. XVI.

3) Se jménem Aberciovým v jeho starší formě setkáváme se na čtyřech latinských nápisech, z nichž tři jsou římské (C. I. L., VI., č. 12923—12925) a jeden je z Gallie Narbon. (C. I. L., XII., č. 1052.) Častěji zní Avircius, dvakrát Avercius.

4) Viz jeho „*Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius*“, Leipzig 1893, díl I., str. 258 n. I v Aktech Aberciových našel „*einige gute Erinnerungen*“.

5) Funk v „*Literarische Rundschau*“, 1895, č. 11, str. 329 soudí o hypotese Harnackově takto: „*Ich komme über den*

Dieterich vída, že Fickerův komentář, dle něhož byl Abercius především knězem Cybeliným, spočívá na velmi vratkých základech a že nenalezl uznání ani v širších kruzích protestantských, vystoupil s novou hypotézou. Táž opírá se hlavně o tři restituční textové, lišící se zásadně od čtení rukopisův. Tak převzal z Ramsaye v sedmém hexametu βασιλῆαν místo dřívějšího βασιλείαν nebo βασιλείαν; v devátém hexametu čte s Hirschfeldem λίθον ve významu λίθον (kámen) místo obecně přijatého λαόν (lid); v dvanáctém hexametu podává pak svůj vlastní objev, t. j. ΝΗΣΤΙΣ nebo ΝΙΣΤΙΣ místo dřívějšího Πίστις. Mimo to (str. 16.—19.) prohlašuje nápis Alexandrův za starší a za vzor epitafu Aberciova, z čehož dále následuje, že tento epitaf povstal teprve po r. 217 po Kr. Důvodem má tu býti okolnost, že Abercius rozšířil a pokazil čtvrtý verš nápisu Alexandrova, a že epitaf jeho jest delší a tudíž prý pozdější.

Nuže, aniž by bylo třeba obírat se kritikou textu, možno stejným právem pronést tvrzení opačné, totiž že přátelé zemřelého Alexandra použili k jeho náhrobku hotové části nápisu muže slavného, jež se může hoditi na každého křesťana. Avšak rozbor textu není vůbec mínění Dieterichovu na prospěch. Náhrobní nápis Aberciův byl zredigován ještě za života autorova. Praví ve verši druhém: „ještě za živa jsem (náhrobek tento) učinil“, abych svého času, t. j. až přijde smrt, měl hrob i nápis již hotový. Ζῶν a καιρῶ těsně tu souvisí a potřebí jich k porozumění smyslu. Alexander naopak obě

christlichen Charakter der erwähnten Verse (13 – 16) auch nach Harnack's Kritik noch nicht hinweg. Anderseits finde ich keinen Grund, die übrigen Verse auf einen Heiden zu beziehen. Mein Urteil ist daher jedenfalls vorerst das alte.“ Kraus pak píše ve své „Geschichte der christl. Kunst“, I. Freib. i. Br., 1896, str. 96: „Ich kann diesen Versuch (die Inschrift als nicht altchristlich, vielmehr als ein Werk asiatischen Mysterien-dienstes zu erweisen) nicht als gelungen betrachten und halte einstweilen an dem christlichen Ursprung des Epitaphs fest.“ Ještě rozhodněji vystoupil v „Repertorium für Kunstwissenschaft“, sv. XVIII., 1895, str. 45: „Ich halte unbedingt an dem christlichen Charakter des Denkmals fest, aber ich muss zugeben, dass sich der Anerkennung dieser Tatsache doch einige Schwierigkeiten entgegenstellen.“

slova vynechal a položil na vyplnění mezery místo *καὶ οὐ* nic neznačící *φανερῶς*, a teprve na konci praví v próse: *ἐγράφη ἔτει τ' μηνὶ σ' ζόντος*.

Dále jsme slyšeli, že verš třetí dle rukopisův hlásá: *Ὀνομ' Ἀβέρκιος ὁ ὢν μαθητὴς ποιμένος ἄγνοῦ*. Poněvadž verš ten je tichý, proto kritikové místo *ὁ ὢν* čtou *ὢν*, *ὁ* a též *εἰμί*. Než ať se přijme čtení kterékoli, třeba i čtení kodexů, nebude metrum v žádném případě ještě tak hrozné, jako v nápise Alexandrově, který má hexametru o osmi stopách.

A tu již chytáme plagiátora přímo za ruku!¹⁾ V metrických nápisech rčení „*ὄνομα* . jménem ten a ten“ skoro vždy naznačuje větší nebo menší rozvedení a vypsání charakteru zemřelé osoby. Tak i na pomníku Aberciově po slovech *μαθητὴς ποιμένος ἄγνοῦ*, o sobě ještě nejasných, umístěno dobré vysvětlení ve formuli: „jenž pase stáda ovcí ten naučil mne slovům věrným“.

Nápis Alexandrův má pouze „*μαθητὴς ποιμένος ἄγνοῦ*“, ve kteréžto nedostatečné charakteristice jest znáti amputaci. Připojení hrozby proti profanátorům hrobu spolu s výší pokuty rozuměti též lépe na konci epitafu delšího, než v nápise obsahujícím jenom tři verše. I je tudíž dosti důvodův, abychom se drželi toho, že Alexander kopíroval nápis Aberciův, a pouze jedna věc, jak správně podotýká Duchesne,²⁾ nasvědčuje do mněnce opačné; totiž že umožňuje hypothesu Dieterichovu.

Přijav jednou jako jisté tři zmíněné opravy textu, jakož i mínění, že epitaf Aberciův byl vryt do kamene teprve po roce 216., Dieterich dává nápisu tento podklad: Ženskými intrikami dostal se na císařský trůn krásný Avitus, mladistvý kněz syrského boha Helia, Heliogabala, Elagabala z Emesy. Jako císař chtěl syn

¹⁾ Srv. „Études publiées par des Pères de la Compagnie de Jésus“, 1897, str. 455.

²⁾ Viz „Bulletin critique“ r. 1897, č. 6. str. 104 n. — Velmi opatrně píše W. Schultze v „Theolog. Literaturblatt“ 1897, č. 8, str. 95: „Es muss die Möglichkeit der Datierung der Aberkiosinschrift nach 216 zugegeben werden, indess eine Gewissheit herzustellen ist dem Verfasser nicht gelungen, obwohl er es sich zutraut.“

Julie Soaemiady proměnění celou říši ve východní theokracii; bůh slunce, do Říma uvedený, měl se státi bohem národa římského, bohem celého světa, císař pak měl býti jeho veleknězem a míti jeho jméno. Císař postavil mu též na Palatinu svatyni, do níž přinesl také obrazy nebo symboly jiných bohův, aby všichni byli poddáni Heliovi. Potom pojal myšlenku, ožení svého boha s velikou bohyní. Za tím účelem dal přinésti z Karthaginy sochu Uranie, kteráž tam byla velice ctěna, a postavil ji na Palatinu. Veliká bohyně Karthaginy zvala se též Juno, Hera, Juno Coelestis, Coelestis Augusta, ano i, jak tomu chce Dieterich, prostě královna-Regina. Její socha byla pravděpodobně oděna ve zlatý šat a zlaté sandály — χρυσόστολος, χρυσοπέδιλος. Heliogabal světíl každoročně svátek svého boha, ale jednou světíl jej se zvláštní slavností, totiž v roce sňatku (218–222) Helia s Uranií, ke kteréžto slavnosti pozval ze všech říšských provincií deputace se snubními dary. Jedním z hlavních aktů mělo býti tehdy svaté procesí po městě s Heliem, jež představoval černý kámen, který stál na voze bez vozky, maje opratě kol sebe tak ovinuty, že se zdálo, jakoby jel bůh sám.

Po tomto úvodu a po této přípravě čtenářově následuje výklad. „Neposkvrněným pastýřem“ náhrobního nápisu jest prý Fickerovský Attis, který má ve staré literatuře přídomky βουκόλος (b u b u l c u s), αἰπόλος (p a s t o r), πατήρ τῶν ὄλων, μυριόμματος, ποιμὴν λευκῶν ἀστρον.¹⁾ Králem, o němž nápis mluví, jest prý Helios čili Elagabal, identický s I a o s e m (λαος) verše devátého čili s kamenem, jež císař vozil při průvodu po městě, a jenž byl ozdoben drahokamy (λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα). Královnou epitafu (verš 8.) dlužno prý rozuměti Uranii, ve zlaté roucho oděnou. Abercius prý byl ctitelem, ba snad i knězem Attisovým, a jako takový byl pozván na svatbu bohů do Říma, nebo tam byl od náboženského bratrstva poslán se svatebními dary. Tím způsobem poslal ho vlastní bůh jeho Attis, aby viděl oslavu druhého boha, jež však byla vlastně oslavou samého Attise, jevíci se v hlav-

¹⁾ L. c., str. 20.

ním městě říšském, Římě, úkony úcty prokazované východnímu pokrevenci Heliovi. Tato cesta, účast na slavnosti bohův a jaksi hostina u nich byly nejdůležitější událostí v životě Aberciově, a byly tudíž hodny, aby na věčnou paměť v kameni byly vyryty.¹⁾

Co soudí kritika o tomto komentáři? Vědeckou cenu tvrzení, že by „neposkvřeným pastýřem“ nápisu byl Attis, posoudili jsme již mluvíce o hypotese Fickerově. Mýlí se Dieterich maje za to, že ve starokřesťanské literatuře není obdobného chvalo zpěvu ke cti Pastýře-Krista; dostačí jen připomenouti hymnus, který se nalézá ke konci knihy Klementa Alexandrijského „Paedagogus“. — Není také žádného důvodu pro to, že na pomníku nalézalo se slovo *ΒΑΣΙΛΙΑΝ*. Všechny rukopisy mají zajisté souhlasně *ΒΑΣΙΛΑΙΑΝ*, a na zachovaném zlomku stojí pouze *ΒΑΣΙΛΑ*. Dieterich opírá se tu o kresbu Ramsayovu, který četl *ΒΑΣΙΛΙΑΗ*, a o domněnku, že písmena *H* byla otlučena teprve v nejnovějších dobách, po nalezení originálu. Zatím však stalo se poškození této části pomníku ještě v křesťanském starověku, jak se Bilczewski, studuje epitaf, očitě přesvědčil a jak mu ještě v poslední době Msgre Wilpert se vši rozhodností zaručil. Jest arcí pravda, že Helios měl též jména *Sol*, *Jupiter*, ale Dieterich neuvedl ani jediného důkazu, že byl zván prostě *βασιλεύς* — králem. Herodian²⁾ píše pouze, že jeho kněz vložil na něho *ὄσα τῆ βασιλείας σύμβολα*, ale nikde nestojí, že byl zván *βασιλεύς*, a toť přece věc hlavní, na které všechno závisí!

Na odůvodněnou svého tvrzení, že bohyně karthaginská byla zvána prostě „Regina — královna“, uvádí Dieterich dvě místa: jedno z Apuleia³⁾ a druhé z knihy Filastra, biskupa brescijského, „O haeresích“. Zatím však Apuleius praví jen tolik, že bohyně měsíce ctěna byla v Argolidě jako choť Diova a královna bohyň, a nic více. Co pak spisu Filastrova se týče, je týž nejprve o půl druhého století starší než Abercius, a nad to jeho citát o „Královně nebes — Regina coeli“

¹⁾ Tamtéž str. 20. a 34.

²⁾ Herodian V., 6.

³⁾ Metam. VI., 4. U Dietericha, l. c., str. 30., pozn. 1.

u Epifania, z něhož jest vzat, týká se Matky Boží, nebo nanejvýš modloslužebného kultu, jež židé v Egyptě prokazovali za časů Jeremiášových bohyni Astaroth, nikdy však náboženských poměrů Říma nebo Malé Asie ve II. nebo III. století.¹⁾ A tak Dieterich nepodal opět ani jediného důkazu, že veliká bohyně, kterou císař Elagabal přivezl z Afriky, zvala se prostě „královnou — βασιλίσσα“. Že tato bohyně karthaginská byla oděna ve zlaté roucho a sandály, jest možno, ač ani pro to není důkazu.

Podobně visí ve vzduchu hypothesis, že hieropolské bratrstvo Attisovo vyslalo Abercia ke svatební slavnosti bohů do Říma.²⁾ Dio Cassius³⁾ praví pouze tolik, že císař žádal, aby všichni poddaní přinesli dary novomanželům, a že obyvatelé Říma a Itálie konali na jejich počest hostiny; avšak není tam ani stopy po tom, že by lidé z provincií byli bývali na hody pozváni.

Dieterich má dále za to, že slovo *ΛΑΟΝ* verše devátého neznačí lid, nýbrž kámen, který zase představoval boha. Zatím však v citovaném místě Herodianově⁴⁾ není opět řeči o tom, že by černý kámen, v průvodu vozený, byl měl vzhled zářící — λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα — a na tom přece opět všecko záleží. Není také třeba podotýkati, že forma *λάος* ve významu kamene jest jedna z nejřidších, ač-li vůbec v jazyku řeckém se vyskytovala. Verš ze Sofokla⁵⁾ od Dietericha

¹⁾ Philastr., De haeresibus 15. U Dietericha, l. c., str. 30. — Srv. rozpravu Wehoferovu v „Röm. Quartalschr.“ 1896, str. 364—371.

²⁾ Schultze praví: „Für die Reise des Aberkios ist keine überzeugende Motivierung gefunden; das Bedürfnis eines verwandtschaftlichen Mitfeierns, welches Attis dem Elgabal gegenüber empfindet, scheint mir nicht auszureichen.“ Theolog. Literaturbl. 1897, č. 8. str. 95.

³⁾ Dio Cassius LXXIX., c. 12.

⁴⁾ Herodian. V., 3.: „Αγαλμα μὲν οὖν ὡσπερ παρ' Ἑλλησιν ἢ Ῥωμαίοις οὐδὲν ἔπτηκε χειροποίητον θεοῦ φέρον εἰκόνα· λίθος δὲ τίς ἐστι μέγιστος κάτωθεν περιφεροῦς λίγων εἰς ὄξύτητα κωνοειδὲς αὐτῷ σχῆμα μέλαινά τε ἢ χροῖα. διοπειῆ τε αὐτὸν εἶναι σεμνολογοῦσιν ἔξοχὰς τε τινὰς βραχείας καὶ τύπους· δεικνύουσιν εἰκόνα τε Ἥλιου ἀνεργαστον εἶναι θέλουσιν οὕτω βλέποντες.“

⁵⁾ Oedip. Col. v. 197. Čtení *λάον* je tak málo jisté, že v některých vydáních přijato čtení jiné. — Dieterich odvoláva

uvedený, byť i byl správný, nedokazuje ničeho pro II. nebo III. století po Kristu, podobně jako nápis z Gortinu. — Obě slova *ΒΑΣΙΛῆαν* a *ΛΑΟΝ* týkají prý se téhož předmětu, t. j. boha-kamene Elagabala. Zatím však jest zřejmo, že výrazy *βασιλ . . .*, *βασιλίσσαν* a *ΛΑΟΝ* označují tři věci různé. Jak tedy vysvětliti tuto tajemnost jazyka v hypotese Dieterichově? Byl-li zesnulý ctitelem Attisovým, je to opravdová záhada, proč mluví o svém kultu tak nejasně a mysticky, proč nevyryl na náhrobku přímo jména Heliova, Elagabalova, nebo jiného podobného? Jaký mohl míti důvod k utajování božstev v kraji, kde byla úcta jejich dovolena a pěstována? Všecko však dobře se vysvětlí, přijme-li se, že byl Abercius křesťanem!

Ve verši dvanáctém četlo se všeobecně s kodexy *ΠΙΣΤΙΣ*. Hilgenfeld zavedl čtení *Ἰσις*, ale čtení to jest dle náhrobního nápisu absolutně nemožné. Dieterich vystoupil s novou konjunkturou. Tvrdí, že viděl jasně na pomníku zbytky kosmého ramene, spojujícího obě přímký písmene *N*. Zatím však není pravda, že by po oné kosmé lince, spojující obě přímký litery *N*, bylo na pomníku nějaké stopy. „Eine vertikale Querhast — čtete v poznámce na str. 9. — zwischen den beiden parallelen Linien vor Σ ... kann jedenfalls nach dem jetzigen Zustand des Steines vorhanden gewesen sein.“ A potom uzavírá ihned takto: „Es muss also gestanden haben *NHETIS* oder *NIETIS*.“ Skok od toho, co „mohlo“ na kamenu býti, k absolutnímu „muss gestanden haben“ jest příliš smělý, tak že není třeba jeho nelogičnost zvlášť dokazovati.¹⁾

se též (str. 24. pozn. 4) na místo u grammatika Hygina, kde jest řeč o kamenech proměněných v lidi: „ob eam rem laos dictus: laos enim graece lapis dicitur“. Avšak jest možno, že je to chyba opisovačova, nebo též že *λαος* je tu genitivem od *λαας*. Správně tudíž praví Duchesne (l. c. str. 102) „se servir d'une énigme (citátu z Hygina) pour rendre compte d'un texte obscur, c'est un procédé peu critique“.

¹⁾ Bilczewski, Eucharystya, str. 238 pozn. 2., dí: „Sám prozkoumal jsem pomník co nejdůkladněji, ale poněvadž tu

Záhodno též připomenouti tuto pravidlo, jaké Dieterich na počátku své práce (str. 4.) stanovil, totiž že „kopii nápisu (provedenou ve století IV. nebo V.) dlužno přijmouti jako text všude tam, kde sám epitaf nebo nějaké jiné ukázky neprokazují její chybnosti“. A tuto právě všechny rukopisy Aktů mají čtení *Πίστις*.

A kdo že jest ona Nestis? Dieterich sám vyznává (str. 46.), že chybí všeliký materiál, by se mohla napsati její historie. Jest prý to sicilská bohyně moře, jež prý se dostala do Syrie a poskytovala stále ctitelům svým ryb jako pokrmu. Již v jejím jméně leží prý pojem postu, neboť *νηστis* značí rybu a jest názvem ryby, která se vždy postí a v jejímž žaludku nebylo

jde o věc zásadní, uvádím ještě svědectví mužů kompetentních. Duchesne praví v „Bulletin crit.“ 1897, str. 101 n.: „J'ai vu et revu la pierre, avec beaucoup d'attention, avec mes yeux et avec des loupes; diverses autres personnes l'ont examinée aussi et m'on fait part de leur expertise. Nous sommes tous d'accord sur deux points: 1^o après *ΒΑΣΙΑ* la pierre offre une cassure qui s'étend à plusieurs lignes; cette cassure est usée depuis longtemps; elle peut remonter à une date très ancienne; assurément, elle ne s'est pas produite depuis la découverte, de l'inscription par M. Ramsay; 2^o de l'autre mot, il n'y a de visible avant les lettres *ΣΤΙΣ*, que la partie inférieure de deux jambages verticaux; la ligne oblique où M. Dieterich voit l'indication d'un *N* est une cassure de la pierre, en dehors de l'alignement horizontal des lettres. Ainsi le marbre ne donne ni *ΒΑΣΙΑΗΑΝ* ni *ΝΗΣΤΙΣ*. Pour savoir ce que portait l'inscription, nous n'avons d'autre ressource que de consulter la Vie d'Abercius. Or, celle-ci donne *ΒΑΣΙΛΑΙΑΝ* et *ΠΙΣΤΙΣ*. Dans ces conditions, je ne saurais procéder comme le fait M. Dieterich. Je ne me reconnais pas le droit de refaire un texte pour l'expliquer ensuite. Je crois devoir le prendre tel qu'il est, l'expliquer si je le puis, sinon me tenir tranquille.“ — Wilpert piše (Fractio pan., str. 114): „Der Stein bewahrt von dem ersten Schaft des *Π* allerdings nur schwache Spuren, aber wenn auch gar keine vorhanden wären, so dürfte man aus der Stellung, welche der zweite hat, auf ein *Π* schliessen, denn sie entspricht genau dem zweiten Schaft des *Π* in der unmittelbar vorhergehenden Zeile.“ — Také prof. de Sanctis prozkoumal důkladně kámen ten s římským filologem Piem Franchim de' Cavalieri, a přichází k tomuto výsledku: „Ciò che il Dieterich ha preso per l'asta trasversale del *N* scende talmente in basso sotto la linea, che non può esserlo in nessun modo, tanto più, che in genere l'asta trasversale del *N* comincia nella epigrafe non sulla linea, ma un poco al disopra; e del resto non si tratta evidentemente di un segno intenzionale.“

možno naléztí žádného pokrmu, zejména požitých ryb. Tato bohyně tedy, představující svatý půst, byla prý průvodkyní Aberciovou, za ní ubíral se cestující asketa, živě se výhradně jen chlebem, vínem a rybami, jež pro něho lovila „panna neposkvrněná“ čili kněžka bohyně Nestis.

Přívlastek *πανμεγέθη* u *ιχθύς* vysvětluje se tím, že ryba byla symbolem samé bohyně, „ač má skoro vždy v jazyku řeckém význam vlastní, fyzický“ (str. 47 n.). „Kdo tu nepocituje — píše W. Schultze¹⁾ — že ho Dieterich uvedl na půdu zcela nejistou, byť i čtení *Νῆστις* nebo *Νίστις* bylo jisté? Jistým však čtení to není; v nejlepší případě jest jen pravdě velmi podobné. A i kdyby se čtení to přijalo, i tu možno ještě vykládati nápis zcela dobře v duchu křesťanském. Neboť známo jest, jaký význam měl půst v ethice křesťanské oněch dob, a jestliže jiná svědectví, bez ohledu na jiná svědectví, na malbách katakombních III. stol. uvádí se Agape (Láska) a Irene (Pokoj) jako služebnice hodův,²⁾ . . . není také ničím neobyčejným, uvádí-li se na našem pomníku zosobněný půst, tedy *Νῆστις*.“ Význam přívlastku *πανμεγέθη*, který působí Dieterichovi potíže, vysvětluje zcela prostě rčení Tertullianovo, již výše uvedené, kde se činí rozdíl mezi rybičkami (n o s pisciculi) znovu zrozenými ve vodě křestní a Ichthysem-Kristem.³⁾

Kdyby dále Abercius byl žákem Attisovým, byl by mezi městy, jež navštívil, uvedl výslovně též Emesu jakožto hlavní středisko kultu Elagabalova a jako místo hodné vzpomínky, snad rovné Římu. „Kdyby moslemín — praví Wehofer — cestoval po Arabii a ne učinil by ve svém cestopise zmínky o Mekce a svatě Kaabě, bylo by míti za to, že podnikl cestu tu ve věcech obchodních, a nikoliv z pohnutek náboženských, ba slušelo by ho míti za člověka nevěřícího. A náš Abercius v cestě po Syrii nezmiňuje se slovem o svatém městě Emese a uvádí pouze Nisibis, město pro ctitele

1) Theolog. Literaturblatt, 1897, str. 95.

2) Agape misce mi; Irene da calda. Viz výše str. 367 nn.

3) Viz výše str. 301.

Attisovy v ohledu náboženském zcela lhostejné! Proč to? Ať k tomu Dieterich odpoví ¹⁾

Ostatně i tak rozhodný velebitel hypotézy Dieterichovy, jako Salomon Reinach,²⁾ prohlašuje, že Dieterich byl povinen dokázati, že formule nápisu Alexandrova: „εἰρήνη παράγουσιν καὶ ὑνησχομένοις περὶ ἡμῶν“ a „ταυτ' ὁ νοῶν εὗξαίτο ὑπὲρ Ἀβερχίου“ nalézají se též na epitafech pohanských. Za to však formule ta shoduje se dobře s modlitbami, jimiž na římských pomníčích zemřelí mluví k pozůstalým přátelům³⁾: εὐχοῖ περὶ ἐμοῦ; ippete pro Celsianu coniugem; vos precor o fratres orare huc quando venitis, et precibus totis Patrem Natumque rogatis, sit vestrae mentis Apages carae meminisse, ut Deus omnipotens Agapen in saecula servet.⁴⁾ Pozdrav „εἰρήνη — pokoj“ nalézáme na hřbitovech římských stále.

Výklad systemův o pohanském původu nápisu je tudíž zároveň jich odsouzením a vyvrácením.⁵⁾ Neboť žádný z jich obránců nepodal nejmenšího důkazu, že

¹⁾ Römische Quartalschr., 1896, str. 373.

²⁾ Revue critique d'histoire et de littérature, t. XLII. Paris 1896, str. 450. V nadšeném článku na počest Dieterichovu napsal tato pochvalná slova: „Archéologues, théologiens, épigraphiste nous avons tous pataugé depuis quinze ans; l'inscription d'Abercius est restée un mystère jusqu'au jour où M. Dieterich l'a expliquée.“ Na konci však praví opatrně: „Pour le moment. je me sens forcé de maintenir mon adhésion“ (str. 452).

³⁾ Duchesnev „Bullett. crit.“, 1897, str. 105 praví: „Il faut, du reste, avoir l'esprit bien prévenu ou n'être guère expérimenté en ce genre de choses pour ne pas sentir que ces deux épitaphes (Aberciův a Pektoriův) sont chrétiennes l'une et l'autre. Le salut final, l'invitation à se souvenir du mort, à prier pour lui, sont choses courantes dans l'épigraphie et la liturgie chrétienne.“

⁴⁾ Srov. Bilczewski - Tumpach, Archaeol. křesť., str. 391.

⁵⁾ V „Historisches Jahrbuch“ (Mnichov 1896, str. 904) možno na podiv čísti tuto recenzi Dieterichova pojednání: „Referent, der im Hist. Jahrb. XVI. 423 am christlichen Charakter der Inschrift festgehalten, gesteht offen ein, dass er nach der Lektüre von Dieterichs Abhandlung wesentlich anders urteilen muss. Denn wenn auch einzelne Ausdrücke und Züge nach wie vor eine ungezwungene christliche Deutung zulassen,

neposkvrněným pastýřem nápisu je Attis, jelikož, ač byl Attis zván pastýřem, a to i *ἀγνός*, nikde není ani stopy po tom, že by byl býval pastýřem *par excellence* a že by byl měl v kultu frygickém význam a úctu zvláštní na způsob té, jakou má Kristus, Dobrý Pastýř, v náboženství křesťanském. Zcela libovolně učiněn též kámen králem, a to tím, že jasná a prostá forma *λαόν* přeměněna byla v neobyčejnou a výjimečnou formu *λᾶον*. Ještě hůře se to má se slovem Nestis. Jestliť to zajisté čtení ničím neodůvodněné, a mimo to nikdo nevysvětlil, kdy tato Nestis přišla ze Sicilie do Asie, a nikdo též neuvedl dokladu pro to, že byla stotožňována s bohyní ryb, že ctitelé Attisovi byli povinni zachovávat i půst, že svatým pokrmem jejich byla ryba, chléb a víno, a konečně že potravu tu podávaly jim výlučně kněžky-panny. To, že jednoho nebo druhého slova nápisu nenalzáme v současné literatuře církevní, nemůže býti s podivem nikomu, má-li se na mysli, že jest celkem velmi málo současných dokumentů křesťanských, s nimiž by se mohl náš epitař srovnati.

F) Kommentar nápisu.

Verš 1. – 6.

ἐκλεκτῆς πόλεως ὁ πολεΐτης τοῦτ' ἐποίησα
 ζῶν ἴν' ἔχω καιρῶ σώματος ἔνθα θέσιν.
 οὐνοῦ Ἀβέρκιος ὦν ὁ μαθητῆς ποιμένος ἀγνοῦ,
 ὅς βύσκει προβάτων ἀγέλας ὕρεσιν πεδίοις τε,
 ὄφθαλμοὺς ὅς ἔχει μεγάλους πάντη καθοραῖντας.
 οὗτος γὰρ μ' ἐδίδαξε (τὰ ζωῆς) γράμματα πιστά.

Již první slovo nápisu má charakter ryze křesťanský a vyskytuje se jen zřídka mimo literaturu biblickou a církevní. Značí pak totéž, co u sv. Matouše: „Málo

die Inschrift als Ganzes wird sich in den Rahmen altchristlicher Anschauung und Sitte schwerlich so mühelos einfügen lassen, als in den von Dieterich gefundenen.“ Tuto kapitulaci se strany vážného spisovatele možno si vysvětliti jen tím, že C. Weyman, podobně jako Dieterich, ignorují úplně umění a epigrafiku katakomb.

jest vyvolených — *ὀλίγοι δὲ ἐκλεκτοί*“,¹⁾ nebo u sv. Petra²⁾: „*γένος ἐκλεκτόν* — rod vyvolený.“ Sv. Ignác dává tento přídomek obci křesťanských Trallanů, nazývá je: „*ἐκκλησία ἐκλεκτή*“³⁾ se zřením k velikým statkům náboženským a mravním, jichž dostalo se údělem jejím členům. Většina vykladačův odnáší toto epitheton k Hieropoli, jež se stala takovýmto vyvoleným (slavným) městem proto, že se jí dostalo dobrodiní víry, na rozdíl od měst jiných, která zůstala v temnotách pohanství. Kaufmann zase soudí,⁴⁾ že přívlastek ten sluší přiřknouti nebeskému Jerusalemu, a to proto, ježto v řecké epigrafice oněch dob nesetkáváme se nikde s tímto výrazem na označení obyčejného města. Také apoštol připomíná: „neboť nemáme tu místa zůstávajícího, ale budoucího hledáme“, a opět: „Jerusalem pak, kterýž svrchu jest, svobodný jest, kterýž jest matka naše.“ Abercius by tudíž hlásal, že jest obyvatelem dvou měst: nebeského a pozemského, kteréžto poslední nazývá na konci epitafu drahým — *χρηστή*.

Ve druhém verši Ramsay, Zahn, Minasi a Wehofer čtou: *φανερῶς* proto, že výraz ten nalézáme na pomníku Alexandrově, a pak i z té příčiny, že se dle nich hodí dobře k obsahu nápisu. Abercius chce míti hrob na místě volném a veřejném, aby si tak pro vždy zabezpečil modlitbu bratří, a mimo to i proto, aby jeho jméno bylo stálým protestem proti separatistickým snahám Montanovým a povzbuzením k vytrvalosti v jednotě víry. Bilczewski přijal čtení rukopisů, neboť hrob již i tak byl zjevný, což dokazuje také ta okolnost, že pronásledování Pliniovo nezničilo křesťanství ve Frygii, naopak že v Hieropoli asi většina obyvatelstva následovala Krista, a že tohoto města netýkala se již slova Tertullianova: „*fiunt, non nascuntur christiani*“.

¹⁾ Mat. 22, 14.

²⁾ I. sv. Petra 2, 9. Srv. též ibid. 1, 1. („vyvoleným příchozím“).

³⁾ F u n k, Opera Patr. Apostol., str. 202; S u š i l, Spisy sv. Otců apoštol. a Justina Muč. (Praha 1874), str. 79 (v adresse listu).

⁴⁾ K a u f m a n n, Legende der Aberkiosstele. „Katholik“ 1897, str. 231.

Dále podává Abercius překrásnou charakteristiku svého Mistra, nazýváje ho Pastýřem neposkvrněným, který má stáda ovcí, nalézající se po celé zemi; a žádná mu z nich nezahyne, jelikož každou zná a jménem volá (Jan 10, 14), a slíbil, že je bude pásti až do konce světa. V básnické formě, připisuje Pastýři veliké, vše prohlédající oči, činí Abercius vyznání víry v božství Kristovo, v jeho vševědoucnost a prozřetelnost. Nikdo zajisté nepochybuje o tom, že přívlastek „neposkvrněný“ lépe se hodí na Krista, než na pochlebnou čistotu Attisovu. Pravili jsme již také, že obrazy Dobrého Pastýře, učícího ovečky, máme v katakombách římských. Klement Alexandrijský ve chvalozpěvu na počest Spasitelovu, nalézajícím se ke konci jeho poslední knihy „Paedagoga“, nazývá Krista „pastýřem ovcí královských — ποιμήν ἁγῶν βασιλικῶν“.¹⁾ Dle Kaufmanna poukazuje tu Abercius na Krista jako na cíl příští blaženosti a pastýře nebeského ovčince.

Ve verši šestém vykládá Abercius, proč si dává biblický přídomek žáka Pastýře neposkvrněného: — jelikož ten naučil ho — ovšem prostředně života slovům věrným. Těžko říci, jaké slovo stálo po „ἐδίδαξε“, neboť všechny kodexy mají tu mezeru; bylo to zřejmě jedno z míst, nečitelných již za doby prvního kopisty náhrobního nápisu. Pitra čtení doplnil slovy: „τὰ ζωῆς γράμματα“, se zřením k obdobnému rčení u sv. Jana (6, 69): „λόγους ζωῆς αἰωνίου ἔχεις — máš slova života věčného“. Slova ta připomínají též rčení spisovatele Tertulliana, který jako montanista stavěl proti domněle liberálním naukám Hermova „Pastýře“ autentický výklad Písma sv. skutečného Pastýře-Krista, volaje vítězně: „Já zase čerpám učení (scrituram) od onoho Pastýře, jehož zničit nelze.“²⁾

¹⁾ Paedag. lib. III. Migne, P. Gr., VIII., 681 (verš čtvrtý).

²⁾ De pudicitia, hl. 10.: „At ego eius Pastoris scripturas haurio, qui non potest frangi.“ Je tu narážka na obrazy Dobrého Pastýře na tak zvaných zlatých sklech, na něž se katolíci v boji s Tertullianem odvolávali a jež snadno podléhaly zhoubě.

Verš 7.—8.

*εἰς Ῥώμην ὅς ἐπειψεν ἐμὲν βασιλείαν ἀθροῆσαι
καὶ βασιλίссαν ἰδεῖν χρυσόστολον χρυσοπέδιλον.*

Jak jsme se již zmínili, pokládá Wehofer čtení *βασιλῆαν* od *βασιλεύς* v 7. verši nejméně za stejně oprávněné s formou *βασιλείαν* od *βασιλεία* a soudí, že Abercius přišel do Říma, aby viděl krále a královnu nebo královnu a kralevičnu, od nichž byl pozván snad jako znamenitý lékař. Jest zajisté známo, že rodina císařská obracela se nejednou ke specialistům maloasijským, a že i slavný Galenus, osobní lékař Marka Aurelia a Kommodův, byl rodem ze Smyrny. Ve významu slovném pojal slova ta též životopisec Aberciův, jenž snad neznal řečtiny hůře než my.

Kaufmann čte *βασιλείαν* a béře je ve významu jonského *βασιληίη*: hlavní město, království, královská důstojnost. Dle jeho mínění odebral se Abercius do Říma, aby tam poznal nebeské království Kristovo, čili posvátné středisko jeho moci, vtělené v církvi a jeho učení (die im kirchlichen Dogma, in der Einrichtung der christlichen Kirche selbst durch den Gotthirten vermittelte Macht oder neue Lehre, beziehungsweise deren sakramentalen Mittelpunkt), jakož i tamní obec křesťanskou. Oba pojmy, *βασιλίссα* a *βασιλεία*, doplňují se tudíž vzájemně jako prostředek a cíl; jeden jest podmínkou k dosažení druhého. Kristus, zakladatel církve, jest králem; účelem církve jest dosažení království nebeského; i církev je tudíž mystickou královnou.

De Sanctis přijímá čtení *βασιλῆ* a tvrdí, že onen Basileus vedle Basilissy znamená zřejmě osobu lidskou. Poněvadž na mincích a medailonech z dob císařství bývá císař vyobrazen často spolu s postavou zosobňující Řím, a poněvadž ve II. století po Kristu rozšířil se po Malé Asii velice kult Augusta a Romy, proto prý jest verš sedmý a osmý míti prostě za básnickou parafrazi a plastický výraz na vyjádření té myšlenky, že Abercius odebral se na cestu, aby spatřil hlavní město říše.

Béřeme-li věc tu absolutně, jsou to vše výklady možné, a králem i královnou možno rozuměti rodinu

císařskou bez ohledu na to, připisuje li se dalším veršům charakter křesťanský, nebo pohanský, nebo gnostický. V tom případě nesouhlasili bychom jenom s tím, že by hlavní pohnutkou cesty Aberciovy bylo spatření krále a královnu, neboť infinitivy při *πέμπειν* neznačí často cíle, nýbrž pouze doplňují myšlenku vyjádřenou slovesem *πέμπειν*. Řekli bychom tedy prostě, že Abercius pod ochranou Pastýře neposkvrněného odebral se do Říma, kde dlí císař a císařovna. Jak řečeno, je to výklad možný, ač za přirozenější pokládáme čtení *βασιλείαν*, což značí, že Abercius viděl nejvyšší majetát Říma, město královské, senát, krátce všecko to, v čem se u člověka z provincie jevil jas hlavního města světa. Avšak jest možno, že by pohled na pohanské město byl v duši křesťanského biskupa vzbudil city, na které s láskou vzpomínal ještě nad hrobem? Dobře dí tu Duchesne¹⁾: „Abercius nemá nikterak nároků na větší dokonalost než sv. Klement Římský, který v předvečer pronásledování mluví nadšeně o císařství, jeho úřadech a vojsku²⁾ a pronáší krásnou modlitbu liturgickou za císaře a vlast.“³⁾ O tyto vlastenecké city sdílel se Abercius též s většinou apologetů své doby, jako s filosofem Athenagorou, biskupy Theofilem, Melitonem a Apollinarem, kteří se snažili dokázat, že křesťané, prohlašovaní za nepřátele pokolení lidského a římské civilisace, jsou nejlepšími občany. Neadorují sice císařův, ale milují je a modlí se za ně.⁴⁾ Radují se z toho, že křesťanství povstalo touž dobou jako císařství, a že osudy jednoho i druhého jsou prozřetelně spolu spojeny.⁵⁾ Přejí si, by se dynastie ustálila, těší se z míru říše, rozvoje měst, moudrosti zákonův.⁶⁾ — Dlužno ještě dodat, že ob-

¹⁾ Mélanges. I. c., str. 172.

²⁾ I. list Klem. ke Korint. 37. Funk, I. c., str. 106; Šilova překlada, I. c., str. 39.

³⁾ Tamtéž hl. 60., 61. Funk, I. c., str. 138, 140. Viz výše str. 108 nn.

⁴⁾ Theofil Antioch., Ad Autolicum, I., 12.

⁵⁾ Melito ze Sard, citov. u Eusebia, H. E. IV., 26, 7, 8. Česk. překl. Krocín-Krbčova str. 202 nn.

⁶⁾ Athenagoras, Legatio pro christ. 1, 37. Srv. o tom pojednání Pavla Allarda „La situation légale des chré-

dobné epitheton s tím, jaké se nalézá na epitafu (*ἡ βασιλὶς α βασιλεύουσα πόλις*), má Řím též u jiných spisovatelů církevních.¹⁾

Když prošel Abercius branami města, učinily na něho nádhera a krása Říma, plného palácův a chrámů, zcela přirozeně mohutný dojem. Ale ihned obrátila se mysl jeho ke sférám vyšším, duši křesťanově bližším a dražším, t. j. ke společnosti bratří, k církvi římské, při čemž zcela přirozeně namanul se mu výraz podobný onomu, jímž označil velikost Říma pohanského. Jinými slovy: výraz *Basilissa*, jakožto básnická personifikace křesťanské obce římské, jest prostě vyvolán a odůvodněn předchozí ideou — *basileia*. Autor epitafu měl tu snad též na mysli slova Žalmistova (44, 10): „*βασιλισσα ἐν ἱματισμῷ διαχρύσῳ περιβεβλημένη πεποικιλμένη* — královna v oděvu pozlaceném, ozdobena rozličností.“ Také Hermas ve svém „Pastýři“ vidí církev pod obrazem ženy oděné v oblek skvoucí.²⁾ Není tudíž v tomto přívlastku žádné přemrštěnosti, neboť Abercius mohl říci totéž také o církvi efesské, antiochijské, ano i o obci v Pozzuoli a v Tiburu. Není však též vyloučeno, že Abercius dal křesťanské obci římské přídomek „oděné v šat zlatý“ zúmyslně proto, aby pohané nevěděli, o jaké královně se tu mluví. Verše ty jsou též jakousi básnickou parafrazí přesvědčení, jež projevil nejprve sv. Pavel a o několik let později sv. Ignác Antiochijský v adrese svého listu k církvi římské, píše o ní³⁾: *ἦτις καὶ προκαθεται (πάσης ἐκκλησίας, οὐσα) ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων, ἀξιοθέος, ἀξιοπρεπῆς, ἀξιωμακάριστος, ἀξιόπαινος, ἀξιοεπίτευκτος, ἀξιώαγνος καὶ προκαθήμενή τῆς*

tiens pendant les deux premiers siècles“. *Revue de questions historiques*, Paris 1896, leden, str. 34 n.

¹⁾ Justin, *Apol.* I. 26: „*ἐν τῇ πόλει ὑμῶν βασιλίδι Ῥώμῃ*.“ Migne, P. Gr., VI., 368.; Sušil, l. c., str. 263. Euseb., H. E. X., 4, 16.

²⁾ Hermas, *Pastor*, vis. I., hl. 1, 2.: „*καὶ ἦλθεν γυνὴ πρεσβῦτις ἐν ἱματίσῳ λαμπροτάτῳ*.“ Českého překl. Sušilova l. c., str. 175.

³⁾ List k Řím. 1, 8.: „Věra vaše rozhláší se po všem světě.“ List sv. Ignáce k Řím., vyd. Funkova, l. c., str. 212; překl. Sušilova, l. c., str. 83.

ἀγαπῆς — kterážto i předkuje v místě okresu římského, kterážto jest Boha hodná, důstojná, hodná všeho blahoslavení, vši pochvaly, hodná dojítí účelu, čistohodná, představená spolku lásky.“

Od té doby, co apoštol vydal heslo: „Řím přeji si viděti“, jde tam sv. Ignác s radostí, ač v okovech, a za ním jdou jiní Asiaté II. století, aby vešli v osobní styk s církví římskou a zvěděli tam ve sporných otázkách, co soudí o nich „velekněz čili biskup biskupů, vydávající ve věcech víry rozhodnutí, proti nimž není odvolání“. ¹⁾ Především ukázali Aberciovi cestu tu jeho velicí krajané Hegesippus a Polykarp. V těchto mužích celý Východ sklonil hlavu před stolcem Petrovým, jak to asi o 20 let později učinila též církev lyonská a vienneská, posílajíc k papeži Eleutheriovi (175—189) kněze Irenaea s protestem proti montanistům a s vyznáním, že dle víry a tradice církve římské má se řídití víra celé církve. ²⁾ Ba vedle biskupů pravověrných šli do Říma též náčelníci montanistův a gnostikův, aby tam obdrželi schválení svého učení. Zavržení jedněch i druhých stolicí Petrovou mělo též účinek, jako kdyby je byla zavrhla celá církev. Ve III. století opět Origenes a Dionysius Alexandrijský ospravedlňují se před biskupem římským z bludného učení jim vytýkaného.

Neprávem tudíž vytýká W. Schultze katolíkům,

¹⁾ Tak zove montanista Tertullian papeže Zefyrina: „Audio etiam edictum esse propositum, et quidem peremptorium, Pontifex scilicet maximus, quod est Episcopus Episcoporum, edicit: Ego et moechia et fornicationis delicta poenitentia functis dimitto.“ De pudic. hl. 1. Migne, P. L., t. II., col. 980, 981. V hl. XIII. nazývá papeže „bonus pastor et benedictus Papa“; v hl. XXI. dává mu titul „apostolicus“. Ovšem těchto přívlastkův užívá Tertullian ironicky a kousavě, přes to však tím konstatuje skutečnost, že jich věřící užívali.

²⁾ Adversus haereses, kn. III. hl. 3.: „Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiolem eius principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt indique, conservata est ea, quae est ab apostolis traditio.“ Migne, P. Gr., t. VII. col. 848 n.; česk. překladu Desoldova, l. c., str. 199. Srv. o tomto místě článek Dr. K. Hubíka „Sv. Ireneus a Řím“ v „Časopise katol. duchov.“ 1911, str. 297 nn.

že spojující výraz Basilissa s církví římskou, vkládají do památek II. století pozdější dogmata církevní.¹⁾

Nelze zcela přesně rozhodnouti, jaká asi byla hlavní příčina římské cesty Aberciovy. Pitra soudí, že se odebral k papeži za tím účelem, aby s ním pojednal o sporné otázce slavení velikonoc. Není to arci vyloučeno, avšak nám se zdá, že našemu biskupu ležela na srdci ještě jiná záležitost. V tom čase totiž porušil právě Montanus se svými prorokyněmi náboženský pokoj ve Frygii, napodobuje hierarchii církevní a snaže se o vytvoření církví národních. I jest tudíž velice možno, že Abercius, jsa ve věci té nejvíce interessován, chtěl právě v této otázce vyžádati si rady papežovy, neboť, jak ještě uvidíme, byl dle vši pravděpodobnosti vůdcem strany katolické v boji s Katafrygy.

Verš 9.

λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Kdyby *λαος* mělo značiti tolik co kámen, což však jest absolutně vyloučeno, pak by jím se zřením k celému charakteru nápisu bylo spíše rozuměti nádhernou a zářící mystickou skálu-Krista²⁾ a založenou na ní skálu Petrovu, kterou staré umění katakombní představuje ve spojení se svátostí křtu a symbolem Ryby-Spasitele.³⁾ Výrazem *σφραγίς* rozumí Halloix, Lightfoot a Wehofer prsteny aristokracie římské, ozdobené drahokamy. Avšak výklad ten jest dle našeho zdání nemožný; neboť buď byla v předchozích verších řeč o králi a královně (resp. o císaři a zosobněném Římu), a v tom případě částice *δὲ* (pak) uvádí novou myšlenku, nový pojem, a přenáší mysl na jiné pole, t. j. od pozorování města světského k úvaze o věci nádhernější a důležitější, totiž k uvažování o jakýchsi darech specificky křesťanských; nebo jest verš devátý pouze

¹⁾ Die altchristl. Bildwerke, str. 29, 32.

²⁾ Srv. čl. M a r r u c c h i ů v v „Nuovo Bullett. di archeol. crist.“ 1895, str. 37.

³⁾ Viz výše str. 256, 279 nn., 297 nn.

odůvodněním¹⁾ verše předchozího, proč totiž římská obec křesťanská zasluhuje názvu královny. Příčina tohoto názvu spočívá pak v tom, že ji zdobí diadem, který nikdy neztrácí svého lesku, nikdy se neseře — totiž svátost křtu sv.,²⁾ vtiskující pokřtěnému, jak praví sv. Jan, znamení Boží — *σφραγίδα τοῦ Θεοῦ*.³⁾ „Veškerí národové, kteří jsou pod nebem, — píše Hermas, — slyšeli a uvěřili a jedním jménem Syna Božího nazváni jsou. Přijavše pečeť jeho (*λαβόντες τὴν σφραγίδα*), přijali všichni touž moudrost a týž smysl, a jedna všem jim byla víra a láska jedna.“⁴⁾ Později pak sv. Cyrill Jerusalemský nazval křest pečetí duchovní a spasi-
telnou — *πνευματικὴν σφραγίδα καὶ σωτήριον*.⁵⁾ U lidu římského skvěla pak se pečeť ta větším jasnem než v jiných církvích, jelikož ji ozařovalo světlo neporušené a pro celý křesťanský svět směrodatné víry.⁶⁾

Smysl tedy a souvislost verše devátého s předchozím by byl tento: Abercius poznal 1. královské město, 2. církev římskou a 3. zvláště lid římský, sv. Pavlem velebený.

¹⁾ V tom významu běře ji též Kaufmann, l. c., str. 271.: „Das δὲ vermittelt nur lediglich die äussere Gegenüberstellung der beiden Tatsachen, von denen die erste die zweite unserer Interpretation gemäss zur Folge hat.“

²⁾ Dle Garruccihō naznačuje tu Abercius, že viděl v Římě něco neobyčejného. Činí tu totiž narážku na důstojnost toho lidu, v jehož středu Bůh umístil stolec Petrův. Tento jest prý onou skvělou pečetí, pro kterouž později sv. Lev. Vel. velebí Řím jako město královské a kněžské: „Isti sunt qui te ad hanc gloriam provexerunt, ut gens sancta, populus electus, civitas sacerdotalis et regia per sacram beati Petri sedem caput orbis effecta latius praesideres religione divina, quam dominatione terrena.“ Sermo I. in Nativ. SS. Apost. Petri et Pauli.

³⁾ Apokal. 9, 4 Srv. též hl. 7., 2. 4.

⁴⁾ Hermas, Pastor, podob. IX., hl. 17, 4; srv. též podob. VIII., hl. 6., 3 Česk. překl. Sušilova, l. c., str. 241.

⁵⁾ Catech. I. n. 3. Migne, P Gr., XXIII., 373. Česk. překl. Sýkорова („Katechese sv. Cyrilla Jerusal.“, v Praze 1892) str. 34.

⁶⁾ Také sv. Ignác Antioch. pokládal to za veliké štěstí, že Bůh vyslyšel jeho modlitbu a dovolil mu spatřiti ctihodné tváře křesťanů římských: *ἐπεὶ εὐξάμενος θεῶ ἐπέτυχον ἰδεῖν ὑμῶν τὰ ἀξιόθρα πρόσωπα*. List k Římanům I.; Funk, Op. Patr. Apost., str. 213. Česk. překl. Sušilova, l. c., str. 83.

Verš 10.—16.

*Καὶ Συρίας πέδον εἶδα καὶ ἄστεα πάντα, Νίσιβιν
 Εὐφράτην διαβάς· πάντη δ' ἔσχον συνομίλους·
 Παῦλον ἔχων ἐπ(ὶ ναός?). Πίστις πάντη δὲ προῆγε.
 καὶ παρέθηκε τροφήν πάντη ἰχθῦν ἀπὸ πηγῆς
 πανμεγέθη καθαρόν, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἄγνη
 καὶ τοῦτον ἐπέδωκε φίλοις ἔσθειν διὰ παντός
 οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου.*

Tato část rozhoduje definitivně o křesťanském charakteru nápisu. Nejprve podává nám zprávu o další cestě Aberciově; neoznačuje však blíže, nastala-li hned po jeho odchodu z Říma, nebo snad později.¹⁾ Pitra nazval verš dvanáctý opravdovým křížem exegetů — *l o c u s v e x a t i s s i m u s*, a to proto, že litery jsou tu nejvíce zničeny. Jistá pochybnost je také o tom, zdaž výraz „Víra *Πίστις*“ dlužno míti za podmět nejen k výrokům *προῆγε* (provázela) a *παρέθηκε* (poskytovala, předkládala), nýbrž také ke slovesům *ἐπέδωκε ἔσθειν . . οἶνον χρηστὸν ἔχουσα κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου*, nebo mají-li se poslední dva verše spojovati s *Παρθένος* jako s podmětem. Důkladná analýse celé konstrukce mluví pro mínění prvé a velí pokládati oddíl: „*ἰχθῦς ἀπὸ πηγῆς, πανμεγέθης, καθαρός, ὃν ἐδράξατο παρθένος ἄγνη*, přerušující hlavní myšlenku, za parenthesi, vloženou tam za účelem bližší charakteristiky povahy a původu Ichthyse. — Na své cestě Abercius navštívil nejedno město, obrácené druhdy od sv. Pavla; proto také obraz tohoto missionáře *par excellence* měl stále před očima a cestoval takto jakoby v jeho společnosti.²⁾ Právě ta okolnost, že při jménu Pavlově³⁾ chybí bližší označení, jest nejlepším

¹⁾ Z a h n klade cestu římskou do roku 163, syrskou pak až do roku 185, uváděje Abercia na základě Aktů ve styk s Bardesanem v Edese.

²⁾ Lightfoot soudí, že chce Abercius říci, že šel na východ máje v ruce exemplář listů sv. Pavla. Také Wehofer má tento výklad za možný.

³⁾ Jméno to jest na pomníku poněkud otřené. Ramsay soudí, že je snad otřeli úmyslně křesťané, bojující proti haeresi Paulicianův. Dle Lightfoota snad proto pečováno o jeho zni-

důkazem, že se tu mluví o apoštolovi. Podobnou myšlenku pronesl též sv. Ignác na své cestě římské, projevuje v listě k Efesským touhu, aby byl pravým nástupcem apoštola národův. — Průvodkyní na cestě měl Abercius Víru. Je to obrazné rčení zcela jasné, připomínající obrat, že sláva předchází své bohatýry. Ta též v každé obci křesťanské předkládala poutníkovi za pokrm rybu z pramene velmi velikou a čistou, již chytila panna neposkvrněná. Pod jakou způsobou dostával však Abercius tento pokrm z čisté ryby? Jasnou odpověď k otázce té podává nám verš šestnáctý, kde náš poutník stotožňuje Ichthyse s chlebem a vínem, s vodou smíšeným: *οἶνον χρηστὸν ἔχουσα, κέρασμα διδοῦσα μετ' ἄρτου*. Jsou to věci nám již známé. To, co Abercius povídá slovy, viděli jsme vymalováno v kryptě Lucinině, v Řecké kapli a několikrát v Kaplích svátostí.¹⁾ Též sv. Justin označil jako živly eucharistické chleb a pohár vody či spíše smíšeniny (vína s vodou) — *ἄρτος, ποτήριον ὕδατος καὶ κραύματος*.²⁾ Ryba na epitafě našem má přívlastek „velmi veliké — *πανμεγέθης*“ na rozdíl od věřících, kteří, rodíce se dle vzoru jejího ve vodě křestní, dostávají název a přirozenost rybiček Božích. Připomínáme tu jen slova Tertullianova: „Nos pisciculi secundum *ΙΧΘΥΝ* nostrum in aqua nascimur.“³⁾ Zove se též čistou (*καθαρός*), a to pro svůj původ. Slova „ryba ze zřídla (pramene)“ (*ἀπὸ πηγῆς*) obsahují allusi na vody Jordánské, jež Kristus, dle slov sv. Otců, dotekem svého těla posvětil a učinil je životodárným pramenem křestním.⁴⁾

čení, že se v pozdějších dobách Pavlem mínil mylně haeretik Pavel ze Samosaty. Avšak pravděnejpodobněji zničil je zub času.

¹⁾ Viz výše str. 237 nn.; 268 nn.; 273 nn.

²⁾ Viz výše str. 123.

³⁾ Viz výše str. 301.

⁴⁾ Dle Zahna (l. c., str. 81) slovo *πηγή* značí nejsv. Trojici nebo Ducha sv. Jako ryba, byvši vytažena na zem a na vzduch, bývá vzata ze svého živlu rodného, tak i Kristus před svým vtělením přebýval v čistém a věčně mladém zřídle božství, odkud ho vyvedla (*ὅν ἐδράξατο*) teprve Panna, oděvši jej tělem a přivedši ho jinam — mezi lidi. — Pramenem (studnicí) života nazývá Písmo sv. Boha na četných místech, jako na př. u Jerem. 2, 13; Apokal. 7, 17.

Není obtížno domyslit se, že Pannou neposkvrněnou je tu nejsv. Panna Maria, o níž každý věřící každodenně vyznával, že polapila čili počala Ichthyse z Ducha sv. V Řecké kapli obraz Epifanie (klanění se magů) tvořil přechod ode scén křestních k hodům Ichthysovým.¹⁾ Že slova *Παρθένος ἄγνή* dlužno bráti ve smyslu slovném, dokazuje konstrukce věty, jež různí jasně Neposkvrněnou matku Boží — *θεοδόχον*, která pouze jednou polapila a světu dala Spasitele, od druhé, allegorické ženy „Víry — Církve“, jež vystupuje na náhrobku jako ustavičná a stálá rozdavačka mystické Ryby. S podobným spojením Panny s Ichthysem setkáváme se též u starého anonyma byzantského, který jest zase ozvěnou knih Sibylliných. „Marie“ — tak tam čteme — „jest pramen (*πηγή*), který, přijav pramen Ducha sv., má jediného Ichthyse, polapeného na udici božství a živícího vlastním tělem celý svět, plující jako na nesmírném moři.“²⁾ Tutéž myšlenku vyjádřil později sv. Maximus ve své 45. homilii, kde přirovnává sv. Pannu k manně: „Ano — praví — nazval bych Marii i samou mannou, neboť je tak jemná, krásná, bílá, panenská; rovněž z nebe přicházejíc dala všem národům církve pokrm sladší medu, ježž požívati jest každému, kdo chce míti v sobě život, dle slov Spasitelových: „Nebudete-li jísti těla Syna člověka a píti jeho krve, nebudete míti v sobě života.“³⁾

Hlubší význam mají slova: *διὰ παντός* ve verši 15. Dle mínění Garrucciova⁴⁾ chtěl jimi Abercius říci, že církev nikdy nebude bez eucharistie a že ji bude rozdávat až do konce světa. Také Rossi, Lightfoot a Wil-

¹⁾ Viz výše str. 258.

²⁾ Viz Pitra, *Analecta Sacra*, II., str. 176.: „λέγουσιν οἱ ἄνδρες· ὅτι μὲν πηγή δικαίως εἴρηται, ἀποδεχόμεθα Μηρία δὲ αὐτῆς, τὸ ὄνομα, ἥτις ἐν μήτρᾳ, ὡς ἐν πελάγει, μυριαγωγὸν ὀγκάδα φέρει. Εἰ δὲ καὶ πηγή, οὕτω νοείσθω· Πηγή γὰρ ὕδατος πηγὴν Πνεύματος ἀνέλαβε, ἓνα μόνον, ἸΧΘΥΝ ἔχουσα, τῷ τῆς Θεότητος ἀγκίστρῳ λαμβανόμενον τὸν πάντα κόσμον, ὡς ἐν θαλάσῃ διαγινόμενον, ἰδίᾳ σαρκὶ τρέφοντα.“ Při té příležitosti podotýká Pitra ještě, že tyto náhrobní verše jsou „splendidum de Eucharistica pisce, quo vix aliud est praeclarius testimonium, immo fere unicum, unde arcana *ἰχθύος ἔκδοσις* cum B. V. Maria conciliatur“.

³⁾ *Maximi Taurini*. Homil. 45. *Migne*, P. L., 57, 330.

⁴⁾ *Mélanges*, I. c., str. 23.

pert překládají slova ta výrazem „vždy“. Dle našeho soudu překlad ten nevyjadřuje celé myšlenky Aberciovy, který tu činí spíše narážku na účinky eucharistie. Pokrm z Ichthyse působí nejen na chvíli, jako chléb obyčejný, ale nasycuje — dle slov Kristových — pro život věčný. Totéž „διὰ παντός“ v témž významu nalézá se i u sv. Ignáce Antioch. v listě k Magnesijským, kde přeje církvím „sjednocenost těla a ducha Kristova, jenž jest zcela náš život věčný — *ένωσιν σαρκός και πνεύματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ διὰ παντός ἡμῶν ζῆν*“.¹⁾

„Máme tudíž v tomto oddíle — tak uzavíráme s protestantem Zahnem — klassické svědectví pro hody eucharistické, slavené jednotejně v II. století v obcích křesťanských od Říma až do Nisibis.“²⁾

Verš 17—22.

Text těchto veršů jest ustálený. Z prvních dvou se dovidáme, že Abercius sám dozíral k vyhotovení nápisu; ve verši 19. pak prosí všech věřících o modlitbu za svou duši. Nezvratný to opět důkaz křesťanského původu nápisu Aberciova. Uvádíme tu jen nepodezřelý výklad Zahnův: „Jest jisto, že Abercius měl modlitby křesťanů za zemřelé za oprávněné a účinné. Vedle Aktů Tekliných (r. 28) je to sice novější, ale přes to vždy ještě velmi starý a jasný dokument, svědčící o této zbožné víře lidu. Záleží pak Aberciovi tak velice na tom, aby ho pozůstali věřící byli ve svých modlitbách pamětlivi, že --- na úkor metra — ještě jednou klade tu své jméno.“³⁾

Konečně svěřuje Abercius hrob svůj ochraně svých spoluobčanův a římského práva.

¹⁾ List k Magnes. I., 2. Funk, l. c., str. 192; Sušil, l. c., str. 74. V listě k Efesským (hl. III., 2) zove pak Krista: „τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν — životem užším, nerozlučným čili věčným“. Sušil, l. c., str. 67.

²⁾ Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Kanons, str. 83.

³⁾ „Es erscheint sicher, dass Abercius die Fürbitte der Christen für die Verstorbenen für berechtigt und wirksam hielt.“ L. c., str. 83.

Toť tedy výklad nápisu nejen pravděpodobný, nýbrž mravně jistý. Nepopíráme, že některá rčení, jako vůbec *ἄπαξ λεγόμενα* v literatuře starocírkevní, působí jisté potíže; ale kde že není těchto obtíží! Či snad rozumíme dobře každé větě Písma sv. a každému výrazu Otců církevních? Ale co nám jest nejasno, nepůsobilo žádných obtíží věřícím II. století, kteří znali tehdejší symbolickou mluvu, kterouž, jak *disciplina arcani* velela, byla v celé církvi zacloňována tajemství víry.

G) Vnější důvody, svědčící pro křesťanský charakter nápisu.

Důležitým dodatkem k vnitřní patrnosti o křesťanském původu a charakteru nápisu, plynoucí z jeho výkladu, jsou důvody vnější čili historické. Hledíme-li na ně jako na celek, tvoří důvody ty jaksi rámeček a křesťanský podstavec náhrobku.

První vnější důvod, sloužící ku potvrzení křesťanského charakteru nápisu, nalézá se v samé osnově Aktův. Různí učenci nazírají různě na poměr biografie Aberciovy k nápisu. Tillemont a Garrucci, jak jsme se již výše na str. 388 zmínili, považovali celá Akta za vybájená a apokryfní. Duchesne¹⁾ a Minasi²⁾ přijali pouze epitaf za autentický, kdežto biografii považují za pouhé rozšíření čili amplifikaci nápisu, hagiografem, který některým jeho jednotlivostem nerozuměl, za pomoci obrazotvornosti a legend o našem biskupovi mezi lidem frygickým kolujících provedenou. Oproti tomu prohlásil Pitra³⁾ rozhodně, že pro některé vybájené přídavky a chyby nesmí se odsouditi celý životopis jako nábožensko-lidový fabrikát a román. Také Ramsay⁴⁾ soudí, že lidová pověst o Aberciovi vytvořila se kol skutečností historických a že ji kolem r. 400 některý spisovatel frygický oděl ve formu literární, což prý možno usuzovati z toho, že zná dobře pouze topo-

1) Revue de questions historiques, 1883, str. 22.

2) Minasi, l. c., str. 300.

3) Analecta Sacra, sv. II., str. 169.

4) Expositor, 1889, str. 392.

grafii Frygie, kdežto ostatní svět jest mu cizí. Obšrně pojednal o této otázce Zahn.¹⁾ Dle něho není pochybnosti o tom, že Akta aspoň částečně jsou authentická a že autor jich kromě nápisu měl po ruce ještě jiný materiál historický, ač nevíme, v jaké podobě ho došel. Nejdůležitějšími známkami, jež dle Zahna odlišují tuto kompilaci od prostých apokryfů, jsou tyto: Nejprve autor Aktů nestaví se, jako by líčil věci, které viděl vlastníma očima. Vypravujeť zajisté, že věnování obilí, založené císařovnou Faustinou pro chudé města Hieropole, potrvalo až do dob Juliana Odpadlíka, který je zrušil z nepřízně ku křesťanům, čímž vyznává, že psal teprve po r. 363, tudíž 200 let po smrti Aberciově. Potom neodvolává se, jako jiní spisovatelé legend, na nějaké staré, zapomenuté a opět nalezené dokumenty, aby si takto dodal tvářnosti a nátěru pravdy. Autor užil též náhrobního nápisu Aberciova a okopíroval jej, při čemž projevuje literární poctivost a kritický smysl, jelikož neručí za to, že jest kopie jeho ve všech podrobnostech věrnou.

Před jistou dobou pak Pomiałowski²⁾ v rozpravě, otištěné ve „Vizantijském Vreměnniku“, prohlásil, že jádro Aktů jest beze vší pochyby pravdivé. Neboť učený Le Blant dokázal, že i nicotné kompilace hagiografické století VI. opírají se aspoň částečně o prameny historické čili o původní Akta starší, jichž původní text rozšířen i smyšlenými episodami, jen aby sláva světcova byla zveličena. Nuže, i kdybychom nápis od Aktů zcela odloučili, vždy ještě zůstane faktem nepopíratelným, že autor biografie, napsané pro město Hieropoli a určené k tomu, aby vylíčila počátky církve jeho a úcty vzdávané Aberciovi, poukazuje na jeho hrob jako na centrum úcty té, a vypravuje, že na hrobě tom bylo lze čísti epitaf biskupa, uctívaného jako apoštola a dobrodince celého okolí. Až po tu dobu nebyl dostatečný důraz kladen na to, že kult Aberciův musí býti starší než Akta, a že nemohl býti vyvolán

¹⁾ Forschungen zur Geschichte des neutestamentl. Ka: ons, str. 85—91.

²⁾ Vizantij. Vreměnnik, sv. III., Petrohrad 1896, seš. 2., str. 320 nn.

teprve jeho životopisem. Zapomenuto též, že místní kult pojí se vždy ke hrobům svatých.¹⁾ Mimo to nikoliv ledakdo, nýbrž klerus a lid hieropolský měl pomník za hrob světcův. Proto spisovatel, který by se byl odvážil osobu světce si vymysleti, byl by narazil na protest celé diecese. Arcibí, časem provedeny osudné změny tím, že některé sochy řeckých filosofů platily ve středověku za sochy svatých. Avšak tyto případy byly řídké a — což jest nejdůležitější — ve věcech takových nesmí se zaměňovati časy. Co do pomníku Aberciova byl by musil nastati omyl aspoň ve IV. století, t. j. v době, kdy pohané a křesťané žili ještě pospolu, dobře se znali a věděli důkladně o rozdílech svých náboženství.

Přes to tedy, že jest v Aktech dosti bájek, ač snad vtělena v ně i fakta, vzatá z biografie jiných svatých,²⁾ přece — opakujeme to — jest aspoň tolik

¹⁾ Srv. článek Duchesneau v „Bullet. crit.“ 1897, str. 105.: „Il y a une tradition, qui a droit d'être comptée pour quelque chose et que l'on ne devrait pas sacrifier aux séductions d'une hypothèse ingénieuse.“

²⁾ Veliká příbuznost jest mezi Akty Aberciiovými a historií sv. Cyriaka, kterou nalézáme v Aktech papeže Marcella. Cyriak byl jáhnem církve římské za pontifikátu Marcellova a byl uvězněn za pronásledování Diokletianova. Ve vězení činí různé zázraky, léče mezi jinými i slepé. V té době satan posedl Artemii, dceru Diokletianovu, a volá z dívky, že z ní nevyjde, nepřijde-li jáhen Cyriak. Přivedený Cyriak zaklíná daemona, který opouštěje Artemii volá, že přinutí divotvorce k cestě do Persie. Po tomto uzdravení a pokřtění dcery císařovy jest Cyriak ve veliké úctě a milosti u dvora. Záhy však přichází poselstvo od Sabora, krále perského, se žádostí, aby se Cyriak odebral na dvůr perský a osvobodil tam od satana dceru královskou Jobii. Jáhen vyhovuje přání tomu a uzdraví Jobii, která též s celou rodinou přijímá křest. Po 45 dnech Cyriak, nepřijav žádných darů, vrací se do Říma, kde bydlí v domě, jenž mu byl rodinou císařskou darován u lázní Diokletianových. Když brzy po té Diokletian uchýlil se do Dalmacie a Maximian počal pronásledovati křesťany, hyne mezi jinými i Cyriak smrtí mučednickou. — Jak vidíme, shoduje se tato legenda s historií Aberciiovou nejen ve všeobecných rysech, nýbrž i v podrobnostech. Dějiny Cyriakovy odehrávají se za panování dvou císařů, Diokletiana a Maximiana; dějiny Aberciiovy za vlády Marka Aurelia a Lucia Vera. Abercius uzdravuje slepé; Cyriak též. Abercius zbavuje jinocha zlého ducha, začož hrozí mu satan, že ho přinutí k cestě do Říma; později zase volá

jistě, že si životopisec Aberciův nevymyslel ani hlavní osoby, uctívané v celé církvi východní, ani náhrobku, který byl za jeho času ukazován na témž místě, kde byl původně postaven.

Jiný důvod historický podává protimontanistický traktát, sepsaný kolem r. 192 od neznámého autora a dedikovaný Avirciu Marcellovi.¹⁾ Spis ten nemá arci bezprostřední souvislosti s naším náhrobkem, ale vidno z něho, že v posledních desetiletích II. století žili v okolí Hieropole tři kněží nebo biskupové křesťanští, z nichž jeden se nazýval Zoticus a sídlil v Otrou, blízko u Hieropole, druhý slul Avircius či Abercius Marcellus, a třetí, jehož jméno se nám nezachovalo, napsal k rozkazu Avirciovu spis proti haeresi Miltiadově, zachované v úryvcích u Eusebia. Avircius vůbec požíval mezi druhy svými největší vážnosti, jelikož jim dával pokyny, jež oni přijímali jako rozkazy. A právě do této doby klade autor Aktův a životopisec našeho biskupa a pokládá ho za biskupa téhož okolí, kde leží Hieropolis. Tím způsobem čas, místo ba i thema spisu antimontanistického dokazují, že našeho Abercia, kterého jsme znali až potud výlučně jen z biografie Metafrastovy, dlužno pravděnejpodobněji stotožniti²⁾ s osobou, o které se zmiňuje Eusebius.

Konečně ještě jeden vážný důvod na důkaz křesťanského původu náhrobku. Wehofer ve svém pojednání o Aberciovi připomenul, že „archaeolog ne-

daemon, že neopustí Lucilly, nepřijde-li Abercius, načež císař posílá do Frygie posly, aby přivedli Abercia do hlavního města atd. — Závislost jedné legendy na druhé je tudíž zřejma. Těžko však jest pověděti něco určitého o tom, která z nich je starší. L. M. Hartmann v „Serta Harteliana“ (Viedeň, Tempský, 1896), str. 144 soudí, že pravděpodobně starší jest historie Cyriakova. Také Hilgenfeld v „Berliner philolog. Wochenschrift“ uvádí souhlasné kusy mezi obojími zmíněnými Akty, pokládaje legendu Cyriakovu za starší a soudě, že některé rysy přeneseny z ní do života Aberciova. Dieterich („Die Grabschr. des Aberk.“, str. 3.) odůvodňuje starešinství legendy Cyriakovy tím, že tytéž podrobnosti, jež prý jsou v historii Aberciově nejasnostmi, vízí se v legendě jáhna římského dobře a organicky s celkem vypravování.

¹⁾ Eusebius, Hist. Eccl., V., 16.

²⁾ Römische Quartalschrift, 1896, str. 66.

může nikdy dostatečně zdůrazňovati větu, že při výkladě starých pomníkův nesmí se vnášeti v ně názory apriorní, ale že dlužno především z předmětu, o nějž jde, vyčísti vše, co se jen z něho vyčísti dá, bez odvolávání se na jiné pomůcky^{.1)} Je to zajisté these pravdivá a je též správnou, že pomník dlužno probádati nejprve co nejdůkladněji se stanoviska filologického. Avšak hřešil by jednostranností a vydal by se v nebezpečenství, že neporozumí nikdy obsahu nápisu, kdo by chtěl přestati na takovémto rozboru filologickém a ignorovati současné památky umění a epigrafiky katakombní. A chápeme též, proč Dieterich hrobovým mlčením pominul ony hřbitovní památky starokřesťanské, jakoby jich vůbec nebylo: bylyť mu nepohodlny, jsouce výmluvnou ilustrací ideí Aberciových. Jestliže však učenci protestantští přistupují k epitafu nejen s grammatikou v ruce, nýbrž i s bohatým aparátem historickým, mythologickým a epigrafickým, pak i nám musí býti dovoleno využítkovati celého starokřesťanského materiálu literárního a epigrafického, shodujícího se, jak jsme viděli, svým obsahem, duchem, symbolikou a tajemnou mluvou co nejlépe s pomníkem hieropolským.

Avšak přese všechny tyto důvody vnitřní i vnější upřímně a ochotně podpisujeme slova Duchesnova: „Dieu m'est témoin que je n'apporte aucune mauvaise volonté en ce genre de choses. S'il m'était démontré que l'inscription d'Abercius eût un autre sens que celui qui lui est communément attribué, je n'hésiterais pas à le reconnaître, quelles que fussent être les conséquences de cette nouvelle exégèse... Elles ne seraient pas fort graves. Le symbolisme dont elle témoigne, est connu depuis longtemps. Les croyances chrétiennes sur l'Eucharistie et le Baptême ont des documents bien autrement clars et autorisés. On peut en dire autant de la tradition de respect spécial à la l'égard de l'église romaine.“

¹⁾ Viz Duchesne v „Revue des quest. hist.“ 1883, str. 5 n.; dále jeho článek v „Mélanges d'archéol. et d'hist.“ 1895, str. 163 n. De Rossi v „Bullett. di archeol. crist.“ 1882, str. 81.

§ 2. Náhrobek Pektoria z Autunu.

A) Litératura náhrobku.

Pit ra, „Annales de philosophie chrétienne“, r. 1839, str. 195 násl.; 1840 str. 165 (sešit březnový); r. 1840 str. 7 násl. (sešit červencový); r. 1841 str. 7 násl.; str. 85 násl.; r. 1842 str. 165; r. 1843 str. 232. „Spicilegium Solesmense“, Parisiis 1852, sv. I.; str. 550.

Secchi J. P., „Giornale Arcadico“, Roma 1840, str. 223—263.

Frantz I., Christliches Denkmal von Autun, Berlin 1841.

Windischmann, „Archiv für theologische Literatur“, Regensburg 1842, sešit 5, str. 287—393.

Borret, „Der Katholik“ 1843, str. 325 násl. †

Lenormant Frant. v Cahierových a Martinových „Mélanges d'archéologie“, Paris 1856, sv. IV., str. 115—118.

Le Blant, „Inscriptiones chrétiennes de la Gaule antérieures au VIII^e siècle“, Paris 1856, sv. I., str. 8—14.

Garrucci v „Mélanges d'épigraphie ancienne“, Paris 1856, str. 31 násl.

Rossignol, Explication et restitution de l'inscription chrétienne d'Autun v „Revue archéologique“, Paris 1856, XIII^e année, première partie, avril et septembre str. 65—103; Lettre au rév. P. Garrucci sur son nouvel examen de l'inscription v „Revue archéol.“ 1857, str. 491—501.

Kirchoff v „Corpus inscript. graec.“, vol. IV., Berolini 1877 č. 9889, str. 581—583.

Kraus Fr., Roma Sotterranea, II. Aufl. 1879, str. 249.

Pohl, Das Ichthys - Monument von Autun, Berlin 1880.

De Rossi, v Inscriptiones christianae urbis Romae septimo saeculo antiquiores, Romae 1889, t. II. pars I., str. XIX. násl.

Wilpert J. v Prinzipienfragen der christl. Archäologie, Freib. i. Br. 1889, str. 56—59.

Bilczewski-Tumpach v Archaeologii křesťanské, Praha 1898, str. 64 nn., 316 nn.

Leclercq H. v „Dictionnaire d'archéologie chrétienne“, Paříž 1907, I, 3194 nn.

Kirch Conr. S. J., Enchiridion fontium historiæ ecclesiasticae antiquae. Frib. Br. 1910, p. 134. sq.



Obr. 69. Nápis Pectoriův.

B) Dějiny náhrobku.

Pomník náš našli r. 1839 dělníci, zaměstnaní pracemi na dávno již opuštěném starokřesťanském hřbitově sv. Petra (Saint Pierre l'Estrier), v obvodu bývalého hlavního města Aeduů, zvaného ve středověku keltským Římem, nyní pak majícího jméno Autun. Zprvu dobyto ze země šest kusů rozbité mramorové desky, při čemž byl právě přítomen místní biskup Troussel d'Héricourt s P. Devoucouxem. Tento

obdržel desku a přinesl ji do malého semináře v městě, kde byl tehdy profesorem potomní slavný kardinál Jan Pitra. Když tento postřehl, že chybí ještě několik fragmentů nápisu, pospíšil ihned na místo nálezu, ale našel již jenom jeden kousek, na němž se nalézá jméno Pektoriovo. Pitra též první snažil se přečísti nápis, což nebylo věci snadnou, poněvadž chybí ještě tři nebo čtyři kousky a kámen vůbec je tak zničen, že každým mocnějším dotekem ruky může se rozpadnouti v prach. Články Pitrovy, uveřejněné v „Annalech filosofie křesťanské“¹⁾ a jednající o náhrobku po stránce historické, archaeologické a dogmatické, daly tehdejším nejznamenitějším filologům a epigrafikům všech zemí podnět k novým badáním, tak že dnes existuje již o našem epitafu značná literatura. První dobrou fotografickou kopii nápisu pořídil dle sádrového odlitku P. Garrucci ve $\frac{1}{4}$ přirozené velikosti. Ta tvoří též podklad naší reprodukce (viz obr. 69. na str. 441.)²⁾

C) Text nápisu.³⁾

ΙΧΘΥΟΣ Ουρανίου ΘεΙΟΝ ΓΕΝΟΣ ΗΤΟΡΙ ΓΕΜΝΩ
ΧΡΗΣΕ ΔΑΒΩΝ ΠΗΓΓΗΝ ΑΜΒΡΟΤΟΝ ΕΝ ΒΡΟΤΕΟΙΣ
ΘΕΣΠΕΣΙΩΝ ΓΛΑΥΩΝ ΤΗΝ ΧΗΝ ΦΙΛΕ ΘΑΛΠΕΟ
[ΥΥχην
ΓΛΑΚΙΝ ΑΕΝΑΟΙΣ ΠΛΟΥΤΟΛΟΤΟΥ ΣΟΦΗΣ
ΩΤΗΡΟΥ ΑΓΙΩΝ ΜΕΛΙΗΔΕΑ ΔΑΜΒΑΝΕ βρωσιν
ΕΣΘΙΕ ΠΙΝΑΩΝ ΙΧΘΥΝ ΕΧΩΝ ΠΑΛΑΜΑΙΟ
ΙΧΘΥΙ ΧΟΡταζ ΑΡΑ ΜΑΜΑΙΩ ΔΕΣΠΟΤΑ ΩΤΕρ
ΕΥ ΕΥ ΙΟΙ ΜΗΤΗΡ ΣΕ ΑΙΤΑΖΟΜΕ ΦΩΣ ΤΟ
[ΘΑΝΟΝΤΩΝ
ΑΧΑΝΤΙΕ πατερ ΤΩΜΩ ΚΕχαΡΙΣΜΕΝΕ ΘΥΜΩ
ΣΥΝ Μητροί γλυκερῆ καὶ ἀδελφειΟΙCΙΝ ΕΜΟΙCΙΝ
Ιχθύος εἰρήνη σέο ΜΝΗCΕΟ ΠΕΚΤΟΡΙΟΥΟ.

¹⁾ „Annales de philosophie chrétienne“ r. 1839, 195; r. 1840, 165; r. 1841, 7 a 85; r. 1842, 165; r. 1843, 232.

²⁾ Viz Bilczewski-Tumpach, Archaeologie křesťanská, str. 64 n.

³⁾ Části tištěné malými písmenami na pomníku chybí; doplňky opírají se o současnou i starší literaturu církevní.

„*Ryby nebeské pokolení Boží, se srdcem zbožným užívej, stavši se mezi smrtelníky účastníkem nesmrtelného pramene vod od Boha poslých. Pečuj, příteli, o duši svoji ve věčných vodách moudrosti bohatství poskytující. Spasitele svatých sladký beř pokrm, jez dychtivě Rybu maje na dlaních.*“

„*Rybo, nasytiž tedy, prosím tě, Pane a Spasiteli! Nechť sladce odpočívá matka, pokorně tě prosím, Světlo zemřelých! Aschandie, otče mému srdci nejdražší, s matkou milovanou (?) a bratry mými, Ichthysův pokoj budiž s tebou (?)! Pamatuj na Pektoria!*“¹⁾

D) Výklad nápisu.²⁾

Verš 1.—4.

Ἰχθύος οὐρανίου θεῖον γένος ἦτορι σεμνῷ
 Χρησε λαβῶ(ν πηγῇ)ν ἄμβροτον ἐν βροτέοις
 Θεσπεσίων ὑδά(τω)ν τὴν σὴν φίλε θάλπειο ψυ(χὴν)
 Ὑδασιν ἀνάοις πλουτοδότου σοφίης.

Text těchto čtyř veršů, jakož i dvou následujících jest skoro zcela jistý; nepatrné varianty jich čtení nepůsobí nikterak na změnu obsahu. V prvním verši stálo slovo θεῖον nebo ἅγιον. Jedno i druhé čtení³⁾ má odůvodnění v Písmě sv. V literatuře apoštolské dostávají zajisté věřící nejednou název „svatých — οἱ ἅγιοι“⁴⁾; podobně označeni často jako „pokolení Boží — θεῖον γένος“. Sv. Pavel na př. připomíná Atheňanům: „τοῦ γὰρ καὶ γένος ἐσμεν . . . γένος οὖν ὑπάρχοντες τοῦ θεοῦ — Jeho zajisté i pokolení jsme . . . Jsouce tedy

1) Slovní překlad latinský viz u K i r c h a, l. c., str. 134 n.; tamtéž na str. 135 nalézá se metrický překlad nápisu z pera P. G. Gietmanna T. J.

2) Viz B i l c z e w s k i-T u m p a c h, l. c., str. 316 nn.

3) Frantz, Windischmann, Rossignol a Kirchoff čtou ἅγιον; Pitra, Secchi, Borret, Leemans, Dübner, Wordsworth, Lenormant, Garrucci, Pohl, de Rossi, Wilpert a Kirch doplňují: θεῖον. Viz varianty čtení ve „Spicileg. Solesm.“, I., Paříž 1852; str. 556 n.

4) K Říman. 16, 15; k Židům 13, 24; k Filipp. 4, 22.

pokolení Boží¹⁾; sv. Petr uvádí věřícím na paměť, aby se stali účastnými božské přirozenosti: „*Θείας κοινωνοὶ φύσεως*“²⁾; u sv. Jana pak čteme: „Nyní jsme synové Boží (*τέκνα Θεοῦ*): a ještě se neukázalo, co budeme.“³⁾ Všechna tato rčení jsou pak ohlasem slov Kristových: „Zdaliž není v Zákoně vašem psáno: Já jsem řekl: bohové jste?“⁴⁾ Přijímáme čtení „*Θεῖον*“, a to z té příčiny, že je doporučuje nápis, rovněž metrický, z II. století, nalezený v katakombě sv. Priscilly, nedaleko slavného obrazu Madonny s Děťátkem a prorokem Isaiášem.⁵⁾ Na kameni tom totiž zemřelá obrací se ke Kristu a praví mu, že „je s ním téhož rodu“, načež vyslovuje naději na šťastnou věčnost, protože „nosí v sobě dar podobenství Božího“:

*EICON COI ΓΕΝΟΣ ΕΙΜΙ Ζωῆς .
ΟΙΗ CH ΧΑΡΙΤΙ Τ(ε) ΕΙΜΙ
ΕΙCΘΘΕΟΝ ΔΩΡΗΜΑ ΦΕΡουσα⁶⁾ . .*

Ve druhém verši⁷⁾ náhrobního nápisu Pektoriova jedni doplňují slovo *ζωήν*,⁸⁾ jiní pak čtou *πηγήν*.⁹⁾ Přijímáme s Rossim čtení druhé, jelikož se pojí dobře s genitivem *Θεσπεσίων ὑδάτων* verše třetího a připomíná „vodu živou“, kterou slíbil Kristus Samaritánce a všem věřícím.

Sloveso *θάλλεο*¹⁰⁾ třetího verše značí vlastně tolik co ohřívati (*ca l e f a c e r e*), avšak tuto značí totéž,

1) Skutky apoštol. 17, 28. 29.

2) II. epištola sv. Petra 1, 4.

3) I. epištola sv. Jana 3, 2.

4) Jan 10, 34.

5) Viz Bílczewski-Tumpach, *Archaeol. křesťanská*, str. 255.

6) Srv. Wilpert, *Fractio panis*, str. 85 n. Kámen jest rozbitý; zachovaly se pouze části, psané velkými písmenami.

7) *Χοῆσε* místo *χοῆσαι* jest imperativ od *χράσμαι*; podobně setkáme se později s *λιτάζομε* místo *λιτάζομαι*.

8) Tak Pitra, Rossignol, Lenormant.

9) Rossi, Garrucci, Kirchoff, Pitra, Kirch.

10) Tak čtou: Pitra, Kirchoff, Frantz, Windischmann, Borret, Dübner, Rossignol, Rossi, Pohl, Kirch. — Secchi četl chybně *θάπτε* a přeložil místo to slovy: rite sacris anima sepelitor, amice, sub undis.

co v listech sv. Pavla,¹⁾ totiž pečovatí o něco, staratí se o něco, pěstovatí, chovatí, ošetřovatí (f o v e r e).

Slova „πλουτοδότου σοφίης“ připomínají slova apoštola národův: „O hlubokosti bohatství moudrosti i vědomosti Boží — βάθος πλούτον καὶ σοφίας“,²⁾ a líčení Beránka Božího v Apokalypsi, „který (Beránek Boží) hoden jest vzíti moc a božství i moudrost (πλούτον καὶ σοφίαν)“.³⁾

Na počátku nápisu náhrobního položil tedy fundátor I c h t h y s e jako jméno, vyjadřující všechny základní články víry křesťanské, totiž že Ježíš Kristus jest Syn Boží a Spasitel. Potom podává odůvodnění, proč jsou věřící pokolením Božím (θεῖον γένος). Neboť jako od Krista obdrželi jméno křesťanů, tak také po vzoru své božské Ryby, zrozeni byvše k životu věčnému v prameni křestním (λαβὼν πηγὴν ἀμβροτον ἐν βροτείῃς θεσπεσίων ὑδάτων), stali se účastnými jeho božské přirozenosti. „My rybičky“ — pravil Tertullian — „rodíme se po vzoru naší Ryby Ježíše Krista.“⁴⁾ Dle sv. Hippolyta „křest Kristův dává charisma synovství Božího — υἰοθεσίας δωρεῖται χάρισμα“.⁵⁾ A o něco dále píše týž světec: „θεὸς δι' ὕδατος καὶ Πνεύματος ἁγίου μετὰ τὴν τῆς κολυμβήθρας ἀναγέννησιν γένηται.“⁶⁾ Později pak sv. Jeronym nazval Bonosa přímo synem Ichthysovým (filius ἰχθύος).⁷⁾

Druhá polovice třetího verše a verš čtvrtý obsahují povzbuzení, aby neofyta obdrženou milost křestní udržoval a rozmnožoval vodami, čerpanými z bohatého pokladu moudrosti Boží čili ponořováním se do knih

¹⁾ K Efess. 5, 29; I. k Thessal. 2, 7.

²⁾ K Říman. 11, 33.

³⁾ Apokal. 5, 12.

⁴⁾ De baptismo c. 1. Migne, P. L., I., str. 1197.

⁵⁾ Migne, P. Gr., X., 856.

⁶⁾ Tamtéž, 860. — V témž smyslu zov e sv. Jan Zlatoustý Spasitele otcem křesťana, jenž obdržel na křtu sv. milost přijetí za syna: „οἱ τὸ τῆς υἰοθεσίας ἔχοντες χάρισμα καὶ ὑπὸ τὸν αὐτὸν ἔχοντες πατέρα Χριστόν.“ In Proverb. Salom. c. VI. v. 18. — Sv. Cyrill Jerusal. nazval pak Krista „τῆς δευτέρας γενέσεως ποιητήν“. Migne, P. Gr., XXXIII., 181.

⁷⁾ List VII. ke Chromatiovi. Migne, P. L., XXII., 339.

svatých, jež také věřící na fresku v Kapli svátostí držel v ruku.¹⁾

Po křtu přísluší neofytovi hody. Měl je v Řecké kapli a v Kaplích svátostí,²⁾ a mluví se o nich též v našem nápise.

Verš 5.—6.

*Σωτήρος ἁγίων³⁾ μελιθεῖα λάμβανε βρωσιν⁴⁾
Ἔσθιε πινάων⁵⁾ ἰχθύν ἔχων παλάμαις.*

Ve slovech těch obsaženo pozvání ke stolu Páně, k němuž má věřící přistoupiti bez hříchu (ἅγιος), jako ten, kdo již je křtem sv. připojen k lidu svatému (ἔθνος ἅγιος), a s vroucí touhou a dychtivostí po Ichthysovi (ἔσθιε πινάων ἰχθύν). V téměř významu vroucí touhy užívá také Kristus slova πεινάων, volaje u sv. Matouše: „μακάριοι οἱ πεινῶντες καὶ διψῶντες τὴν δικαιοσύνην, ὅτι αὐτοὶ χορτασθήσονται — blahoslavení, kteří touží a žízní po spravedlnosti, neboť oni nasyceni budou.“⁶⁾ Také sv. Zeno v promluvě k novokřtěncům zve je k hodům eucharistickým a vyzývá je, aby po pokrmu, který se při nich podává, vztáhli ruku *t o u ž e b n ě č i l i d y c h t i v ě — e s u r i e n t e r a c c i p i t e .*⁷⁾

¹⁾ Viz výše str. 280.

²⁾ Viz výše str. 244 nn., 279 nn.

³⁾ Pitra a Kirch k vůli lepšímu metru čtou: δ' ἁγίων; Rossi a Pohl pouze: ἁγίων; Kirchoff s Wordsworthem čtou chybně: δ' ἁγ' ἰών (immo age, huc venit et ...) tvrdíce, že by tu byl jinak pleo nasmus, ježto totéž vyjadřují již slova θεῖον nebo ἅγιον γένος.

⁴⁾ Secchi četl βρωμον; Wordsworth σάρκα; jiní βρωσιν.

⁵⁾ Garrucci viděl na desce zřejmě πινάων (= πεινάων), což se dá také z fotografie dokázat. Tím všechny jiné kombinace odpadají. Secchi totiž četl: ἔσθιε, πῖνε, δυοῖν ... , Frantz: πῖνα λαβών; Wordsworth: πῖνε, τεαῖν ... παλάμαιν; Dübner: πῖν' ὑγίαν (sanitatem); Rossignol: ἔσθιε, πῖν(ε σέβω)ν, ἰχθύν bois, saisi d'un respect religieux; Pitra: πῖν' ἄδην -- manduca, bibe affatim, Piscem ...

⁶⁾ Mat. 5, 6.

⁷⁾ Z e n o, lib. II. tractatus XXXVIII. M i g n e, P. L., t. XI., 483 n. Líče blíže povahu hodů těch, dodává: „Paterfamilias panem vinumque pretiosum vobis ex usibus suis sua de mensa largitur.“

Vůbec, celé distichon je tak jasné a těm, kdož aspoň poněkud vnikli v symboliku starokřesťanskou, srozumitelné, že všeliký komentář jest skoro zbytečný. Pokrmem jest sám Ichthys, jehož věřící přijímal pod způsobou chleba dle tehdejšího zvyku na pravo u dlaň, aby si jej potom vložil do úst. Ichthys ten jest v eucharistii přítomen mocí předostatnění, neboť jinak nebyl by mohl autor s ním nikterak stotožňovati konsekrovaný chléb, čili prostě říci: jez dychtivě Rybu, kterou máš na dlaních. Není též pochybnosti, že slovo „svatý — ἅγιος“ ve verši pátém obsahuje allusi na starocírkevní liturgický obyčej, dle něhož celebrant před podáváním eucharistie volal ku přijímajícím: τὰ ἅγια τοῖς ἁγίοις!¹⁾

Neofyta přijal již sladký pokrm Spasitele svatých (μελιθηδέα βρωῶσιν σωτηρος ἁγίων); spojení s Bohem dokonáno již na zemi. Avšak spojení to má dle slov Kristových: „Kdo jí chléb (Ichthyse) tento, živ bude na věky“,²⁾ potvrzovati celou věčnost. A o tom jedná druhá část nápisu náhrobního, kterou nazveme hymnem, na počest dogmatu o obcování svatých a zmrtvýchvstání.

Verš 7.—11.

Ἰχθύϊ χά(ρταζ³⁾) ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ.
 Εὖ εὔδοι μ(ή)τηρ, σε λιτάζομε, φῶς τὸ θανόντων.
 Ἀσχάνδιε πάτ(ερ), τωμῶ κε(χα)ρισμένε θυμῶ,
 σὸν μ(ητροὶ γλυκερῆ) καὶ ἀδελφειοῖσιν ἐμοῖσιν
 Ἰ(χθύος εἰρήνη σέο) μνήσεο Πεκτορίου.

Veliké potíže působí rekonstrukce textu druhé části nápisu; zejména verš sedmý³⁾ jest opravdovým křížem filologův a archaeologův.

¹⁾ Srv. výše str. 201.

²⁾ Jan 6, 51.

³⁾ Secchi četl: Ἰχθύϊ χηρεία γαλιλαίω, δέσποτα σῶτερ, εἰδειεῖν μήτηρ σε λιτάζε με, φῶς τὸ θανόντων — orba viro mater galilaeo pisce, Redemptor, cernere te, prece me petiit, lux luce carentum.“ Po něm Windischmann, Frantz a Dübner přijali: ἰχθύϊ γαλιλαίω, ač není žádného příkladu, že by Kristus nebo věřící v literatuře starokřesťanské byli se někde zvali rybami gali-

Přijali jsme doplněk Pohlův jako pravděnejpodobnější. Také Wilpert přijímá jeho čtení, s tím však rozdílem,¹⁾ že bere sloveso *χορτάζειν* ve významu „lačněti“. Dle jeho mínění neprosí tu Pektorius za sebe, nýbrž prosí Ichthyse, by tento zcela nasýtil zesnulé rodiče a příbuzné, připustě je co nejrychleji k patření na Boha. Přes tento výklad pojí se verš sedmý dobře

lejskými. Teprve později Julian Odpadlík dal křesťanům na potupu přídomek Galilejských.

Wordsworth má: „*Ἰχθύς, χαῖρε μοι, ἄρα λιλαίω, δέσποτα σώμα Σοῦ ἐλθ' ἡγητήρ, σε λιτάζομε*“ atd. — Rybo, buď mně pozdravena, neboť vroucně toužím po těle tvém, Pane! Přijď tedy, vůdče můj, prosím tě, Světlo zemřelých.“

Pitra přijímá čtení: „*ΙΧΘΥΙ χεύοιτ' ἄρά· Λιλαίω, δέσποτα σῶτερ, Σῦθι μοι ἡγητήρ, σε λιτάζομε φ. τ. θ.* — K Rybě obrací se modlitba má: prosím tě snažně, Pane a Spasiteli, buď mně vůdcem milosrdným, prosím tě, Světlo zemřelých.“

Rossignol čte:

„*Ἰχθὺν χε(ρσὶν σ' ἤ)ρα λιλαίω, δέσποτα σῶτ(ε)ρ
Ἐνθὺν ἀσσητήρ, σε λιτάζομαι, φῶς τὸ θανάτων*“

Rybo, na dlaně své jsem tě vzal, prospěš, Pane a Spasiteli, přijď mně rychle ku pomoci, prosím tě o to, Světlo zemřelých.“

Lenormant: „*Ἰχθὺν χάριζον μ' ἄρα, λιλαίω, δέσποτα σῶτερ. Ἐῦ εὔδοι μήτηρ, σε λιτάζ μαι φ. τ. θ.* — Ichthyse, uděl mně té milosti, toužím po ní vroucně, Pane a Spasiteli; aby matka má odpočívala v pokoji, prosím tě, Světlo zemřelých!“

Garrucci: „*Ἰχθὺν, χεῖρε ἄραρα, λιλαίωμαι, δέσποτα Σωτήρ. Ἐῦ εἴλω, Μήτηρ, σε λιτάζομε.* — abych hodně přijal (Ježíše), Světlo zemřelých, prosím tě, Matko!“ Dle soudu Garrucciova jest prý matkou, které se Pektorius doporučuje, Nejsvětější Panna, což však není pravděpodobno.

Kirchoff (C. I. Gr. t. IV., str. 582): „*Ἰλαθι ι.χθ.ὺν· σὺ γάρ Γαλιλαίω δέσποτα σωτήρ. εὐόδω ἱητήρ. σε λιτάζομε φ. τ. θ.* Konjektura ta však jest nesprávná, neboť na př. není ani stopy po malém *Γ* mezi *Π* a *Α*. Menších liter užívá kameník pouze ke konci verše, pro nedostatek místa.

Manoury: „*Ἰχθύϊ χ[αίρομ] ἄρα, λιλαίω Δέσποτα Σῶτε(ρ). Ἐῦ [δ' ἴδοι ἢ μή]τηρ σε λιτάζομε, φῶς τὸ θάνατων* — que ma joie soint dans Ichthus; c'est mon ardent désir, ô Maître Sauver. Que ma mère, je vous en conjure, ait le bonheur de contempler la lumière des morts.“ Viz Corblet, Histoire du sacr. de l'eucharistie, I., 96.

¹⁾ Viz jeho „Prinzipienfragen“ str. 57. V dodatku podává Wilpert následující překlad druhé části nápisu: „Ichthy igitur satia, te supplex rogo, Domine Salvator; bene requiescat mater, te precor, lumen mortuorum. Aschandi pater, meis carissime visceribus, tu, cum matre dulcissima (?) et fratribus meis, in pace Domini dormias tuumque in mente habeas Pectorium.“

k veršům následujícím, ba i k první části nápisu. V prvních čtyřech verších je totiž řeč o křtu a oslovení rybiček, které se zrodily v prameni křestním na dítky Boží; tři následující verše jsou věnovány eucharistii a svátostnému požívání těla Ichthysova, jakožto záruky blaženého zmrtvýchvstání; druhá pak část (v. 7. až 11.) jest aplikací těchto obecných pravd o dvou hlavních svátostech na případ zvláštní, t. j. na rodinu Pektoriovu.

Verš osmý patří mezi nejkrásnější pro epitheton, jaké dává Pektorius Rybě, nazýváje ji: „S v ě t l e m z e m ě l ý c h — φῶς τὸ θανάτων.“ Analogický přívlástek i text nalézáme též na starším, nebo s náhrobkem Pektoriovým současném kamenu římském, nalezeném v katakombě sv. Priscilly¹⁾:

*MARITIMA SEMNH ΓΑΥΚΕΡΟΝ ΦΑΟΣ ΟΥ
ΚΑΤΕΛΕΙΨΑΣ*

<i>ΕΣΧΕΣ ΓΑΡ ΜΕΤΑ</i>	Ryba	<i>ΠΑΝ ΑΘΑΝΑΤΟΝ</i>
<i>ΣΟΥ</i>	Kotva	<i>ΚΑΤΑ ΠΑΝΤΑ</i>
	Ryba	

ΕΥΣΕΒΕΙΑ ΓΑΡ ΠΑΝΤΟΤΕ ΣΕ ΠΡΟΑΓΕΙ

„Maritimo svatá, neopustilas světla sladkého, neboť máš s sebou (Ichthyse) naprosto nesmrtelného; vždyť zbožnost všude provázela tebe.“

Nápis tento jest metrický, a struktura jeho (dva hexametry a jeden pentametr) poukazuje k tomu, že byl složen z úryvků nějakých básní starších. A vskutku, první verš jeho, arcí ve významu zcela protivném, čteme na pohanském epitafu sedmiletého hošíka Aurelia Antonia, kněze všech bohův. Zarmoucení rodičové oplakávají smrt svatého syna, který opustil sladké světlo (*ΕΛΠΙΟΝ ΓΑΥΚΕΡΟΝ ΦΑΟΣ*), a stěžují si, že nic mu neprospělo ani jeho svaté (*SEMNH*) zastávání úřadu kněžského. Naopak, autor nápisu priscillského ujišťuje, že Maritima neopustila sladkého světla,

¹⁾ Viz De Rossi, *Inscript. christ. t. II. p. I, str. XXVI.* srv. též Wilpertův spis „Prinzipienfragen“, str. 71.

jelikož byla svatá (*ΣΕΜΝΗ*), poznavši učení nebeského Ichthyse, jehož přikázání věrně zachovávala, kráčejíc stále po cestě zbožnosti. Zejména však zabezpečila si Maritima příchod do světla nebeského tím, že jako věřící náhrobku Pektoriova s velikou touhou přijímala sladký pokrm Spasitelův — ἔσχεσ γὰρ μετὰ σοῦ ἰχθύων, který jest závdavkem a základem naděje (symbol kotvy na epitafě) šťastného zmrtvýchvstání.

V témž významu má na pomníku Licinie Amiaty z konce II. nebo s počátku III. století Kristus název: „ΙΧΘΥΣ ΖΩΝΤΩΝ — Ryba živých“.¹⁾

Pěkné odůvodnění názvu „Světla zemřelých“ nalézáme u sv. Irenaea, který snad vlastníma očima viděl náhrobek autunský. „Slovo tělem stalo se,“ — tak píše, — „aby v těle Pána našeho objevilo se světlo Otcovo a od jeho rudoskvoucího těla přešlo v nás, a tak člověk přešel v neporušitelnost, ozářen jsa světlem otcovským.“²⁾ „Lumen meum Christe — světlo mé, Kriste,“ volali mučedníci uprostřed muk.³⁾ Také dnes modlí se církve, jako Pektorius, za své zemřelé: „Račiž jim, prosíme tě, ó Pane, a všem v Kristu odpočívajícím dopřáti místa ochladu, světla a pokoje — ipsi, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis et pacis, ut indulgeas, deprecamur.“

Jak velice liší a různí se tu obsahem náhrobky křesťanské od pohanských, z nichž mluví často zoufalství nebo aspoň nářek na věčné, hluboké temnosti, obklopující ty, kdož kdysi byli, a o nichž nikdo neměl jistoty, zdaž ještě jsou!

„Poutníče, nechtějž mně zlořečiti, neboť nemohu v temnotách se brániti,“ čteme v Le Blantově Sbírce nápisů na jednom takovém kameni. Jiný opět hlásá: „Zde odpočívám v temnotách já nešťastná dívka Zmyrna.“⁴⁾

¹⁾ Viz Wilpert, Prinzipienfr., str. 67, tab. I., 3.

²⁾ Adv. haer., IV., c. 20 n. 2. Migne, P. Gr., t. VII., 1033; česk. překl. Desoldova, l. c., str. 383 n.

³⁾ Acta sincera mart. ed. a. 1713, str. 586

⁴⁾ „Viator nolli mihi maledicere, nequeo in tenebris respondere.“ — „Hic iaceo infelix Zmyrna puella tenebris.“ Le Blant, Inscript. chrét. de la Gaule, t. I., p. 1.—3.

Ve verši devátém nápisu Pektoriova stálo jméno otcovo, jež Pitra četl: Ἀσχανδεῖε, Secchi: Ἀσχάνδειε, Frantz a Dübner: Ἀσχαδαῖε, Garrucci pak a po něm Rossi, Kirch a Pohl: Ἀσχάνδιε. Poslední slova verše toho prozrazují vliv Homerův: „Τυδείδη Διόμηδες, ἐμῶ κεχαρισμένε θυμῶ“.¹⁾

Ve verši desátém Pitra,²⁾ Garrucci³⁾ a Rossignol⁴⁾ doplňují při slově matky epitheton „sladký“ a „ctný“. Davin a po něm Rossi má za to, že místo epitheta γλυκερῆ nebo χρηστῆ stálo asi na kameni spíše vlastní jméno matčino, podobně jako jsme se v předchozím verši setkali se jménem otcovým.

Značné rozdily jsou ve čtení verše posledního.⁵⁾ Za nejvhodnější pokládáme doplnění Lenormantovo. Slovo Πεκτορίου jest na kameni dobře znáti; μνήσεο stojí místo μνήσαι nebo μνήσθητι a připomíná slavnostní římské formule náhrobní: μνήσκεσθε ἡμῶν ἐν ταῖς ἀγίαις ὑμῶν προσευχαῖς — pamatujte na nás ve svých svatých modlitbách . . .⁶⁾

Přes tyto potíže v doplnění textu není však žádné pochybnosti o tom, že původce náhrobku vyjádřil v jeho třech posledních verších katolické dogma o „obcování svatých“.

E) Autor, struktura nápisu a čas, kdy byl pořízen.

Náhrobek autunský má sice všeobecně název epitafu Pektoriova, avšak to neřeší ještě otázky, zdaž

¹⁾ Ilias, V., 243.

²⁾ Pitra čte: σὺν μητρὶ γλυκερῆ, σύντ' οἰκεοῖσιν ἐμοῖσιν.

³⁾ Garrucci: σὺν μητρὶ χρηστῆ σὺν ἀδελφείοσιν ἐμοῖσιν.

⁴⁾ Rossignol: σὺν μητρὶ γλυκερῆ καὶ πᾶσιν τοῖσιν ἐμοῖ

⁵⁾ Secchi: Ἰλασθεῖς Υἱοῦ σέο μνήσεο Πεκτορίου.

Borret a Leemans: Ἰλαθι καὶ μνήσεο ψυχῆς Πεκτορίου.

Wordsworth: Ἰλαθι καὶ δούλου μνήσεο Πεκτορίου.

Frantz: Ἰχθύον ὄρων υἱοῦ μνήσεο Πεκτορίου.

Pitra: Ἰχθύος εἰρήνη, μνήσεο Πεκτορίου.

Rossignol: Ἰκνοῦμαί σε, τεοῦ μνήσεο Πεκτορίου.

Garrucci: Ἰχθύος ἐν δείπνῳ μνώεο Πεκτορίου.

Kirchoff: Ἰχθύος ἐν δείπνῳ μνήσεο Πεκτορίου.

Manoury: Ἡ[μενος ἐν δόξῃ] μνήσεο Πεκτορίου (établis dans la gloire, souvenez-vous de Pectorius).

⁶⁾ Viz Rossi, Bullett. di archeol. crist. 1890, str. 144.

jej pořídil Pektorius rodině, nebo naopak otec Aschandius zemřelému Pektoriovi. Frantz, Dübner, Pitra, Lenormant, Rossi, Pohl, Wilpert a Pomiałowski drží se prvního mínění; Rossignol však, Garrucci a Kirchoff soudí, že nápis jest věnován Pektoriovi, jemuž autor nápisu dává mluvit z hlubin hrobových. Zemřelý velebí totiž divotvornou moc svátosti křtu a eucharistie, k jichž přijetí povzbuzuje vroucně rodinu na zemi pozůstalou, a prosí potom, aby se modlila při sv. oběti za jeho duši.

Tomuto druhému výkladu odporuje verš osmý, kde Pektorius přeje matce, aby klidně v hrobě odpočívala. Matka zemřela patrně poslední, a smrt její pravděnejpodobněji přiměla Pektoria k tomu, že pořídil rodině společný náhrobek. Než jest otázka, zdaž nápis ten také sám složil?

A tu třeba si nejprve povšimnouti různého metra epigrammatu. Prvních šest veršů tvoří totiž tři elegická disticha, zbytek pak složen ze čtyř hexametřův a jednoho pentametru. První část jest dále povahy všeobecné, didaktické,¹⁾ druhá pak má charakter specificky náhrobní a epitafický. Z toho uzavírá de Rossi,²⁾ že fundátor náhrobku užil na počátku úryvku církevní básně,³⁾ jejíž obsah tvořila hlavní dogmata křesťanská, popíraná nebo zfalšovaná od gnostikův.

Pro hypothesu Rossiovu mluví ještě několik jiných okolností. Tak, kdežto jazyk první části skoro všude

¹⁾ Dle mínění Pitrova obsahuje první část výzev kněze ke katechumenům, chystajícím se přijmouti křest sv. : *al lo qui v i d e t u r a n t i s t e s b a p t i z a n d o s, u t s a c r a r i t e c a p e s s a n t.* — Wordsworth připouští, že Pektorius prvních šest veršův okopíroval z delšího nápisu, nalézajícího se na stěně baptisteria augustodunského (= autunského) jako výzev ku přijetí svátostí.

²⁾ *Inscript. christ.*, II., p. 1., str. XIX.

³⁾ Již Apokalypse a list Pliniův k Trajanovi podávají důkaz, že věřící hned od počátku pěstovali básnictví náboženské a měli hymny ke cti Kristově. Klement Alex. ku konci třetí knihy svého Paedagoga položil takovýto hymnus ke cti Spasitelově, v němž opěvuje ho jako Rybáře, který zachraňuje lidi (*ἰχθῦς ἄγνοῦς*) při potopě světa, a jako světlo nepomíjející (*φῶς αἰδίου*) a pramen milosrdenství (*ἐλέους πηγὴ*). Bohužel, že se nám zachovalo jen několik malých zlomků této staré poesie.

jest čistý, má část druhá takové abnormality, jako :
λλαιω, μνήσεο, Πεκτορίουο.

Dále, sám kameník vyznačil nejednotnou strukturu a rozdělení nápisu, umístiv jej tím způsobem, že ve verši sedmém vysunul poněkud počáteční literu, což opakoval též u verše devátého.¹⁾

Konečně jest ještě jedna vážná okolnost, jež nasvědčuje tomu, že tři první disticha jsou fragmentem nějaké starší básně didaktické. Počáteční písmena prvních pěti veršů tvoří totiž akrostich *ΙΧΘΥΣ* (Ichthys), kdežto počáteční litera verše šestého s následujícími hexametry v akrostich se již nepojí. De Rossi vidí v ní tudíž počátek nového akrostichu *ΕΛΠΙΣ* (Elpis — naděje), jehož dvě následující disticha byla vypuštěna a nahrazena vlastním textem náhrobním. Podobně nalézá se ve známé básni Sibyllské po akrostichu : *ΙΗΣΟΥΣ ΧΡΕΙΣΤΟΣ ΘΕΟΥ ΥΙΟΣ ΣΩΤΗΡ* (Ježíš Kristus Boží Syn Spasitel) druhý akrostich : *ΣΤΑΥΡΟΣ* (kříž).²⁾ Případnou a hlubokou myšlenku mistrovu potvrzují epitafy římské, na nichž vedle ryby nalézá se kotva (tedy *ἰχθύς* — *ἔλπις*),³⁾ jakož i freska kallixtinská a Řecké kaple, vedoucí neofytu od mystického pramene křestního ke stolu Ichthysovu a ke slavnému

¹⁾ Garrucci dělí z té příčiny nápis dokonce na tři různé části. V první, dle jeho mínění, Pektorius opakuje výzvy a návody církve k životu svatému; ve druhé recituje tři obyčejné akty křesťanské, jimiž se věřící připravovali k hodnému přijímání nejsv. Svátosti; ve třetí doporučí se modlitbám žijící rodiny. Viz jeho „Réponse à M. Rossignol. Extrait des Mélanges d'épigraphie ancienne,“ str. 6. — Po Garruccim také Pohl vidí v nápisu tři části, oddělené tím, že každá obrací se k jiné osobě. V první (v. 1.—6.) autor mluví ku křesťanům vůbec, vybízí je k hodnému přijímání eucharistie; potom obrací mysl svoji ke Spasiteli, a konečně prosí o vzpomínku na zemřelé rodiče. Viz jeho pojednání: „Das Ichthys-Monument von Autun“, str. 21. Srv. též podobné rozdělení v pojednání Pomiałowského: „Nadgrobě sv. Avěrkia i dřevně christianskij simvolizm“ ve „Vizant. Vreměnniku“, Petrohrad, t. III., seš. 2., str. 334.

²⁾ Viz výše str. 271., pozn. 3.

³⁾ Bilczewski-Tumpach, Archaeologie křesťanská str. 209 nn.

zmrtvýchvstání.¹⁾ Právem též de Rossi na potvrzení své hypotézy dovolává se hvězdy církve galské, sv. Irenaea, který věnoval život svůj boji proti gnostikům, rozsévajícím bludy své v poříčí Rhônu. Mezi jiným vykládá biskup lyonský proti nim učení katolické o eucharistii a končí výklad svůj závěrem, že požívání těla Páně dává naději na věčné zmrtvýchvstání — *τὴν ΕΑΠΙΛΔΑ τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως.*²⁾

Tyto důvody snad postačují na důkaz, že prvě části nápisu nesložil Pektorius sám; není též zřejmo, je-li redaktorem části druhé, jelikož jest možno, že užil k tomu některého schopnějšího básníka soudobého.

Co se týče otázky, kdy nápis povstal, Kirchoff pro podélnou podobu jeho písmen položil jej do století IV., Rossignol pak dokonce do stol. VI. Zapomněli však, že jsou nejednou velmi špatnou kaligrafii a orthografií psány náhrobní nápisy století III., ba i století II. Nápisy galské IV. a V. století sebral Le Blant,³⁾ ale v jeho sbírce není ani jediného epitafu, který by svou palaeografií byl podoben náhrobku augustodunskému. Za to de Rossi upozornil na to, že podoba náhrobku Pektoriova připomíná velice epitaf Sexta Varia Marcella, otce císaře Heliogabala, jež mu před synovým nastoupením na trůn (r. 218) postavila ve dvou jazycích Julia Soaemis Bassiana s dětmi.

Predevším však poukazují na jeho ranný původ myšlenky a v nich obsažený symbolismus, připomínající obraz mše sv. v katakombě sv. Priscilly, Ichthyse s oběma způsobami eucharistickými v kryptě Lucinině a eucharistická freska v Kaplích svátostí u sv. Kallixta. „Učenci,“ — praví de Rossi, — „kteří chtějí nápis Pektoriova položit do věku IV., V., ba i VI., nejsou s to, aby uvedli jediný epitaf ze VI. století a z dob následujících, jenž by svým tónem a tajemným ja-

¹⁾ Jan 4, 14: *πηγή ὕδατος ἀλλομένου εἰς ζωὴν αἰώνιον* — pramen vody skákající do života věčného. Viz výše str. 257 nn., 301 nn.

²⁾ Adv. haereses lib. IV., c. 18, n. 5. Migne, P. Gr., VII., 1028 n. Česk. překl. Desoldova, I. c., str. 329 n. Viz též co bylo řečeno výše na str. 153 nn.

³⁾ Inscript. chrét. de la Gaule antérieures au VIII. siècle. Tom. I., II. Paris 1856, 1865.

zykem aspoň zdaleka připomínal náš pomník augustodunský.“¹⁾ A na jiném místě píše: „Nechť v kterékoliv době byl do kamene vyryt nápis autunský, který dnes máme, přece vane z něho taková vůně starožitnosti, že spolu s mnohými učenici neváhám jej pokládati za zřejmý ohlas řecko-gallské školy Irenaeovy.“²⁾

Pomník náš nalézal se pravděnejpodobněji na hřbitově pod širým nebem, kde byl rozbit v době krvavých pronásledování II. nebo III. století, načež byl pro svůj hluboký obsah znovu vyryt, jako se to stalo s krásným nápisem Evelopiovým v Caesarei Maurské. Čtemeť tam ke konci: „*Ecclesia fratrum hunc restituit titulum* shromáždění bratří obnovilo tento nápis“, zničený za pronásledování Valerianova nebo Dioklecianova.

Také jazyk epitafu, jak jsme již podotkli, prozrazuje autora znajícího literaturu řeckou a poukazuje na čtenáře znající jazyk ten; tím žádá též, aby byl nápis položen nejpozději do dob sv. Irenaea, neboť neustálá pronásledování v následujících letech zničila starou církev řeckou v Gallii, tak že Řím musil tam poslati druhou missii, kterou počala se epocha církve latinské.

Hledíce k bohatému dogmatickému obsahu náhrobku a jeho stáří, neprohřešili se zajisté nadsázkou a nemírným nadšením archaeologové a filologové, kteří mu dali název perly nejstarší poesie křesťanské — „*priscae aetatis gemmula, poematione elegantia graecanica venustissimum, symbolum fidei, monumentum traditionis de sanctissimo eucharistiae sacramento*“.³⁾

¹⁾ Inscript. christ., t. II., p. I., str. XXI.

²⁾ Roma Sotterr., II., str. 337.: „L'epigramma di Autun, qualunque sia l'età in che fu inciso in pietra l'esemplare oggi superstite, ha un tale e tanto sapore di arcaismo, che con molti dotti lo stimo eco manifesto della scuola greco-gallicana di Ireneo.“ — Srv. též článek Ramsayův v časop „Expositor“, Lond. 1889, vol. IX., str. 266 a zmíněné pojednání Pomiałowského ve „Vizant. Vrem.“, t. III., seš. 2., str. 335.

³⁾ Srv. Pitra, Spicileg. Solesm., t. I., str. 551, 563; Fr. Lenormant v „Mélanges d'archéol.“ 1856, vol. IV.; De Rossi, Inscript. christ., t. II., p. I., str. XX.

§ 3. Epitaf z katakomby sv. Šebestlána.

Kromě výše na str. 449. zmíněného náhrobního nápisu Maritima z katakomby sv. Priscilly máme ještě jeden analogický pomník římský. Je to zlomek epitafu ze IV. století, jehož několik kousků nalezeno v podzemí sv. Šebestlána při silnici Appiově. Vyjímáme z něho část týkající se eucharistie:

(qui in terris) saepe cibabas
(in caelis) praebentem se tu Christu(m)
videbis.¹⁾

„Jenž jsi na zemi (= za živa) často se sytil (eucharistií), v nebesích Krista viděti budeš.“

Slova v závorkách jsou doplněním a domyslem de Rossiho; ale to, co zachovalo se na původních zlomcích, vyjadřuje zcela zřejmou souvislost mezi eucharistickým pokrmem zemřelého na zemi a patřením na Spasitele tváří v tvář v nebesích.

§ 4. Náhrobek Tarsiciův.

V palatinské sbírce, složené na základě starších dokumentů kolem století IX., nalézá se následující epigram, jež papež Damasus umístil na hrobě Tarsiciově v kapli sv. Sixta a Caecilie nad katakombami sv. Kallixta:

Par meritum quicumque legis cognosce duorum
Quis Damasus rector titulos post praemia reddit.
Iudaicus populus Stephanum meliora monentem
Perculerat saxis tulerat qui ex hoste tropaeum
Martyrium primus rapuit levita fidelis.
Tarsicium sanctum Christi Sacramenta
gerentem

¹⁾ Viz „Bullettino di archeol. crist.“, 1877, str. 147.

Cum male sana manus premeret vulgare profanis
 Illa volens, nostrisque inhians illudere sacris,
 Ipse animam potius voluit dimittere caesus
 Prodere quam canibus rabidis caelestia
 membra.¹⁾

„Kdokoliv jsi, jenž tento čteš nápis, věz, že rovný jsou zásluky obou (Štěpána a Tarsicia), kterým papež Damasus po vítězství jejich nápisy věnuje tyto. Lid židovský Štěpána, k lepšímu životu jej napomínajícího, ukamenoval; zvítěziv nad nepřitelem, mučednictví věnec první obdržel, levita věrný. Tarsicia svatého, svátosti Kristovy nesoucího, když vraží ruka chopila, chtíc jej na pospas dáti pohanům a posvátnostem našim potupu způsobiti toužíc, on raději chtěl pod ranami ztratiti život, než psům vydati vzteklým údy nebeské (Boží).“

Původní kámen nalézal se ještě v VII. století nad hrobem Tarsiciovým; potom zničili jej barbaři a podnes žádného fragmentu nenalezeno. Dle Aktů papeže sv. Štěpána zahynul Tarsicius za pronásledování Valerianova. Elogium Damasovo podává nám zprávu o příčině a způsobu jeho smrti. Mladý jáhen, kterého papež přirovnává k neohroženému mučedníku Štěpánovi, nesl nejsv. Svátost do města z jednoho pohřebiště při silnici Appiově, pravděpodobně z katakomby sv. Kallixta. Nepřátelé to zpozorovali a chtěli mu nejsv. Svátost uzmouti; on však raději zhynul, než by byl ze strachu vydal „údy Boží“.

Nápis pochází arci již z druhé polovice IV. stol.; přes to však bylo záhodno jej tuto uvést, jelikož souvisí těsně s krvavými dějinami katakomb a jest překrásným svědectvím víry ve skutečnou přítomnost Kristovu v eucharistii nejen dob Damasových, nýbrž i pokolení současného Tarsiciovi.

¹⁾ De Rossi, Inscript. christ., t. II., p. I., str. 9. Máme pouze jeden a to značně pokažený exemplář v syllogé palatinské, vydané Gruterem. Celý verš osmý doplnil de Rossi.

§ 5. Epitaf kněze gallského.

Le Blant podává ve druhém svazku svých „Nápisů Gallie“ tento zajímavý, do mramoru vrytý nápis:

HOC IACET IN TUMULO SACRA QUI MYSTI
CA SEMPER DIVISIT POPULIS PIETATE
HONORE DECORUS
QUEM NEMUS AELYSIUM MARINUM
CONCLAMAT OMNE.

„V tomto hrobě leží, jenž lidu mystické rozdával svátosti, zbožnosti a ctí ozdoben, jehož celé nebe s radostí přijalo.“

Slovo *elysium* vzato ze slovníku pohanského.

Díl II.

§ 1. Přehledná úvaha o malbách v Řecké kapli, v Kaplích svátostí a o nápisu Aberciově a Pektoriově.

Východiskem a základem celého cyklu obrazů v Řecké kapli a v Kaplích svátostí u sv. Kallixta byl křestní pramen, tryskající z mystické Skály-Krista a obrozující lidi na rybičky Boží dle vzoru Ichthyse Božího, Ježíše Krista. Týž chod myšlenek nalézáme též na eucharistických pomnících.

Hymnem ku počtě Ryby nebeské (*Ιχθύς οὐράνιος*) a svatého pramene počíná se i nápis autunský, a také nápis Aberciův oslavuje Rybu z pramene velmi velikou (*Ιχθύς ἀπὸ πηγῆς πανμεγέθους*).

Hřbitovní komposice ilustrují též hostinu Aberciovu, skládající se z ryby, chleba a vína, čili, jak dří nápis Pektoriův, hostinu ze sladkého pokrmu Spasitele svatých (*σωτήρος ἁγίων μελιιδέα βρωσιν*). Ani na výtvorech umění nechybí přátelé-spoluhodovníci (*συνομίλους*), s nimiž se biskup hieropolský setkával ve všech obcích křesťanských.

Ba možno, že ženou, assistující s rozepiatýma rukama knězi u sv. Kallixta u eucharistického trojnohu při proměňování Těla Ichthyse Božího (viz obr. 17. na str. 280.), jest právě Aberciova *P i s t i s* čili zosobnění Církvě, tohoto vůdce každé duše věřící na pouti života.

V jedné z Kaplí svátosti nalézá se též uprostřed stropu Dobrý Pastýř (viz obr. 14. na str. 276. a obr. 29. na str. 294.), kterým honosí se Abercius jako svým neposkvrněným Učitelem.

V Řecké kapli umělec nad to uctil ve scéně klánění se magů památku Matky Ichthysovy (viz str. 243.), a tím i Rodičky Boží samé, o které nápis Aberciův hlásá, že Panna neposkvrněná polapila Rybu velmi velikou.

Epilog tvoří konečně jak v epigrafice, tak i v umění hřbitovním myšlenka o blaženém zmrtvýchvstání a životu věčném, jehož závdavkem jest hostina eucharistická.



Část IV.

Eucharistické úkony.



Díl I.

Dokázali jsme, že eucharistie jest i skutečnou obětí i obětní hostinou, která se chystá slovy: „Toto jest tělo mé; toto jest krev má.“ Jako přípravu k samému aktu konsekračnímu a jakoby sacramentale, uzpůsobující chléb a víno, by se staly důstojnou hmotností oběti a svátosti, poznali jsme úkon, vyjádřený v Písmě sv. slovy: *εὐλογήσας* a *εὐχαριστήσας*, čili jako posvěcení (*ἁγιασμός*) spojené s díkyčiněním (*εὐχαριστία*), směřujícím k Bohu Otci. Tím odstranili jsme podklad hypothesám, kladoucím úkon a moc proměnění živlův obětních jednak v pomyslné blahoslavení Kristovo, jež předcházelo pronesení slov: „toto jest tělo mé“, jednak v liturgickou formuli modlitební, zvanou dnes obecně epikleseí a nalézající se v liturgiích východních po slovech ustanovení. Důkladný rozbor materiálu patristického dokazuje, že slovo epiklese bylo ve starobylosti křesťanské pouze jedním z názvů vlastní formule konsekrační, jejíž tajnou moc (*δύναμις*, *ἐνέργεια*) probouzí a rozněcuje, jakoby oheň v uhlí ukrytý, kněz svojí intencí, konsekrovati ve jménu Kristově. U sv. Irenaea, kde jsme se v literatuře církevní po prvé setkali s názvem „epiklese“, slova: „*ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἑκκλήσιν τοῦ Θεοῦ*“ znamenala tolik co slova „*ἄρτος προσλαμβανόμενος τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*“, kterážto slova Boží zidentifikoval na jiném místě s formulí: „toto jest tělo mé“. Také „*λόγος τῆς ἐπικλήσεως*“, kterouž haeretik Marek prodloužil a rozšířil, aby ve chvíli, kdy byla recitována, zabarvil víno, neznáčilo samé liturgické epikleseí pokonsekrační, nýbrž

spíše celou část mše sv. od praeface až včetně ku vzývání Ducha sv. po konsekraci.¹⁾ Nepopíráme zajisté, že dle veliké pravděpodobnosti²⁾ první stopa liturgické epiklese nalézá se již u sv. Irenaea; ale toť věc — jak Lingens dobře poznamenal — týkající se dějin vývoje liturgie, a ne dějin dogmatu čili otázky, která slova kánonu konsekrují. Podobně Otcové III. století³⁾ nerozuměli epiklesi liturgického vzývání Ducha sv., ale skutečné svolávání moci Boží slovy ustanovení, nebo konsekrační formulí spolu s modlitbou epiklese, objasňující její účinky. Důvod, proč slova i akt konsekrační pokládány především za vzývání Ducha sv. (*ἐκκαλοῦμεν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον*),⁴⁾ a nikoli celé nejsv. Trojice, našli jsme v onom všeobecném názoru staré theologie, dle něhož byl Duch sv. považován za „ruku“⁵⁾ nejsv. Trojice v působení Boha na venek, za neviditelného posvětitel hmotnosti svátostní a za dárce milosti v tom okamžiku, kdy viditelný

1) Viz výše str. 154 nn. Srv. též pojednání *Lingensovo* Die eucharistische Konsekrationsform, v „Zeitschrift für kathol. Theologie“, Innsbruck 1897, seš. 1., str. 67 n.

2) Pravíme: „dle veliké pravděpodobnosti“, neboť dle mínění Funkova tak zvaný 38. fragment spisův Irenaeových (u Pfaffa fragm. 2.) nepochází od Irenaea, nýbrž závisí na epiklesi Konstitucí apoštol., VIII., 12, 17 (viz výše str. 198 n.). Srv. „Theolog. Quartalschr.“, Tübingen 1894, str. 702. — *Harnack* (Geschichte der altchrist. Literatur, I., 760.) praví, že zlomek ten pochází velice pravděpodobně z II. století a jest spřízněn s duchem Irenaeovým; *Zahn* soudí (Geschichte des neutestam. Kanons, I., 365), že pochází ze století III.

3) K uvedeným textům připojujeme tuto ještě list *Firilianův*, zachovaný mezi spisy sv. Cypriana (ep. 75 n. 10), kde biskup Caesaree Kapadoc. vypravuje o falešné prorokyni, která kromě jiných podvodů páchala i ten, že rozdávala svým stoupencům i eucharistii, konsekrovanou od ní pomocí epiklese, čili, jak dle vši pravděpodobnosti sluší se to vykládati, slovy ustanovení, jelikož další text praví, že pomíjela jiných obyčejných modliteb liturgických: etiam hoc frequenter ausa est, ut et in vocatione non contemptibili sanctificare se panem et eucharistiam facere simularet et sacrificium Domino sine sacramento solitae praedicationis offerret. — O významu, jaký má slovo epiklese u sv. Basila, Cyrilla Jerusal., Jana Damaš., viz zmíněné pojednání *Lingensovo*, str. 84 n.

4) *Pfaff*, Iren. Fragm., 38. Viz výše str. 156.

5) *Irenaeus*, Adv. haeres., IV., 20, 1; V., 1, 3; VI., 1.

přísluhovatel konal ve jménu Kristově předepsaný úkon.¹⁾ Jestliže tedy zázrak přepodstatnění, podobně jako každé posvěcení a jakési naplnění hmotnosti svátostné milostí, považován byl zvláštějším způsobem za dílo Ducha sv., pak sv. Justin a po něm Otcové století III. a následujících²⁾ mohli plným právem nazvat akt liturgický, prozářený intencí kněžovou, „slovem modlitby a prosbou mystickou“,³⁾ svolávající Ducha sv. jako spoluliturga, aby přidružil se ke slovům Kristovým a vytvořil jeho tělo svátostné. V témže smyslu také celá pozdější theologie katolická a její nynější představitelé učí, že se eucharistie nekoná zá-

1) Velice důkladně projevili tento názor Tertullian řka, že přísluhovatel svátostí křtu sv. při vzkládání rukou svým žehnáním svolává Ducha sv.: *per benedictionem advocans et invitans Spiritum Sanctum*. *De baptismo*, 8. — Sv. Augustin pak učí, že „voda neочиšťuje bez Ducha sv.“ *De myst.*, c. 4. — V tomto smyslu vyzývá též liturgie Konstitucí apoštol. (VIII., 12.) Ducha sv., jakožto neviditelného konsekrátora živlův eucharistických, jež mají posvětit věřící, přijímající nejsv Svátost. (Viz výše str. 198 n.)

2) Sv. Ambrož, *De fide*, IV., 10.: „*Nos autem quotiescumque sacramenta sumimus, quae per sacrae orationis mysterium in carnem transfigurantur et sanguinem, mortem Domini annuntiamus.*“ — Sv. Augustin, *De Trinitate*, lib. III., c. 4. „*Corpus Christi et sanguinem dicimus illud tantum, quod ex fructibus terrae acceptum et prece mystica consecratum rite sumimus ad salutem spiritalem in memoriam pro nobis dominicae passionis. Quod cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducitur, non sanctificatur, ut sit tam magnum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei.*“ — Optát z Mileve, *De schismate Donatist.*, lib. VI., c. 1., edit. Vienn. 1893, str. 142.: „*Quid tam sacrilegum, quam altaria Dei, in quibus et vos aliquando obtulistis, frangere, radere, remove?* in quibus et vota populi et membra Christi portata sunt? quo Deus omnipotens invocatus sit, quo postulatus descendit Spiritus Sanctus?“ — Sv. Jeronym v listě 146. k Evang. n. I. praví: „*Ad quorum (sacerdotum) preces Christi corpus sanguisque conficitur.*“ Migne, P L., XXII.; 1193.

3) Možno též říci, že epiklese tvoří se slovy ustanovení jeden projev, jenž jest modlitbou, ve které zařazena slova konsekrací: toto jest tělo mé atd. Döllinger ve svém spise: „*Lehrbuch der Kirchen-Geschichte*“ (Řezno 1843), I., 269, praví, že by intence konsekrací mohla se položit i na konec tohoto projevu čili modlitby.

sluhou konsekrujícího kněze, nýbrž tvůrčí mocí Ducha sv. nebo, což je totéž, celé nejsv. Trojice.

A tento pojem o působení Ducha sv. při všech svátostech, družícím se, dle lidského soudu, ke slovíkům Kristovým čili nastupujícím logicky po nich, musil dle povahy věci vésti k výslovnému svolávání jeho moci ve zvláštní modlitbě. Modlitbu tu nemohl zajisté konsekrující kněz pronést v témž okamžiku a současně se slovy: „toto jest tělo mé“; východiště bylo tudíž pouze jedno, t. j. totéž, jehož drží se liturgie i u jiných svátostí, rozvíjejíc a objasňujíc nevyzpytný obsah ústředního aktu svátostného modlitbami a úkony jej předcházejícími a obklopujícími. Úkol tento plní i liturgická modlitba epiklese, jednak vyličujíc intenci církve a celebrantovu, jakož i smysl a působnost vlastních slov konsekračních, jednak objasňujíc účinky svátosti a tvoříc most ku převodu milostí jejich do duše věřících při sv. přijímání.¹⁾

Dále poznali jsme etapy liturgie ode mše sv. ve večeradle až do Konstitucí apoštolských, a mimo to povšimnuli jsme si poněkud starých liturgických shromaždišť, oltářů, nádob eucharistických a podoby kněžského roucha.

Dotekli jsme se též několikrát otázky o hmotnosti svátosti, dále otázek, komu příslušelo právo slavení, rozdávání a přijímání eucharistie, a za jakých obřadů, pod kolika způsoby a jak často se přijímalo.

Těchto posledních otázek povšimneme si nyní ještě poněkud blíže, načež promluvíme ku konci ve zvláštním díle o zajímavé otázce o účtě eucharistické v době předkonstantinské.

§ 1. O chlebě a víně k eucharistii užívaných.

U evangelistů²⁾ chléb, jež Kristus konsekroval, zove se *ἄρτος*, beze všeho jiného určení. Pod tímto názvem

¹⁾ Srv. L i n g e n s, l. c., str. 105 n. Srv. též, co bylo řečeno výše na str. 221 nn.

²⁾ Mat. 26, 26: „*ἔσθιόντων δὲ αὐτῶν, λαβὼν ὁ Ἰησοῦς ἄρτον.*“ Srv. Mar. 14, 22; Luk. 22, 19.

přichází u židů jako obyčejný, a zvláště jako obětní chléb pouze chléb pšeničný. Z ječmene, jenž byl v Palestině vůbec zaséván jako píce zvířat,¹⁾ pekli chléb chudí; zámožnější užívali ho výjimečně v čas drahoty nebo v předežní.²⁾ Od obyčejného chleba různí se takovýto chléb bližším označením „ječného“, jak to vidíme na př. při líčení zázračného nasycení zástupu na poušti.³⁾ Z toho následuje, že Kristus rozkazem „To čiňte na mou památku“⁴⁾ stanovil jako platnou hmotnost eucharistie výlučně chléb pšeničný, neboť jenom takový, a ne jiný měl v ruce při liturgii poslední večeře. Mše sv., sloužená s užitím jiného chleba, nebyla by již mší dle podobenství mše Kristovy, ježto by se od ní lišila ve věci podstatné.

Avšak není snad takovýto výklad rozkazu Kristova příliš těsný a nevede snad k závěru, že platnou hmotností eucharistie není již kterýkoliv chléb pšeničný, nýbrž výlučně chléb nekvašený, a to proto, že dle zpráv apoštolů slavil Spasitel mši sv. „prvního dne přesnic“,⁵⁾ po skutečné rituální hostině paschální, a tudíž s užitím chleba přesného?

Nikoliv. Užití chleba přesného bylo zcela nahodilé, přivedené jenom okolností dne celebrování, jenž připadl na dobu, kdy v domech židovských nebylo již jiného chleba kromě nekvašeného.⁶⁾ Jako tedy Řekové přes to, že Kristus užil chleba přesného, konsekrují jako platný živel chléb kvašený, tak zase církve latinská byla by mohla z důvodů symbolických zavést při mši sv. užívání chleba přesného, i kdyby byl Spasitel konal ve večeradle liturgii s užitím chleba kvaše-

1) III. Král. 4, 28.

2) Kniha Soudcův 7, 13; IV. Král. 4, 12; Ezech. 4, 9. 12.

3) Jan 6, 9. 13.

4) Luk. 22, 19; I. ke Korint. 11, 24.

5) Mat. 26, 17; Mar. 14, 12; Luk. 22, 7.

6) Srv. Jules Corblet, Histoire dogm. lit. et archéol. de Sac. de l' Euch., t. I., str. 173.: „L'exemple de Notre-Seigneur, instituant l'Eucharistie avec du pain azyme ne pouvait pas être décisif, attendu que le choix du pain ne fut point dicté par sa volonté, mais par la circonstance du jour. Jésus-Christ a simplement ordonné de consacrer du pain: or, l'azyme et le pain fermenté méritent tous deux cette qualification.“

ného. Neboť kvas nemění podstaty mouky a nezbujuje chléb jména a přirozenosti chleba obyčejného. Že takové bylo též mínění apoštolův, a že pokládali okolnost, že Kristus konsekroval chléb přesný, za věc podřadnou a ryze nahodilou, přivoděnou pouze tím, že nebylo na stole chleba jiného, vysvítá z toho, že žádný z evangelijních zpravodajů neklade důrazu na to, že to byl chléb nekvašený. Tak sv. Pavel, vyličuje ustanovení eucharistie, praví prostě, že „Pán Ježíš v tu noc, v kterouž zrazen byl, vzal chléb“ (*ἄρτον*),¹⁾ beze všeho dodatku, byl-li přesný či kvašený. A dle našeho mínění nebyl by zajisté této okolnosti pomínil, nýbrž byl by ji musil s důrazem uvésti křesťanům korintským, obráceným z veliké části z pohanstva a neznajícím velikonočních obyčejů židovských, kdyby ji byl pokládal za nezbytnou a směrodatnou pro celou církev. Z toho následuje též, že apoštolové dbali pouze toho, aby měli ke mši *ἄρτον*, a že onen chléb, jež věřícím v Jerusalemě „lámali po domech“,²⁾ byl chlebem pšeničným. Teprve okolnosti místa a času rozhodovaly o tom, byl-li tento mešní chléb kvašený nebo přesný. Kdykoliv totiž celebrování připadalo na svátky velikonoční a konalo se v domě křesťana obráceného ze židovstva, tehdy konsekrovali zajisté dle příkladu Kristova chléb přesný; na jiných však místech a v jiných dobách užívali chleba, jaký měli při ruce, čili jaký přinášeli věřící k agapám k eucharistické liturgii, od nich v prvním věku neodlučné. A tu dlužno podotknouti, že nejobyčejnějším chlebem u Řekův a Římanů, podobně jako u židů, byl chléb pšeničný,³⁾ zvaný u autorů klasických, právě tak jako v Písmě sv., *ἄρτος, panis* — jenom časem s přídavkem *πίρινος ἄρτος, πυρόν, σταιπίτης σίτινος*, *triticeus*. Chléb z ječné mouky byl řídký, a ještě řidší byl chléb z jiného obilí, a byl

1) I. ke Korint. 11, 23.

2) Skutky apošt. 2, 46; 2, 42.

3) Sr. Hugo Blümmer, *Technologie und Terminologie der Gewerbe und Künste bei Griechen und Römern*. Leipzig 1875, I. Bd., str. 68. a 77. Na str. 57. pak píše: „Was nun die Verarbeitung des Mehles anlangt, so machte das Altertum insofern einen durchgreifenden Unterschied, als nicht jedes Mehl zu Brot verbacken wurde, sondern in der Regel nur Weizen-

jak v Řecku tak v Itálii považován za chléb barbarův a otrokův. „Chléb ječný,“ — píše Plinius, — „starými užívaný, vyšel z užívání a je skoro jen potravou zvířat.“¹⁾ Jak Řekové, tak i Římané užívali dále chleba kvašeného (*ἄστος ζυμίτης, ζυμήεις, fermentatus, fermentaticius*) i nekvašeného (*ἄζυμος, azymus*). První byl však všeobecnější²⁾ jakožto — dle mínění lékařů — zdravější a záživnější.³⁾ Kromě kvasu dávána do těsta též sůl, olivový olej, mléko, pepř, mák a jiné ingredience. Není pak ani třeba připomínati, že byly různé druhy pšeničného chleba. Z nejlepší mouky pečený chléb nazýval se *καθαρός, λευκός, φαιός, panis siliginus*; černější měl název *ἀκάθαρος, ὀυπαρός, panis cibarius, secundus, plebeius, vulgaris*. Za starých dob pekli bohatší obyvatelé chléb doma. V Řecku však nalézáme již v V. století před Kristem zvláštní pekaře,⁴⁾ kteří se starali o potřeby třídy chudší a prodávali výrobky své živnosti na náměstích a v ulicích. U Římanů — dle zprávy Pliniovy⁵⁾ — bylo do roku 172 před Kristem pečení chleba věcí hospodyně

mehl. Wenn es sich also um das Backen handelt, so ist damit in den meisten Fällen das Backen von Weizenbrot gemeint; das Gerstenmehl aber wurde zu einem einfachen Teige geknetet und in einer Form getrocknet, und das gab die sogenannte *μαῖζα*, die gewöhnliche Nahrung der gemeinen Griechen, welche mit Wasser angefeuchtet genossen wurde.“ Srv. též Marquardt, *Das Privatleben der Römer. II. Teil. Leipzig 1882, str. 399.*

¹⁾ Plinius XVIII., 74.: „Panem ex hordeo antiquis usitatum vita damnavit quadrupedumque fere cibus est.“ Srv. též Senekův list 18., 10.

²⁾ Viz Blümner, l. c., str. 58.: „Obgleich die Alten ebensowohl gesäuertes als ungesäuertes Brot kannten, so war doch die Mehrzahl des bereiteten gesäuert, da man dies für die Gesundheit zuträglicher hielt, als das ungesäuerte. Notwendig gehörte also zum Backen die Herstellung des Sauersteiges, *ζύμη, ζύμωμα*, lat. fermentum.“

³⁾ Srv. Plinius, XVIII., 104. Různá mínění lékařův o chlebě kvašeném a přesněm sestavil Ciampini v rozpravě: *Conjecturae de perpetuo azymorum usu in ecclesia romana*. Viz Mafetti, *Bibliotheca selecta de ritu azymi ac fermentati. Venetiis 1729, cap. II., str. 35 n.*

⁴⁾ Viz Baumeister, *Denkmäler des klassischen Altertums. I. Bd. München u. Leipzig 1885, str. 244.*

⁵⁾ Plin., XVIII., 107.

nebo kuchaře. Po této době povstalo ve hlavním městě pekařské řemeslo a zároveň, aspoň z veliké části, přestalo pečení chleba doma. V dobách císařství pekly státní pekárny pouze hrubý chléb pro lid; lepší chléb pečen v pekárnách soukromých.¹⁾

Povšimnuli jsme si těchto obyčejů tehdejšího světa pohanského, protože nám dosvědčují, že také u křesťanů řeckých a římských, vyrostlých z tehdejší společnosti, obyčejným a všeobecně užívaným chlebem byl zajisté kvašený chléb pšeničný, ač jedli též chléb přesný, jako jejich spoluobčané pohanští. Z poslední totiž okolnosti, že se chléb přesný nalézal též na stolech pohanských,²⁾ plyne, že kdyby byla církev ke konsekraci žádala chleba nekvašeného, byli by jej mohli věřící poskytnouti beze všech potíží, aniž by byli na sebe obrátili pozornost kruhů nekřesťanských. Za věc jistou dlužno též míti, že křesťané nekupovali chleba obětního v prodejnách pohanských, nýbrž že jej pekli s velikou pečlivostí doma, aspoň tam, kde to dovolovaly poměry a čas. Neboť jestliže již u židův a pohanů přirozený cit delikátnosti domáhal se toho, aby se obětní chleby připravovaly zvlášť a s jistou úctou, dlužno to tím spíše uznati u křesťanů, kterým chléb sloužil za živél k hodům nejsvětějším.³⁾ Protivná praxe přičila se všemu duchu staré církve, ať již nic nedíme o tom, že v některých dobách pronásledování byla přímo nemožná, jelikož všechny životní prostředky, při nášené na trh, kropili pronásledovatelé vodou očistnou, aby je takto zasvětili bohům. Mimo to pak do prodejného chleba dávali obyčejně vejce a různá koření. Výjimku tvořily arci pekárny a prodejny křesťanské.

Poznali jsme již, co soudili apoštolové o hmotnosti chleba eucharistického; vidíme dále též, že církev mohla žádati a míti ke mši svaté bez obtíží též chléb přesný.

¹⁾ Srv. Marquardt, l. c., str. 400 n.

²⁾ Srv. Corblet, l. c., t. I., str. 173, kde praví, že v Římě v dobách republiky a za Antonínů nalézal se přesný chléb nejvíce na stolech rodin zámožných, kdežto chudší třída lidu užívala hlavně chleba kvašeného.

³⁾ Srv. k tomu instruktivní článek dra. K. Hubíka, Křesťané-pekaři, v „Časop. katol. duchov.“ r. 1909, str. 57 nn. (Vyd. též samostatně v Praze 1909.)

Nyní jest nám přihlédnouti k ryze historické stránce naší otázky a objasniti dle možnosti, jakého chleba církev skutečně ve II. a III. století a v dobách následujících až do velikého rozkolu řeckého užívala. A tu vyskytují se přímo protivná mínění i mezi latinskými bohoslovci, historiky a archaeology.

Co se týče církve řecké, soudí tato, že její praxe co do užívání kvašeného chleba ke mši sv. sáhá do časův apoštolských. Nepochybujeme o pravdě tohoto tvrzení ani na okamžik a pokládáme za bezpodstatnou hypotesu, jejímž autorem jest František Macedo,¹⁾ jakoby až do dob Fotiových obě církve byly konsekrovaly výlučně jen chléb přesný. Chybné však jest mínění těch theologů řeckých, dle nichž se v prvních dobách na východě nikdy neužívalo ke mši chleba přesného. Práviliť jsme, že již sama povaha věci velí nám míti za to, že apoštolové v Palestině aspoň po čas svátků velikonočních konsekrovali chléb přesný. Známo též, že Maronité a Armenové, tedy národové Palestině nejbližší, konsekrují stále chléb nekvašený, a že není žádného bezpečného důkazu pro to, že praxi tu přijali teprve v době velikých haeresí christologických.²⁾ Koptové³⁾ užívají přesného chleba ke mši sv. aspoň o Zelený čtvrtek, aby se přizpůsobili příkladu Kristovu. Je tedy věcí zcela prostou, souditi, že ze všeobecné praxe vytvořila se na východě snad již v době pronásledování praxe jednotná, jež celkem vytlačila chléb přesný, ač žádný z tehdejších bohoslovců řeckých nepochyboval o platnosti mše sv., při níž se užívalo chleba nekvašeného. Skutečnost, že církev latinská nikdy nevyčítala církvi řecké, že by byla kdysi za-

¹⁾ Viz: *Bibliotheca selecta de ritu azymi ac fermentati*, cap. III. str. 93. 113. Na str. 104. píše: „Sicut Photius, quia Graeca et Latina Ecclesia simul in Azymo conficiebant.“

²⁾ Pavel Schanz, *Die Lehre von den heil. Sakramenten*, Freib. im Br. 1893, str. 380. píše: „Auch die Monophysiten und Armenier verwenden Azyma; doch könnte bei ihnen die Verschärfung des Schisma seit dem sechsten Jahrhundert die Einführung der Azyma gefördert haben.“ Jiní kladou tento obyčej ještě v časy pronásledování. Srv. Corblet, l. c., t. I., str. 164.

³⁾ Srv. Corblet, l. c., str. 157.

měníla chléb přesný za kvašený, jest zajisté důkazem, že obyčej církve východní jest velmi starý.¹⁾

A jak se měly věci ty na západě? Že se v Římě nesoudilo o hmotnosti eucharistie jinak než na východě, toho důkazem jest okolnost, že sv. Polykarp, jak jsme již na str. 230. pověděli, sloužil kolem r. 154 na pozvání papeže Aniceta v Římě slavnou mši sv.

Z církevních spisovatelů II. a III. století neobírá se nikdo *ex professo* touto otázkou. Tři z nich ukazují však dosti zřejmě na pšenici jakožto hmotnost svátosti; kromě toho nalézá se na několika jiných místech jistá narážka jak na chléb přesný, tak i na chléb kvašený. Tak píše sv. Irenaeus,²⁾ že Kristus přikázal učedníkům přinášeti v obět prvotiny svého stvoření, totiž víno a chléb, který potom charakterisuje jako pšeničný (*κόκκος τοῦ σίτου*). Klement Alexandrijský,³⁾ hovoří o zázračném nasycení zástupu na poušti Spasitelem, prohlašuje ryby za symbol pohanů, ječné chleby za obraz židův a pšenici božskou (*θεῖος πυρός*) za pokrm Nového zákona. Učitel náš arci nepraví výslovně, že tuto pšenici požíváme ve svátosti, avšak není obtížno dovtípnouti se, že má na mysli požívání eucharistické, nejprve z toho důvodu, že pšenici zove „božskou“, a po druhé, že na místě tom nazývá Krista zároveň vinnou révou a eucharistii krví z této révy. Origenes⁴⁾ obraz ten rozvádí dále a má pšenici za evangelijní pokrm *par excellence* a za pokrm lidí duchovních a dokonalých. Allusi na užívání chleba přesného při mši sv. nalézáme též u sv. Justina, Origena a sv. Cypriana. První totiž uvádí v „Rozmluvě s Tryfonem“⁵⁾ jako obraz eucharistie nekvašený chléb, jež měli uzdravení malomocní dle předpisů zákona Mojžíšova přinášeti v obět. Origenes pak vykládá slova Kristova: „Varujte se kvasu Fariseův a Saduceů“,

1) Srv. M a b i l l o n, *Dissertatio de pane eucharistico azymo ac fermentato* v M a f e t t i o v ě *Biblioth. selecta*, díl III., str. 23 n.

2) *Adversus haeres.*, V., 2., 3.

3) Koberce (*Stromata*), kniha VI., hl. 11.

4) *In Genes. hom.* 12., 5.

5) *Dialog. cum Tryphone*, hl. XLI. M i g n e, P. G., VI., 563; S u š i l, l. c., str. 346.

táže se, má-li se snad všude, kde se ve Starém a Novém zákoně mluví o kvase, rozuměti jím učení, načež dodává: „Což pak se neobětuje kvas někdy na oltáři?“ Celé to místo¹⁾ jest dosti temné, ale přece zdá se z něho vyplývati, že se ke mši sv. užívalo chleba přesného. Sv. Cyprian pak v listě k Caeciliovi²⁾ uvádí jako součástky chleba eucharistického jenom mouku a vodu, o kvase pak mlčí.

Pro chléb, a to spíše kvašený, zdá se svědčiti Tertullian,³⁾ který mluví ku křesťance, provdané za pohana: „Tvůj muž nebude věděti, co přede vším pokrmem na lačný žaludek požíváš; a kdyby zvěděl, že je to chléb, nebude jej míti za to, čím vskutku jest.“ Také u sv. Cypriana nalézá se místo, kde vytýká zámožné ženě, že se nestyděla přijíti do shromáždění liturgického bez darův a vztáhnouti ruku po části oběti, čili po částce chleba eucharistického, jež přinesl člověk chudý.⁴⁾ Na základě těchto textů dospívají někteří k závěru, že na západě byl ve II. a III. století konsekrován pouze chléb kvašený, jelikož to byl obyčejný chléb lidí chudých, ba i bohatých, a každý jiný chléb, jakožto neobvyklý, byl prý by musil vésti k výsledku křesťanky, jejíž ranní přijímání muž pohan postřehl. Je to zajisté závěr, který jde příliš daleko, neboť ačkoli z textu Cyprianova jest zcela zřejmo, že živly obětní

¹⁾ Ἐπεὶ δὲ, τοῦ Ἰησοῦ εἰπόντος: „Προσέχετε ἀπὸ τῆς ζύμης“, συνῆκαν οἱ μαθηταί, ὅτι οὐκ εἶπε προσέχειν ἀπὸ τῶν ἄρτων, ἀλλὰ ἀπὸ τῆς διδαχῆς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων, ἐπιστήσεις εἰ ὅπου ποῦ ἂν ζύμη ὠνομάσθη, εἰς διδακὴν τροπολογεῖται, εἴτε ἐν νόμῳ εἴτε καὶ ἐν ταῖς μετὰ τὸν νόμον Γραφαῖς οὕτω δὲ μήποτε ζύμη οὐ προσφέρεται ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον οὐ γὰρ δεῖ τὰς εὐχὰς τρόπον ἔχειν διδασκαλίας, ἀλλ' εἶναι αὐτὸ μόνον αἰτήσεις ἀγαθῶν ἀπὸ τοῦ θεοῦ. Comment. in Math. Migne, P. Gr., t. XIII., 989.

²⁾ Epist. 63 ad Caecilium de sacramento dominici calicis, hl. XIII.: „Sic vero calix Domini non est aqua sola aut vinum solum. nisi utrumque sibi misceatur, quomodo nec corpus Domini potest esse farina sola aut aqua sola, nisi utrumque adunatum fuerit et copulatum et panis unius compage solidatum.“ Migne, P. L., t. IV., 384. Srv. též výše str. 172 n.

³⁾ Ad uxor., lib. II., c. 5. Migne, P. L., I., 657. Srv. výše str. 163, pozn. 4

⁴⁾ De opere et eleemosyna, hl. 15. Migne, P. L., IV., 636. Srv. výše str. 175, pozn. 1.

(προσφοραί, o b l a t i o n e s) poskytovali sami věřící,¹⁾ nebyl přece ani chléb přesný novinkou, ani takovou zvláštností v bohatších domech pohanských, že by až podivem byl napiňoval muže pohana, a mimo to i chudý mohl aspoň někdy přinést chléb nekvašený, a to tím spíše, že příprava jeho vyžadovala i méně času a práce, než upečení chleba kvašeného. Nanejvýš tudíž možno z Tertulliana a z textu Cyprianova uzavírat, že chleby od lidu přinášenými, z nichž jáhnové oddělovali část potřebnou pro přijímání, ostatních pak užívali na výživu kleru a chudých, byly pravděpodobně nejčastěji chleby kvašené.

Snad že tedy pomníky katakombní podají nám svědectví jasnější a rozřeší konečně to, co spisovatelé předkonstantinští nechali nerozřešeno?

Na freskách katakombních a ploskořezbách sarkofagových nacházíme dosti často chleby eucharistické, buďto na větších kompozicích, obsahujících vzpomínky na duchovní nasycení lidu na poušti, které bylo v starých dobách křesťanských všeobecně pokládáno za proroctví, obraz a anticipaci hodův eucharistických, nebo též zvlášť na náhrobních kamenech. Poněvadž však, bohužel, nikde není připojeno vysvětlení, že jsou to chleby kvašené nebo přesné, nemůžeme se o tom dovědět jinak leč přirovnáním jich ku chlebům na pomnících pohanských.

Na nejstarším fresku eucharistickém, nalézajícím se v kryptě sv. Luciny v katakombě sv. Kallixta a představujícím eucharistickou rybu, Ježíše Krista, před níž

¹⁾ Praxe ta povstala spolu s agapami a udržela se i po jich zákazu Pliniem, místodržitelem Bithynie. Ve století V. potvrzuje existování obyčeje toho sv. Augustin nebo jiný autor 215. kázání *de tempore*. Čtemeť tam: „Oblationes, quae in altario consecrentur, offerte. Erubescere debet homo idoneus, si de aliena oblatione communicaverit.“ Reminiscence na obyčej ten zachovaly se i v dnešních modlitbách mešních: „Orate fratres, ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem“, a „Memento Domine . . . omnium circumstantium . . . pro quibus tibi offerimus, vel qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis.“ Viz o tom více v pojednání kard. Bony: *De fermento et azymo* v *Maffettio v e Biblioth. selecta*, str. 8. a násl. Viz též Kraus, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, IV. Aufl., Trier 1896, str. 109.

stojí na zemi koš s oběma živly svátostními, připomínají chleby, z koše vyhlédající, placky v popelu pečené, jež židé nazývali *mappa*.¹⁾ Tento ploský (nízký) chléb by nasvědčoval tomu, že se ke mši sv. užívalo chleba přesného, nekvašeného.

Ploské jsou také chleby na slavném obraze „Mše sv.“ — „*Fractio panis*“ (viz obr. 70. na str. 475.) z první polovice II. století,²⁾ dále na sarkofagu Evel pistině³⁾ z polovice II. století a na epitaфу Syntrofiona z Modeny⁴⁾ ze stol. III. Všecky tyto chleby, jakož i placky z pohřebiště sv. Luciny připomínají ploské chleby na fresku pompejském, představujícím provinční krám; jenom že chleby na stole složené mají po osmi i více vrubech (*oktaloimoi*).⁵⁾

Vypuklejší, podoby věnečku, jsou chleby, nalézající se v poháru na epitaфу v katakombě sv. Praetextata⁶⁾ z II. století, dále na pomniku Aegrilia Botta Filadespota⁷⁾ a na staré gemmě,⁸⁾ pak dva chleby z vápna, zasazené v náhrobní cihle,⁹⁾ a konečně po pěti chlebech na dvou lampách ze Solina.¹⁰⁾



Obr. 70. Koš s chleby eucharistickými v Řecké kapli u sv. Priscilly. (Skutečná velikost.)

Vedle těchto více méně ploských chlebů máme na několika freskách chleby tak vysoké, že mohou před-

¹⁾ Srv. výše str. 268. nn.; obr. 11. na str. 268. a 12. na str. 269.

²⁾ Srv. výše str. 244. nn.; obr. 6. na str. 247.

³⁾ Srv. výše str. 835., obr. 39.

⁴⁾ Srv. výše str. 337. n.; obr. 42. na str. 338.

⁵⁾ Viz *Baumeister*, *Denkmäler des klass. Altertums*, I., obr. 225., str. 246.

⁶⁾ Srv. výše str. 266., obr. 9.

⁷⁾ Srv. výše str. 335. n.; obr. 40. na str. 336.

⁸⁾ Srv. výše str. 343., obr. 48.

⁹⁾ Srv. výše str. 337., obr. 41.

¹⁰⁾ Srv. výše str. 342. n.; obr. 46. a 47.

stavovati jenom chleby kvašené. Sem patří především známý obraz v Kapli svátostí A³ u sv. Kallixta, představující úkon konsekrace nebo přijímání,¹⁾ dále hostina eucharistická v Kapli svátostí A^{3,2)} trojroh s chleby a rybou uprostřed sedmi košů s chleby v Kapli svátostí A^{2,3)} a hostina učedníků v Kapli svátostí A^{5,4)} Všecky tyto chleby jsou velmi vypouklé (vysoké) a připomínají zcela bochánky, nalézající se v koších našim katakombním podobných na náhrobku pekaře Eurisaka⁵⁾ z dob císaře Augusta, zachovaném ještě dnes v Římě před Branou větší (Porta maggiore).

Jak vidno, shodují se pomníky s tradicí literární a potvrzují názor, že v periodě předkonstantinské užívala církev ke mši sv. chleba kvašeného i přesného. Má-li se však na paměti, že v dobách pronásledování, jak píše za Valeriana sv. Dionysius, biskup alexandrijský, „každé místo, ať pole nebo poušť, loď, stáj či vězení, stávalo se jaksi svatyní ke konání nejsvětější oběti“, že nejednou i prsa knězova sloužila za oltář a chléb vězeňského dozorce za obětní živel, pak nabývá aspoň veliké pravděpodobnosti tvrzení, že i v církvi západní ve třech prvních stoletích konsekrovalo se snad častěji chléb kvašený než chléb přesný.⁶⁾

A jakého vína užívalo se ke mši sv.? Z výše uvedené zprávy sv. Irenaea⁷⁾ o mši haeretika Marka vysvítá, že bílého, neboť teprve při liturgii zabarvil je na červeně. Fresko v kryptě Lucinině,⁸⁾ kde se nalézají v koši oba živly svátostné, ukazuje opět na víno červené. Konsekrovalo se tudíž, jak zřejmo, víno obojí.

1) Srv. výše str. 279.; obr. 17. na str. 280.

2) Srv. výše str. 279. a 301. nn.; obr. 18. na str. 281.

3) Srv. výše str. 290., obr. 25.

4) Srv. výše str. 294.; obr. 30. na str. 295.

5) Viz B a u m e i s t e r, l. c., I., str. 245, obr. 224., a, b, c.

6) Praxi církve latinské ve stoletích následujících vylíčil Bilczewski v „Przeglądu powszech.“ 1897, str. 337.—343.

7) Adversus haeres., I., 13, 2. Migne, P. Gr., VII., 580. Česk. překl. Desoldova, l. c., str. 40. Viz výše str. 155.

8) Srv. výše str. 268. nn.

§ 2. Celebrant a rozdavač eucharistie.

Ku přinášení oběti eucharistické ustanovil Kristus ty, k nimž pravil: „To činite na mou památku“, tedy apoštoly a jejich nástupce, t. j. biskupy a kněze.¹⁾ Pouze oni, s vyloučením laiků, jsou obětníky dle vzoru a v zastoupení hlavního liturga²⁾ čili arcikněze, Ježíše Krista. Avšak není ani jediného pozitivního svědectví ze dvou prvních století, že by byl v té době prostý kněz sloužil mši sv. sám a odděleně od liturgie svého biskupa. Klement Římský hájí proti Korintským obětní moci kněží, ale jako vlastní obětníky uvádí pouze biskupy.³⁾ Sv. Ignác Antiochijský neupírá presbyterům práva slaviti eucharistii, avšak dodává, že mohou konsekrovati jenom s dovolením svého biskupa.⁴⁾ A v praxi té není nic divného. Prostý kněz neměl ani potřeby ani příležitosti, aby mohl zvlášť liturgii konati, neboť dle vši pravděpodobnosti mše sv. pro věřící sloužena v druhé polovici I. století a snad po celé století II. pravidelně jen v neděli⁵⁾ ve shromážděních, v nichž byl náčelníkem sám biskup, v kruhu celého sboru kněží a nižšího kleru. Ostatně počet biskupů byl v oněch dobách poměrně velmi značný. Stačiloť, aby bylo v některém místě přijalo víru Kristovu několik desítek, ba i méně osob, které nemohly přicházeti na liturgii do jiné církve či osady, a aby se byl našel vhodný kandidát, a apoštolové nebo jejich učedníci světili již biskupa, jenž by spravoval novou farnost a přísluhoval svátostmi, dávajíce mu zároveň ku pomoci větší nebo menší sbor presbyterů⁶⁾ dle potřeby a místních poměrův.

¹⁾ Srv. výše str. 52. n.

²⁾ Ἄρχιερεὺς . . . τῶν ἁγίων λειτουργὸς τῆς σκηνῆς τῆς ἀληθινῆς. List k Židům 8, 1, 2.

³⁾ Srv. výše str. 106.

⁴⁾ List k Smyrnen., hl. 8. Viz výše str. 116

⁵⁾ V prvních letech po smrti Kristově slavena mše sv. každodenně. Skutk. apošt. 2, 46; 2, 42

⁶⁾ De Smedt charakterisuje dobře postavení kaplanů v I. a II. století takto: „Le rôle des simples prêtres semble moins bien défini (v dokumentech I. a II. století, než biskupův a diakonův). Eux aussi sont les auxiliaires de l'évêque: ils

Místo těchto biskupů, sídlících nejen v městech, nýbrž i v městečkách, a někdy i po vesnicích, zastupovali ve století IV. a V. v mnohých případech prostí kněží.¹⁾

Přes toto naprosté mlčení památek písemných není pochyby o tom, že ve výjimečných okolnostech, na př. v čas nemoci, vyhnanství nebo smrti biskupovy, zastupoval ho i v I. a II. stol., ve slavení nedělní liturgie a v přísluze nejdůležitějšími svátostmi jeden z presbyterův, aby nenastalo přerušeni ve službě Boží.

Kromě uvedených mimořádných případů měli kněží ještě jinou příležitost ku konání oběti eucharistické, totiž v dni pohřbu a ve výročí smrti zemřelých věřících (*anniversaria, natalitia*), neboť po vykonání modliteb nad zemřelým následovala obyčejně mše sv. v basilice, zbudované nad pohřebišťem. Byly to tak zvané oběti za šťastné odpočinutí zesnulého (*sacrificium, missa pro dormitione*) a mše jaksi soukromé (*ad corpus*), na rozdíl od slavné liturgie, slavené pravidelně biskupem v jednom z kostelů městských, nalézajících se v domech bohatších křesťanův.

forment un corps attaché à sa personne, l'entourent à la célébration des divins mystères, lui servent de conseil, et siègent à ses côtés dans les jugements. En outre, ils sont spécialement chargés de l'instruction des catéchumènes. Mais, chose singulière, on ne trouve, dans les documents antérieurs au milieu du troisième siècle, aucun témoignage, aucune indication, qui permette d'affirmer qu'ils exerçaient personnellement les pouvoirs propres du ministère sacerdotal, — c'est-à-dire de consacrer l'eucharistie et d'absoudre les pécheurs repentants : tout au plus peut-on dire qu'ils remplissaient ces fonctions conjointement avec l'évêque, celui-ci demeurant toujours le personnage principal. Assurément je n'oserais tirer de ce silence une conclusion positive et absolue touchant la limitation des pouvoirs des prêtres à cette époque : les documents sont trop rares et trop incomplets pour cela. Mais il ne me semble pas moins imprudent, comme je le faisais remarquer au début de mon travail, de supposer au prêtres, en ce temps reculés, les prérogatives dont on les trouve revêtus plus tard." Viz jeho pojednání : „L'organisation des églises chrétiennes au III^e siècle“ v „Compte rendu du congrès scientifique international des catholiques. Sciences historiques.“ Paris 1891, str. 70.

¹⁾ De Smedt, l. c., str. 84.

Ke konci II. a v první polovici III. století jsou svědky těchto zádušních mší sv. Tertullian¹⁾ a sv. Cyprian,²⁾ tak že se vůči tomu poněkud divně čte zmínka v „Liber Pontificalis“, že papež Felix (269 - 275) stanovil, aby se mše sv. slavily nad hroby mučedníkův: „Hic constituit supra memorias martyrum missas celebrari.“³⁾ Někteří z poznámky této odvozují, že Felix nezavedl, nýbrž jen potvrdil dávno již trvající obyčej, sloužiti za zemřelé mši sv. na hřbitovech. Jinak vykládá toto místo de Rossi⁴⁾ Tvrdí totiž, že kdežto dříve slouženy slavné služby Boží pouze v městských kostelích a liturgie zádušní konána pouze v basilikách nad katakombami, Felix pro hrozící pronásledování svolil, aby se nejsv. obět konala také v podzemí, přímo na desce arkosolia nebo sarkofagu.

Kromě potřeby, jež plynula z přísluhy hřbitovní a liturgie zádušní, působila ve III. století ještě jiná okolnost na rozšíření oboru působnosti presbyterův. Pronásledování za Decia (250—251) a Valeriana (253—260) obrátila se totiž v první řadě proti představeným církve, z nichž mnozí zahynuli, jiní pak byli nuceni v útěku hledati záchranu. Aby tudíž věřící nebyli zbaveni útěchy duchovní, ujal se nyní sbor presbyterův vlády spolu s jáhny, přísluhuje z povinnosti úřední eucharistií a svátostí pokání, což činili kněží dříve jen výjimečně a na základě zvláštní delegace biskupovy. Tak tomu bylo v Karthagině, jak viděti z korespondence sv. Cypriana,⁵⁾ který dovolil presbyterům a jáhnům přijmouti do společenství církevního kající apostaty, doporučené od

1) De exhort. cast. c. 11. Migne, P. L., 925.

2) Epist. 66. Migne, P. L., IV., 411.

3) Lib. Pontif. in Felice, I., 3. 2.

4) Roma Sott., III., str. 489. „La sinassi di legge ordinaria era celebrata in ecclesiis, non in coemeteriis. Nei cimiteri, di rito ordinario, erano celebrati i singoli natali dei martiri, che quivi riposavano, le esequie dei defonti ed i loro anniversarii atd.“

5) S v. C y p r i a n, Epist. 4, c. 1.: „Quoniam mihi interesse nunc non permittit loci conditio, peto vos pro fide et religione vestra, fungamini illic et vestris partibus et meis, ut nihil vel ad disciplinam vel ad diligentiam desit.“ Migne, P. L., t. IV., 235. Viz též list 5. hl. 2.; list 9. hl. 2.

mučedníkův, ale jen v tom případě, že by se tito nešťastníci nalézali v nebezpečí smrti;¹⁾ mimo tento případ vyhrazuje si svatý biskup právo rozhřešování, stěžuje si při tom do kněží a jáhnů, kteří příliš snadno udělovali absoluci od hříchu a trestů církevních.²⁾

Eucharistii pak kněží karthaginští slavili nejen v obyčejných shromážděních věřících, nýbrž i ve vězeních,³⁾ kam přicházeli potěšit a posílit mučedníkův a vyznavačův. V době těchto dvou krutých pronásledování, a snad i pro ně, povstal též obyčej sloužiti mši sv. častěji než v neděli, a to pravděpodobně i každodenně. Sv. Cyprian totiž v 56. listě svém připomíná pronásledované obci křesťanské v Thibaridě, že „vojini Kristovi proto pijí každodenně kalich krve jeho, aby sami byli schopni krev svou za něho prolíti“. A v listě 54. praví o kněžích, že „každodenně oběti slaví — qui sacrificia Dei quotidie celebramus“.

Také v Římě ujali se kněží a jáhnové vlády po mučednické smrti papeže Fabiana (236—250), čehož důkazem jest list kněží římských daný kleru karthaginskému,⁴⁾ ve kterém povzbuzují jej k vytrvalosti ve víře a k mužnému snášení pronásledování.

Nejinak bylo tomu též v Alexandrii, kde biskup sv. Dionysius za panování Valerianova píše, že v době pronásledování „každé místo, ať je to pole nebo poušť, loď, stáj či vězení, stávalo se jaksi svatyní pro shromáždění liturgická“.⁵⁾ Dovídáme se též, že jistý kněz

1) Epist. 12. c. 1.: „Si incommodo aliquo et infirmitatis periculo occupati fuerint, non exspectata praesentia nostra apud presbyterum quemcumque praesentem, vel, si presbyter repertus non fuerit et urgere exitus coeperit, apud diaconum quoque exomologesin facere delicti sui possint, ut manu eis in poenitentiam imposita veniant ad Dominum cum pace quam dari martyres litteris ad nos factis desideraverunt.“ Migne, I. c., 265

2) Epist. 27., c. 1. Migne, I. c., 306.

3) Viz sv. Cypriana list 4., hl. 2: „Presbyteri quoque qui illic apud confessores offerunt, singuli cum singulis diaconis per vices alternent.“ Migne, I. c., 236.

4) Sv. Cyprian, Ep. 2.; Migne, I. c., 228.

5) U Eusebia, Hist. Eccl., VII., 22. Viz též Epist. s. Dionysii adv. Germanum, c. 6. Migne, P. Gr., t. X., col. 1324.

zmíněné církve, nemoha sám zaopatřiti umírajícího apostatu, poslal mu na znamení přijetí do společnosti věřících po pacholeti eucharistii.¹⁾

Nerozřešena však jest otázka, zdaž toto slavení mše sv. prostými kněžími ve všední dni, aneb aspoň v neděli, udrželo se od té doby jako stálá praxe, nebo byla-li to spíše jen mimořádná a přechodní fáse, tak že by po pronásledování Valerianově byli zase pouze biskupové konali nedělní liturgii pro všechny věřící celé obce.

Jisto jest, že křesťané římské a jiných větších měst měli ne jedno, nýbrž více míst, zvaných tituli, pro shromáždění, při nichž předsedali obyčejní kněží. Zřízení titulů presbyterských čili far v Římě spadá dle „Liber Pontificalis“ do doby papeže Evarista (101—109?),²⁾ ba snad již do pontifikátu sv. Kleta, o němž Liber Pontificalis praví, že z rozkazu sv. Petra posvětil v městě Římě 25 kněží.³⁾

Později čteme v téže „Knize papežské“, že papež sv. Urban (223—230) ustanovil, aby se při liturgii užívalo nádob stříbrných, a dal poříditi 25 stříbrných paten — zajisté pro 25 titulův.⁴⁾ Sv. Dionysius (259 až 269) přidělil kostely kněžím a zorganizoval hřbitovy a farnosti.⁵⁾ O papeži Marcellovi (304—310) pak dle poznámka, že ustanovil v Římě 25 titulů, jakoby diecese, aby se v nich mohli připravovati ke křtu a pokání všichni, kdož se v čítném počtu obraceli z pohanstva, jakož i proto, aby se bdělo nad pochováním mučedníkův.⁶⁾ Tituly tyto, jak jsme slyšeli, existovaly v Římě již ode dávna, ale odstranilo je asi pronásledování

1) Epist. ad Fabium Antioch., c. 11.; Migne, P. Gr., t. X., col. 1309.

2) „Hic (Evaristus) titulos in urbe Roma dividit presbiteris.“ Éd. Duchesne, t. I., str. 127.

3) „Hic (Cletus) ex praecepto beati Petri XXV. presbiteros ordinavit in urbe Roma;“ I. c., str. 122.

4) „Hic (Urbanus) ministeria sacra argentea constituit et patenas argenteas XXV posuit;“ I. c., str. 143.

5) Lib. Pontif. in Dionys.: „Hic presbiteris ecclesias dedit et cymiteria et parrocias diocesis constituit;“ I. c., str. 159.

6) „Hic fecit cymiterium Novellae via Salaria et XXV titulos in urbe Roma constituit, quasi dioceses, propter baptis-

Dioklecianovo, po němž je papež Marcell znovu zřídil. Při každém z těchto 25 titulů působili dva kněží, z nichž jeden měl především na starosti potřeby živých, čili, jak praví „*Liber Pontificalis*“, měl povinnost, připravovati věřící „ke křtu a pokání“, druhý pak pečoval o farní hřbitov a pochovával zemřelé.¹⁾

Papež Cornelius²⁾ udává počet římských kněží pouze číslem 46, ale zřejmě jich tehdy několik chybělo a stálý počet obnášel i za jeho doby zajisté padesát. Také u sv. Cypriana³⁾ nalézáme zmínku o dvou kněžích, z nichž jeden byl podřízen druhému. Nápis, nalezený u sv. Klementa v Římě, nazývá kněze, představenému čili vlastnímu faráři podřízené, druhy (*socii*). Pro utvoření si obrazu farní organizace v Římě jest důležitý též odstavec u sv. Optáta Milevského,⁴⁾ kde praví, že Donatisté přes veškeré úsilí nemohli pro sebe získati ani jediné ze čtyřiceti a několika basilik, jež katolíci tehdy v Římě měli. Rossi, vykládaje toto místo, srovnává je s poznámkou Eusebiovou o počtu 46 kněží za vlády papeže Kornelia a podotýká, že z těchto 40 a několika basilik připadalo jich na město jenom 25, kdežto ostatní jest nám hledati na hřbitovech za hradbami Říma.⁵⁾ Byly jaksi filiálkami a expositurami titulů městských.

mum et paenitentiam multorum, qui convertebantur ex paganis, et propter sepulturam martyrum.“ *Lib. Pontif. in Marcel., l. c., str. 164.*

1) O poměru hřbitovů k městským titulům a o rozdělení katakomb mezi jáhny a kněze římských farností viz Rossi, *Roma Sotterr., t. I., str. 204 nn.; t. III., hl. XVII., str. 514 nn.* Dokazuje tu, že nebylo zvláštních titulů městských a zvláštních titulů hřbitovních, ani zvláštních kněží farností městských a zvláštních kněží hřbitovních, nýbrž že katakomby byly obsluhovány kněžími far městských. Viz též Bilczewski-Tumpach, *Archaeol. křesť., str. 70 nn.*

2) Viz Euseb., *Hist. Eccl., VI., 43.*

3) *Epist. 18.* „Felix qui presbiterium subministrabat sub Decimo.“ Viz Rossi, *Roma Sotterr., I., l. c.* Týž system udržel se v Římě také za papeže Damasa: „Nunc autem septem diaconos esse oportet et aliquantos presbyteros, ut bini sint per ecclesias.“

4) „Inter quadraginta et quod excurrit basilicas locum ubi colligerent non habebant.“ *De schismate Donat. lib. § 4.*

5) *Roma Sotterr., t. I., l. c.*

I jde nyní o to, zdaž v těchto všech 25 městských titulech, jež spravovali obyčejní kněží, byla eucharistie každou neděli konsekrována, nebo zdaž musili faráři spolu se svým lidem jíti na mši biskupovu? De Rossi byl mínění prvního, de Smedt zastává se mínění druhého. Dle de Rossiho celebrující biskup posílal každou neděli do všech 25 farních kostelů římských částečku konsekrovaného chleba, aby faráři, sloužící mši sv. doma a pro své farníky, připojili jej na znamení jednoty církevní ke chlebu a vínu, jež sami konsekrovali. Přes to, že se tato hypothesis zamlouvá svou jednoduchostí a přirozeností, přece hypothesis Smedtova zdá se více souhlasiti s texty III. a IV. století. A tak, dle vši pravděpodobnosti, reskript Zefyrinův, příkazující kněžím, by při mši biskupově drželi skleněné pateny, na něž by přijali eucharistii pro lid, mluví asi pouze o rozdávání jí na místě celebrování, a ne, jak chce Rossi,¹⁾ o přinášení jí do kostelů titulárních. Ba týž text dosti výrazně praví, že právo celebrování přísluší výlučně biskupovi — *excepto quod ius episcopi interest tantum.*²⁾

Konstituce apoštolské, jež jsou bez pochyby ohlaselem liturgických obyčejů III. století, neobsahují žádného popisu mše sv. sloužené prostým knězem, a přes to, že jim přiznávají právo konati liturgii,³⁾ jmenují jako skutečného celebranta místního biskupa, který

1) Srv. výše str. 266., pozn. 1.

2) Viz dekret Zefyrinův výše na str. 265., pozn. 5.

3) Kniha III., hl. 20. Viz Migne, P. Gr. L., I., 804. 805. „Προστιάσσομεν (οἱ ἀπόστολοι) τὸν μὲν πρεσβύτερον διδάσκειν, ἀναφέρειν, βαπτίζειν, εὐλογεῖν τὸν λαόν.“ Kraus ve své „Real-Encyclopädie der christl. Altertümer“, sv. II., str. 650. 651., podotýká: „Es lässt sich überhaupt kein Zeitpunkt und kein Dokument nachweisen, dass das Recht, das Opfer darzubringen, den Presbytern erst wäre übertragen worden; nur durfte lange Zeit der Presbyter bloss in Gemeinschaft mit dem Bischof das heilige Opfer feiern, wovon sich Reste bis ins Mittelalter erhalten haben.“ Jako hlavní a zvláštní úkol presbyterů uvádějí Konstit. apošt. (kn. II., hl. 28. Migne, I, c., col. 673) neustále vyučování: „τοῖς δὲ πρεσβυτέροις, ὡς ἂν κάμνουσι περὶ τὸν τῆς διδασκαλίας λόγον διηλεκτῶς, διπλῆ καὶ αὐτοῖς ἀφοριζέσθω ἡ μοῖρα, εἰς χάριν τῶν τοῦ Κυρίου ἀποστόλων, ὧν καὶ τὸν τόπον φυλάσσουσιν, ὡς σύμβουλοι τοῦ ἐπισκόπου, καὶ τῆς Ἐκκλησίᾳ στέφανος· εἰσὶ τὸ συνέδριον καὶ βουλὴ τῆς Ἐκκλησίας.“

v případě, že by byl u něho návštěvou biskup cizí diecese. může svého hosta požádati za celebrování.¹⁾ „Vy tedy, biskupové“ — tak čteme v knize druhé — „jste lidu svému kněžími a levity, přísluhujícími stánku svatému, t. j. svaté církvi katolické a stojícími u oltáře Pána Boha našeho, jemuž přinášíte duchovní a nekrvavé oběti skrze velekněze Ježíše Krista. Vy jste svým laikům proroky, knížaty, vůdci, králi, prostředníky mezi Bohem a jeho věrnými.“²⁾

Výše uvedená poznámka ze života Marcellova dí pouze, že tento papež ustanovil městské tituly pro křest, pokání a pochovávání zemřelých, avšak o nedělní liturgii mlčí. A i co se týče křtu a pokání, konaly se ve farních kostelích jenom přípravné nauky a úkony, kdežto obě svátosti uděloval veřejně rovněž jen biskup sám.³⁾

Ze IV. století máme ještě dva dekry papežů Miltiada a Siricia, týkající se naší otázky, které však ji též neobjasňují, mluvíce jen obecně o posílání chleba, při mši papežské konsekrovaného, do kostelů farních.

Na počátku V. století praví Innocenc I. v listě k Decentiovi, biskupu z Eugubia, že městští faráři, protože nemohou opustiti v neděli svých farníků, dostávají s oltáře papežského konsekrovaný chléb, aby se necítily odloučenými od svého biskupa. Potom dodává, že však jest nevhodno posílati tělo Páně do měst vzdálenějších, což se v Římě zachovává tak přísně, že se neposílá ani do basilik hřbitovních, jelikož kněží mají ostatně právo konsekrovati doma.

Z toho, že papež Innocenc I. staví kněze hřbitovní proti farářům městským, zdá se vyplývati, že tito neměli práva konsekrovati v neděli ve svém kostele farním, nýbrž že, jak praví de Smedt,⁴⁾ obdrževše

¹⁾ Konstit. apošt., kniha II., hl. 58. Migne, l. c., 740.

²⁾ Kniha II., hl. 25. Migne, l. c., 661.

³⁾ V tom smyslu píše též Tertullian: „Dandi quidem baptismum) habet ius summus sacerdos, qui est episcopus. Dehinc presbyteri et diaconi, non tamen sine episcopi auctoritate.“ De baptis. c. 17.

⁴⁾ Viz jeho pojednání „L'organisation des églises chrétiennes jusq'au milieu du III^e siècle“ v „Revue des questions historiques“ 1888, str. 272 nn. — Uvádí tu ještě jiné důvody,

eucharistii s oltáře a z liturgie biskupovy, sloužili pouze *missam praesantificatorem*, jež zachovala se v církvi latinské ještě na Veliký pátek.

Jde-li o rozdávače nejsv. Svátosti, dlužno rozlišovati veřejné přijímání v kostele od soukromého přijímání doma. Při prvním vlastními a řádnými rozdávači byli biskupové a v jich zastoupení kněží, mimořádnými pak jáhni. Praví Tertullian, že věřící přijímají svátost eucharistie pouze z rukou představených shromáždění.¹⁾ Také Konstituce apoštolské²⁾ označují biskupa jako rozdávače těla Páně. Kalich s krví Páně podávali pak věřícím jáhni,³⁾ kteří též přinášeli tělo Páně nemocným a jiným osobám, nemohoucím se zúčastniti společné liturgie. Nebylo-li tu ani kněze ani jáhna, přinášeli nemocným a vězňům *viaticum* akolyté, ba i laikové, jak jsme to viděli v historii Tarsiciově⁴⁾ a viděti to též v historii starce Serapiona. Tento totiž, jak vypravuje sv. Dionysius

čerpané z dějin církve alexandrijské, na podepření svého náhledu, že ve IV. století toliko biskup sloužil nedělní mši sv. v městě, a tím že účel kostelů farních omezoval se pouze na přípravu katechumenů ku přijetí křtu a smíření kajcníků s Bohem. Tak vyjadřuje se též sv. Athanáš (kolem r. 356) před císařem Konstantinem, že chtěl raději ve svátek Zmrtvýchvstání Páně sloužiti mši sv. v nedokončené ještě a neposvěcené nové svatyni, než v některém z kostelů městských, jelikož prý ví z vlastní zkušenosti, že při nátlaku a návalu věřících, kteří chtějí býti všichni toho dne na mši sv., není o nějaký nešťastný případ nouze. Druhý dokument zdá se nasvědčovati tomu, že obyčej sloužiti v neděli jenom jednu mši sv., a to v kostele biskupském, panoval v Alexandrii ještě v V. století. Je to list papeže Lva Vel. k patriarchovi alexandrijskému Dioskurovi, v němž nařizuje, aby se ve dni sváteční sloužila ještě jedna mše sv. pro ty, kteří nemohli býti na první mši sv. Pravím: „Zdá se nasvědčovati“, neboť z listu papeže Lva Vel. vysvítá přímo jenom tolik, že se v basilice biskupské sloužila pouze jedna mše sv., o jiných pak kostelích vůbec nejedná. Avšak tento rozkaz, aby se sloužila v katedrálním kostele ještě druhá mše sv., a příkaz papežův byly by zcela nesrozumitelné, kdyby věřící někde jinde, na př. ve svých farnostech, byli se mohli zúčastniti nejsvětější oběti.

¹⁾ De corona milit. c. 3. Viz výše str. 163.

²⁾ Viz výše str. 201.

³⁾ Viz sv. Justina I. „Obranu“, hl. 67 (Sušilova překladu, I. c., str. 294); sv. Cypriana „De lapsis“, 25. Viz výše str. 176.

⁴⁾ Viz výše str. 456 nn.

Alexandrijský, zapřel v čas pronásledování Krista a byl za to vyobcován ze společnosti věřících. Když se těžce rozstonal a cítil blížiti se konec svého života, poslal vnuka svého ke knězi s vroucí prosbou o absoluční a viaticum. Ale poněvadž kněz byl nemocen a nemohl sám k umírajícímu pospíšiti, dal pacholeti částečku eucharistie (*βραχὺ τῆς εὐχαριστίας*) s příkazem, aby namoče ji trochu ve vodě, vložil ji starci do úst. Když Serapion spatřil vracející se dítě, zvolal: „Už jsi přišel synu? Ačkoli sám kněz ke mně přijíti nemůže, však ty rozkaz jeho vykonej a vysvobod' duši mou.“ Po přijetí těla Páně skonal.¹⁾

Při domácím přijímání byl každý věřící sám sobě rozdávatelem eucharistie.

§ 3. Kdo mohl přijímati eucharistii a pod kolika způsoby byla podávána ?

Eucharistie byla podávána všem pokřtěným, ka-jícničky vyjímajíc, tedy i dětem. Konstituce apoštolské²⁾ popisují přesně, kde a v jakém pořádku mají děti přistoupiti ke stolu Páně. Obyčej, připouštěti nedospělé ku přijímání, souvisí s obyčejem, přísluhovati eucharistií zároveň se křtem.

Dospělí přijímali při mši sv. pod obojí způsobou.³⁾ Do domu se dával pouze konsekrovaný chléb.⁴⁾ Dětem, starým několik dní nebo týdnů, vkládal kněz do úst prst, omočený v krvi Páně. Je skoro jisto, že i několik let staré děti přijímaly pouze pod způsobou vína,⁵⁾ jak to vidíme na události, kterou sv. Cyprian sděluje o dívce, jež po požití krve Páně dostala dávení.⁶⁾

¹⁾ List k Fabiovi v Eusebiově Hist. Eccl. VI., 44; Migne, P. Gr., t. XX., 629—633; českého překladu, I. c., str. 332 nn.

²⁾ Konstit. apošt. kn. VIII., hl. 13. Viz výše str. 201.

³⁾ Viz výše str. 201. n.

⁴⁾ Tertull., Ad uxorem, lib. II., c. 5. Viz výše str. 163.

⁵⁾ Corblet míní, že dětem podávala se částečka chleba, omočeného v krvi Kristově, proto, poněvadž se křtily obyčejně až po roce. Viz jeho „Histoire du Sacr. d'Euchar.“, I., str. 305.

⁶⁾ Viz výše str. 175. n.

Biskup karthaginský nečiní tu ani slovem zmínky o konsekrovaném chlebě. Nemocným přinášela se eucharistie pouze pod způsobou chleba, jak jsme to četli ve vylíčeném právě přijímání starce Serapiona.¹⁾

§ 4. Obřad při sv. přijímání.

Z nápisu Pektoriova,²⁾ jakož i z Tertulliana³⁾ a sv. Cypriana⁴⁾ jsme zvěděli, že věřící dostávali konsekrovaný chléb na ruku. Zevrubný popis obřadu toho podává sv. Cyrill Jerusalemský, ježž tuto uvádíme proto, že jest asi též věrnou kopií obřadu dob předkonstantinských. V páté katechesi mystagogické vykládá neofytům nejprve pořad a význam liturgie mešní a potom je poučuje, jak se mají chovati při sv. přijímání.

„Přicházeje tedy“ — praví⁵⁾ — „nepřistupuj s rukama nataženými ani s prsty rozpojenými, nýbrž učiň levici trůnem ruce pravé, kteráž přijme krále, a prohloubě dlaň přijmi tělo Kristovo, řikaje při tom: Amen. Posvětě pak opatrně oči své dotknutím se svatého těla, požij ho, ale dej pozor, abys z něho nic neztratil. Neboť co bys z něho ztratil, o to zajisté jako bys na vlastním údě svém ztrátu utrpěl. Pověz mi jen, kdyby ti dal někdo zrnka zlata, nadržel bys jich se

1) Viz výše str. 485.

2) Viz výše str. 440 nn.

3) De idol., c. 7. De spectac., 25. Srv. výše str. 164.

4) De lapsis, 26. Srv. výše str. 175.

5) Catechesis XXIII., mystagogica V. de sacra liturgia et communione. Migne, P. Gr., XXXIII. n. XXI. 1124, 1125: „Προσιών οὖν, μὴ τεταμένοις τοῖς τῶν χειρῶν καρποῖς προσέρχου, μηδὲ διηρημένοις τοῖς δακτύλοις· ἀλλὰ τὴν ἀριστερὰν θρόνον ποιήσας τῇ δεξιᾷ, ὡς μελλούσῃ Βασιλέα ὑποδέχεσθαι καὶ κοιλάνας τὴν παλάμην, δέχου τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ, ἐπιλέγων τὸ Ἄμην. Μετ' ἀσφαλείας οὖν ἀγιάσας τοὺς ὀφθαλμοὺς τῇ ἐπαφῇ τοῦ ἁγίου σώματος, μεταλάμβανε, προσέχων μὴ παραπολέσης τι ἐκ τούτου αὐτοῦ. Ὅπερ γὰρ ἐὰν ἀπολέσης, τούτῳ ὡς ἀπὸ οἰκείου δηλονότι ἐζημιώθης μέλους. Εἰπέ γὰρ μοι. Εἴ τίς σοι ἔδωκε ψήγματα χρυσίου, οὐκ ἂν μετὰ πάσης ἀσφαλείας ἐκράτεις, φυλαττόμενος μὴ τι αὐτῶν παραπολέσης, καὶ ζημίαν ὑποστῆς; Οὐ πολλῶ οὖν μᾶλλον ἀσφαλέστερον τοῦ χρυσίου καὶ λίθων τιμίων τιμιωτέρον, διασκοπήσεις ὑπὲρ τοῦ μὴ ψίχαν σοι ἐκπεσεῖν.“ Česk. překl. Š ý k o r o v a, I. c., str. 360 n.

vší opatrností, dáváje pozor, abys neztratil žádného z nich a neutrpěl škody? Zda nebudeš tedy mnohem opatrněji dávati pozor, aby ti ani drobtu neupadlo z toho, co drahocennější jest nad zlato a drahé kameny?“

„Na to“ — praví sv. Cyrill Jerusalemský dále¹⁾ — „přijav tělo Kristovo přístup také ke kalichu krve; (přistupuj) nenatahuje rukou, nýbrž sehnut a způsobem klanění se a pocty, říká: Amen, posvěť se a přijímej i z krve Kristovy. A pokud jest ještě vlhkost na tvých rtech dotkni se jich rukama a posvěť tím i oči i čelo a ostatní smysly. Potom počkej na modlitbu a čiň díky Bohu, jenž učinil tě hodným tak velikých tajemství.“

Při podávání konsekrovaného chleba říkal biskup slova: „Tělo Kristovo“, načež přijímající odpověděl: „Amen.“ Kalich podával jáhen, řka: „Krev Kristova, kalich života,“ což přijímající opět potvrzoval slovem: „Amen“.²⁾

Mezi sv. přijímáním byl zpíván žalm Tertullian³⁾ uvádí žalm 132.: „Hle, jak dobré (je to), a jak utěšené, když přebývají bratří v jednotě.“ Dle Konstitucí apoštolských⁴⁾ zpíval se žalm 33. (hebr. 34.), kde se ve verši devátém čtou slova: „Okuste, a vizte, jak libý jest Hospodin.“

1) Catech. XXIII., mystag. V., Migne, P. Gr., XXXIII. n. XXII. 1126: „Εἶτα, μετὰ τὸ κοινωνῆσαι σε τοῦ σώματος Χριστοῦ, προσέρχου καὶ τῷ ποτηρίῳ τοῦ αἵματος. μὴ ἀνατείνων τὰς χεῖρας, ἀλλὰ κύπτων, καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος λέγων τὸ Ἀμήν, ἀγιάζου, καὶ ἐκ τοῦ αἵματος μεταλαμβάνων Χριστοῦ. Ἐτι δὲ τῆς νοτίδος ἐνούσης τοῖς χεῖλεσί σου, χερσὶν ἐπαφώμενος, καὶ ὀφθαλμοὺς καὶ μέτωπον, καὶ τὰ λοιπὰ ἀγιάζε αἰσθητήρια. Εἶτα ἀναμείνας, τὴν εὐχὴν, εὐχαρίσται τῷ Θεῷ τῷ καταξιώσαντι σε τῶν τηλικούτων μυστηρίων.“ Česk. překl. S ý k o r o v a, l. c., str. 361.

2) Srv. výše str. 164., 201., 205. n., 215 n. (pozn.).

3) De ieiunio c. 13. Srv. výše str. 164., pozn. 3.

4) Konst. apošt. VIII., 13. Viz výše str. 201. — V liturgii sv. Jakuba cantores zpívají pouze verš 9. žalmu 33.: „Okuste a vizte atd.“ Sv. Jeronym mluví o žalmu 44., sv. Jan Zlatoústý o žalmu 144.; liturgie sv. Marka uvádí žalm 41. Z toho viděti, že ve věci té nebyla všude stejná praxe.

§ 5. Jak často se přijímalo?

Otázka, jak často se přijímalo, souvisí do jisté míry s otázkou, jak často konána v prvních stoletích liturgie eucharistická, protože věřící přijímali pravidelně při každé mši sv. Proto též, pokud byli apoštolové v Jerusalemě pohromadě a přinášeli každodenně nej-světější obět, přijímali věřící nejv. Svátost každodenně,¹⁾ jsouce přesvědčeni, že jako milost věřícího k přijímání vede, tak zase časté přijímání v milosti ho udržuje. Avšak hlavním a stálým, ba na některých místech snad i jediným dnem sv. přijímání byla v druhé polovici století I. a na počátku století II. neděle, jak jsme to poznali z I. listu sv. Pavla ke Korintským,²⁾ ze Skutkův apoštolských,³⁾ Didaché,⁴⁾ listu Pliniova k Trajanovi,⁵⁾ a konečně z Justinovy Obrany.⁶⁾

Není známo, brali-li si věřící v I. století z veřejné bohoslužby a přijímání částičku konsekrovaného chleba domů; tehdejší dokumenty o tom nemluví, tak že se zdá, že obyčej ten povstal teprve tehdy, když vypukla veliká pronásledování II. století.

Ve století II. je svaté přijímání zase častější. Neboť sv. Ignác napomíná sv. Polykarpa,⁷⁾ aby častěji slavil eucharistii — *πυκνότερον συναγωγὰὶ γινέσθωσαν*, což poukazuje, aspoň v Asii, na sv. přijímání i ve všední dni.

Klement Alexandr. praví, že Kristus k a ž d o d e n ě dává nápoj nesmrtelnosti;⁸⁾ sv. Hippolyt zmiňuje se o k a ž d o d e n n í oběti;⁹⁾ Tertullian mluví o veřejném přijímání v neděli a ve dni štací,¹⁰⁾ o častějším příji-

1) Skutky apošt. 2, 46; 2, 42. Srv. výše str. 74.

2) I. ke Korint. 16, 2.

3) Skutky apošt. 20, 7. Srv. výše str. 77.

4) Didaché, hl. 14. Srv. výše str. 97.

5) Viz výše str. 120.

6) Viz výše str. 126 nn.

7) List k Polykarpovi, hl. 4. Srv. Funk, l. c., str. 248; Sušil, l. c., str. 98.

8) „Quis dives“, 23. Srv. výše str. 160.

9) Fragm. in Proverb., c. IX., 2. Viz výše str. 167.

10) De oratione, c. 19. Viz výše str. 166. — De ieiunio c. 14.

mání doma,¹⁾ ba i o každodenním zneuctívání Těla Páně od těch věřících, kteří hotovili pohanské modly.²⁾ Na jiném pak místě nazývá „znamenání se křížem sv., noční modlitbu a eucharistické přijímání“³⁾ perlami, jimiž se žena křesťanská každodenně má zdobiti.

Origenes⁴⁾ činí výčitky těm, kdož přijímají jenom v neděli a ve svátek; sv. Cyprian vykládá, že věřící v době pronásledování pili každodenně kalich krve Kristovy proto, aby byli hotovi prolíti za něho svoji krev vlastní.⁵⁾ Za tím účelem přinášeli též kněží každodenně oběť nejsvětější.⁶⁾ Ve výkladě modlitby Páně pak praví, že prosíme každodenně o chléb eucharistický a každodenně jej také přijímáme.⁷⁾

Církev tedy, jak vidíme, nešetřila ve III. století „chlebem silných“ pro své děti, nýbrž dovolovala každému, by z něho si bral, kolik kdo chtěl, by se jím mohl posílniti proti nebezpečenstvím života a v čas uvěznění přijmouti jej před smrtí jako viaticum. Hojně rozdávání nejsv. Svátosti věřícím bylo zároveň, jak vhodně dí Dalgairns, jakoby úředním prohlášením, že se církev nalézá ve stavu obležení.⁸⁾

Obyčej, častěji přijímati, nepominul zcela ani ve století IV., neboť sv. Jeronym mluví o křesťanech, kteří stále přijímali tělo Páně.⁹⁾ Také sv. Augustin znal takové, kteří každodenně přijímali, kdežto jiní z úcty k eucharistii déle se jí zdržovali. Nehani ani jednoho

1) De orat., c. 19.

2) De idololatria, c. 7. Viz výše str. 164.

3) Ad uxorem, l. 2., c. 5. Slyšeli jsme též, že Tertullian vykládal čtvrtou prosbu modlitby Páně mysticky o chlebě eucharistickém. Srv. výše str. 163.

4) In Genes. homil. 10, 3. Migne, P. Gr., XII., 218.

5) List 56, 1. Migne, P. L., IV., 350.

6) List 54.

7) Cyprian, De oratione, c. 18. Migne, P. L., IV., 548 n.

8) Dalgairns, La saint communion. Paříž 1868, sv. I., str. 234.

9) Epist. 50. ad Pammach.

ani druhého obyčeje, ale praví, že každý má činiti to, co dle víry pokládá za dobré.¹⁾

Sv. Ambrož vybízí k přijímání každodennímu, ale zároveň připomíná, že každý má žít tak, aby ho byl hodným.²⁾

§ 6. Účinky eucharistie.

Eucharistie jest především p o k r m e m d u š e.

Již Kristus pravil to velice zřejmě v řeči,³⁾ kterou měl v Kafarnaum po nasycení zástupu na poušti zázračně rozmnoženým chlebem. Z té příčiny nazval sv. Pavel věřící účastníky stolu Páně.⁴⁾ Sv. Ignác prohlašuje v listě k Římanům,⁵⁾ že pro chléb Boží, kterýž je tělo Ježíše Krista, a pro krev jeho, kteráž jest láskou nesmrtelnou, nemá záliby v žádném pokrmu pozemském. Sv. Justin⁶⁾ zve eucharistii nejen pokrmem duše, ale i pokrmem těla, poněvadž skrze ni se na základě předpodstatnění oživuje naše krev i celý organismus. Sv. Irenaeus praví, že z požívání eucharistie „běře vzrůst podstata těla našeho.“⁷⁾ Z téhož důvodu mluví Hippolyt, dle příkladu sv. Pavla, o tajemném a božském stole.⁸⁾ Tertullian, přirovnáváje k sobě křest a eucharistii, dí: „Tělo se obmývá, aby se duše očistila . . . , tělo živí se tělem a krví Kristovou, aby se i duše Bohem nasýtila.“⁹⁾ Klement

1) Epist. 118. ad Januar. Srv. Probst, Verwaltung der Eucharistie als Sakrament. Tübingen, II. Aufl., 1857.

2) „Si quotidianus est panis, cur post annum illum sumis, quemadmodum Graeci in Oriente facere consueverunt? Accipe quotidie, quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere. Qui non meretur quotidie accipere, non meretur post annum accipere.“ Lib. V. de Sacramentis, c. 4.

3) Jan 6.

4) I. ke Korint. 10, 21.

5) List k Říman. 7, 3. Viz výše str. 118 n.

6) I. Apolog. 66. Viz výše str. 124.

7) Advers. haeres., V., 2. 3. Viz výše str. 154.

8) Hippolyt., Fragm. in Proverb., 9, 2. Viz výše str. 167.

9) De resurrect. carnis, c. 8.: „Caro abluitur, ut anima emaculetur . . . caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima Deo saginetur.“ Migne, P. L., II., 806.

Alexandr.¹⁾ učí, že Kristus jest otcem i matkou, živitelem i svatým pokrmem naším, a velí nám odvrci starou zkaženost a starý pokrm, a účastniti se nové stravy (*διαίτης*) Boží. Máme přijmouti a v sobě uložití Krista, ukrytí ho ve svých prsou, abychom zároveň vyléčili naruživosti těla. Origenes nazývá eucharistii pokrmem silných, stromem života, chlebem andělův. V ní Kristus přichází do duše, přinášeje jí své dary a především synovství Boží.²⁾

Eucharistie, jak ujistil nás Kristus, spojuje člověka s Bohem, odkudž též její starý název *κοινωνία*, a připravuje tvory ku věčnému obcování s Tvůrcem v nebesích. „Kalich požehnání, který žehnáme“ — táže se sv. Pavel — „zdaliž není společenství krve Kristovy? a chléb, kterýž lámeme, zdaliž není účastenství Těla Páně?“³⁾ A dodává: „Nebo jeden chléb, jedno tělo mnozí jsme, všickni, kteříž jednoho chleba účastni jsme.“⁴⁾ Dle Didaché modlil se kněz při liturgii mešní, aby věřící požíváním eucharistie tak spojili se v jedno tělo, jako se zrna pšeničná spojila v jeden chléb eucharistický.⁵⁾

Spolu s Origenem⁶⁾ připisuje sv. Cyprian eucharistii moc posvěcující⁷⁾ a dodává, že naplňuje duši moudrostí Boží.⁸⁾

Týž Otec učí, že kalich eucharistický posiluje k pití kalicha mučednického.⁹⁾ Ozvěnu slov těch nalézáme o půl druhého století později u jeho nástupce na stolci karthaginském. „Ve vodě“ — píše sv. Augustin — „nevěsta Kristova se očišťuje, v jeho krvi dostává

1) Paedag., I., 6. Srv. výše str. 159.

2) In Math. XI., 14.

3) I. ke Korint. 10, 16. Viz výše str. 88.

4) Tamtéž 10, 17.

5) Didaché IX., 4. Viz výše str. 95.

6) Origenes nazval eucharistii „tělem svatým a posvěcujícím“. Viz výše str. 169.

7) List 63. k Caeciliovi.

8) Tamtéž n. 11.

9) List 56, 2—4. Připomínat obci křesťanské v Thibaridě: „Idcirco (milites Christi) quotidie calicem sanguinis Christi bibere, ut possint et ipsi propter Christum sanguinem fundere.“ Migne, P. L., IV., 350.

své věno. V té krvi obmyli mučedníci svá roucha a tak přišli pozváni na hody Beránkovy, obdrželi od Ženicha kalich, ochutnali a pili z něho. Jeho krev pili, a svou dali za něho.“¹⁾)

Kromě účinků, jako že eucharistie rozmnožuje život milosti, že jest věčným zdravím duše i těla, dávajícím moc ku přemáhání pokušení, a že satan vyhýbá se takové duši, jako míjel anděl smrti v Egyptě krví pomazané dveře Israelitů, literatura předkonstantinská nejčastěji a s největším důrazem a s největší zálibou uvádí ten účinek, že nejsv. Svátost jest ekvivalentem stromu života, zabezpečujícím tělu zmrtvýchvstání a připravujícím celého člověka k nejdokonalejšímu spojení s Bohem. Není skoro žádného spisovatele prvních tří století, jenž by nemluvil o této souvislosti mezi životodárným pokrmem eucharistie a budoucím zmrtvýchvstáním.²⁾)

¹⁾ De symbolo, 6. Migne, P. L., 40, 645:

²⁾ Jan 6, 34 n. — Sv. Ignáce Antioch. list k Efeským 20; ke Smyrnen. 7. Srv. výše str. 115 n. — Sv. Irenaeus, Adversus haeres., IV., 18, 5; V., 2, 3. Viz výše str. 153 n. — Klement Alex., Paedagogus, II., 2. Srv. výše str. 160. — Tertullian, De resurr. carnis, c. 8.



Díl II.

§ 1. Úcta eucharistii vzdávaná.

Zachovaly se nám sice různé lampy starokřesťanské, některé i ozdobené symboly eucharistickými,¹⁾ ale pro to, že byly druhdy zapalovány na počest nejsv. Svátosti, není důkazu. Není též pochybnosti o tom, že nejedna křesťanka, provdaná za pohana, majíc eucharistii doma, žádným znamením úcty neprozrazovala místa jejího úkrytu. O takovéto ženě bylo možno částečně užiti slov, jimiž starý jeden nápis charakterisuje zemřelou: „*Inter fideles fidelis fuit, inter alienos pagana fuit* — mezi křesťany žila jako křesťanka, mezi pohany zachovávala obyčeje pohanův.“²⁾ Také z Otcův a spisovatelů prvních tří století nejen že žádný neoznačil blíže druhu a stupně úcty nejsv. Svátosti příslušící, nýbrž přímo ani neřekl, že eucharistii vůbec nějaká úcta přísluší. Než zdaž z toho snad následuje, jak tomu chtějí protestanté, že kult eucharistie počal teprve ve století IX., od dob Paschasia Radberta, jenž prý vynalezl učení o přepodstatnění, nebo ještě později, ve století XI., jako usmíření za bludy Berengarovy? Uvidíme.

O obřadu prvního přijímání apoštolského ve večeradle chybí nám důkladnější zprávy. Synoptikové, jak jsme viděli,³⁾ píší celkem všeobecně, že Kristus

¹⁾ Viz výše str. 342 nn.

²⁾ Viz Rossi, *Bullett. di archeol. crist.* 1877, str. 120.

³⁾ Srv. výše str. 22. nn.

dal (*δοὺς, ἔδωκεν*) učedníkům chléb řka: vezměte (*λάβετε*). Ba celkem není ani jisto, v jaké póse byl Kristus v okamžiku, když konsekroval, a v jaké apoštolové, když přijímali nejsv. Svátost. Rčení sv. Matouše a sv. Marka: *Χριστὸς ἀνείκετο μετὰ τῶν δώδεκα*, komentována ve světle tehdejších obyčejů židovských praví arci, že Spasitel ležel s učedníky při stole. avšak týkají se bezprostředně jen obřadu starozákonné Paschy a nerozhodují o póse hodovníků v čas první nekrvavé oběti a prvního přijímání Nového zákona. Jinými slovy: jest možno, že Kristus v okamžiku konsekrace již seděl, a že apoštolové přijímali sedíce. Ale byť i nebyli změnilí své posice a byli by přijímali ležíce, ani tu nelze z toho usuzovati, že by snad byli neměli vědomosti a přesvědčení o tom, že eucharistii přísluší úcta adorace, podobně jako nikdo nemůže vytýkati Israelitům nedostatek úcty k jejich nejsvětější Svátosti, totiž k oběti a přijímání beránka velikonočního proto, že jej přijímali ležíce. Byla to jednoduše u židů pósa posvátná a náboženská, vůči které každá jiná považovala se za nepřístojnou a kterou tudíž i apoštolové musili pokládati za nejvhodnější. Vnější úkony, jako sklonění hlavy, pokleknutí, prostrace, rozepětí nebo sepětí rukou a pod., samy o sobě neoznačují ničeho, neboť jsou to znaky, aspoň z veliké části, konvencionelní; obsahu a výraznosti nabývají teprve ve světle obyčejů místních, jež u různých národů, v různých dobách a krajích mohou býti a skutečně jsou různé. O stupni úcty, eucharistii příslušící, rozhodovalo u apoštolů výlučně přesvědčení, jaké měli o obsahu svátosti. A jelikož ta byla jim, jak jsme ukázali,¹⁾ pravým obětním tělem a krví mystickým způsobem zničeného Krista, proto se ani v jejich duši nemohl neozvati hlas: „Seďícímu na trůnu a Beránkovi dobrořečení, i čest, i sláva, i moc na věky věkův.“²⁾

Tímto vnitřním aktem, k němuž se pravděpodobně družil též nějaký akt vnější, uctili největší božskou počtou Krista eucharistického, podobně jako když

1) Srv. výše str. 40. nn.

2) Zjevení sv. Jana V., 13.

umdlená ústa umírajícího ctitele eucharistie za dnů našich šepotají na lůžku při pohledu na viaticum: „Ejhle, Beránek Boží . . . Pane, nejsem hoden, abys vešel pod střechu mou.“ Apoštoly zajisté, když po prvé uzřeli Krista připraveného v ohni lásky za chléb duchovní, opanovalo totéž rozechvění, jaké později zachvívalo duši Korinťanův a jaké i dnes prochvívá zbožného křesťana při vzpomínce na napomenutí apoštolovo: „Kdokoli jísti bude chléb tento aneb píti kalich Páně nehodně, vinen bude tělem a krví Páně.“ Krátce: Z víry ve skutečnou přítomnost Kristovu plyne jako logický důsledek povinnost, obklopiti eucharistií nejvyšší poctou, příslušející samému Bohu (*cultus laetiae*). Neboť vždy a všude, kde jde o Krista, musí o něm plnou platnost míti příkaz Otce nebeského: „Klaňte se jemu všickni andělé Boží.“¹⁾

Tím jsou i všechna výše již uvedená místa ze sv. Otců, stvrzující víru svých časů v dogma o skutečné přítomnosti Kristově pod způsoby chleba a vína, též svědectvími kultu eucharistie. Sem patří tedy svědectví sv. Ignáce Antioch. v listě ke Smyrnenským,²⁾ kde píše, že Docketé nepřijímají eucharistie, jelikož nevěří, že je tělem a krví Spasitelovou; sv. Justina,³⁾ že se v eucharistii nepožívá obyčejný chléb ani obyčejný nápoj, nýbrž tělo a krev vtěleného Ježíše; sv. Irenaea, dle něhož kalich a chléb, když byla nad nimi pronesena slova ustanovení, stávají se tělem a krví Páně;⁴⁾ Klementa Alexandr., který zve Ježíše eucharistického otcem a matkou, učitelem a chůvou křesťana;⁵⁾ Minutia Felixe, který bojuje proti pomluvám na věřící od pohanů metaným, jakoby ve svých shromážděních zabíjeli dítě, pokryté moukou a sytili se potom jeho krví;⁶⁾

1) K Židům 1, 6.

2) Hl. VII. Viz výše str. 115 n.

3) I. Obrana hl. 66. Srv. výše str. 124.

4) *Adversus haereses*, IV., 18. 5. Viz výše str. 154.

5) Koberce, I., č. 19. Viz výše str. 159.

6) Octavius, c. 9. „*Iam de initiandis tirunculis fabula tam detestanda quam nota est. Infans farre contactus, ut decipiat incautos, apponitur ei, qui sacris imbuatur. Is a tirunculo, farris superficie quasi ad innocuos ictus provocato, coecis occultisque vulneribus occiditur: huius, proh nefas! sitienter sanguinem*

Tertulliana¹⁾ a Cypriana,²⁾ kteří zovou eucharistii tělem a krví Spasitelovou a nápojem v krvi Páně posvěceným. Sem patří též freska, řezby a nápisy hřbitovní, v části třetí této knihy uvedené, prohlašující chléb a víno eucharistické totožným s tělem a krví nebeského Ichthyse.

Druhou kategorií svědectví tvoří texty, jednající o nutné přípravě duše a těla ku přijímání. Sv. Pavel³⁾ žádá účtů svědomí, aby byla duše očištěna prostředky od Boha ustanovenými. Didaché zřejmě požaduje, aby zpověď předcházela přijímání;⁴⁾ sv. Ignác žádá poslušnosti vlády církevní,⁵⁾ sv. Justin života dle víry,⁶⁾ Origenes čistoty duše a těla,⁷⁾ jakož i čistoty v oděvu,⁸⁾ jelikož přijímání je svatební hostinou Beránka, a od manželů mimo to požaduje, by se před přijímáním zdrželi obcování manželského.⁹⁾ Tertullian praví o křesťanech, kteří přijímají Nejsvětější touž rukou, kterou hotoví sošky bohů, že křižují Krista podobně jako bohovražední židé;¹⁰⁾ Cyprian dovoluje připustiti apostaty ku přijímání teprve po dlouhém pokání, a učí, že nehodně přijímající dopouštějí se na Spasiteli téhož zločinu jako ti, kdož ho zapírají.¹¹⁾

Svědectví, jež tvoří skupinu třetí, připomínají věřícím, že eucharistii dlužno přijímati s velikou úzkostlivostí. „Úzkostlivě toho dbáme“ — praví Tertullian¹²⁾ —

lambunt: huius certatim membra dispertiant, hac foederantur hostia, hac conscientia sceleris ad silentium mutuum pignorantur.“ Snadno lze se domyslet, že dítětem moukou pokrytým byl Kristus pod způsobou chleba eucharistického, kterým věřící byli podělováni.

¹⁾ Srv. výše str. 162 nn.

²⁾ De lapsis, c. 25. Srv. výše str. 176.

³⁾ I. ke Kor. 11, 28.

⁴⁾ Didaché, hl. 14, 1. Viz výše str. 97.

⁵⁾ K Efeským 5, 2. Viz výše str. 115.

⁶⁾ I. Obrana, hl. 66. Viz výše str. 124.

⁷⁾ In lib. Reg. homil. 1., n. 8. Migne, P. Gr., 11, 1004.

⁸⁾ In Exod. homil. 11, 7. Migne, P. Gr., 12, 381. Tu žádá též, aby ženy přistupovaly ku přijímání se závojem na hlavě.

⁹⁾ Select. in Ezech., c. 7. Migne, P. Gr., 13, 793.

¹⁰⁾ De idololatria, c. 7. Viz výše str. 164.

¹¹⁾ De lapsis, c. 16. Migne, P. L., IV., 479.

¹²⁾ De corona milit. c. 3. Migne, P. L., 2, 79.: „Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur.“

„aby z našeho kalicha nebo chleba nic na zem nepřišlo.“ S podobnými slovy setkali jsme se u Origena, který napomíná věřících, aby přistupovali ke stolu Páně se vší opatrností a úctou (*cum omni cautela et veneratione*).¹⁾

Čtvrtou kategorií svědectví o kultu nejsv. Svátosti tvoří zázraky eucharistické z epochy pronásledování, jež Bůh v prvních dobách církve činil zřejmě proto, aby posílil lid u víře a nadchnul jej k úctě nejsvět. Svátosti. Tak dovidáme se od sv. Pavla, že pro nehodné přijímání Bůh stíhal lidi nemocí a časem trestal je i smrtí. „Nebo kdo jí a pije nehodně, odsouzení sobě jí a pije, jelikož nerozsuzuje těla Páně. Proto jsou mezi vámi mnozí nemocní a mdlí, a mnozí umírají.“²⁾

Od Origena víme, že podobné případy opakovaly se též ve III. století; vypravuje, že se bohužel stává, že lidé ve stavu hříchu sáhají opovážlivě po těle a krvi Páně, pro kteroužto příčinu upadají v nemoci a umírají následkem vnitřní síly v chlebě přebývajících.³⁾ Sv. Cyprian uvádí až tři takovéto zázraky. Tak, když jistý muž, který nehodně přijal eucharistii, otevřel ruku, spatřil na dlani popel. Potom dodává ještě tento biskup karthaginský, že mnozí takovito svatokrádci, kteří zůstávají bez pokání, podléhají a upadají v šílenství.⁴⁾ V téže knize čteme o děvčátku, jež dostalo vrhnutí po přijetí krve Páně, když bylo vinou matčinou již před tím jedlo z obětí pohanských.⁵⁾ O něco dříve vypravuje opět o mladé ženě, která přijala při mši sv. Nejsvětější ve stavu hříchu a zemřela v hrozných křečích. Chléb životadárný stal se pro ni zkázou — *non cibum, sed gladium sibi sumens*.⁶⁾

Poměrně nejjasnější svědectví o kultu nejsv. Svátosti podávají místa, kde čteme přímo, že eucharistii

¹⁾ In Exod. hom. 13., č. 3. Viz výše str. 172.

²⁾ I. ke Korint. 11, 29. 30.

³⁾ Origenes, Comment. in Matth. c. 14. Viz výše str. 249.

⁴⁾ De lapsis, c. 26. Viz výše str. 175.

⁵⁾ Tamtéž, c. 25. Viz výše str. 176.

⁶⁾ De lapsis, c. 26. Migne, P. L., IV., 500.

nutno přijímati s úctou¹⁾ a bázni,²⁾ jelikož jest ctihodným a svatým tělem Moudrosti vtělené,³⁾ pro niž též oltář křesťanský jest „stolem tajemným a Božím“.⁴⁾ Sem patří též povzbuzení II. knihy Konstitucí apoštolských, „aby věřící přijímali tělo Páně a nejdražší krev jeho přistupující v pořadu s úctou a bázni (*μετὰ αἰδοῦς καὶ εὐλαβείας*) jako k tělu krále, ženy pak ať přistupují, majíce hlavu zastřenu závojem“.⁵⁾ Není též možno, aby nebyla u věřících vyvolala jakéhosi aktu adoračního slova celebranta, jenž před samým přijímáním, po vyzvání lidu skrze jáhna k sebranosti ducha, volal: „Sancta sanctis — pouze pro svaté určen je tento svatý pokrm“, jakož i již při podávání eucharistie pronesená jím slova: „Tělo Kristovo“ a „Krev Kristova, nápoj života“, což přijímající potvrzoval slovem: „Amen“. A nic jiného též, leč úcta k eucharistii, způsobilo, že se při přijímání zpíval vhodný žalm.⁶⁾

Těžce dá se dále něčím jiným než úctou k eucharistii vysvětliti skutečnost, že již ve II. stol. přijímalo se na lačný žaludek.⁷⁾

Jakožto důvod kultu eucharistického uvádíme též eucharistické malby, kdež apoštolové podávají Kristu ke konsekrování symboly svátostné v rukou ovinutých s a t e m na znamení úcty ke svátosti. Scény takové poznali jsme na fresku alexandrijském,⁸⁾ a na skřínce karthaginské.⁹⁾ Na této přijali rozdavači eucharistie od Krista konsekrované živly a přinášejí je lidu na dlaních rovněž zahalených.

¹⁾ Tertullian, De corona milit., c. 3. Migne, P. L. t. 2., 79.

²⁾ Origenes v II. homilii na žalm 37.

³⁾ Hippolyt, Fragm. in Proverb., c. 9., 2. Viz výše str. 167.

⁴⁾ Tamtéž.

⁵⁾ Srv. výše str. 184.

⁶⁾ Srv. výše str. 201.

⁷⁾ Tertullian, Ad uxorem, lib. II., c. 5. Srv. výše str. 163. Praxi tu potvrzuje též sv. Cyprian v 63. listu k Caeciliovi, hl. 16.

⁸⁾ Viz výše str. 321., obr. 34.

⁹⁾ Viz výše str. 326 nn., obr. 36.

Kromě zázraků, jimiž Bůh přímo bezprostředně ukazoval svatost eucharistie a trestal její zneuctění, může se církev předkonstantinská vykáhati také již mučedníkem za eucharistii, totiž akolythou Tarsiciem, jenž „raději chtěl pod ranami (pohanů) ztratit život, než psům vydati vzteklým údy Boží“.¹⁾

Z epithet tedy, jaká Otcové eucharistii dávají, z té úzkostlivosti, aby nebyla přijata duší hříchy pokálenou, aby se jí nedotkla ruka nečistá a aby neupadla na zemi, z víry v její zázračnou moc, a konečně z fakta, že věřící byli odhodláni dáti za ni život, z toho všeho nutně následuje, že se jí v každodenním životě dostávalo náležité úcty dříve ještě, než bohoslovci počali psáti o ní učená pojednání. Vyznáváme, že uvedená svědectví mluví více o negativní stránce úcty, pečující totiž především o to, aby se eucharistie nedostala ve styk s tím, co by jí mohlo zneuctiti; ale i tato forma jest již uctíváním svátosti a domáhá se přirozeně též pozitivních projevův úcty, a to nejen vnitřních, nýbrž i vnějších, jichž účastní se tělo člověka. Otcové prvních tří století, vázání povinností tajemství (*d i s c i p l i n a a r c a n i*), o těchto vnějších projevech nemluví, a nikde též pozitivně nepraví, v čem tato úcta záležela; avšak nejlepším důkazem její existence v době předkonstantinské je skutečnost, že se s ní setkáváme hned v dobách následujících, a to nikoliv jako s něčím novým a teprve tehdy stanoveným, nýbrž jako se starou, stálou, po otcích zděděnou praxí. A tak čteme v dokumentech ze IV. a V. století²⁾ o poklonách, sehnutí těla, padání na kolena a na tvář, z čehož lze souditi, že podobným způsobem chovali se věřící při nejsvě-

¹⁾ Srv výše str. 457.

²⁾ Sv. Cyrill Jerusal. žádá, aby se eucharistie přijímala „*κύπτων καὶ τρόπῳ προσκυνήσεως καὶ σεβάσματος*“, což znamená sehnutí těla, ale může znamenati i padnutí na tvář před přijímáním nebo po něm. Viz 5. katechesi mystagog. č. 22, 3. *Migne, P. Gr.*, t. 33, 1125; *Sýk o r o v a* překladu, l. c., str. 361. Eusebius z Caesaree († r. 338) aplikuje 30. verš žalmu 21.: „*Jísti a klaněti se budou jemu všickni tuční země; před obličejem jeho padnou všickni, kteříž sstupují do země*“ na adoraci při sv. přijímání a praví, že přijímající vrhá se po přijetí eucharistie na kolena a dotýká se obličejem země. Viz: In

tější oběti i ve třech prvních stoletích,¹⁾ ač není pochyby, že při samém aktu přijímání věřící stáli.

Z toho, co jsme pověděli, následuje, že církev z dogmatu o skutečné přítomnosti Kristově v nejsv. Svátosti odvodila patričné důsledky, že byla si vědoma svých povinností k eucharistii a obklopila ji vnitřními i vnějšími projevy úcty. Okolnost, že způsoby tehdejší adorace nejsou nám nyní zcela známy a že nedají se blíže vylíčiti, vysvětluje se tím, že ve směru tom nebylo žádných předpisů církevních, že zevnější projevy kultu byly ponechány každému na vůli, odkudž též plynulo, že se formy ty znenáhla zdokonalovaly a různě v různých církvích rozvíjely. Konečné uspořádání a usjednocení liturgické úcty spadá již do středověku. Praxe prvotní církve byla tu jaksi podobna poupěti, z něhož se dá sice domysleti, jaký květ se z něho vyvine, ale samo ještě nejeví a neukazuje celého jasu a přechu barev.

Jako v mnoha jiných případech — praví dobře Hoffmann²⁾ ve svých dějinách kultu eucharistického — živel božský, a proto nezměnitelný, teprve během času oděl se jv projevy lásky lidské, v projevy podobné květům, ichž druh a barva závisí od chuti a duchovního nadání věřících, tak i klenot, zůstavený nám od

Psalm. 21 v 30. Migne, P. L., t. 23, 213. — Takový-li byl způsob adorace a díkyčinění Bohu po přijímání, pak pravděnejpodobněji byla podobná poklona činěna také před samým přijetím Svátosti. Více svědectví z Otcův a liturgie IV. a V. století viz u Hoffmanna, Die Verehrung und Anbetung des allerheil. Sakramentes, str. 116 nn.

¹⁾ Že se při liturgii také klekalo, víme od Tertulliana („Ad Scapulam“, c. 4; viz výše str. 161.) a z Konstitucí apoštolských (viz výše str. 204.).

²⁾ „Die Verehrung und Anbetung des allerheilig. Sakram.“, str. 238. Vhodno je též jeho nazírání na různost kultu eucharistického v církvi východní a západní: „Da die Gesinnung in allen Teilen des Erdkreises gegen dieses Sakrament die gleiche ist und die menschliche Natur diese im allgemeinen in gleicher Weise zum Ausdruck bringt, so entwickelt sich, begünstigt durch das eine Hirtenamt, ein in der Hauptsache gleicher Kult des Allerheiligsten in der ganzen Kirche, ohne dass hiebei Selbständigkeit und Eigenart im einzelnen gestört worden wären. Die orientalischen Völker gleichen auch hierin einem frühreifen Kinde; während die abendländische

Krista v nejsv. Svátosti, teprve časem byl opatřen vnější úpravou, neboť teprve s rozvojem a utvářením se liturgie vůbec utvářil a rozvíjel se též vnější kult eucharistický. Církev předkonstantinská, která neměla veřejných kostelův a krásných stánkův eucharistických a ukryvala svátosti své bedlivě před zraky pohanů, mohla jenom málo krásy rozvinouti ve vnějším účtívání nejsv. Svátosti, a z toho, co bylo, známe pouze drobtý; ale to víme, že láska a úcta tehdejších věřících k eucharistii nebyla menší než naše.

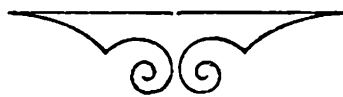
Na chvalozpěv: „*Tantum ergo*“, jímž naše doba oslavuje nejsv. Svátost, také věřící, k poslednímu spánku v katakombách uložení, spolu s námi, jenom že hlasem poněkud přitlumeným, jelikož z hlubin země vycházejícím, odpovídají slovy: „*Veneremur tibi!*“

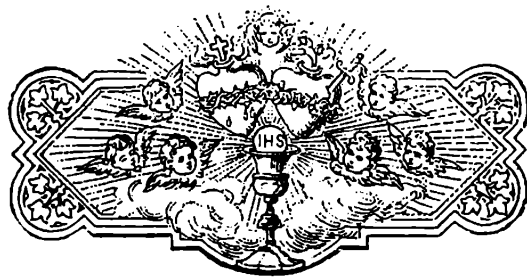
Kirche gerade in liturgischen Dingen langsam, aber zielbewusst voranschreitet, finden wir im Morgenlande die Formen des eucharistischen Kultes frühe und vielfach in scharfer Ausprägung. Doch da kam ein Sturm über die Kirche des Orients... seitdem ist Stillstand eingetreten in der Entwicklung... Dagegen beginnt seit jener Zeit in der abendländischen Kirche die Entwicklung vorwärts zu eilen, und in die folgenden Jahrhunderte fällt die fast gänzliche Ausbildung der eucharistischen Verehrung; der Orient verhält sich ablehnend, und so hat seine Verehrung des Allerheiligsten Ähnlichkeit mit einem schön begonnenen Bauwerke, dessen Bauherr plötzlich seine Arbeit eingestellt hat, für spätere Tage ein Beweils, welches der Stand der Sache gewesen ist in der damaligen Zeit.“

Doslov.

Označení náboženství křesťanského Celsem jako „*δύγμα κρίφιον*“ týkalo se především eucharistie. Jí týkala se hlavně stará disciplina arcani čili fides silentii, jak Tertullian tuto povinnost tajemství nazval. Přes to katolické učení o nejsvětější Svátosti prodírá se, jak jsme se přesvědčili, všemi skulinami tří prvních století. Má svědky na zemi i pod zemí; hlásají je lidé i kameny. Shrnuje v jedno svědectví epochy katakombní, pravil tudíž zcela správně sv. Augustin v knize proti Faustovi, že krev Kristova má hlas mohutný, jelikož všichni národové, přijímající ji, odpovídají: Amen — tak jest, tys krev samého Boha, tys tím také největší Sanctissimum církve svaté! Toť hlasité volání krve, kteréž krev sama vydává ústy věřících touž krví vykoupených.

„Habet magnam vocem Christi sanguis in terra, cum eo accepto ab omnibus gentibus respondetur: Amen. Haec est clara vox sanguinis, sanguis ipse exprimit ex ore fidelium eodem sanguine redemptorum.“





Ukazovatel jmen a věcí.

A

- Abdul Hamid II., sultán, 391.
Abelova a Kainova obět na sarkofazích, 355 n.
Abelův symbolický význam, 356.
Abercia, biskupa hieropolského, náhrobek; literatura o něm, 382 nn.; dějiny jeho, 384 nn.; popis, 395 nn.; metrický text nápisu, 399 nn.; hypotesa Fickerova, Harnackova a Dieterichova o něm, 404 nn.; komentář, 422 nn.; vnější důvody svědčící pro křesťanský charakter nápisu, 435 nn.; 459, 460.
Abercia, biskupa hieropol., život, 384 nn.; akta, 384, 435 nn.
Abercia, jáhna frygického, syna Porfyriova, náhrobek, 408.
Aberkios = Abercius, 400.
Abirkios = Abercius, 400.
Abrahamova obět v Řecké kapli, 254, 257; v Kaplích svátostí, 279, 303 n.; u sv. Hermeta, 317.
accubitorium, 244.
Aciliů Glabriónů hrobka, 238, 334.
actor = syndik, 80.
Adam a Eva na sarkofazích, 356.
Adonis, pohan. bůh, 79.
adorace, prokazování úcty eucharistii, 495 nn.
advokát čili světec-orodovník, 283.
Aeduové, národ v Gallii, 441.
Aegrilia Botta Filadespota náhrobek, 335 n., 407, 475.
Agape na malbách v katakombě sv. Petra a Marcellina, 369, 370, 375, 376, 420, 421.
Agapitus, mučedník a jáhen papeže Sixta II., 339.
Agapius, mučedník, 377.
agapy, 77, 81, 116, 127, 252, 376.
Agathonika, mučednice, 377.
Agathopus místo Agapitus (viz výše), 339.
Agathopa Aurelia náhrobek, 150, 338 nn.
Agro Verano v Římě, 353.
Achelis, spisovatel, 178, 206, 305, 376.
ἀκαθάροτος ἄγιος, 469.
akrostich alexandrijský, fragment knih Sibylliných, 271, 272, 453.
Akta Aberciova, 384, 435 nn.; sv. Felicity, 303; Jakuba z Cyrty, mučedníka, 377; papeže Marcella, 437; sv. Pionia, 140, 148; sv. Štěpána, papeže, 457; Teklina, 434.
Akvila a Priscilla, kostel v domě jejich v Korintě a Římě, 78.
Alexander Antoniův z Hieropole; jeho epitaf, 389 n., 398, 400, 412, 413, 414, 423.
Alexander Aurelius, křesťan; náhrobek jeho, 407, 408.
Alexandrie, fresko eucharistické v podzemní basilice, 320 nn.
Alexandrijská liturgie (sv. Marka), 57 n.

- Alexandrijské katakomby, 365.
 Allard Pavel, spisovatel, 426.
 altare portatile, 304.
 Ambrož sv., 348, 356, 362, 465, 491.
 Amfilochius, biskup, 47, 227.
 Amias Licinia; její náhrobek, 407, 450.
 anamnese v liturgii Konstituci apoštol., 198.
 Anežky sv. katakomba, nápisy v ni, 267, 356.
 Anicet, papež, 230, 472.
 anniversaria, 175, 478.
 antecomunio v Didaché, 98, 99.
 antidoron (*ἀντιδωρον*), název eulogií, 322.
 Antonius Aurelius, pohan, náhrobek jeho, 449.
 Antonius Pius, císař, 122, 138.
 Apamea Kibotos, město ve Vel. Frygii, 411.
 apistoi (*ἄπιστοι*), název pohanů, 81.
 Apollinaris, biskup hierapolský, 389, 391, 426.
 Appiova silnice v Římě, 267, 268, 274, 335, 336, 456, 457.
 Appio-Ardeatina via v Římě, 274.
 apostolicus, název papeže u Tertulliana, 428.
 Apuleius, spisovatel, 416.
 aquarii, 147.
 arae cespiticiae, 360.
 arca, 328.
 arcani disciplina, 102, 435, 500, 503.
 Ardeatská silnice v Římě, 274.
 Argolis, 416.
 archa s Noëmem v Řecké kapli, 244
 arlesský sarkofag, 329, 355, 359.
 Armellini, spisovatel, 267.
 Armenové, 471.
 Artemie, dcera Diokleciánova, 437.
 artophorium, 329.
 ἄρτος (chléb), *κατ' ἐξοχήν*, 466, 468 nn.
 ἄρτος πύριμος, σίτινος, 469; *ζυμίτης, ζυμήεις, ἄζυμος, καθαρός, λευκός, φαιός, ἀκάθαρτος, ῥυπαρός*, 469.
 Aschandius, (Aschandeus, Aschadeus), otec Pektoriův, 443 451, 452.
 askarah, oběti starozákonné, 53.
 Astaroth, bohyně, 417.
 Atargatis, bohyně, 405.
 Athanáš sv., sloužení mše sv. biskupem v neděli, 485.
 Athenagoras, filosof, (o eucharistii) 150 n.; 426.
 Attis, bůh, 405, 409, 415, 416, 417, 418, 420, 422.
 Augustin sv., 226 (o přijímání); 254 (o znázornění oběti kříže); 211, 272 (o verších Sibylliných); 301, 302 (o významu ryby pečené); 362, 363 (o významu mléka); 465 (o konsekraci); 490 (o denním přijímání); 492 (o účincích eucharistie); 503 (o krvi Kristově).
 augustodunské (autunské) baptisterium, 452.
 augustodunský (autunský) pomník, 440 nn., 455, 459.
 Augustus a Roma, božstva, 78, 425.
 Aulon, město ve Frygii, 386.
 Aurelia Agathopa náhrobek, 150, 338 nn.
 Aurelius Alexander, křesťan frygický; jeho náhrobek, 407, 408.
 Aurelius Antonius, pohan; [náhrobek jeho, 449.
 Aurelius Auxanon, náhrobek jeho, 411.
 Aurelius Fronto, náhrobek jeho, 411.
 Aurelia Maxima, matka Aurelia Agathopa, 338.
 Aurelius Prudentius, spisovatel, 312.
 autunský nápis, 440 nn., 455, 459.
 Avanzini, spisovatel, 370.
 Avercius = Abercius, 412.
 Averkios = Avercius, 400.
 Avircius = Avercius, 412.
 Avircius (Abercius) Marcellus u Eusebia, 438.
 Avirkios = Abercius, 400.
 Avitus, kněz Heliův, 414.

Azarian, patriarcha armenský, 391.
azymus (*ἄζυμος*) panis, 469.

B

babylonští mládenci v Řecké kapli, 42, 258.
Bardesanes, 431.
Barchasan, křesťan mesopotamský, 386.
Barnabáš sv., 86.
Barnabův list, 99.
Baronius, spisovatel, 388.
barva rouch liturgických, 261.
basilika v katakombách Alexandrij., trilogie eucharistická v ní, 320 nn.
basiliky viz kostel; nad katakombami, 478, 479.
Basilius sv., jeho liturgie, 59 (o konsekraci); 219 (o epiklesi).
Basilla sv., 314.
Basilovo menologium o Aberciovi, 387.
básnictví náboženské u křesťanů, 452.
Becker Ferd., 270, 306.
Bellarmín, kardinál, o výkladech slov ustanovení, 37.
Belser, spisovatel, 15.
benedictio u Tertulliana, 162.
Benedikt XIV., papež, 263.
beránek velikonoční, 14, 18 nn.
Berengar, haeretik, 494.
Bessarion, 222.
Bickel, spisovatel, 20, 27, 29, 30, 38, 129, 131, 203, 205, 229.
Bilczewski Jos., 308, 309, 310, 313, 343, 382, 402, 416, 418, 423, 441, 476.
biskupové, 78, 81, 98, 102, 105, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 161, 163, 165, 179, 204; jako celebranti 116, 163, 252, 477 nn.; cizí jako celebranti, 484.
Bisping, spisovatel, 84.
Bithynie, 119, 474.
blaženost rajska, její znázornění, 259.

Blümmer Hugo, spisovatel, 468, 469 (o chlebu u Řekův a Řimanův).

bochánky podpopelné, 268.
Boldetti, archaeolog, 267, 274, 376.

bomos (*βωμός*), 407.

Bona Jan, kardinál, 474.

Bonosus, křesťan, 445.

Borret, spisovatel, 440, 443, 444, 451.

Bosio, archaeolog, 361, 366.

Bottari, archaeolog, 376.

bratrstva pohřební, 80.

Brescia, 354, 358 n. (sarkofag).

βρώματα = židovské pokrmý obětní, 89.

Brouzos, město ve Frygii Šťastné, 391.

Brügge, z, Lukáš, exegeta, 42.

Bucci Jan Evangelista, duchovní z Camerina, 263.

Buck T. J., spisovatel, 382, 388.

Bulić, archaeolog, 343.

C

Caecilia Metelly mausoleum, 335.

Caecilie, sv., hrobka, 273; kostel 33, 78.

Caecilius, 140, 172, 473.

Caesarea Kappadocká, 464.

Caesarea Maurská, 455.

calda = calida aqua, 369.

calix ansatus, 264, 343; appensorius 264.

cantor, 203.

Cappella graeca viz Řecká kaple.

Cavedoni, spisovatel, 337.

celebrantem kdo byl, 53, 106, 116, 119, 163, 252 n., 477 nn., viz: biskup, kněží.

Celsus, 503.

Ciampini, spisovatel, 469.

cibilla (trojroh), 304, 370.

cippus, druh náhrobku, 335, 407.

Církevní zřízení egyptské, 206.

církev římské přednost, 427 nn.; 430.

collegia funeraticia tenuiorum, 80.

columba, název nádoby eucharistické, 329.

Commodillina katakomba, 333.

Coelestis Augusta, titul bohyně Uranie, 415.

Corblet Jul., spisovatel, 457, 470, 486.

Cornelius, papež, 482.

Cornely, spisovatel, 16.

cornu dextrum u stolu, 370.

corona presbyterorum, 61.

coronae consecratae, druh chle-
bů, 336.

Cripta delle Pecorelle, 325.

cubiculum duplex, 347.

cultus laetiae, příslušící eucha-
ristii, 496.

cuppa, číše u kalichu, 264.

cyathus (pohár), 370.

Cybele, bohyně, 79, 404, 405,
408, 410, 413.

Cyprian sv., 147, 149 (o vodě
a víně při liturgii); 172 nn.
(o slavení eucharistie); 172 nn.
253 (eucharistie oběti); 172 n.
(víno hmotností eucharistie),
voda při eucharistii (172 n.);
175 (mše ve výročí smrti sva-
tých); 300, 307 (o šatu du-
chovních); 328 (o skřínkách
eucharist.); 352 (o zázraku
v Káně); 357 (o hostině Da-
nielově); 464 (o epiklesi); 472,
473, 474 (o chlebě a víně při
liturgii); 175, 479 (o mších zá-
dušních); 480, 490 (o denním
přijímání); 482 (o počtu kněží
u kostela); 175 n., 486 (o při-
jímání pod jednou způsobou);
175, 487 (o obřadu při sv. při-
jímání); 492 (o účincích eucha-
ristie); 497, 498 (o úctě eucha-
ristie).

Cyriak sv., mučedník, 437.

Cyriaky sv. pohřebiště, 353.

Cyrill Alexandr., sv., 322 (o eu-
logii ve významu eucha-
ristickém).

Cyrill Jerusal., sv., 307, 487, 488
(o obřadu přijímání); 352 (o zá-

zraku v Káně); 430 (o křtu);
500 (o úctě eucharistie).

Č

čas poslední večeře, 14, 16, 32.
časté přijímání, 166, 480, 489,
490.

číše (cuppa) u kalichu, 264.

čtení Písma sv. při liturgii 82,
157, 168.

D

Dalgairns, spisovatel, 490.

dalmatika, 261.

Damasus, papež, 456, 457.

Daniel, 242, 254, 257, 258, 317,
318, 319, 357 n., 358 n.

dapifer (jidlonoš), 348, 370.

Davin, spisovatel, 451.

Decentius, biskup z Eugubia, 484.

Dechent, spisovatel, 273 (o pů-
vodu symbolu Ryby-Ichthyse).

Delaunay Ferd., spisovatel, 121.

delphica (trojroh), 348.

den Páně 77, 97, 118, 126.

denní přijímání viz časté.

De Rossi viz Rossi.

De Sanctis viz Sanctis.

Desolda Jan, spisovatel, 153.

Devoucoux, P., 441.

dětí přijímání, 175 n., 486.

διάδοσις (podávání sv. přijímání),
138.

διακονία, 106, 119.

diakonissy, 201, 211, 215.

Dialog s Tryfonem 133, 136.

Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων,
177.

Didaskalie apoštol. 177.

διδάσκαλοι (vykladači evangelia),
84.

Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, 93,
150, 216, 354, 489, 492, 497.

διδαχὴ τῶν ἀποστόλων při liturgii,
82.

Didon, spisovatel, 14.

Dieterich Alb., spisovatel, 383,
394, 397, 400, 402, 403, 413,
414, 415, 416, 417, 418, 419,
420, 421, 438, 439.

dii manes, 411.
 díkyčinění v Didaché, 99.
 Dio Cassius, 417.
 Dioklecian, císař, 437, 455.
 Dionysius Alex., sv., 428, 476, 480, 485.
 Dionysius sv., papež, 481.
 Dioskuros, patriarcha alexandr., 485.
 disciplina arcani, 102, 435, 500, 503.
 dni štací, 166, 489.
 Dobbert, spisovatel, 302, 305, 329, 359, 364.
 Dobrý Pastýř, 264, 280, 290, 294, 297, 360, 408, 409, 424, 460.
 doby roční, jich symbolický význam, 258.
δόγμα κρύφιον, název učení o eucharistii, 503.
 Docketé, 256, 496.
 Döllinger, spisovatel, 465.
 domácí přijímání, 163, 328, 486.
 Domitilly sv. katakomba, malby v ní, 355, 361.
 domus ecclesiae, 78.
 Donatisté, 482.
 Duch sv., působení jeho při konsekraci, 464 nn.; při křtu, 465.
 Dübner, spisovatel, 443, 444, 446, 447, 452.
 Duchesne Ludvík, spisovatel, 81, 106, 177, 203, 382, 392, 393, 400, 401, 402, 403, 414, 418, 419, 421, 426, 435, 437, 439.
 dům sv. Jana a Pavla na Monte Coelio v Římě, 361.
 Durham, město, 393.
 dveřní, 181.

E

Ebionité, 140, 148.
 Ecclesia ex circumcissione, 310;
 ex gentibus, 310.
 Edesa, město, 431.
 Elagabalus, bůh syrský Helios, 414, 415, 417, 418, 420.
 eleusijská bratrstva, 80.
 Eleutherius, papež, 428.
 Elpis (akrostich), 453.
 elysium, 458.

Emesa, město, 414, 420.
 Emir Hisar, město ve Frygii Šťastné, 391.
 energumeni, 187, 204.
 enkratité, 140, 148, 149, 159.
 Epifanie obraz v Řecké kapli, 243, 256; na sarkofagu lateránském, 319; u sv. Petra a Marcellina, 348.
 Epifanius, sv., 417.
 epiklese, 33, 60, 134, 135, 155, 156, 193, 214 nn., 218, 219, 220, 225, 226, 463, 464, 465, 467.
 Eugen IV., papež, 223.
 Eugubium, město, 484.
εὐχαριστεῖν, 26, 30, 31, 32, 33, 59, 463.
 eucharistie, *εὐχαριστία*, 83, 159, 162, 463; její hmotnost (živly), 22 nn., 124, 131, 138, 140, 147, 149, 157, 159, 172 n., 272, 357, 466 nn., 472, 473, 474; ustanovení dle zpráv sv. Mat, sv. Marka, sv. Lukáše, sv. Pavla, 22 nn.; dle sv. Irenaea 152; spojitost její s hody velikonočními, 27 nn.; původ, 79 nn.; obsah a podstata dle sv. Pavla, 87, dle sv. Ignáce muč., 116, 117 n.; jest obětí, 40, 46 n., 50, 136, 137, 152, 164 n., 169 nn., 172, 173, 174, 223 n., 253 n., 310, 356; přijímáním čili hostinou obětní, 48 nn.; pokrmem duše, 491 n.; komu podávána, 486; kým rozdávána, 163, 252, 485 n.; konsekrování 22 nn., 30, 55 nn., 59, 87, 133, 134, 157, 158, 162, 168, 169, 174, 198, 224 n., 227 n., 308 n., 327, 329, 465; pod kolika způsobami podávána, 175, 486 n.; uctívání, 494 nn., 496, 497, 498, 500; účinky, 115, 119, 154, 247, 249, 258, 335, 434, 454, 491 nn., 492, 497; posílána od biskupů biskupům, 328.
 eucharistie při poslední večeři, 38 nn., 55 nn., 216; při liturgii dle sv. Matouše, 56; při li-

liturgii antiochijské čili Konstitucí apoštol., 56; při liturgii sv. Jakuba čili jerusal., 57; při liturgii sv. Marka čili alexandrij., 57; při liturgii sv. Petra čili římské, 58; v křesťanských památkách literárních, 11 nn.; v liturgii jerusalemské, 73 nn.; v obcích mimpalestinských, 77 nn.; v Didaché čili Učení 12 apoštolův, 93 nn., 216; v prvním listě Klementa Řím. ke Korintským, 103 nn.; u sv. Ignáce Antioch., 110 nn.; u sv. Justina, 122 nn., 217; u Athenagora, 150 n.; u sv. Irenaea, 151 nn.; u Klementa Alexandr., 157 nn.; u Tertulliana, 160 nn.; u sv. Hippolyta, 167; u Origena, 168 nn.; u sv. Cypriana, 172 nn.; v Konstitucích apoštol., 177 nn., 217; v Testamentum Domini Nostri, 206 nn.; v liturgii sv. Jana Zlatoústého, 224 nn.; v ikonografii křesťanské, 231 nn.; na malbách u sv. Priscilly (v Recké kapli), 237 nn., v kryptě Lucinině, 268 nn., v Kaplích svátostí, 273 nn., v katakombě sv. Petra a Marcellina, 314, 347 nn., 368 nn., v katak. Hermetově, 314 n., v katak. Alexandrij., 320 nn., v „Ovčí kryptě“ u sv. Sotery, 324 nn., na skřínce karthaginské, 326 nn.; na sarkofagu arlesském, 329, lateránském, 317 nn., z Porta, 330 n., z paláce Corsetti, 331, z katakomby sv. Priscilly, 334 nn.; na náhrobku Tita Flavia Eutychie, 333 n., Aegilia Botta Filadespota, 335 n.; Syntrofiona z Modeny, 337, Aurelia Agathopa, 338 nn., na desce z katakomby sv. Praetextata, 336, u sv. Priscilly (cihla), 337, z katakomby sv. Hermeta, 341, z Říma, 341; na lampách ze Solina, Splitu, Záhřeba, 342 n., z Porta a Je-

rusalema, 343 nn.; na gemmě, 343, 346; v symbolickém zobrazení zázraku v Káně, 314, 321 nn., 347 nn.; manny na poušti, 353 n.; vinného keře a hroznů, 354 nn.; oběti Abelovy, 355 n.; Daniela mezi lvy, 357 nn.; nádob s mlékem, 359 nn.; v epigrafice křesťanské: na náhrobku Aberciově, 382 nn., Pektoriově, 440 nn., Maritimně, 449 n., Tarsiciově, 456; na epitafu z katakomby sv. Šebestiana, 455, kněze gallského, 458.

eucharistie v nejnovější teologii protestantské, 63 nn.

eucharistická freska (malby) viz eucharistie v ikonografii křesťanské; hostina v Recké kapli, 250 nn., v Kaplích svátostí, 273 nn., v katakombě alexandrijské, 320 nn., na sarkofagu z Porta, 330 n., v museu Kircherově, 331; z paláce Corsetti, 331, lateránském, 331, v katakombě sv. Petra a Marcellina, 347 nn., 366 nn.; shromáždění, 77, 85, 126, 127.

eucharistické lampy, 342 nn.; skřínky, 328; úkony, 461 nn.; zázraky, 319, 498.

eucharistický chléb, 470 nn.; kalich, 27, 32; koš, 265, 268 nn., 271, 314 nn., 329.

Eucherius sv., biskup, 271.

Euĕarpia, město ve Frygii Šťastné, 391

εὐλογεῖν, 26, 30, 31, 33, 59, 463.

eulogie (*εὐλογία*), 83, 90, 99, 100, 162, 247, 249, 250, 321, 322, 351, 352, 365; mystická, 323.

Eurisaces, pekař, 476.

Eusebius, 16, 271, 438, 500.

Eutropia, Bonosy a Sozimy, sv., basilika, 411.

Euxenianus Poplio, 385.

Eva a Adam, 356.

Evaristus, papež, 481.

Evelpiste, 334 n., 475.

Evelpiinův nápis, 455.
exstatikové, 84.

F

Fabian, papež, 480.
φαιδὸς ἄγιος, 469.
falditorium, 331.
farní kostely v Římě, 265.
farní organizace v Římě, 41 nn.
fary v Římě, 481.
Faustina, císařovna, 385, 391, 436.
Felicita sv., její akta, 363.
Felix, papež, 479.
fermentaticius (fermentatus) panis, 469.
Ficker Gerhardt, spisovatel, 383, 392, 404 nn.
fides silentii, 503. Viz též *arcani disciplina*.
Foster, biskup brescijský, 416.
Filemon, kostel v jeho domě v Kolossách, 78.
Filo, pohan, náhrobek jeho, 340.
Firmiliana z Caesaree Kapad. list, 464.
Flaminiova cesta v Římě, 402.
Flavia Eutychia náhrobek, 333 n.
Flavius Josef, spisovatel, 15.
Flaminiova cesta v Římě, 402.
Flaviovců hypogeum u sv. Domitilly 254, 332, 355.
Florencký sněm, 222, 223.
Florinus, list Irenaeův k němu, 151.
φωτιζόμενοι, 187.
Fotius, 471.
fractio panis, 74, 91, 158, 250, 251, 259 n.
Fractio panis, obraz v Řecké kapli, 244 nn.
Franchi Pius de' Cavalieri, římský filolog, 419.
Frantz I., spisovatel, 440, 443, 444, 446, 447, 451, 452.
Franzelin, spisovatel, 42.
freska eucharistická, viz eucharistie v ikonografii křesťanské.
Fronto Aurelius, náhrobek jeho, 411.
Frygia Pacatiana (Prima, Magna), 390.

Frygie Menší (Šťastná, Parva, Secunda), 386, 390.

Frygella, matka Euxen. Popliona, 385.

Funk, spisovatel, 28, 94, 98, 178, 206, 207, 412 n.

G

Gaius, kostel v jeho domě v Korintě, 78.

Galenus, lékař, 425.

Garrucci T. J., archaeolog, 267, 284, 325, 370, 382, 388, 430, 433, 435, 440, 442, 443, 444, 446, 448, 451, 452, 453.

Gaudentiina krypta, 375.

Gemma eucharistická s chleby a rybičkami, 343; v museu splitském, 346.

Germano di S. Stanislao, spisovatel, passionista, 361.

Gietmann, spisovatel, 401, 403, 404, 443.

Gihl, spisovatel, 89.

Glabrio Acilius, hrobka jeho, 238, 334.

Glaukos, řeka ve Frygii, 389, 390.

glossolalie, 83.

glossolalitie, 84.

gnostikové, 140, 148, 428.

Goar, spisovatel, 225.

Golz Eduard, 112.

Gortinský nápis, 418.

Grafe, spisovatel, professor, 71.
gratiarum actio, 162.

H

Habakuk, prorok, 257, 319, 358.
haftara, 76.

Haggada, 21.

Hallel, 21, 74.

Halloix Petr, spisovatel, 382, 387, 401, 429.

Haneberg, spisovatel, 16, 27.

Harnack Adolf, spisovatel, 69, 71, 74, 130, 138, 139, 140, 383, 392, 401, 407, 408, 409, 412, 464.

Harnack Theod., 131.

- Hartmann L. M., 438.
 Hasenclever, spisovatel, 305, 376.
 Hatch Edwin, 79.
 Hegesippus, 428.
 Heinrichi, spisovatel, 79.
 Heliogabalus, bůh, 414, 415, 454.
 Helios, bůh, 409, 414, 415, 416, 418.
 Hennecke Edgar, 267.
 Hera, bohyně, 415.
 Heraklas, kněz alexandr., 307.
 Herkulanum, město, 375.
 Hermas, 298, 381, 424, 427, 430.
 Hermes sv., 314.
 Hermeta, sv., katakomba, 314, 341, 401.
 Herodian, 416.
 heróon, (*ἡρώων*) 407.,
 hexamblomoi (chleby), 314, 341.
 Hierapolis, město, 385, 386, 390, 391.
 Hieropolis, město, 389, 390, 391, 408.
 hieropolský náhrobek, viz Aberciův náhrobek.
 hierarchie původ, 78.
 Hilarius sv., 324.
 Hilgenfeld Ad., spisovatel, 383, 400, 418, 438.
 himátion (*ἱμάτιον*), 261.
 Hippolyt sv., 167, 177, 312, 362, 445, 489, 491.
 Hippolytovy kánony, 206.
 Hirschfeld, spisovatel, 401, 402, 413.
 Hisar (Emir, Kotch a Tchor), města ve Frygii Šťastné, 391.
 hmotnost eucharistie, 22 nn.; 124, 131, 138, 140, 147, 149, 157, 159, 172 n., 272, 357, 466 nn., 472, 473, 474.
 hodování způsob při poslední večeři, 13.
 hody s chlebem a rybami, 3 druhy jich dle Rossiho, 366.
 hody eucharistické viz eucharistická hostina.
 hody lásky, 77, 81, 116, 127, 252, 376.
 Hofmann, spisovatel, 501 (o kultu eucharistie).
 holubice, symbol duše blažené, 317.
 Holsten, 81.
 homilie při mši katechumenů, 157, 168.
 Hoppe, 32, 135, 219
 hostina viz hody; Danielova, 357.
 hrob, úcta mu příslušná, 410 nn.
 hrozny, 354 n.
 hřbitovy v Římě, 481.
 hřbitovní kostely v Římě, 418 nn.
 hůl Mojžišova, (její význam), 299.
 hůl symbolem divotvorné moci Kristovy, 314.
 hydroparastati, 149, 172.
 hymnus děkoslovný (= praeface) u sv. Justina, 132.
 hyperóon (*ὑπερῶον*), 78.
 hypogeum Flaviocův u sv. Domitilly, 254, 332, 355.

Ch

- charošet, 21.
 cheirolepsie (*χειροληψία*), 138.
 cheirotonie, 60, 221.
 χιτών, 261.
 chléb eucharistický, 470 nn.; ječný, 467 nn.; ke mši sv. užívaný, 466 nn., 472, 473 n. (viz též: hmotnost eucharistie); křížem znamenáný, 331, 338, 341; kvašený, 467 nn.; nekvašený (přesný), 467 nn.; požehnání, 170, 246; při židov. večeři velikonoční, 19; pšeničný, 467 nn.; syrský, 269; zlomený (*κλάσμα*) v Didaché, 95.
 chléb a víno při eucharistii, 22 nn., 124, 131, 149, 157, 159, 272, 357, 466 nn., 472, 473, 474.
 chléb a voda jako živly eucharistické, 138 nn.
 chleba kvašeného různé názvy, 469.
 chleba pšeničného různé názvy, 468.
 chleba pečení, 469 n.

chleby čarami rozdělené, 317 nn.; 327; ploské (nízké, v popelu pečené), 268 nn., 475; vypuklejší, podoby věnečku, 475.

chleby eucharistické na pomnicích katakomb, 474 nn.

chleby a ryby eucharistické jednotlivé na pomnicích starokřesťan, 333 nn.

chválení Boha při liturgii v Jerus., 74.

I

ιδιωται, název nekřtěných, 81.

Ignác Antiochijský, sv.; autentičnost a význam jeho listů, 110 n.; o jednotě věřících s biskupy, 114 nn., 117, 118, 119; o účincích eucharistie, 113, 119, 258, 434, 491; o podstatě eucharistie, 116, 117 n., 253, 256; biskup celebrantem, jiný s jeho dovolením, 116, 477; o slavení neděle, 118; o primátu církve římské, 428, 430; o častém přijímání, 489; o kultu eucharistie, 496, 497.

Ignatius Efrem II. Rahmani, 206.

Ichthys, 246, 271, 273, 410, 432, 445, 447 n.

Ichthys (akrostich), 271, 453.

ikonografie eucharistické význam, 233.

ikonografie katakombní charakter a původ, 233 nn.

ikonografie křesťanská o eucharistii, 231 nn. (Srov. eucharistie v ikonografii křesťanské.)

ikonografie křesťanská o kalichu eucharistickém, 150.

imago clypeata, 318.

Innocenc I., papež, 484 (o konsekrčním právem kněží).

Irenaeus sv., 148 n., 155 (o podvodném jednání haeretika Marka); 151 n. (o ustanovení eucharistie); 152, 310, 356 (eucharistie oběti); 153 n., 496 (o transsubstanciaci); 154, 335, 454, 497 (účinky eucharistie);

154 nn., 463⁷ n. (o epiklese); 230 (o jednotě liturgie); 450 (odůvodnění názvu Kristova „Světlo zemřelých“); 4, 2 (o hmotnosti eucharistie).

Irene na freskách v katakombě sv. Petra a Marcellina, 369, 370, 375, 376, 420.

Isák, obětování jeho, v Řecké kapli, 254, 257; v Kaplích svátosti 279, 303 n.; u sv. Hermeta, 317.

Isis, 418.

J

jáhni a jich úkol, 98, 103, 106, 112, 119, 124, 126, 163, 179 nn.; 204, 474.

Jakuba sv., apoštola, dům v Jerusalemě kostelem, 77; jeho liturgie, 57, 488.

Jakuba z Cyrty, mučedníka, akta, 377.

Jan sv., apoštol a evangelista, 13; 14, 17 (o době poslední večeře); 32 (o konsekraci); 49 (o eucharistii jako pokrmu); 430 (o křtu); 441 (o synovství Božím).

Jana a Pavla, sv., mučedníků, dům na Monte Coelio v Římě, 361.

Jan Křtitel, sv., 301.

Jan Zlatoustý, sv., čas slavení poslední večeře, 16; o konsekraci 59, 224 n., 227 n.; liturgie jeho 178; epiklese 220, 225; křtem nabývá se synovství Božího, 445; žalm při sv. přijímání, 488.

„jazyk“ při liturgii, 82, 83.

ječmen na chleb, 467.

Jeronym sv., 271, 445, 465, 483, 490.

Ježíš, 13 (velí připravit večeři velikonoční); 22 nn. (ustanovuje eucharistii); 35 nn. (význam slov ustanovení); 38 (ritus přijímání při poslední večeři); 38 nn. (obřad a průběh mše sv. ve večeřadle dle

- Bickela); 41 nn. (jest v eucharistii jako oběť); 49 nn. (význam řeči v Kafarnaum); 246, 271, 273, 410, 432, 445, 447 n., (Ichthys); 298, 299 (skála); 303 (oděv v Kaplich svátosti); 314, 319, 348, 351 (proměňuje vodu ve víno); 314, 315, 319, 321, 324 n., 326 nn., 329 (rozmnožuje chléb); 331 (v Emausích); 341 (monogram); 272 (označuje hmotnost eucharistie); 477 (arcikněz); 496 (kult jeho v eucharistii); 300 n. (jeho křest); 233 (jako soudce); (491 účinky eucharistie); 280 (u studny Jakubovy).
- Job, 358.
- Jobie, dcera krále perského Sappora, 437.
- Jonáš, 270, 279, 280, 290, 294, 297, 311 n.
- Jordanův a Thrasonova katakomba, 338.
- Julia Soaemis Bassiana, 454.
- Julian Odpadlík, 436, 443.
- Junius Rusticus, praefekt římský, 127.
- Juno, bohyně, 409; 415 (Juno coelestis).
- Jupiter, 416.
- Justin Mučedník, sv., 122; 123 nn., 217 (liturgie); 133 nn. (konsekrační formule); 138 (obřad při sv. přijímání); 252 (o celebrantovi); 307 o plášti filosofů; 432, 472 (živly eucharistické); 465 (o Duchu sv. při konsekraci); 489 (o častém přijímání); 491 (o účincích eucharistie); 496, 497 (o kultu eucharistickém).
- Jülicher Adolf, spisovatel, 64, 65, 66, 67, 68, 71, 86, 142, 145, 147, 148, 149.
- K**
- Kainova a Abelova oběť na sarkofazích, 355 n.
- Kainův symbolický význam, 356.
- kalich eucharistický v ikonografii, 150; Hallelu 21; látka, z níž hotoveny, 264 nn., 266; liturgický, 244, 262 nn., 264, 267; Páně, 141, 146; požehnání, 21, 27, 32.
- Kallixtus sv., 313; jeho katakomba, 256, 265, 268, 273, 324, 355, 456, 474, 476.
- Kána, svatba v ní, 314, 321 nn., 347 nn., 352.
- kánon mešní v konst. ap., 196 nn., 205; v Testamentum Domini Nostri, 213 n.
- kánony Hippolytovy, 206, 362.
- Kaple svátostí, 273 nn., 459, 470.
- kapsulky (schránka) na ostatky svatých, 351 n.
- Kara Sandikli, město ve Frygii Šťastné, 391.
- Karnkowski, spisovatel, 22, 44.
- Karpos, mučedník, 377.
- karthaginská skříňka eucharistická, 326.
- kasa společná, 161.
- katakombní ikonografie charakter a původ, 233 nn.
- Katafrygové, 429.
- katechumenátu původ, 80.
- katechumeni, 207; modlitba za ně, 185 n., 204, 203.
- καθαρός ἄγος*, 469.
- Kattenbusch, spisovatel, 70.
- Kaufmann K., spisovatel, 268, 384, 401, 423, 424, 425.
- kázání mystagogické v Testam. D. N., 208; při mši katech., 157, 168.
- Kelendres, vesnice nedaleko bývalé Hieropole, 389.
- κέρασμα* = smíšenina vína s vodou, 131.
- kidduš, 20.
- κυκέων*, 80.
- Kirch Conrad, spisovatel, 384, 400, 402, 403, 404, 441, 443, 444, 446.
- Kirchoff, spisovatel, 440, 443, 444, 446, 448, 451, 452, 454.
- Kirsch, spisovatel, 78.

κλάσμα, 95, 96, 99, 206, 251.
Klement Alexandrijský, 149, 157, 159, 357, 472 (hmotnost eucharistie); 157 nn. (liturgie mešní); 158 (konsekrační formule); 159 (o přijímání); 361 (význam mléka); 416, 424, 452 (chvalozpěv na počest Spasitelovu); 489 (o denním přijímání); 491 (účinky eucharistie); 496 (o účte eucharistie).
Klement Římský, sv., 62, 78 (jeho basilika na Coeliu); 103 nn. (jeho liturgie); 132 (trishagion); 252, 477 (biskupové a kněží celebranty); 426 (jeho modlitba za vlast a úřady).
klerus při bohoslužbě, 204, 211; viz: biskupové; jáhni; kněží.
Kletus sv., papež, 481.
Knabenbauer, spisovatel, 14, 31, 36, 43.
kněze galského eucharistický epitaf, 458.
kněží jako celebranti, 116, 252 n., 477 nn.; jich počet u kostela, 482; oděv jejich, 261, 300, 307, 309.
kněžstva původ, 105, 106.
Koestlin, spisovatel, 172.
κοινωνία, 89, 492.
Kolossy, město, 78.
kompenetrace dvou scén, 284.
kompetenti (competentes), 204.
konsekpace 22 nn., 30, 55 nn., 59, 87, 133, 134, 157, 158, 162, 168, 169, 174, 198, 224 n., 227 n., 308 n., 327, 329, 465.
konsekrovaný chléb pro lid, 265.
Konstituce apoštolské, 177 nn., 229 (jejich liturgie); 226, 465 (o epiklesi).
Koptové, 471.
kormidelníku podoben biskup, 179.
kostel první v Jerus., 77; **Akvily a Priscilly v Korintě a Římě**, 78; v katakombě alexandrijské, 320 nn.; sv. Caecilie, 62, 78; sv. Jana a Pavla, 361; v domě Filemonově v Ko-

lossách, 78; v domě Gaiově v Korintě; v domě sv. Jakuba v Jerusalemě, 77; sv. Klementa na Coeliu, 62, 78; v domě Marie, matky Janovy, v Jerusalemě, 77; v domě Nymfově v Laodicei, 78; sv. Pavla při silnici Ostijské, 333; sv. Prisky na Aventině, 78; sv. Pudenciány v Římě, 78; sv. Sabíny v Římě, 310, 354; Jan Vitale v Ravenně, 356; sv. Valentina v Římě 402; sv. Trofima v Arlesu, 329; v domě v Troadě, 78; sv. Vavřince v Římě, 62.
kostela popis v Konstitucích apoštol., 179 n.
kostely hřbitovní v Římě, 418 nn.; farní, 265.
koše eucharistické, 246, 265, 268, 271, 290, 294, 303, 314 nn., 329.
Kotch Hisar, město ve Frygii Šťastné, 391.
kotva v podobě kříže, 335, 336.
κράμα = víno resp. víno smíšené s vodou, 123, 130, 141, 143, 144.
Kraus Fr., spisovatel, 413, 440, 483.
Kristus viz Ježíš.
křest (původ), 79, 430; **Ducha sv.** působení při něm, 465; působí synovství Boží, 445.
křest Kristův v Jordáně, 300 n.
křesťané rybičkami, 301, 445.
křestní scéna, 255, 276, 283, 348, 459.
kult eucharistie, 494 nn., 496, 497, 498, 500.
Kupka, spisovatel, 76, 185, 277

L

Labikánská silnice, 314, 366; brána, 314.
lagna (džbán dvojuchý), 370.
lámání chleba, 74, 91, 158, 250, 251, 259 n.
lampy eucharistické: z Jerusalema, 345 n.; z Porta 343 nn.; ze Solina, 342; ze Splitu, 343; záhřebská, 342.

- Langen, spisovatel, 28.
 Laodicea, 78.
 lateránský sarkofag, 317 nn.
 látka, z níž hotoveny kalichy, 264 nn., 266.
 Lazarovo vzkříšení v Řecké kapli, 255, 258; v Kaplích svátostí, 289, 290, 311; na sarkofagu lateránském, 319.
 Le Blant, archaeolog, 377, 436, 440, 450, 454, 458.
 Leclercq H., spisovatel, 384, 441.
 Leemans, spisovatel, 443, 451.
 lék nesmrtelnosti, název eucharistie, 115, 258.
 lektor, 180, 207.
 Lenormant Fr., spisovatel, 440, 443, 444, 448, 451.
 Lesêtre, spisovatel, 120.
 Leto Pomponius, 366.
λευκός ἄριος, 469.
 Lev Vel., papež, 324, 485 (o liturgii nedělní).
 Lev XIII., papež, 391.
 Liber Pontificalis o rouchu liturgickém, 262, 265, 266, 479, 481, 482.
 Liberius, papež, 249, 352.
 Licinie Amiaty náhrobek, 407, 450.
 lidu při bohoslužbě rozřídění, 181, 207.
 Liell, spisovatel, 268, 370.
 Lightfoot, spisovatel, 27, 382, 393, 400, 401, 402, 429, 431, 433.
 Lingens T. J., spisovatel, 464 (o epiklesí).
 lipsanotheka v Brescii, 354.
 litanie, 204, 208.
 liturgická roucha, 261, 307.
 liturgických nádob látka, 264 nn., 266.
 liturgie dle sv. Matouše, 56; dle Konstitucí apoštol. čili antiochijská, 56 n.; sv. Jakuba čili jerusalemská, 57, 488; sv. Marka čili alexandrijská, 57 n., 488, sv. Petra čili římská, 58; apoštolská, 73 nn., žákův apoštolských, 93 nn., v obcích mimopalestinských, 77 nn. Konstitucí apoštolských, 177 nn.; její rozšíření, 229 n.; sv. Jana Zlatoúst., 178, 220, 224 n., nejstarších Otcův a spisovatelů církevních, 122 nn., dle Testamentu D. N., 207 nn., sv. Basila, 219; alexandrijská, 219, sv. Jakuba, 218. Viz též eucharistie.
 liturgie povinností biskupů, 106, 119, 252 n., 477 nn.
 Livorno, 326.
 loculi, 274.
 Loening Edgar, spisovatel, 79.
 lucernarium, 241, 251, 348.
 Lucilla, dcera císaře Marka Aurelia, 385, 438.
 Lucinina krypta, 265, 268 nn., 355, 359 nn., 365, 474, 475, 476.
 Lucius Verus, 122, 138, 335, 437.
 Lukáš, sv., evangelista, 13, 23 nn., 35 (o poslední večeři a ustanovení eucharistie); 31 n. (o významu slov *εὐχαριστεῖν* a *εὐλογεῖν*); 36, 46, 47 (o konsekraci); 53 (apoštolé a jejich nástupci ustanovení konsekratory); 85 (liturgie apoštolská); 456 nn. (o chlebu užívaném k eucharistii).
 Lukáš z Brügge, exegeta, 42.
 Luther, 63.
 Lykos, řeka, 390.

M

- Mabillon, spisovatel, 472.
 Macedo František, spisovatel 471.
 Madonna s Ježíškem u sv. Priscilly, 238, 243, 256, 444; v katakombě sv. Petra a Marcellina, 348.
 Mafetti, spisovatel, 472, 474.
 magové v Řecké kapli, 243, 256; na sarkofagu lateránském 319; u sv. Petra a Marcellina, 348.
 Malachiáš, prorok, předpověď o mši sv., 48, 102, 136, 152, 156.
 malby eucharistické viz eucharistie v ikonografii křesťanské.
 Maldonat, spisovatel, 16.

- mamphala, 269.
 manna na poušti, 353 n.
 Manoury, spisovatel, 448, 451.
 maphula, 269.
 manes dii, 411.
 mappala, 269, 475.
 Marcell, papež, 437, 481, 482.
 Marcellina, sestra sv. Ambrože, 249.
 Marcellina a Petra, sv., katakomba, 314, 347, 361, 366.
 Marchi T. J., spisovatel, 274, 319.
 Marcianna, sestra Trajanova, 260.
 Marcion, haeretik, 162; jeho haerese, 386.
 Marcionité, 140.
 Marcus Aurelius, císař, 122, 385, 437.
 Marek, sv., evangelista, 13, 14, 15 (popis, místo a den poslední večeře); 22 nn. (ustanovení eucharistie); 31 n. (význam slov *εὐχαριστεῖν* a *εὐλογεῖν*); 38 (obřad sv. přijímání ve večeřadle); 57 n. (jeho čili alexandrijská liturgie); 466 nn. (o chlebu k eucharistii užívaném)
 Marek, gnostik, 148, 155, 156 265, 463, 476.
 Marek Orbius Helius, 334.
 Marianus, mučedník, 377.
 Maria Panna v nápise Aberciově, 433, 460; její obraz u sv. Priscilly, 238, 243, 256, 444; u sv. Petra a Marcellina, 348.
 Marie, matka Janova, zvaného Markem, dům její v Jerusalemě kostelem, 77.
 Marie, sestra Lazarova, v Řecké kapli, 255.
 Maritima, náhrobek její u sv. Priscilly, 449, 450, 456.
 Marković, spisovatel, 14, 16.
 Maronité, 471.
 Marquardt, spisovatel, 470.
 Martigny, spisovatel, 273.
 Martin Tourský, sv., 322.
 Marucchi Orazio, 329, 383, 398, 400.
 materia eucharistie viz hmotnost.
 Matouš, sv., apoštol a evangelista, 13 (popis poslední večeře); 22 nn., 34 n. (ustanovení eucharistie); 31 n. (význam slov *εὐχαριστεῖν* a *εὐλογεῖν*); 38 (obřad přijímání ve večeřadle); 56 (jeho liturgie); 466 nn. (chléb k eucharistii užívaný).
 Maximian, císař, 437.
 Maximus, sv., 433 (přirovnává Pannu Marii k medu).
 máza (*μαῖζα*), 469.
 Meander, řeka, 391.
 med a mléko dávány pokřtěným, 361 nn.
 Melchisedech, 356.
 Melito, biskup, 426.
 Memento za zemřelé 138, 163.
 memoriae martyrum, 479.
 menologium Basilovo, 387; jerusalemské, 387; ruské, 387.
 Memor C. Octavius, 410.
 mensa tripes, 304.
 mensa Domini, 304.
 Metafrastes Simon, 384, 387, 388, 438.
μετάληψις, 138.
 Miannay, město, 359.
 midraš, 75.
 milodary Ducha sv., 82, 84; věřících, 211.
 Miltiades, papež, 484.
 Miltiadova haerese, 438.
 Minasi T. J., spisovatel, 102, 3 99 423, 425.
 Minutius Felix, 145, 496.
 miscere tolik co infundere, 369.
 missa praesanctificatoria, 485; pro dormitione, 478.
 místo poslední večeře, 13 n.
 Mithra, bůh, 125, 145, 166.
 mléčné nádoby, 359 nn.
 mléko a med, jejich význam eucharistický, 361, 362, 363.
 Modena, město, 337.
 modlitba děkoslovná, 132, 157, 212 n.; modlitba Páně v liturgii, 138, 163, 205; „modlitba slova“ u sv. Justina, 134; modlitba věřících v Testam. D.

- N., 208; závěrečná v I. listě sv. Klem. Řim. ke Korint., 107 nn.; za císaře, úřady a vlast, 426; za katechumeny, 185 n., 204, 208; za křtence, 168, 187 n., 204; za kajícíky, 1t8, 188 n., 204; za posedlé, 168, 186 nn., 204; za věřící, 189 nn., 200 n., 205.
- modlitby jak konány, 161; po přijímání, 202, 208, 218; za zemřelé, 162, 410.
- Mojžiš, 18 nn. (den a obřad židovské večeře velikonoční); 45 nn., 48, 88 (obětování na úpatí Sinaje); 242, 256 (obraz v Řecké kapli); 276, 283, 290, 324 (obraz v Kaplích svátostí); 348 (obraz v katakombě sv. Petra a Marcellina).
- montanisté, 428.
- Montanus, haeretik, 423, 429.
- Monzo, město, 264.
- M. S. = Memoriae Sacrum, 336.
- mše sv., název, 164; ve večeřadle jerusal., 29, 38; dle sv. Justina, 123, 125; katechumenů, 75, 128, 157, 168, 207; věřících, 122, 123, 129, 157, 168; v den pohřbu, 478; ve výročí smrti, 175, 478; za zemřelé, 165, 175, 478, 479; ve vězení, 480; zobrazení v Řecké kapli, 244 nn.; jak často sloužena, 489. Viz též liturgie.
- mudrců klanění se v Řecké kapli, 243, 256; na sarkofagu lateránském, 319; u sv. Petra a Marcellina, 348.
- μυστήρια κραυγῆς*, 257.
- N**
- nádoby liturgické, jich látka, 264 nn., 266.
- nádoby s mlékem, 359 nn.
- natalitia, 478.
- Navira, náhrobek její, 339.
- Nebrida Octavia, 410.
- neděle svěcení, 77, 97, 118, 126.
- neofytů přijímání, 256.
- Nestis (*Νησις*), 402, 418, 419, 420, 422.
- nimbus, 361.
- Nisan, 14. 15. a 16. den; 15 n.
- Nisibis, město, 401, 420.
- Nistis (*Νιστις*), 418, 420.
- nodus (uzel) u kalichu, 264.
- Noe v Řecké kapli, 244, 258, 259, 351.
- noha kalichu, 264.
- Nová solní silnice, 237, 338.
- Nymfa, jeho dům v Laodiceí kostelem, 78.
-
- „obcování svatých“ na Pektoriově náhrobku, 451.
- obět Abelova a Kainova, 355 n.; Abrahamova v Řecké kapli, 254, 257; v Kaplích svátostí, 279, 303 n.; u sv. Hermeta, 317.
- oběti ranní, 173.
- obětní dary, 211; charakter eucharistie, 40, 46 n., 50, 136, 137, 152, 164 n., 169 nn., 171, 173, 174, 223 n., 253 n., 310, 356.
- obětování, 157, 168, 192, 204, 211.
- oblationes, 474.
- Obrana Větší (I.) sv. Justina, 122, 137.
- obřad hodů velikonočních za doby Kristovy, 20; přijímání apoštolského, 494; při sv. přijímání, 38, 40, 138. 163 n., 171, 175, 176, 201, 205, 215, 307, 447, 487, 488, 494.
- obsah a podstata eucharistie, 87, 116, 117 n.
- Octavia Nebrida, 410
- Octavius Memor, 410
- „Oddělení hodů“ v katakombě sv. Petra a Marcellina, 348.
- oděv kněží, 261, 300, 307, 309.
- oktablomi (chleby), 475.
- oltář na sarkofagu arlesském, 329; přenosný, 304 nn.; viz též: arae; trojnoh.
- Onager, náhrobek jeho, 339.
- Optát z Miléve, 465, 482.
- Orans, 244, 254, 255, 259, 310, 311, 331, 348, 365.

ὄργεῶνες, 78, 81.

Origenes, 168 nn. (jeho liturgie); 168 n. (o konsekraci); 169 nn. (obětní charakter eucharistie); 171 (obřad sv. přijímání); 246, 249, 492 (o účincích eucharistie); 307 (o rouchu kněžském); 249, 322 (o eulogiích); 428 (o primátu papežově); 472 (o přesném chlebu); 490 (o častém přijímání); 497, 498 (o uctívání eucharistie).

orodovník, 283. Viz též Orans. Ostijská silnice v Římě, 333.

Ostrianská katakomba, 263.

Otčenáš v liturgii, 138, 163, 205.

Otrcus, město ve Frygii Štastné, 391, 438.

„Ovčí krypta“ v katakombě sv. Sotery, 324.

P

pallium, 261, 307, 309.

panis 468 nn.; siligineus, 469.

Panna neposkvřnená v nápise Aberciově, 433.

Papadopoulos Kerameos, 386. papežská hrobka, 274.

papežův primát 299 n., 428, 488.

Papias, biskup hierapolský, 389.

Papylos, mučedník, 377.

paralytik, 256, 279, 300.

parascha, 74.

partikule (κλάσμα), 95, 96, 99, 206, 251.

Paschasius Radbertus, 494.

pastoforium, 179, 202, 329.

pateny 483; skleněné 265.

Pater noster v liturgii, 138, 163, 205.

Pauliciani, 431.

Paulus, 402 (nápis vedle muže na sarkofagovém úlomku).

Paulus, spisovatel, 27.

Pavel, sv., apoštol, 19 (o významu obětních hodů židovských a pohanských); 23 nn. (ustanovení eucharistie); 31 n., 36 (o slovech ustanovení a jich významu); 46 n., 223 n., 253

n. (eucharistie oběti); 53, 224, 491 n., 498 (účinky eucharistie); 81 nn. (o liturgii apoštolské v Korintě); 224 n., 497 (příprava k sv. přijímání); 250 (o závojích žen při mši sv.); 402, 431 (na náhrobku Aberciově); 468 (o chlebu k eucharistii).

Pavel Samosatský, 432.

pávi na okraji poháru, jich symbolický význam, 336.

Pavla a Jana, sv., mučedníků, dům na Monte Coelio, 361.

pážata, 348.

Pektorius z Autunu, 440 nn., 443, 448, 451, 452, 487; jeho náhrobek: literatura o něm, 440 n.; dějiny jeho, 441 n.; text nápisu, 442 n.; výklad nápisu, 443 nn.; autor, struktura nápisu a čas, kdy povstal, 451 nn.

perizoma (přepáska), 276, 3.0. personifikace léta v Řecké kapli, 242, 258.

Pessinus (Pesinus), město v Galicii, 404.

Petr, sv., apoštol, 3; 58 n., 85 (jeho čili římská liturgie): 299 n. (skalou církve); na sarkofagu later., 319; v podzemní basilice alexandrijské, 321; na „zlatých sklech“, 299.

Petra sv. hřbitov v Autunu, 441-Petra a Marcellina, sv., katakomba 314, 347, 351, 356.

Pilát, 304.

Pionius, sv., mučedník, 140, 148.

Pistis, průvodkyně Aberciova 402, 405, 413, 419, 431, 459.

Pitra Jan, kardinál, 308, 378, 382, 386, 388, 400, 402, 424, 429, 431, 433, 435, 440, 442, 443, 444, 446, 448, 451, 452.

placky podpopelné, 268.

plášť, 261, 307, 309.

Plinia Mlad. list k Trajanovi 119 nn., 452, 452, 474, 489.

Plinius Starší o chlebu u Římanů, 469.

- pod jednou přijímání, 163, 175 n., 486 n.
 pod obojí přijímání, 163, 486.
 podpopelné placky (bochánky), 268.
 podstata a obsah eucharistie, 87, 116, 117 n.
 Pohl, spisovatel, 440, 443, 444, 446, 448, 452, 453.
 pohyb při Ježíšově aktu konsekracním, 34, 323.
 políbení bratrské při liturgii, 86, 123, 130, 157, 162, 168, 183, 204, 211.
 Polidori Ludvík, 376.
 polokruhový stůl, 244, 283, 348, 370.
 Polykarp, sv., 151, 230, 253, 259, 428, 472, 489.
 pomellum (uzel, nodus) kalichu, 264.
 Pomiałowski J., spisovatel, 383, 436, 452.
 Pompeje, 375.
 Pontianova katakomba, epitaf s kalichem v ní, 267.
 Poplio Euxenianus, 385.
 Porcella, její náhrobek, 339.
 Porta Labicana, 314.
 Porto, 330, 343.
 pořad při sv. přijímání, 201, 215.
 pása apoštolů při sv. přijímání, 495.
 pása Kristova při konsekraci, 495.
 posílání konsekrovaného chleba, 484.
 poslední večeře: slavení, místo, 13.; čas, 14, 16, 32; přijímání při ní, 38.
 postcommunio v Didaché, 99.
 pozdvihnutí očí při konsekracním aktu Ježíšově, 34.
 Pozzuoli, místo, 427.
 praeface v liturgii, 157, 162, 163, 192 nn., 205, 212.
 praesidens u Tertulliana, 163.
 Praetextata, sv., katakomba, 267, 336, 475.
 Preger, spisovatel, 402.
 presbyterát (původ), 78, 81.
 presbyterstvo při bohoslužbě 179 nn.
 primát papežův 299 n., 428, 488.
 Priscilla, matka senátora Pudenta; její katakomba, 237, 334 nn., 337, 444.
 Priscillský kalich, 263; typ písmen, 335.
 Priscilly a Akvily dům v Korintě a Římě kostelem, 78.
 Prisky, sv., kostel na Aventině, 78.
 Probst Ferdinand, 53, 132, 134, 227.
 prolínání dvou scén, 284.
 proměnění žvlův eucharistic-kých, 35, 134, 153 n., 306, 496; viz konsekrace.
 proroci v Didaché 97, 98, 102.
 „prorokování“ při liturgii, 83.
 prosforai (προσφοραί), 474.
 Prosper Aquitanský, 302.
 protestantská theologie o eucharistii, 63 nn.
 Prudentius, básník, 311 n.
 první den přesnic, 14.
 přednost cirkve římské, 427 nn., 430.
 „přednosta“ bratří, 123, 126, 128, 130, 252.
 „představený“ jako celebrant, 252.
 přepáska, 276, 300.
 předpodstatnění, 35, 134, 153 n., 306, 496; viz konsekrace.
 přijímání sv., 89, 158, 159, 163, 201, 205, 226; děti pod způsobou vína, 175 n., 486; domáci, 163, 328, 486; jak časté bylo, 166, 480, 489, 490; na lačný žaludek 163, 499; na ruku, 138; při poslední večeři, 38; příprava na ně, 224 n., 497; v kostele, 163, 328, 485; neofytů, 256; obřad, 38, 40, 138, 163 n., 171, 175, 176, 201, 205, 215, 307, 447, 487, 488, 494; pod jednou 163 175 n., 486 n.; pod obojí, 163, 486; pod způsobou chleba, 163, 175, 486 n.; pod způsobou vína, 175 n., 486; rozdavač,

- 163, 252. 485 n.; v první době, 77; žalmu při něm zpívání, 164, 201, 488.
- přijímání dle Konstitucí apoštolských, 201 n.; dle Test. D. N., 215; při mši ve večeřadle, 216; na skřínce karthaginské, 328; ostatně viz sv. Augustin, Cyprian, Cyrill Jerus., Ignác Antioch., Jan sv., apoštol, Justin sv., Klement Alex., Lukáš sv., evangelista, Origenes, Marek sv., evangelista, Matouš sv., evangelista, apoštol Pavel, Tertullian.
- přímluvy v Konst. apošt., 199 n., 205.
- příprava na sv. přijímání, 224 n., 497.
- psalmus responsorius, 204.
- psaltes (*ψαλτήρ*) 203.
- Pseudo-Prosper Aquitan., 302.
- pták, symbol duše, 338.
- Pudens, senátor, 238.
- Pudentiany, sv., kostel v Římě na Vicus patricius, 78.
- půst štacijská, 166.
- πύρινος ἄρτος* (*πυρρόν*), 468.
- pyxis, 328, 329.
- R**
- Radbertus Paschasius, 494.
- Rafael, malíř, 60, 238.
- Ramsay William, 382, 389, 391, 394, 400, 402, 413, 416, 423, 431, 435.
- Rauschen G., spisovatel, 384, 401.
- Ravenna, 356.
- „Regione delle agapi“ v katakombě sv. Petra a Marcellina, 314, 348 n.
- Reinach Salomon, 383, 421.
- Renaudot, 377 n.
- reus, právní význam slova toho, 37.
- réva svatá Davidova v Didaché, 95, 159, 354 n.
- Réville Jan, 111, 113, 117.
- ῥιπίδιον* (vějíř), 192.
- ritus viz obřad.
- Robert K., spisovatel, 383.
- Rohault de Fleury, spisovatel, 263, 338.
- Rochette Raoul, spisovatel, 233.
- Roller Theofil, 306, 308.
- Roma a Augustus, božstva, 78, 425.
- Rossi Jan Křt., 80, 263, 266, 268, 270, 274, 283, 308, 310, 317, 320, 325, 331, 334, 337, 340, 346, 351, 361, 366, 378; 382, 398, 399, 400, 401, 402, 403, 412, 433, 440, 443, 444, 446, 452, 453, 454, 456, 479, 482, 483.
- Rossi Michael Štěpán, 274.
- Rossignol, spisovatel, 440, 443, 444, 446, 448, 451, 452, 454.
- roucha liturgická, 261, 300, 307, 309.
- rozdavačem eucharistie kdo byl, 163, 252, 485 n.
- rozprostření pravé ruky při Ježíšově konsekraci, 34.
- ruce v šat zahalené při obětování a přijímání, 326, 327, 499.
- Ryba, 313, 402, 404, 409, 420, 432; Ryba nebeská, 443, 459; Ryba živých, 450; ryba s košem eucharist. v kryptě Lucinině, 268 nn.
- rybář v Kaplích svátostí, 276, 283, 300.
- rybičky, název pokřtěných, 301, 445.
- ῥυπαρός ἄρτος*, 469.
- Ř**
- Řecká kaple, 238 nn., 365, 459, 460.
- Řehoř Nazian., 47; 227 (konsekrace).
- Řehoř Nyssen., 50 (eucharistie oběti); 227 (konsekrace).
- Řím keltský, 441.
- S**
- Sabacius, bůh, 79.
- Sabbatie náhrobní kámen, 355.

- sabbatu svěcení od křesťanů, 77, 118.
 Sabina, žena Hadriánova, 260.
 Sabiny, sv., kostel v Římě, 310, 354.
 sacerdos u Tertulliana, 165.
 sacramentale, 463.
 sacrarium, 329.
 sacrificium pro dormitione, 478.
 Saint Pierre l' Estrier, 441.
 Salmeron, spisovatel, 16.
 Salona, lampy, 342, 343, 475.
 Sanctis, de., Gaët., 384, 398, 401, 402, 419, 425.
 Sandukli, město ve Frygii, 407.
 San Vitale, kostel v Ravenně, 356.
 Sapor, král perský, 437.
 Saturnus, bůh, 411.
 Savi Pavel, 93, 94, 102.
 sarkofag arlesský, 329; Evelpistin, z katak. sv. Priscilly, 334 n.; lateránský 317 nn., 331; v museu Kircherově, 331; z paláce Corsetti, 331; z Porta 330 n.
 scén dvou prolínání (kompence-trace), 284.
 Secchi J. T. J., spisovatel, 440, 443, 444, 446, 447, 451.
 Serapion, stařec, 486, 487.
 Serapis, bůh, 79.
 Sextus Varius Marcellus, epitaf jeho, 454.
 shromáždění eucharistická při liturgii v Jerusalemě, 77; mimo-palestinské, 85; homileticko-didaktická mimo Palestinu, 81; nedělní 126, 127.
 Schäfer, spisovatel, 27.
 Schanz Pavel, spisovatel, 27, 44, 471.
 Schegg, spisovatel, 27.
 Schultze Viktor, 305, 309, 376, 383, 406, 414, 417, 420, 428, 464.
 Schultzen Fr., 66.
 Sibylliny knihy (verše), 271, 272, 453.
 Sidetes Filip, 410.
 sigma (polokruhový stůl), 244, 283, 348, 370.
 Simplicius Signomus, jeho náhrobek, 340.
 Siricius, papež, 484.
 Sirleto, kardinál, 388.
 σίτινος ἄριτος (σταιτίτης), 468.
 Sixta a Caecilie, sv., kaple, 456.
 Skarga T. J., kazatel, 35, 42, 48, 154.
 skla zlatá, 264, 265, 299.
 skleněné nádoby liturgické, 264.
 skřínka karthaginská se scénou konsekrace a sv. přijímání, 326 nn.
 skřínky k uschování eucharistie, 328; na ostatky mučednické, 351 n.
 skutečná přítomnost Kristova v eucharistii, 134.
 Smedt, de, 477, 483, 484.
 smíšení vody s vínem při mši sv., 123, 130, 131, 141, 143, 144.
 Smolikowski Pavel, spisovatel, 223, 227.
 Soaemis Julia Bassiana, 454.
 sobotní bohoslužba ranní, 75.
 soboty svěcení, 77, 118.
 socii = kněží faráři podřízení, 482.
 Sofokles, 417.
 Sohm Rudolf, 103, 112.
 Sol, bůh, 416.
 Solinské lampy, 342, 343, 475.
 σωματοποιήσις τοῦ Χριστοῦ, 133, 134.
 Sotery, sv., pohřebiště, 324.
 Spitta, spisovatel, 63, 64, 65, 67, 69, 71, 146.
 Split, 342, 346.
 Stará solní silnice v Římě, 314.
 Stektorion, město ve Frygii Šťastné, 391.
 stéle (στήλη), 407, 408.
 stibadiuon, 244, 293.
 στοματοληψία, 138.
 stůl polokruhový, 244, 348.
 Sušil Frant., spisovatel, 114, 115, 117, 118, 132, 257.
 svatozář, 321.
 Svatý (3X), 132, 162, 168, 196, 205.

svěcení neděle, 77, 97, 118, 126; soboty, 77, 118.
 světec jako orodovník, 283.
 světlík, 241, 251, 348.
 Světlo zemřelých, název Kristův, 443, 449 n.
 Sýkora Jan. professor, 17, 27, 38.
 symbolismus v ikonografii katakombní, 246 nn.
 synagogy, 78; bohoslužba v nich, 75.
 synaxarium kyjevské, 387.
 syndik, 80.
 Synnada, město ve Frygii Menší, 386, 391.
 synoptikové o sv. přijímání, 22 nn., 494 n.
 synovství Boží křtem nabyté, 445.
 Syntrofiona z Modeny náhrobek, 337 n., 475.

Š

Šebestiána, sv., katakomba, epitaaf v ní, 456.
 Šimon kouzelník, 221.
 šlakem raněný, 256, 279, 300.
 štace (dni štací), 166, 489.
 štacijní púst, 166.
 Štěpán, sv., jáhen, 457.
 Štěpán, sv., papež, 262, 457.

T

tablinum, 361.
 „tajemství křiku“, 257.
 Tarsicius, jáhen, jeho náhrobek, 456 nn.; 485, 500.
 Tekly, sv., akta, 434.
 Tertullian, jeho liturgie, 160 nn.; konsekrace, 162; „Otčenáš“ při mši sv., 163; přijímání v kostele i doma, 163, 328; obřad při sv. přijímání, 163 n., 487, 488; eucharistie oběti, 164 n., 253 n.; biskupové celebranty, 163; biskupové rozdavači eucharistie, 163, 252, 485; symbolický význam uzdravení šlakem raněného, 256; o látce kalichů, 264; o primátu Petrově

a papežově, 299 n., 428; křesťané rybičkami, 301, 445; o plášti jako oděvu kněží, 307, 309; o mléce a medu pro křesťany, 361 nn.; žehnáním svolává se Duch sv. při křtu, 465; o chlebu při mši sv., 473 n.; zádušní mše sv., 479; přijímání doma pod způsobou chleba, 486; o častém přijímání, 166, 489; účinky eucharistie, 491; kult eucharistie, 497 n., 501; fides silentii, 503.
 Testamentum Domini Nostri Jesu Christi, 206 nn. (liturgie mešní).
 Thecla, 402 (nápís na boku lodi na úlomku sarkofagovém).
 Theodolinda, královna, 264.
 Theofil, biskup, 426.
 Theoforos, název sv. Ignáce Mučed., 119.
 thiasoi (*θίασοι*), 78, 81.
 Thibaris, 480, 492.
 Thoma Albrecht, pastor v Mannheimu, 63, 69.
 Thrasonova a Jordánů katakomba, 338.
 Tchor Hisar, město ve Frygii Šťastné, 391.
 Tibur, miso, 427.
 Tillemont, spisovatel, 382, 388, 435.
 Tin. otheus, sv., jeho ordinace, 113.
 Tischendorf, spisovatel, 23, 24.
 Tita Flavia Eutychia náhrobek, 333 n.
 tituli, 265, 481.
 Titus, sv., jeho ordinace, 113.
 toralia segmenta, 369.
 Trajanus (list Pliniův k němu), 119 nn., 452, 474, 489.
 transsubstanciacce viz proměnění; konsekrace.
 travertin, 334, 335.
 triclinium, 13.
 trikliniarchova komora u sv. Petra a Marcellina, 370 n.
 trilogie eucharistická v podzemní basilice v Alexandrii, 320 nn.
 trishagion, 132, 162, 168, 196, 205.

Troas, 78, 85, 92.
 Trofima, sv., kostel v Arlesu, 329.
 Trojice nejsv. na sarkofagu lateránském, 319.
 trojnost 279, 290, 304, 305, 346, 348, 370, 459.
 Troussel d' Héricourt, biskup, 441.
 Tryfon, žid, rozmluva Justinova s ním, 133, 136.
 Třída patricijská v Římě, 78, 238.
 Tumpach Jos, 382, 441.
 tunika, 261.

U

úcta eucharistii vzdávaná, 494 nn., 496, 497, 498, 500
 Učení 12 apoštolů, 93, 150.
 učitelé v Didaché, 98, 102.
 účinky eucharistie, 115, 119, 154, 246, 249, 258, 335, 434, 454, 491 nn., 492, 497.
 „údy Boží (nebeské)“ na Tarsiciově náhrobku, 457.
 Uranie, bohyně, 415.
 Urban, papež, 266, 481.
 ustanovení eucharistie, 22 nn., 152.
 uzdravení šlakem raněného, 256, 279, 300.
 uzel (nodus) kalichu, 264.

V

Valentina, sv., basilika v Římě, 402.
 Valerian, císař, 455.
 Varius Marcellus, jeho náhrobek, 454.
 Vavřince, sv., basilika v Římě, 62.
 večere poslední: slavení, místo, 13; čas, 14, 16, 32; průběh pravděpodobný, 38 nn.; přijímání při ní, 38; velikonoční židovská, její význam a rituál, 18 nn.
 veliký den sobotní, 17.
 vetri d' oro, 264, 265, 299.
 vějíř při mši sv., 192, 211.
 Via Salaria Nuova, 237, 338.
 Via Salaria Vetus, 317.

viaticum, 159, 338.
 Vicus patricius v Římě, 78, 238.
 vína užívání při eucharistii, 22 nn., 138, 140, 147, 149, 172 n. (viz hmotnost [živly] eucharistie); při židovské večeři velikonoční, 19.
 víno a chléb při eucharistii, 22 nn., 124, 131, 149, 157, 159, 272, 357, 466 nn., 472, 473, 474.
 víno a voda při eucharistii, 140, 147, 149.
 Vigna Massini, 338.
 vinný keř, 354 n.
 Vira, průvodkyně Aberciova, viz Pistis.
 vnější úkony uctívání eucharistie, 495
 voda při eucharistii, 172 n.
 voda a chléb při eucharistii, 138 nn.
 voda a víno při eucharistii, 140, 147, 149.
 vodaři, haeretikové, 147.
 Volkmar, spisovatel, 63.
 výklad (homilie, kázání) při liturgii, 82.
 výklenky hrobové ve stěnách katakomb, 274.
 vzkříšení Lazara v Řecké kapli, 255, 258; v Kaplích svátostí, 289, 290, 311; na sarkofagu lateránském, 319.
 vyzývání po přijímání v Konst. ap., 202.

W

Waal de, spisovatel, 61, 342, 383.
 Watterich, spisovatel, 28, 29, 32, 44, 46, 49, 50, 51, 52, 101, 104, 105, 124, 135, 155, 158.
 Weber, spisovatel, 268, 383.
 Wehofer Tomáš, spisovatel, 383, 401, 402, 420, 423, 429, 431, 438.
 Weingarten, spisovatel, 79.
 Weizsäcker, spisovatel, 16, 69.
 Wescher, objevitel basiliky v katakombách alexandrijských, 320.
 Westcott-Hort, spisovatel, 23, 24.

- Weyman C., spisovatel, 422.
 Wilpert Jos., archaeolog, 244, 259, 260, 268, 270, 280, 283, 308, 310, 313, 314, 317, 325, 334, 340, 343, 351, 361, 383, 397, 400, 416, 419, 433, 441, 443, 444, 448, 452.
 Windischmann, spisovatel, 440, 443, 444, 447.
 Wordsworth, spisovatel, 443, 446, 448.
- Z**
- záclona u vchodu do svatyně, 211.
 zádušní mše sv., 165, 175, 478, 479.
 Zahn Theod., spisovatel, 86, 142, 144, 148, 149, 383, 402, 423, 431, 432, 434, 436, 464.
 Záhřeb, 342, 343.
 zázrak v Káně 314, 321 nn., 347 nn., 352.
 zázraky eucharistické, 319, 498.
 Zefyrin, papež, 167, 265, 266, 274, 428, 483.
 Zeno sv., biskup veronský, 362, 446.
 „zjevení“ při liturgii, 82, 83.
 zlatá skla, 264, 265, 299.
 zmrtvýchvstání ve starokřesťan. umění hřbitovním, 255, 258, 311 n.
 Zmyrna, pohanská dívka; její náhrobek, 450.
 Zoticus, biskup v Otrou ve Frygii, 438.
 způsob přijímání na ruku, 164.
 Zuzana, 242, 258, 259, 260.
 ζυμίτης (ζυμήεις) ἄστος, 469.
- Ž**
- „žalm“ při liturgii, 82, 83, 164, 201, 207, 488.
 žehnání jako kon a forma konsekrací při posl. večeři, 32.
 ženy při modlitbách, 161; při sv. přijímání, 497.
 živly eucharistické, 22 nn., 124, 131, 138, 140, 147, 149, 157, 159, 172 n., 272, 357, 466 nn., 472, 473, 474.

Poznámky a některé opravy.

Eucharistické fresko v Řecké kapli, t. zv. *Fractio panis* (viz obr. 6. na str. 247), pořízeno pro naše vydání dle Wilpertovy velikolepé publikace: „Die Malereien der Katakomben Roms“ (Freib. im. Br., Herder, 1903). Obsahuje nejen hostinu eucharistickou, nýbrž i koše s chleby, po obou stranách stolu postavené.

Počet obrazů v českém vydání „Eucharistie“ rozmnožen o 25, tak že jest jich celkem 70, oproti 45, jež se nalézají v originále.

Také český text rozšířen.

- Str. 16. řádek 4. v pozn. 1. shora (a jinde) čti: Weizsäcker, místo: Weissäcker.
 19. 14. v textu shora čti: nejsou, místo: nejou.
 22. 2. v pozn. 2. zdola čti: Kázání, místo: Kazaň.
 82. 7. v textu zdola čti: διδαχή, místo: διδαχή.

- Str. 96. řádek 18. v textu zdola čti: *Μετὰ*, místo: *Μετα*.
- „ 106. „ 10. v textu shora čti: *προσφοραὶ*, místo: *προσφοραὶ*.
155. 6. v textu zdola čti: *εὐχαριστηθεὶς*, místo: *εὐχαριστηθεὶς*.
156. 12. v textu zdola čti: *προσφορᾶν*, místo: *προσφορᾶν*.
175. 2. v textu shora čti: ženě, místo: nevěstě.
207. 1. v poznámce shora polož za „křesťanského“ čárku (,).
217. „ 7. v textu shora čti: *ἀγάπή*, místo: *ἀγάπή*.
309. „ 6. v textu zdola čti: *Ῥεκέ*, místo: *Recké*.
341. v nápise obr. 44. čti: *Hermeta*, místo: *Herma*.
383. řádek 10. a 11. v textu zdola čti: *Βιζαντιν. Βρεμῆνικ, Πετροhrad*, místo: *Wizant. Wremien., Petersburg*.
384. 1. v textu shora čti: *Aberkiosstele*, místo: *Aberkiosstelle*.
400. 5. v textu zdola čti: *(I)N*, místo: *I)N*.
400. 1. v textu zdola čti: *οὗτος*, místo: *ουτος*.
400. 1. v pozn. 2. polož za Lightfoot čárku (,).
400. 3. v pozn. 2. čti: *rukopisy*, místo: *rnkopisy*.
421. 7. v textu zdola čti: *Agapes*, místo: *Apages*.
428. 9. v textu shora čti: čili, místo: č li.
457. 15. v textu shora čti: *Boží*, místo: *Boži*.
469. 1. v pozn. 2. shora čti: *Blümmer*, místo: *Blümner*.
480. 10. v textu zdola čti: *Ῥίμῆ*, místo: *Rímě*.
-

Seznam vyobrazení.

		Str
Obr.	1. Řecká kaple	235
"	2. Dveřní stěna v Řecké kapli	239
"	3. Soud nad Zuzanou v Řecké kapli	241
	4. Daniel a Zuzana v Řecké kapli	243
	5. Noë v arše v Řecké kapli	245
	6. Fractio panis v Řecké kapli	247
	7. Kalich z katakomby Ostriánské	262
	8. Kalich v Řecké kapli	263
	9. Náhrobní deska z katakomby sv. Praetextata	266
	10. Kalich z katakomby Pontianovy	267
	11. Stěna v kryptě Lucinině s oběma rybami	268
	12. Ryba s eucharistickým košem v kryptě Lucinině	269
	13. Kaple svátostí A ³	275
	14. Obrazec Kaple svátostí A ³	276
	15. Rybář. — Křest. — Paralytik v Kapli svátostí A ³	277
	16. Mojžiš-Petr v Kapli svátostí A ³	279
	17. Eucharistický trojroh v Kapli svátostí A ³	280
	18. Hostina eucharistická v Kapli svátostí A ³	281
	19. Obrazec Kaple svátostí A ²	283
	20. Oběť Abrahama v Kapli svátostí A ³	284
	21. Jonáš na zemi odpočívající. Kaple svátostí A ³	285
	22. Ryba vyvrhuje Jonáše. Kaple svátostí A ³	285
	23. Hostina učedníků u jezera tiberiadského v Kapli svátostí A ²	287
	24. Nástrovní malby v Kapli svátostí A ²	289
	25. Trojroh eucharistický na stropě Kaple svátostí A ²	290
	26. Hostina eucharistická v Kapli svátostí A ⁶	291
	27. Obrazec Kaple svátostí A ⁶	293
	28. Obrazec Kaple svátostí A ⁵	293
	29. Obrazec Kaple svátostí A ⁴	294
	30. Hostina učedníků v Kapli svátostí A ⁵	295
	31. Eucharistické fresko v katakombě sv. Petra a Marcellina	315
	32. Eucharistické fresko v katakombě sv. Hermeta	317
	33. Křesťanský sarkofag ze IV. stol., nalezený v Římě v konfessi sv. Pavla za hradbami	318

	Str.
Obr. 34. Fresko z katakomby alexandrijské	321
„ 35. Rozmnožení chleba v „Ovčí kryptě“ v katakombě sv. Kallixta	325
36. Skříňka se scénou představující konsekraci a sv. přijímání	327
37. Konsekrace na sarkofagu arlesském	328
38. Sarkofag s obrazem eucharistie a křtu	330
39. Sarkofag Evelopistin u sv. Priscilly	335
40. Náhrobek Aegrilia Botta Filadespota	336
41. Cihla s chleby v katakombě sv. Priscilly	337
42. Náhrobek Syntrofionův	338
43. Náhrobek Aurelia Agathopa	339
44. Kámen z katakomby sv. Hermeta	341
45. Epitaf s rybou a chlebem	341
46. Lampa ve Splitu	342
47. Lampa v Záhřebě	343
48. Gemma s chleby a rybami	343
49. Eucharistická lampa z Porta	344
50. Gemma v muzeu splitském	345
51. Svatba v Káně v katakombě sv. Petra a Marcellina	349
52. Obraz mučedníka na kapsuli	351
53. Zázrak v Káně na kapsuli	351
54. Padání manny na poušti v katakombě sv. Cyriaky	353
55. Kristus mezi pannami moudrými a nemoudrými v katakombě sv. Cyriaky	354
56. Epitaf s hroznem u sv. Luciny v katakombě sv. Kallixta	355
57. Daniel na sarkofagu v Brescii	357
58. Nádoba s mlékem v kryptě Lucinině	358
59. Nádoba s mlékem v domě sv. Jana a Pavla	359
60. Nádoba s mlékem v katakombě sv. Petra a Marcellina	360
61. Beránek s nádobou na mléko v katakombě sv. Domitilly	361
62. Hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina	367
63. Druhá hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina	369
64. Třetí hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina	371
65. Čtvrtá hostina v katakombě sv. Petra a Marcellina	373
66. Reprodukce nápisu Aberciova dle fotografického snímku	395
67. Rekonstrukce levé stěny náhrobku Aberciova	396
68. Sesílněný text nápisu Aberciova	397
69. Nápis Pektoriův	441
70. Koš s chleby eucharistickými v Řecké kapli u sv. Priscilly	475

Obsah.

	Str.
Předmluva	7
Část I. Eucharistie ve světle nejstarších památek literárních.	
Díl I. Liturgie poslední večeře.	
§ 1. Místo a čas poslední večeře	13
§ 2. Význam a rituál židovské večeře velikonoční	18
§ 3. Ustanovení eucharistie a její spojitost s hody velikonočními	22
§ 4. Eucharistie pravou obětí	40
§ 5. Eucharistie přijímáním čili hostinou obětní	48
§ 6. Liturgie poslední večeře a liturgie pozdější	55
§ 7. Eucharistie a nejnovější theologie protestantská	63
Díl II. Liturgie apoštolská.	
§ 1. Křesťanská liturgie v Jerusalemě	73
§ 2. Liturgie v obcích mimopalestinských	77
Shromáždění homileticko-didaktická	81
Shromáždění eucharistická	85
Díl III. Liturgie žákův apoštolských.	
§ 1. Učení 12 apoštolův	93
§ 2. První list Klementa Římského ke Korintským	103
§ 3. Sv. Ignác Antiochijský	110
§ 4. List Pliniův k Trajanovi	119
Díl IV. Liturgie nejstarších Otcův a spisovatelů církevních.	
§ 1. Sv. Justin	122
Mše katechumenův	128
Mše věřících	129
O užívání vína při eucharistii	138
§ 2. Athenagoras. Irenaeus	150
§ 3. Klement Alexandrijský. Tertullian. Sv. Hippolyt	157
§ 4. Origenes. Sv. Cyprian	168

	Str.
Díl V. Liturgie Konstitucí apoštolských	177
Kniha II.	179
Kniha VIII.	185
O epiklezi	214
Summární přehled liturgií předkonstantinských	216

Část II. Eucharistie ve světle nejstarší ikonografie.

Díl I. Komposice založené na zázraku rozmnožení chleba a ryb na poušti	233
§ 1. Komposice, realistickému znázornění eucharistie nejbližší	237
A) Mše sv. v katakombě sv. Priscilly	237
B) Ryba s košem eucharistickým v kryptě Lucinině	268
C) Hody eucharistické v Kaplích svátostí	273
§ 2. Druhá fáze zázraku na poušti: Kristus dotýká se holí jednoho z košův	314
A) Fresko v katakombě sv. Petra a Marcellina	314
B) Fresko z katakomby Hermetovy	314
C) Rozmnožení chleba na sarkofagu lateránském	317
§ 3. Třetí fáze zázraku na poušti: Kristus konsekruje, rozestřev ruce nad symboly eucharistickými	320
A) Eucharistická trilogie v Alexandrii v Egyptě	320
B) Zázrak rozmnožení chleba v „Ovčí kryptě“ u sv. Kallixta	324
C) Konsekrace a sv. přijímání na skřínce karthaginské	326
D) Konsekrace na sarkofagu arlesském	329
§ 4. Ploskořezba eucharistického významu skoro zcela jistého	329
§ 5. Komposice významu eucharistického méně jistého a vzdálenějšího	330

Díl II. Jednotlivé chleby a ryby eucharistické na pomnících starokřesťanských.

§ 1. Pomníky, jichž eucharistický význam jest jistý	333
A) Náhrobek Tita Flavia Eutychia	333
B) Sarkofag z pohřebiště sv. Priscilly	334
C) Náhrobek Aegrilia Botta Filadespota	335
D) Deska z katakomby sv. Praetextata	336
E) Cihla s chleby u sv. Priscilly	337
F) Náhrobek Syntrofiona z Modeny	337
G) Náhrobek Aurelia Agathopa	338
H) Deska s chleby a rybami v museu Kircherově	341
Ch) Deska s rybou, chlebem a monogramem Kristovým	341
I) Deska (cihla) s chlebem	341

	Str.
J) K) L) Hliněné lampy ze Solina (Salony) v Dalmacii	342
M) Gemma s chleby a rybami . . .	343
N) Bronzová lampa z Porta . . .	343
§ 2. Pomník, jehož eucharistický význam není jistý	346
Díl III. Jiné symboly eucharistické.	
§ 1. Obrazy, jichž eucharistický význam jest jistý	347
A) Zázrak v Káně	347
B) Zázrak manny na poušti	353
C) Vinný keř a jeho hrozny	354
D) Oběť Abelova	355
§ 2. Komposice, jichž eucharistický význam jest méně jistý	357
A) Daniel mezi lvy	357
B) Nádoby s mlékem	359
Díl IV. Hody, jichž souvislost s eucharistií jest pouze vzdálenější a nepřímá	
Část III. Eucharistie ve světle nejstarší epigrafiky.	
Díl I.	
§ 1. Náhrobek Abercia z Hieropole	381
A) Literatura o náhrobku Aberciově	382
B) Dějiny náhrobku	384
C) Popis náhrobku	395
D) Metrický text nápisu	399
E) Hypothesa Fickerova, Harnackova a Dieterichova	404
F) Kommentar nápisu	422
G) Vnější důvody, svědčící pro křesťanský charakter nápisu	435
§ 2. Náhrobek Pektoria z Autunu	440
A) Literatura náhrobku	440
B) Dějiny náhrobku	441
C) Text nápisu	442
D) Výklad nápisu	443
E) Autor, struktura nápisu a čas, kdy byl pořízen	451
§ 3. Epitaf z katakomby sv. Šebestiána	456
§ 4. Náhrobek Tarsiciův	456
§ 5. Epitaf kněze galského	458
Díl II.	
§ 1. Přehledná úvaha o malbách v Řecké kapli, v Kaplích svátostí a o nápisu Aberciově a Pektoriově	459
Část IV. Eucharistické úkony.	
Díl I.	
§ 1. O chlebě a víně k eucharistii užívaných	463
§ 2. Celebrant a rozdavač eucharistie	466
§ 3. Kdo mohl přijímat eucharistii a pod kolika způsoby byla podávána?	477
§ 4.	486

	Str.
§ 4. Obřad při sv. přijímání	487
§ 5. Jak často se přijímalo?	. 489
§ 6. Účinky eucharistie	. 491
Díl II.	
§ 1. Úcta eucharistii vzdávaná	. 494
Doslov	. 503
—————	
Ukazovatel jmen a věcí .	. 505
Poznámky a některé opravy	525
Seznam vyobrazení .	. 527

