

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Husitská teologická fakulta

Diplomová práce

Název diplomové práce:

Vybrané staroegyptské prameny koptské religiosity

Title of the master thesis:

The Ancient Egypt Resources of the Coptic Religiosity:
The Selected Subjects

Vedoucí práce:

Mgr. Jiří Janák, ThD.

Autor:

Jaroslav Franc

2010

Rád bych tímto poděkoval vedoucímu práce Jiřímu Janákovi za cenné podněty ke studiu a za citlivé vedení práce na Katedře religionistiky.

V Olomouci dne 10. 4. 2010

.....
Jaroslav Franc

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci s názvem *Vybrané staroegyptské prameny koptské religiosity* napsal samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů, literatury a dalších odborných zdrojů.

V Olomouci dne 10. 4. 2010

.....
Jaroslav Franc

Anotace:

Práce na téma *Vybrané staroegyptské prameny koptské religiosity* se zaměřuje na vystopování možné kontinuity náboženské symboliky staroegyptského náboženství v religiozitě koptské církve. Práce je vypracována na základě osobních zkušeností z prostředí koptské církve v Egyptě a ze studia odborných pramenů v knihovnách i v muzeích. Hlavní pozornost je věnována motivu kojící ženy – Esety, Isis, Panny Marie.

Annotation:

The master thesis titled *The Ancient Egypt Resources of the Coptic Religiosity: the Selected Subjects* is in the hypothetic possibility focused on the continuity of the religious symbolism from Ancient Egypt times to the time of The Coptic Church. The paper is based on the personal experience from within The Coptic Church in Egypt as well as on the research in libraries and museums. The attention is drawn mainly to the theme of breastfeeding woman – Eset, Isis, the Virgin Mary.

Klíčová slova

Egypt; staroegyptské náboženství; koptská církev; Isis; Eset; Panna Maria; náboženská symbolika; religionistika; křesťanská teologie; kulturní dialog; dialog náboženství.

Key words

Egypt; religion of Ancient Egypt; The Coptic Church; Isis; Eset; the Virgin Mary; Religious symbolism; religious studies; Christian theology; dialogue of cultures; dialogue of religions.

Obsah

Úvod.....	- 9 -
Exkurz: pohled současných koptských křesťanů na historii Egypta a úlohu koptské církve v dějinách této země	- 13 -
1 Základní aspekty staroegyptského a křesťanského náboženství.....	- 19 -
1. 1 Základní aspekty staroegyptského náboženství.....	- 19 -
1. 2 Základní aspekty křesťanského náboženství	- 21 -
1. 3 Hodnocení kapitoly.....	- 23 -
2 Prezentace vybraných témat či projevů religiosity	- 24 -
2. 1 Faraón syn boha, Ježíš Kristus Syn Boží.....	- 27 -
2. 1. 1 Staroegyptský faraón jako syn boha	- 27 -
2. 1. 2 Ježíš Kristus Syn Boží v koptské křesťanské tradici	- 34 -
2. 1. 3 Hodnocení podkapitoly.....	- 41 -
2. 2 Svatá Trojice v křesťanské tradici a božská trojice staroegyptského náboženství	- 41 -
2. 2. 1 Božské trojice ve staroegyptském náboženství	- 42 -
2. 2. 2 Křesťanský monotheismus a trinitární nauka	- 43 -
2. 2. 3 Hodnocení podkapitoly.....	- 45 -
2. 3 Vítězný staroegyptský faraón a sv. Jiří v křesťanské tradici: základní charakteristika a pokus o srovnání.....	- 47 -
2. 3. 1 Staroegyptský faraón jako vítězný pozemský bůh porážející zlo.....	- 47 -
2. 3. 2 Sv. Jiří jako zbožný voják porážející zlo	- 49 -
2. 3. 3 Hodnocení podkapitoly.....	- 53 -

2. 4 Bohorodička a matka boha	- 55 -
3 Motiv kojící ženy v historickém vývoji egyptských náboženství.....	- 56 -
3. 1 Eset v mytologii a kultu starého Egypta	- 56 -
3. 2 Shrnutí podkapitoly.....	- 60 -
3. 3 Kult bohyně Isis v Řecko-římské době na přelomu letopočtu.....	- 61 -
3. 4 Shrnutí podkapitoly.....	- 63 -
3. 5 Koptská doba a křesťanská úcta k Panně Marii.....	- 64 -
3. 5. 1 Sv. Cyril Alexandrijský v kontextu koptské křesťanské tradice.....	- 66 -
3. 5. 2 Shrnutí interpretace sv. Cyrila Alexandrijského.....	- 68 -
3. 5. 3 Koptská tradice a papež Šenúda III.	- 69 -
3. 5. 4 Shrnutí interpretace Šenúdy III.....	- 71 -
3. 5. 5 Interpretace motivu kojící Panny Marie v koptské křesťanské tradici podle Elizabeth Bolmanové.....	- 72 -
3. 5. 6 Shrnutí interpretace Elizabeth Bolmanové	- 77 -
3. 6 Hodnocení podkapitoly	- 79 -
Závěr	- 81 -
Seznam pramenů a literatury	- 83 -
Seznam příloh	- 103 -
Summary	- 104 -

Seznam zkratk:

- CE ATIYA, A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*. New York City; Sydney; Singapore; Toronto; New York City: Maxwell Macmillan International; Collier Macmillan publishers; The Macmillan Company, 1991, ISBN 0-02-897025-X.
- ER ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York City – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan publishers, 1987n, ISBN 0-02-909480-1.
- NCE THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C., *New catholic encyclopedia*. New York; St. Louis; San Francisco; Toronto; London; Sydney: McGraw-Hill, 1967-1974.
- LThK BUCHBERGER, M.; KASPER, W., *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001.
- př. K. letopočet před Kristem
- po K. letopočet po Kristu
- např. například
- ř. řecky
- lat. latinsky
- kopt. koptsky
- arab. arabsky

pozn.	poznámka
sl.	sloupec
srov.	srovnej
sv.	svazek
stol.	století
par.	paragraf

Zkratky biblických knih jsou zde používány tak, jak jsou zavedeny v českém ekumenickém překladu.

Úvod

Název této práce *Staroegyptské prameny koptské religiosity* již předpokládá jistou kontinuitu náboženských představ a náboženského myšlení či symboliky v údolí Nilu. Premisa vychází z obecného přesvědčení, jež o staroegyptském náboženství a o následných historických náboženských vrstvách v Egyptě formuloval např. M. Eliade, který ji charakterizuje slovem nehybnost, a to má svůj počátek ve sjednocení království a v zajištění trvalosti a tedy nehybnosti a věčnosti tohoto „kosmogonického díla“.¹ Myšlenka srovnání staroegyptského náboženství a koptského křesťanství a hledání možné inspirace není nijak nová, srovnání obou náboženství se věnovalo již mnoho moderních autorů v průběhu dvacátého století.² Rozvoj starověkých náboženských představ v Egyptě a jejich vliv na křesťany si uvědomovali již teologové prvních staletí. Mezi nimi např. sv. Cyril Alexandrijský, jak se zmínil ve skvělé studii Étienne Drioton, kde zhodnotil polemiku Cyrila Alexandrijského se starověkými náboženskými představami a s pohanstvím vůbec slovy: „Křesťané jen stěží hledali argumenty v apologii jejich vlastního náboženství při diskusích s tehdy přežívajícím staroegyptským

¹ ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. I, Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: ISE, 1995, s. 90-91; Srov. „Jedním z hlavních aspektů staroegyptského uvažování je silná vazba na minulost a snaha udržet v platnosti starší myšlenková schémata.“ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 13.

² BLACKMAN, W.S., *The Fellahin of Upper Egypt: Their Religious, Social and Industrial Life today with Special Reference to Survivals Ancient Times*. London: George G. Harrap and Co., 1928, s. 245-279. YOFFIE, LEAH R. C. Present-Day Survivals of Ancient Jewish Customs. In *The journal of American folklore: the quarterly journal of the American Folklore Society*. Columbia, New York: American Folklore Society Corporation, sv. 29, č. 113, r 1916, s. 412-417. HUBAI, PETER. Über die Ursachen des Sieges des Christentums in Ägypten. In *Numen: international review for the history of religions / ed. on behalf of the International Association for the History of Religions*. Leiden: Koninklijke Brill, 2001, vol. 48, s. 81-116. V českém jazykovém prostředí především JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005. JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003.

náboženstvím“.³ Historickým faktem je však to, že křesťanské náboženství přežilo staroegyptskou tradici o mnoho staletí a staroegyptská symbolika je především v koptské křesťanské tradici stále rozpoznatelná. Jiná, a dnes dominantní, náboženská a kulturní vrstva egyptské společnosti islámu mnohé náboženské symboly staroegyptské tradice neuchovala, a to především pro striktní odmítnutí figurálního zobrazování v oblasti kultu. Příchod křesťanství do Egypta a jeho velký úspěch v prvních stoletích klade pro historii náboženství mnoho otázek: Proč v Egyptě došlo k tak rychlému a širokému přijetí křesťanství v době, kdy kult egyptské bohyně Esety pojmenované v řecko-římské kulturní oblasti jako Isis dosahuje největšího rozkvětu? Proč o několik století později bylo toto křesťanství poměrně rychle překryto novým monotheistickým náboženstvím islámu? Srovnáním pojmů a symboliky různých náboženských tradic v údolí Nilu, srovnáním nesrovnatelného⁴, touto ambivalencí se bude zabývat předložená diplomová práce. V této práci je primární zájem soustředěn na dnes živou a praktikovanou koptskou religiozitu a spiritualitu, ve staroegyptském náboženství jsou pak hledány inspirační zdroje pozdější koptské religiozity, kulturně historické souvislosti náboženské terminologie, a především prameny koptské spirituality.

Cílem práce je prostudovat vybraná témata ve zvolených literárních pramenech i další dostupné literatuře a zjistit, zda byl přítomný vliv staroegyptského náboženství na koptské křesťanství, a pokud byl, potom v jaké míře. Nejprve budou představeny základní aspekty staroegyptského náboženského myšlení a také křesťanské koptské religiozity (kap. 1). Pozornost bude dále věnována několika vybraným náboženským

³ „L'apologiste chretien n'avait pas lieu d'argumenter contre ces derniers: le mieux a faire pour les convertir était de les laisser aux bons soins des moines.“ Srov. DRIOTON, É., Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne, in DRIOTON, É., *Varia Drioton*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1944, s. 1-14.

⁴ Srov. ANTALÍK, D., *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005.

symbolům a tématům jen v základní informativní rovině především pro udání kontextu práce (kap. 2), podrobněji pak bude studována problematika jednoho náboženského symbolu – kojící ženy (kap. 3).⁵

Jako hlavní zdroj studia staroegyptského motivu kojící ženy i ke studiu tohoto motivu na přelomu letopočtu bude použita kniha od R. E. Witta *Isis in the Graeco-Roman world*.⁶ a dále pak rané koptské tradici relevantní mariologické studie zastupující koptskou ortodoxii, především v díle koptského patriarchy a významného teologa 4. a 5. stol. Cyrila Alexandrijského,⁷ tak také s přihlédnutím k titulu *The Holy Virgin St. Mary*,⁸ současného koptského patriarchy Šenúdy III. Zastoupeny budou také moderní studie z historie náboženství či kulturní antropologie, především v textech E. S. Bolmanové.⁹ Cenným zdrojem informací je bezesporu také *The Coptic Encyclopedia* (dále jen CE),¹⁰ která, ačkoliv byla vydána na počátku devadesátých let minulého století, přináší stále mnoho cenných informací.¹¹ Metoda práce je zde zvolena

⁵ Slovo symbol je tu použito v etymologickém slova smyslu, tedy jako to, co spojuje (ř. $\sigma\upsilon\mu$ a $\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\iota\nu$, vrhnout dohromady), v religionistice tedy především jako spojení posvátného a profánního. Srov. MUCHOVÁ, L., *Vyslovit nevyslovitelné. Didaktika uvádění do světa symbolů*. Brno: CDK, 2005, s. 7-56; SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Praha: Aula, 1994, s. 94-106.

⁶ Ithaca: Cornell University Press, 1971.

⁷ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964.

⁸ SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999. Malaty, T. Y., *Saint Mary in the Orthodox Concept*. Kensington: St. Virgin Mary Church, 1978.

⁹ BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005. BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1173-1184.

¹⁰ ATIYA, A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*. New York City; Sydney; Singapore; Toronto; New York City: Maxwell Macmillan International; Collier Macmillan publishers; The Macmillan Company, 1991.

¹¹ Koptologie od roku 1991 do současnosti prošla rychlým vývojem a mnoho informací v CE proto odpovídá stavu poznání na počátku devadesátých let. Srov. LANGEN, L., HONDELINK, H., *Icons, Coptic*, in CE, sv. 4, s. 1276-1280, kde se píše: „Although no icons from the period between the seventh and the seventeenth centuries have withstood the ravages of time, the HISTORY OF THE PATRIARCHS makes reference to the existence of icons in this period.“

analyticko-induktivní. Studium a porovnáním výsledků jednotlivých textů se pokusím nalézt možné inspirační zdroje koptské religiozity ve staroegyptském náboženství.

Vedle toho současné studie datují mnohé restaurované a pr západní vědu nově objevené ikony do středověku. Srov SKÁLOVÁ, Z., Mourning with Indigo. A re-restores mediaeval Passion Triptych in the Coptic Museum, Cairo, in CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 1999, s. 177-209.

Exkurz: pohled současných koptských křesťanů na historii Egypta a úlohu koptské církve v dějinách této země

Jak už zaznělo v úvodu práce, důležitým motivem k sepsání tohoto textu byl předpoklad jistého druhu kontinuity náboženského myšlení v údolí Nilu. Myšlenka zabývat se tímto tématem vznikla v průběhu mnoha osobních setkání s koptskými křesťany v Egyptě, ale i mimo něj – např. v německém městě Höxter-Brenkhausen, kde od roku 1993 sídlí koptský klášter v čele s biskupem Damiánem.

Koptové sami se často označují jako „synové faraónů“, kteří jako praví Egyptané udržují starobylé kulturní a národní tradice Egypta pro další generace. Nejednou jsem při návštěvách koptských klášterů slyšel, že zeď která roste kolem klášterních zahrad a budov, má chránit obyvatele a majetek před Araby – tedy těmi, kteří nejsou křesťany. Tito všichni jsou souhrnně označováni jako Arabové, ačkoliv obyvatelé Egypta etnicky Arabové nejsou, ale jsou v běhu staletí arabizovanými (arabsky hovořícími) obyvateli údolí Nilu se směsí krve arabské, hamitské, núbijské a mnohé další. Sami křesťané hovoří také arabsky i liturgii slaví v arabském jazyce, přesto sebe jako Araby neoznačují, ale častěji nábožensky jako kopty s příděchem národního označení Kopt.

Vnímání běhu dějin je u koptů dáno jejich pohledem na historické události z perspektivy židovsko-křesťanské tradice vnímání času. Veškeré historické události interpretují z perspektivy dějin ekonomie spásy jako vůli Boží. Jejich chápání historie je v tomto smyslu lineární a tedy i kontinuální. Ve dvacátém století tento rozměr koptské spirituality zdůraznily zvláště koptské křesťanské nedělní školy, které jako jeden

z hlavních cílů přijaly rozvíjení smyslu studentů pro správné chápání dějin církve a jejího významu pro současný i budoucí Egypt.

Z mnoha rozhovorů na toto téma vybírám jen ty, které jsou snad charakteristické pro současné koptské myšlení a reprezentují jeho jistou typologii. Tématem rozhovorů byla role koptské církve v dějinách Egypta od doby faraónů do současnosti.

I. Akademická reflexe kulturní kontinuity egyptských dějin

Při návštěvě Institutu koptských studií v Káhiře ve čtvrti Abassija, který sídlí v areálu nové katedrály sv. Marka, jsem na toto téma hovořil s jedním z profesorů tamního sboru Luisem Sajidem. Pracoval tehdy ve státní instituci zvané Egyptský turistický úřad (arab. الهيئة المصرية العامة للتنشيط السياحي , angl. Egyptian Tourist Authority). Studenty Koptského institutu seznamoval především s postupnou popularizací koptských poutních míst mezi zahraničními turisty.

Odpověď na moji otázku začal obecným shrnutím, že znát dějiny vlastní země je velmi důležité pro pochopení současnosti. Je proto třeba poznávat nejstarší historii i současnou dominantní kulturu islámu. Podle jeho slov je však vrstva egyptské společnosti označovaná jako koptská velmi důležitá. Jednotlivé egyptské kulturní i náboženské okruhy či vrstvy ve společnosti zcela nezanikají, ale vytváří to, co je dnes možné nazvat egyptská kultura. Jedná se o pluralitní mozaiku stále živé a rozvíjející se kultury. Koptská církev zde, podle něj, hraje roli zprostředkovatele kulturní tradice faraónského Egypta, kterou jiná kulturní ani náboženská vrstva v Egyptě neuchovává. Z toho důvodu je třeba popularizovat některé koptské křesťanské tradice, které odkazují

na staroegyptské tradice. Vyzdvihl proto novozákonní text o útěku Svaté rodiny z Betléma do Egypta, který je v koptské církvi rozpracován a stále znova interpretován na základě zjevení 23. patriarchy na alexandrijském stolci sv. Marka papeže Theofila (385-412 po K.) a stopování této dlouhé cesty po Egyptě je současně i cestou po staroegyptských posvátných místech, která Svatá rodina svým příchodem označila a posvětila. Podle materiálů, které mi byly zprostředkovány vybírám jako příklad jména některých míst Wádí 'n-natrún, kde byl v dějinách Starého Egypta těžen natron, mimo jiné používaný k mumifikaci; káhirská čtvrť Stará Káhira; starobylé Heliopolis, dnešní Ajn Šmas; v Horním Egyptě pak například slavná Tel-Amarna.

II. Kulturně-národnostní interpretace koptské tradice

Druhým typem pojmání této otázky je kulturně-národnostní interpretace koptské tradice v kontextu celých dějin Egypta. Tento postoj charakterizuje např. abúna Beshoy Lotfy, kněz v káhirském kostele Panny Marie ve čtvrti Warraq, který je rodilý Káhiřan, vzděláním letecký inženýr. Po ukončení univerzitního vzdělání se stal knězem, je ženatý a otec tří dětí.

Kněží a především mniši jsou v dnešní koptské církvi vedeni mimo jiné k poznávání historie církve i k jejímu porozumění a také ke studiu koptského jazyka, který je stále používaným liturgickým jazykem, vedle dominantní arabštiny. I tento kněz označil především jazykovou rovinu koptské liturgie za jeden z nejdůležitějších kulturních rozměrů církve, který ji pevně svazuje se starobylým Egyptem. Byl i toho názoru, že dnešní studium egyptologie by mělo začínat studiem koptského jazyka, aby

bylo studium zahájeno kontaktem s dochovanou živou interpretační tradicí. On sám byl přesvědčen o tom, že mnohé hymny koptské církve složené v koptštině v sobě skrývají rytmus i melodii zpívanou při koptské liturgii a tak je koptská církev i nositelkou hudební staroegyptské tradice. Vedle toho zdůraznil i národnostní stránku koptské identity. Koptové dnes nejsou jen koptskými křesťany, tedy kopty, ale také koptským národem, tedy Kopty, a uchovávají podle jeho mínění jisté etnické charakteristiky. Ty jsou podle jeho slov viditelné doslova „*ve tvářích křesťanů*“ především v Horním Egyptě, kde je zřetelnější národnostní odloučenost od nekřesťanské majoritní společnosti označované jako národnostně arabské. V Káhiře, kde tento kněz žije, podle jeho slov došlo k většímu promísení různých etnik. Myšlenku etnické jinakosti koptských křesťanů jako skutečných Egyptů shrnul do populárního sousloví „*koptové jsou synové faraónů*“.

III. Kontextualizace dějin Egypta v dějinách ekonomie spásy

Další typ odpovědi je možné shrnout do sousloví kontextualizace dějin Egypta v dějinách křesťanské ekonomie spásy. Jako jeden příklad tohoto stylu myšlení je možné uvést mnicha Jeronýma z kláštera Panny Marie v Durunce nedaleko Asijutu v Horním Egyptě. Bratr Jeroným je rodilý Egyptan z Asijútu, vzděláním je počítačový programátor.

Tento mnich zcela otevřeně tvrdí, že si tuto otázku takto neklade. Koptská církev je pro něj místem pro život a vše potřebné k dosažení konečného cíle jeho mnišské cesty mu zprostředkovává výlučně právě církev. Ta je nositelkou apoštolské církevní tradice, která se od založení církve v Egyptě neporušeně uchovává apoštolskou tradici, a pokud

přijala některé nové prvky či normy, potom to bylo z důvodu srozumitelnějšího předávání zjevených pravd lidem dané doby.

Závěrečné zhodnocení

Představené typy odpovědí nejsou zcela jistě reprezentativní ani vyčerpávající, pouze nastiňují názorovou pluralitu uvnitř koptské církve, se kterou jsem se setkal. Pohled cizince na tuto problematiku je mnohdy zcela jiný. Distancovaný pozorovatel života v Egyptě může být reprezentován manželským párem rodilých Američanů Susan a David Parkerovi, kteří pohledem lidí vzdělaných v západní společnosti chápou Egypt a jeho náboženské, kulturní i národnostní rozměry jako proces neustálého vývoje, který je hnán dopředu právě díky oné různosti a pestrosti společnosti. Jak koptové, tak i muslimové jsou v jejich očích ti, kteří si nárokují exkluzivitu a pravost své náboženské a kulturní tradice v Egyptě a neustále hledají argumenty k vzájemnému vymezování se vůči sobě.

Argumenty stejně jako jejich původ mohou být skutečně různé. V koptské církvi nalézáme shora zmíněné argumenty lingvistické, národnostní a náboženské. Podobně i muslimská tradice s konceptem *džáhílije* argumentuje pro konečné naplnění dějin Egypta pravým smyslem až s příchodem islámu. Stejně tak i ve většinové muslimské tradici obvyklá interpretace pojmu náboženství jako pojmu národnost, mezi kterými není rozdíl, odkazuje na možnost vytvoření jednoho egyptského společenství, do něhož může být skrze konverzi k islámu přijat kdokoliv jako plnoprávná součást celku.

Mnoho těchto a podobných argumentů mě provázelo při seznamování se z koptskou církví a s Egyptem vůbec. Rozhodl jsem se tedy vybrat zřetelně označenou část egyptské kulturní tradice, kterou bude možné sledovat ze staroegyptské doby až do současnosti a z pohledu religionistiky se pokusit dát odpověď na možnost kontinuity náboženské symboliky v údolí Nilu. Výsledkem je tato práce.

Použité prameny:

Biskup Damián, představený koptského kláštera Panny Marie a sv. Mauritia v Hoexter-Brenkhausen, Německo, rozhovory duben 2005.

Elizabeth S. Bolmanová, profesorka na Americké univerzitě v Káhiře, Egypt, rozhovory a veřejné přednášky březen–květen 2006.

Zuzana Skálová, kunsthistorička a restaurátorka koptských ikon, Káhira, Egypt, rozhovory a veřejné přednášky březen–květen 2006.

P. Beshoy Lotfy, kněz farnosti při kostele Panny Marie v Káhiře–Warraqu, Egypt, rozhovor leden–únor 2010.

Luis Sajid, Institutu koptských studií v Káhiře–Abassiji, rozhovory a přednášky (duben–květen 2006).

Mnich Jeroným, klášter Panny Marie v Durunce nedaleko Asijutu v Horním Egyptě, rozhovor (únor 2010).

Susan a David Parkerovi, Centrum pro studium migrace a uprchlictví, Americká univerzita v Káhiře, Egypt, rozhovor únor 2010.

العائلة المقدسه فى مصر. القاهرة, وزارة السياحة, 1999.

1 Základní aspekty staroegyptského a křesťanského náboženství

Před zahájením práce uvedme nejprve několik slov k základním charakteristikám obou náboženských tradic. Nejprve několik informací o základních aspektech náboženského myšlení starých Egyptanů a následně koptských křesťanů. Rozsah kapitoly i celé práce umožňuje představit jen nejzákladnější vhled.

1.1 Základní aspekty staroegyptského náboženství

Eliadeho *Encyklopedie náboženství* charakterizuje staroegyptské náboženství takto: „*Obecně je možné říct, že Egyptané se jeví jako velmi zbožní, věřící v posmrtný život, a velkou část svých sil věnovali přípravě na tento posmrtný život.*“¹² Nauku staroegyptského náboženství charakterizuje encyklopedie také jinak, když tamtéž pokračuje těmito slovy: „*Charakteristické rysy egyptské náboženské literatury jsou synkretismus a multiplicita přístupů, oba pravděpodobně ukazují možnosti vývoje staroegyptské nauky.*“¹³ Tato dvojí tvář staroegyptského myšlení pak podle autorů encyklopedie umožnila rozvoj náboženství do podoby, kterou se dnešní egyptologie západního kulturního okruhu snaží odkrýt: „*V tomto přístupu byly Egyptané schopni se*

¹² Srov. ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York City – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan publishers, 1987n, s. 53.

¹³ Srov. Tamtéž, s. 53.

vyrovnat s problémem strnulého uchovávání starého a zároveň přijímání nového“¹⁴, pokračuje stejná encyklopedie.

V českém jazykovém prostředí uvádí Jiří Janák několik charakteristik, které je možné shrnout v pojmech kontinuita, pluralita, komplementarita.¹⁵ První jmenovaný aspekt kontinuity staroegyptského náboženského myšlení dobře vyjadřuje věta: „*Jedním z hlavních aspektů staroegyptského uvažování je silná vazba na minulost a snaha udržet v platnosti starší myšlenková schémata*“¹⁶, tedy ono výše zmíněné strnulé uchovávání starého. Druhý pojem plurality je pak míněn jako nahlížení jednoho problému z mnoha různých stran, aby pak všechny nalezené odpovědi o daném problému vypovídaly společně.¹⁷ To poukazuje na velkou názorovou toleranci starých Egyptanů a také na snahu o co nejširší a nejpřesnější míru poznání.¹⁸ Třetí pojem komplementarity je míněn jako aspekt myšlení, který umožňuje syntetizovat mnohdy, z pohledu jiných kultur, nelogické teologické myšlenky – v Egyptě zřejmě inspirovaný především geografickou dualitou této země jako Horního a Dolního Egypta.¹⁹ Tak jsou výše zmíněná slova o „*přijímání nového*“ ve staroegyptském náboženství rozšířena na dva pojmy plurality a komplementarity. Další pojmy dokreslující „*naprostou odlišnost staroegyptského myšlení od našeho*“²⁰, a tedy pro dnešního Evropana obtížně srozumitelné jsou *maat* (řád), který uspořádává kosmos a také dává prostor pro život a vedle toho také moc slova,

¹⁴ Srov. ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York City – London: Macmillan Publishing Company - Collier Macmillan publishers, 1987n, s. 54.

¹⁵ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 14-18.

¹⁶ Tamtéž, s. 13.

¹⁷ Srov. ASSMANN, J., *Egypt. Theologie a zbožnost rané civilizace*. Praha: OIKOYMENH, 2002, s. 26, kde autor hovoří o konstelativní teologii charakterizující staroegyptský pantheon.

¹⁸ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 16-17.

¹⁹ Tamtéž, s. 17-18.

²⁰ Tamtéž, s. 14.

které nebylo pouze diferencujícím označením, ale bylo především součástí existence dané věci či osoby.²¹

Jak už bylo řečeno, je tedy charakteristikou staroegyptského myšlení především ona tendence k nehybnosti, ve snaze uchovat tradici srozumitelnou a aplikovatelnou na současnost, kdy náboženství, kultura i celá civilizace nachází svůj počátek ve sjednocení království, jež se rovná aktu kosmogonie.²²

Jako staroegyptské náboženství a náboženské myšlení je v této práci popisováno velmi dlouhé období v rozsahu Předdynastické doby asi od r. 4500 př. Kr. až do konce Pozdní doby r. 305 př. Kr.²³ Následná Ptolemaiovská doba (305-30 př. Kr.) a Římská doba (30 př. Kr. – 395 po K.), která se překrývá s příchodem nové řecko-římské kultury a křesťanství, a tedy s koptskou dobou, je předmětem následujícího textu.

1. 2 Základní aspekty křesťanského náboženství

„Křesťanství je monoteistická víra, která se podstatně odlišuje od všech ostatních věr tím, že je v ní vše vztahováno k vykoupení vykonanému Ježíšem Nazaretským.“²⁴

Takto definuje stejná Eliadeho *Encyklopedie náboženství* křesťanství, když cituje slova Friedricha Schleiermachera (1768–1834). Níže pak stejný text dodává, že se bude jistě mnoho autorů rozcházet při interpretaci jednotlivých pojmů této definice, především

²¹ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 18-20.

²² ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. I, Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: ISE, 1995, s. 90-115.

²³ Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 214.

²⁴ Srov. PELIKÁN, J., *Christianity, An Overview*, in *ER*, sv. 3, s. 348-362.

obsahu a významu pojmů, ale jako základní definice je jistě dostačující.²⁵ Definice Friedricha Schleiermachera a také zde zmíněný dovětek Jaroslava Pelikána (1923–2006) výstižně charakterizuje dva základní aspekty křesťanství, a to (1) legitimní pluralitu vyznání víry (2) v rámci jednoty víry. Víra ve vzkříšeného Krista tvoří základní článek křesťanství, který „proměňuje hrstku skleslých uprchlíků ve skupinu odhodlaných lidí“.²⁶ Křesťanství jako přísně monoteistické, profétické, zjevené a eschatologické náboženství je rozšířeno po celém světě, a proto v různých kulturách přijímá různé podoby vyznání jedné společné víry všech křesťanů, a tím zpětně jednotlivé kultury ovlivňuje. Kulturní inkusivismus vedle teologického eksklusivismu vytváří v křesťanském společenství neustálé živé napětí, které se projevuje např. uchováváním a rozvíjením tradice, ale i odmítnutím části tradice.²⁷ Tradiční horlivost a neutuchající snaha nést dějinně dál křesťanské náboženství se ukázala na Egyptánech např. i při příchodu nového náboženství do Egypta – islámu.²⁸ Jako koptská doba je v této diplomové práci označováno období od příchodu křesťanství do Egypta a založení koptské církve sv. Markem až do současnosti.²⁹

²⁵ Viz PELIKÁN, J., Christianity, An Overview, in *ER*, sv. 3, s. 348.

²⁶ ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství*. Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 294-300.

²⁷ AMBROS, P., *Odvaha k alternativám. Kontinuita a diskontinuita křesťanské tradice*. Olomouc: Refugium, 2008, s. 5-10; SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Praha: Aula, 1994, s. 110-137.

²⁸ AS'AD, M., Coptic family life, in *CE*, sv. 4, s. 1086-1089. ROSEN-AYALON, M., Islamic influences on Coptic Art, in *CE*, sv. 4, s. 1310-1312.

²⁹ Viz ATIYA, A. S., *a history of eastern Christianity*. London-Methuen: Taylor & Francis, 1968, s. 31-98; ATIYA, A. S., Saint Mark, in *CE*, sv. 5, s. 1528-1533; MEINARDUS, O.F.A., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale (Ifao), 1965.

1. 3 Hodnocení kapitoly

Závěrem kapitoly je možné říct, že se obě náboženství v mnohém liší. Staroegyptské náboženství je založeno na předdějinném mýtu, kdežto křesťanství na dějinném zjevení. Tradičně je uváděn jako zásadní rozdíl mezi oběma náboženstvími staroegyptský polytheismus vedle přísného křesťanského monotheismu i staroegyptského vyprázdnění etnického pojmu věčného života a nového křesťanského pojetí obecné spásy všech. Dále je staroegyptské náboženství označováno jako kulturně i naukově synkretické a inklusivní, křesťanství je vedle toho kulturně inklusivní a naukově exkluzivní. Především však pro současný stav bádání na počátku 21. století je důležitý rozdíl v tom, že staroegyptské náboženství je uchováno bez živé, dodnes kontinuálně uchovávané, náboženské tradice, a tak i možné autentické interpretace.³⁰ Pomineme-li současné obnovení kultu bohyně Isis v rámci tzv. novopohanských tendencí v západní společnosti.³¹ Křesťanství je vedle toho neseno dodnes živou tradicí, která je v Egyptě zastoupena především koptskou církví.

Společným bodem obou výše zmíněných charakteristik obou náboženských tradic je možné vidět snahu o uchování předávané nauky i praxe a zároveň nalezení nových cest pro budoucnost. Níže předložený text se pokusí vystopovat a označit možné staroegyptské vlivy na koptské křesťanství v rámci výše popsaného kulturního inkusivismu a naukového exklusivismu.

³⁰ Zvláště, když ve staroegyptském náboženství hrál důležitou roli živý výklad posvátných textů. „Důležitou úlohou egyptské theologie byl jistě výklad textů.“ LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*. Praha: Hermann a synové, 1997, s. 70.

³¹ Viz. ROBERTSON, OLIVIA. *The Handbook of the Fellowship of Isis*. Enniscorthy: Cesara Publications, 1992. ROBERTSON, OLIVIA. *The call of Isis*. Enniscorthy, Eire: Cesara Publications, 1975. TRACI, DE-, REGULA. *Isis a její mysteria: poznání univerzální bohyně*. Praha: Knižní klub, 2002. 300 s.

2 Prezentace vybraných témat či projevů religiosity

Staroegyptské náboženství je z pohledu religionistiky polyteistické a přísně odděluje profánní a posvátný svět, naopak křesťanství je náboženství přísně monoteistické a svým základem profétické. Oba tyto aspekty svědčí o rozdílnosti obou náboženských systémů, avšak jejich historická návaznost umožňuje nalézt styčné body. Jedná se především o předávání terminologie, symboliky a myšlenkových proudů v rámci jedné kulturní oblasti údolí Nilu. Práce bude tedy soustředěna především na možnou výměnu náboženské symboliky. V této oblasti není možné od přelomu letopočtů až do současnosti nalézt jinou dědičku staroegyptských tradic než koptskou křesťanskou komunitu, která dodnes uchovává kulturní, jazykové i kultické tradice starší náboženské vrstvy. Islám, a tak i muslimská společnost, která přichází do Egypta v 7. století, přísným zákazem zobrazování nedovolil uchovat tolik náboženské symboliky jako koptské křesťanství. Přesto je možné odhalit vliv staroegyptského náboženství či některých částí kultické praxe i na muslimskou komunitu. V současném Luxoru jsou např. vedena procesí s modelem lodi v den svátku muslimského světce Abú '1-Hadždžádže (arab. أبو الحجاجة يوسف).³²

Koptská církev prošla změnami v mnoha oblastech svého života, nejviditelnější je zřejmě změna zápisu původní egyptštiny, která se v poslední fázi psala řeckou abecedou složenou z 25 písmen doplněnou o sedm písmen vytvořených z démotického písma

³² LESKO, L.H., Egyptian religion. An Overview, in *ER*, s. 55. Srov. BLACKMAN, W.S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial Life to-day with Special Reference to Survivals Ancient Times*. London: George G. Harrap and Co., 1928, s. 207-218.

k přesnějšímu vystižení specifik tohoto jazyka.³³ Přesto koptští křesťané zřejmě přijali a uchovali např. staroegyptský klíč života *ankh* ☩ jako křesťanský symbol,³⁴ podobně i Horovo oko zvané *vedžat*, jako symbol zmrtvýchvstání.³⁵ Velmi kontroverzní, alespoň z pohledu dnešních koptských křesťanů, může být úvaha o vlivu staroegyptské náboženské symboliky na koptské křesťanství, např. v podobě velmi rozšířeného kultu bohyně Eset kojící syna Hora na koptskou tradici zobrazování kojící Madony s Ježíšem Kristem. Stejně tak může vyvolat polemiku i srovnání mýtu o smrti a vzkříšení Osirida s evangelijními zprávami o smrti a vzkříšení Ježíše Krista, a tedy o vlivu tohoto mýtu na jejich sepsání.³⁶ Podobně je někdy srovnáván i staroegyptský bůh Amon-Re se starozákonním Bohem JHWH, a to především ve způsobech epifanie.³⁷ Stejně tak se v otázce náboženské nauky zmiňuje možný vliv staroegyptských triád (např. thébská trojice Amon-Mut-Chonsu) na koncept křesťanské Trojice (Otec, Syn, Duch svatý), nebo na koncept Svaté rodiny (Ježíš Kristus, Panna Maria, sv. Josef). Dnes už méně iritující může být otázka vlivu staroegyptského náboženství na zvyky dnešních koptů, jako jsou pohřební plačky a mnohdy dodnes církevními autoritami kritizované truchlení nad zemřelým,³⁸ tradiční návštěvy hrobů apod., nebo dnes již zcela inkulturované

³³ KASSER, R., Greek Alphabet in Coptic, in *CE*, sv. 8, s. 30-32. KASSER, R., Coptic Alphabets, in *CE*, sv. 8, s. 32-41, KASSER, R., Old Coptic Alphabets, in *CE*, sv. 8, s. 41-45. LAMBDIM, THOMAS ODEN. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983.

³⁴ ISHAQ, E.M., Ankh, in *CE*, sv. 1, s. 134-135. Srov. BOURGUET, P. DE, S.J., Symbols in Coptic Art. The Cross, in *CE*, sv. 7, s. 2164-2166, kde je popsáno užívání tzv. *crux ansata* v koptské tradici. VERNER, M., Ankh, in VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007, s. 114. Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 32 pozn. 25.

³⁵ VERNER, M., Vedžat, in VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007, s. 492. Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 32 pozn. 25.

³⁶ Srov. HANNA, S., *The Coptic Church. Symbolism and iconography*. Cairo: C. Tsoumas, 1962, s. 65-67.

³⁷ Srov. MORENZ, S., *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Paris: Payot, 1984, s. 44-45, 107-108.

³⁸ Srov. WASSEF, C. W., Funerary Customs, in *CE*, sv. 4, s. 1124-1125. Srov. KRAUSE, M., Mourning in Early Christian Times, in *CE*, sv. 6, s. 1686-1687, kde autor uzavírá text slovy: „In

a teologizované pálení kadidla během křesťanské liturgie.³⁹ Velmi populární, a v době prvotních století křesťanství v Egyptě bylo církevními autoritami kritizováno mumifikování zemřelých - tato tradice byla teologizována a do křesťanské tradice částečně přijata v podobě úcty k ostatkům svatých.⁴⁰ Vedle toho je třeba jasně stanovit, že obě náboženství jsou si také radikálně cizí, jako příklad je možné uvést způsob vnímání času, který je ve staroegyptském náboženství převážně cyklický,⁴¹ avšak v židovsko-křesťanské tradici je především lineární, ačkoliv se v praktické, kultické, liturgické rovině toto vnímání spojilo s přírodním cyklem země.⁴²

Po tomto stručném úvodu následuje prezentace vybraných témat, která jsou především charakteristická pro koptskou spiritualitu a religiositu. Témata jsou vybrána tak, aby zřetelně demonstrovala především současnou koptskou spiritualitu a religiositu a také reflektovala možnou kontinuitu náboženských tradic. Výběr není zcela jistě úplný, jedná se pouze o základní témata.

the case of mourning, the old customs of the country won out over the prohibitions of the church."

³⁹ Srov. ARCHBISHOP BASILIOS, Liturgical Instruments, n CE, sv. 5, s. 1470.

BURMESTER, O. H. E. KHS, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments.* Le Caire, 1967, 35-45.

⁴⁰ MEINARDUS, O. F. A., *Coptic saints and pilgrimages.* Cairo-New York: American University in Cairo Press, 2002, s. 63-67.

⁴¹ Srov. DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C., *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse.* Paris: Armand Colin, 1991, s. 73-79.

⁴² Srov. ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování.* Praha: ISE, 1993. Srov. ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. II, Od Gautamy Buddha k triumfu křesťanství.* Praha: OIKOYMENH, 1996, s. 294-300. Srov. BRADÁČ, J., *Posvěcení času.* Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992, s. 3-6.

2. 1 Faraón syn boha, Ježíš Kristus Syn Boží

Následuje stručná charakteristika božství ve staroegyptském náboženství a pojem božského synovství panovníka. V druhé části pak přijde na řadu charakteristika božství v křesťanské tradici a definice Božího synovství Ježíše Krista. V závěru podkapitoly bude připojeno krátké hodnocení.

2. 1. 1 Staroegyptský faraón jako syn boha

Božství ve starém Egyptě je popisováno především termínem *necer* pro boha a *neceret* pro bohyni.⁴³ Šíře tohoto termínu však umožňovala takto pojmenovat jakoukoliv bytost nadanou nadpřirozenými vlastnostmi – tedy bohy všech řádů od nejvyšších po nejnižší, stejně tak demony, zesnulé předky (ačkoliv byli obecně označováni všichni zemřelí především jako *ach*⁴⁴), ale také panovníka.⁴⁵

Charakterizovat boha, respektive bohy ve staroegyptském náboženství není snadné. Podobně jako v jiných polyteistických systémech, např. v indickém védském náboženství,⁴⁶ i zde je pojem boha velmi široký a mnohdy i velmi laxně definovaný, a proto je systematizace bohů starého Egypta i v dnešní egyptologii nesnadná. Dělení se uvádí podle různých kritérií, např. místa kultu daného božstva, nebo podle vlastností společných několika bohům, časté bývá i prosté abecední řazení. Jistou společnou

⁴³ HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*. Paris: Flammarion, 1992, s. 24-56. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 9.

⁴⁴ LESKO, L. H., Egyptian religion. An Overview, in *ER*, s. 47.

⁴⁵ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 9.

⁴⁶ ONDRAČKA, L., *Pojetí božství v Indii*, in CHLUP, R. (ed.), *Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Sborník přednášek na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK*. Praha: DharmaGaia, 2004, s. 131-159.

charakteristikou božstev starého Egypta je jejich mýtický původ,⁴⁷ všem je společná nesmrtelnost,⁴⁸ kterou je možné interpretovat snad také jako nekonečně dlouhý časový úsek.⁴⁹ Smrtný bůh je doložitelný např. v Osiridově kultu, kde je jeho vstup do smrti chápán jako cesta ke vzkříšení k novému životu.⁵⁰ Všichni bohové pochází z prvotních vod nazvaných *Nun*, ze kterých se v mýtickém čase vynořil bůh stvořitel (v různých staroegyptských kultech se jedná o různé bohy: Amon, Re, Ptah...), a ten je pak původcem všech ostatních bohů. Bohové se dále rodí, dospívají, plodí potomky, stárnou.⁵¹

Monotheismus, pokud kdy ve starém Egyptě existoval, nebyl nikdy jasně formulován jako všeobecně přijímaná doktrína a náboženská praxe. Téměř ze všech období bohaté egyptské historie pochází texty, které naznačují existenci kultu výhradního jediného boha mezi všemi jinými bohy, nejčastěji slunečního boha. Tento kult je možné označit jako monolatrii, hedonismus, henotheismus, ale nikoliv jako monotheismus podle měřítek současné religionistiky, která limity monotheismu převzala především z abrahámovských náboženství dodnes udržovaných živou tradicí. Staroegyptská náboženství jsou dochována pouze v neživé, a tedy netradované podobě, a proto není možné doplnit dochované zprávy živou tradicí a s jistotou tvrdit, že ve staroegyptském náboženství byl uctíván jeden bůh z mnoha nebo jeden bůh, vedle kterého neexistoval žádný jiný bůh. Jedinou a dodnes diskutovanou výjimkou snad může být náboženská, politická, umělecká i lingvistická reforma spojená s hornoegyptskou Amarnou

⁴⁷ HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple*. Paris: Flammarion, 1992, s. 129-136.





⁴⁸ Tamtéž, s. 136-150.

⁴⁹ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 13.

⁵⁰ RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 260-262. LESKO, L. H., Osiris, in *ER*, sv. 11, s. 132-133.

⁵¹ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 129-131.

a faraónem Achnatonem (známý také jako Amenhotep IV., asi 1360-1344 př. K.), kde byl snad prosazován monotheismus, tato idea je však nejasná.⁵²

Zápis zmiňovaného božského termínu *necer* byl ve starém Egyptě především trojí (1) předmět označovaný jako praporec , který se používal po celou dobu egyptských dějin; (2) další byl sokol ; (3) a další kobra ; vedle toho v ptolemaiiovské době (4) se užíval symbol hvězdy .⁵³ Jednotliví bohové pak byli zobrazováni nejčastěji vedle výše zmíněného determinativu *necer* také v kombinované podobě člověka a zvířete, měli tedy antropomorfní a zoomorfní rysy, aby se tak tímto zobrazením co nejpřesněji vystihla základní charakteristika božstva. Podobnou funkci nesly také atributy přiřazované jednotlivým bohům, ty měly dokreslovat charakter boha a přibližovat ho smyslům člověka. Časté je staroegyptské znázornění boha pomocí předmětu, a to zvláště v případech, kdy je nesnadné graficky znázornit kombinaci člověka, zvířete a předmětu. Proto je např. bůh Osiris zobrazován jako sloup.⁵⁴ Veškerá znázornění a atributy bohů sloužily jako symboly, které nebyly totožné s jejich nositeli.⁵⁵

Jako paralela, aktualizace či, řečeno s Mirceou Eliadem, opakování mýtu o bohu Osiridovi býval ve staroegyptském náboženství jako „živý bůh“ označován žijící panovník a jako „velký bůh“ panovník zesnulý. Vládnoucí král jako vtělený bůh Hor byl nejmocnější bytostí na zemi a v této souvislosti je třeba zmínit ve starém Egyptě velmi rozšířený kult boha podsvětí Osirida.⁵⁶ Mýtus o vládnoucím bohu Osiridovi obsahuje klíčovou událost jeho smrti v důsledku bratrovraždy, Osiridův božský bratr Sutech je zde

⁵² DAVIS, V. L., Akhenaton, in ER, sv. 1., s. 169-170. Srov. WILSON, J. A., *The Culture of Ancient Egypt*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1951. Srov. RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 35-36.

⁵³ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 9.

⁵⁴ VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007, s. 487-488.

⁵⁵ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 12.

⁵⁶ VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007, s. 487-488.

vyobrazen jako vrah,⁵⁷ a znovuoživení tohoto boha, který opět žije, ale ne ve stejné formě jako před smrtí. Osiris se vrací mezi živé sice jako bůh, ale již jako síla v pozadí viditelného dění. Jeho syn Hor nastupuje na trůn a přijímá roli vládce.⁵⁸ v rámci této kapitoly je důležitý právě tento rozměr mýtu, kdy Hor nastupuje po Osiridovi na trůn. Podobně i staroegyptský pozemský panovník jako živý a přítomný bůh Hor na zemi nastupuje na uvolněný trůn a zesnulý panovník odchází skrze pohřebními obřady do říše boha Osirida. Bůh Osiris je ve staroegyptských vládnoucích dynastiích pojímán jako prototyp zemřelého krále. Král, který byl za života božským mediátorem mezi lidským rodem a kosmem a po smrti se stává silou země, je tedy dál přítomen mezi živými jako síla v přírodě; historicky jsou doložitelné různé formy přítomnosti: nilské záplavy, klíčící obilí, rostoucí měsíc atd. Vládnoucí bůh na zemi je tedy nově ztělesněn v postavě nového vládce, faraóna. V tomto stále se cyklicky opakovaném mýtu se demonstruje trojí podoba staroegyptského vnímání božské existence, a to v rovině mýtického děje (tehdy), kosmického neboli přírodního jevu (stále) a kultického úkonu (ve stanovený čas).⁵⁹

Tento božský faraón, pozemský Hor, syn božstva a syn z lidského rodu je definován několika pojmy, které jsou pro srovnání s křesťanskou tradicí důležité.⁶⁰ Člověk obecně je ve staroegyptských náboženských představách popisován několika pojmy, které popisují jeho složky - tělo, srdce, jméno, eg. *ka* - nebo projevy - výhradní je

⁵⁷ Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 29.


⁵⁸ Stane se tak po dlouhotrvajícím mýtickém boji s bratrovrahem, kdy bojuje jeho syn Hor za pomoci matky Esety, Hor jednou v průběhu boje se Sutechem dokonce vztáhne ruce na matku Eset a strhne jí její diadém, matka však nakonec syna podpoří v boji a vede ho k vítězství. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 40.

⁵⁹ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 12-13. Srov. ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Praha: ISE, 1993, s. 96-98; Srov. ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. I, Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: ISE, 1995, s. 90-92.

⁶⁰ FRANKFORT, H., *Ancient Egyptian Religion*. New York City: Harper & Brother, 1961, s. 102-103.

pouze pojem eg. *ach*. Další pojmy jako jsou eg. *ba* a stín budou pro jejich nejednoznačnost zařazeny *ad hoc* níže.

Tělesná složka bytosti byla ve staroegyptském náboženství popisována dvěma způsoby: (1) slovy *ha(u)* nebo *chat*, obojí se používalo k popisu živého těla a dále (2) slovy *džet* nebo *sah*, která se používala k popisu těla zemřelého. Tělo hrálo významnou roli při popisu člověka, všechny ostatní složky i projevy bytosti byly na něj vázány a ačkoliv bylo tělo popisováno jako schránka např. pro *ka*, nikdy nebylo nahlíženo nijak pejorativně, negativně, či dualisticky. o důležitosti této složky svědčí i fakt, že jako prostředek konání duše mu byla věnována velká pozornost i po smrti v podobě mumifikace těla a vytvoření tzv. *sah*, tedy mrtvého těla. Funkci těla ve starém Egyptě mohla převzít také různá vyobrazení zesnulého a ten v nich tak mohl přebývat, dotyčný zesnulý zde mohl být dokonce přítomný.⁶¹




Složka srdce (eg. *ib* nebo *hati*, hieroglyficky ) byla zdrojem myšlení i emocí a byla tak hlavním orgánem těla v obojím stádiu existence – živého těla i těla zemřelého. Společně s jazykem, který myšlenky vzniklé v srdci formuluje, bylo také orgánem stvořitelské moci. Vedle zmíněných myšlenek a emocí obsahovalo srdce také sídlo zodpovědnosti, svědomí, svobodného rozhodování a také zbožnosti a řádu, protože právě v něm se člověk může setkat s bohem, nebo v něm bůh může dokonce přebývat.⁶² Srdce proto není oddělováno od mumifikovaného těla, ale zůstává v něm i po smrti, a to proto, aby mohl člověk i po smrti používat své tělo. Srdce je také po smrti váženo na vahách

⁶¹ RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 361-364, 326-327.

⁶² MORENZ, S., *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Paris: Payot, 1984, s. 37-68.

společně s perem, symbolem bohyně Maat (eg. *maat*, řád). Jedná se o jistou formu posmrtného soudu.⁶³

Složka jména (eg. *ren*) plnila jednak popisnou funkci, a zároveň byla součástí esence a projev bytí boha.⁶⁴ Koncepce jména měla velký vliv na pozdější rozvoj magie a čarodějství.⁶⁵ Staří Egypťané proto brzy začali rozlišovat jména na pouze popisná a na jména pravá (někdy také označována jako skrytá, velká atd.), která mohou být snadno zneužita v magické praxi, jež se v Egyptě uchovala mezi koptskými křesťany i po příchodu islámu.⁶⁶ Magická praxe je v Egyptě přítomná *de facto* až do současné doby.⁶⁷ Staroegyptské náboženství klade důraz na jméno po smrti, kdy se uchováním jména v říši mrtvých i mezi živými zachovává život zesnulého.⁶⁸

Složka *ba*⁶⁹ byla zapisována v podobě ptáka  nebo ptáka s lidskou hlavou , berana  nebo zapálené olejové lampy. Slovo *ba* znamenalo zřejmě sílu a bylo považováno za synonymum k pojmům eg. *necer* (bůh) a eg. *sechem* (mocnost). Složka *ba* začala brzy nést i hodnotu projevu boha i panovníka, a to především jeho moci a síly.⁷⁰ Od konce Staré říše a První přechodné doby se používá pojem *ba* také k popisu člověka a je považován za fyzický i psychický princip lidského života, který udržuje kontinuitu

⁶³ HELLER, JAN. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1978, s. 99-110. Srov. RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 130-131.

⁶⁴ Srov. JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 23; RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, 241-242.

⁶⁵ LEXA, F., *Staroegyptské čarodějnictví*. Praha: Anomal, 1996, s. 95-102.

⁶⁶ VICICHL, W., Magic, in *CE*, sv. 5, s. 1499-1509.

⁶⁷ Viz MEINARDUS, O.F.A., *Two thousand years of Coptic Christianity*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999, s. 99-122. Srov. DETLEV, C., MÜLLER, G., GABRA, G., Pisentius, Saint, in *CE*, sv. 6, s. 1978-1980.

⁶⁸ VACHALA, B., *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992, s.171-172.

⁶⁹ JANÁK, J., Pojmy ka a ba ve staroegyptském náboženství, in *Religio*, č. 1, 2000, s. 15-40.

⁷⁰ RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 326-327.

existence i po smrti, a k plnému rozvoji tohoto *ba* každého člověka dochází až po smrti člověka.⁷¹

Podobně jako termín *ba* byl považován za složku člověka také jeho stín (eg. *šut*, *chabit*). Bohové projevovali stínem svoji moc, především moc ochrannou – stín byl chápán jako místo úkrytu a záchrany před životu nebezpečným sluncem. Zobrazován byl v podobě vějíře.

Pojem *ach* byl původně považován za komplexní projev bytosti, kterou na sebe po smrti brali nejen bohové a králové, ale i prostí lidé, jež žijí jako blažení v říši zemřelých a po zvážení jejich srdce na vahách nejsou odsouzeni k zatracení. Jednalo se tak o komplexní projev bytosti. Avšak později jeho význam slábně a stává se z něj pojem užívaný k popisu zemřelého člověka, později již pouze strašidla, jak je tomu i v koptském jazyku ve slově kopt. *ich*.⁷²

Klíčový je zde pojem *ka* (někdy *ku*, *ke*, *choi*),⁷³ který byl zapisován jako dvě vzpřímené paže \perp , jež byly později umísťovány na standartu $\perp \text{ } \perp$. *Ka* je považováno za nositele života, za sílu trvajících života, která se rodí s člověkem a s jeho smrtí se od něj odděluje. *Ka* bylo chápáno jako součást existence všeho živého a jako takové bylo známo božské *ka* (na úrovni kosmu), královské *ka* (na úrovni existence pozemského krále) a obecně lidské *ka*. Zde je důležité zdůraznit, že podle principu oddělitelnosti *ka* od bytosti po její smrti je božské *ka* předáno novému panovníkovi od panovníka zemřelého, který je za svého života skrze toto *ka* bohem na zemi.⁷⁴ Analogicky byl podle staroegyptských představ lidský otec přítomný ve svých dětech skrze *ka*, které jim za

⁷¹ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 25.

⁷² CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1939, s. 84-85.

⁷³ KAPLONY, P., *Ka*, in *LA*, sv. III, s. 275-282.; CRUM, W. E., *A Coptic Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1939, s. 94-98.

⁷⁴ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 31-32.

života předal, především však ve svém prvorozeném synovi.⁷⁵ Veškeré toto předávání a sdílení *ka* nacházelo také inspiraci v mýtu o Osidridovi a Horovi – Hor zřejmě soupeří se Sutehem o Osiridovo *ka*, které po vítězství přináší svému otci Sirovi, ten pak bývá často nazýván Horovým *ka*.⁷⁶ Významné je v tomto kontextu také rozlišení na *královské ka* (zbožšťující *ka*) a *ka krále*, protože král byl považován za nositele obojího *ka*.⁷⁷ Veškeré *ka* se v okamžiku smrti odděluje od zbylých složek člověka, přestává udržovat život člověka, nezaniká, uchovává si existenci a předchází zbylé složky bytosti do říše zemřelých. Ostatní složky lidské existence přichází za *ka* skrze pohřební rituály.⁷⁸

2. 1. 2 Ježíš Kristus Syn Boží v koptské křesťanské tradici

Nejprve nastiňme základní antropologickou charakteristiku křesťanské koptské religiosity⁷⁹ a také s tím související základní teologické východisko v křesťanské tradici, kterým je inkarnovaný Bůh – ten je v novozákonních textech pojmenován především jako

⁷⁵ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 33. Srov. RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 171.

⁷⁶ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 36, pozn. 125; Srov. RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002, s. 171.

⁷⁷ FRAZER, J. G., *Zlatá ratolest*. Praha: Odeon, 1977, s. 260-261; o královském *ka*, srov. SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Praha: Aula, 1994, s. 67; SKALICKÝ, K., *v zápase s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*. Brno: CDK, 2005, s. 53-61.

⁷⁸ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 39-46.

⁷⁹ POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 124-126; viz především ATIYA, A. S., Cyril I. Saint, in *CE*, sv. 3, s. 671-675; dále FRENCH, W. H. C., Council of Chalcedon, in *CE*, sv. 2, s. 512-515. Viz QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 3, The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht-Antwerp-Westminster: Spektrum-Newmann Press, 1963, s. 116-142. Dále viz ATIYA, A. S., Athanasius I, in *CE*, sv. 1, s. 298-302; QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 3, The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht-Antwerp-Westminster: Spektrum-Newmann Press, 1963, s. 20-79.

Ježíš Kristus.⁸⁰ Veškerá křesťanská teologie proto v prvních staletích vždy vycházela z otázky vtělení Boha do člověka a další témata, jako je klíčová trinitární nauka, pneumatologie, ale i antropologie, stvoření, spása a další navazovala na myšlenku vtělení.⁸¹

Klíčové jsou zde pojmy osoba a přirozenost, o kterých se v křesťanské tradici vedly dlouhé spory a které jsou podle křesťanské ortodoxie v tomto vzájemném vztahu: V jedné osobě Ježíše Krista jsou nesmíšeně, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení spojeny přirozenosti člověka a Boha, a to tak, že ani jedna z nich nedošla změny.⁸² Ježíš Kristus je v křesťanské koptské tradici popisován jako dokonalý člověk a dokonalý Bůh v jedné osobě, a tak představuje střed a vrchol křesťanské ekonomie spásy.⁸³ Křesťanství však navazuje především na židovskou náboženskou tradici a v této souvislosti je třeba dodat, že Kristus byl vždy popisován jako prorok, kněz a král, jeho královská moc byla vyvozována jednak lidskou rodovou linií z královského rodu Davidova: „*Listina rodu Ježíše Krista, syna Davidova, syna Abrahamova. Abraham měl syna Izáka, Izák Jákoba, Jákob Judu a jeho bratry.*“ atd. (Mt 1,1-2) a také jeho božským původem, když je v evangeliích Syn Boží popisován jako božský všemohoucí vládce: „*Ale od této chvíle bude Syn člověka sedět po pravici všemohoucího Boha.*“ (Lk 22,69; srov. 1Petr 3,22). Stejně tak i v listech apoštola Pavla je Ježíš Kristus popisován jako král: „*Sílu svého mocného působení prokázal přece na Kristu: Vzkřísil ho z mrtvých a posadil po své*

⁸⁰ POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 68-74 ; LANG, L., *Kristus vrchol zjevení. Fundamentální teologie*. Olomouc: Velehrad, 1993, s. 100-104.

⁸¹ KARLÍKOVÁ, L., Křesťanské pojetí božství in CHLUP, R. (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007, s. 59-81.

⁸² Srov. ŘÍČAN, R. (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České. Se 4 vyznáními staré církve a se Čtyřmi články praž.* Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951, s. 31; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 131-132.

⁸³ Srov. *The Coptic Liturgy of St. Basil*. Cairo: St. John The Beloved Publishing House, 1992, s. 277-278. *Euchologion*. Cairo: St. John The Beloved Publishing House. 1997, s. 277-279; POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 124-127, 131-132.

pravici v nebesích, vysoko nad všechny vlády, mocnosti, síly i panstva, nad všechna jména, která jsou vzývána, jak v tomto věku, tak i v budoucím. Všechno podrobil pod jeho nohy a ustanovil jej svrchovanou hlavou církve, která je jeho tělem, plností toho, jenž přivádí k naplnění všechno, co jest.“ (Ef 1, 20-23) Tato myšlenka se později promítla i do nicejsko-cařihradského vyznání víry, které bylo již na přelomu 3. až 4. století obecně přijímáno nejen ve velké církvi ale i v místní koptské církvi: „*Vstoupil do nebe, sedí po pravici Otce. A znovu přijde, ve slávě, soudit živé i mrtvé a jeho království bude bez konce.*“⁸⁴

Výše zmiňované synovství Boží Ježíše Krista je ve starozákonní tradici běžně používaným pojmem,⁸⁵ avšak novozákonní apoštol Petr v evangeliu vyznává odlišným způsobem, že Ježíš je „*Mesiáš, Syn živého Boha*“ (srov. Mt 16,16), protože mu Ježíš stejně tak slavnostním způsobem odpovídá: „*Nezjevilo ti to tělo a krev, ale můj nebeský Otec*“ (srov. Mt 16,17). Podobně i později apoštol Pavel prohlásí o svém obrácení ke křesťanství na cestě do Damašku: „*Ale ten, který mě vyvolil už v těle mé matky a povolal mě svou milostí, rozhodl se zjeviti mně svého Syna, abych radostnou zvěst o něm nesl všem národům.*“ (srov. Gal 1,15-16) Skutky apoštolů, další z novozákonních knih, dokreslují toto přesvědčení sv. Pavla slovy: „*A hned začal v synagogách hlásat Ježíše, že je to Boží Syn.*“ (srov. Sk 9,20) Toto a jiná sousloví se od samého počátku stanou středem křesťanské víry.⁸⁶

Paradoxně velmi podobně, ale vedle toho také zcela jinak i Ježíš Kristus sám sebe představuje jako specifického Syna Božího, když odlišuje sebe jako Syna, který zná Otce, který se liší od služebníků, jež Bůh dříve posílal svému vyvolenému lidu. Tak odlišil svého Otce od Otce lidí, odlišil své synovství od synovství svých učedníků („*k svému*

⁸⁴ Srov. *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995, par. 185.

⁸⁵ SCHUBERT, K., *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 13-34.

⁸⁶ *Katechismus katolické církve*. Praha: Zvon, 1995, par. 442.

Otci a k vašemu Otci“ srov. Jan 20,17) tím, že nikdy neříkal spolu s nimi „*Otče náš*“ (Mt 6,9), ale říká „*vy se modlete takto*“ (srov. Mt 6,9). Stejně tak později, když je vyslýchán před židovskou veleradou: „*Ty jsi tedy Boží Syn?*“, *Ježíš odpověděl: ,Vy správně říkáte, já jsem‘* “ (srov. Lk 22,70).

Synovství Boží bylo v nebiblické křesťanské terminologii silně inspirované helénským kulturním vlivem, popisováno termínem *soupodstatnost* (ř. ομοουσία, lat. *consubstantia*), které bylo klíčové pro alexandrijské teology prvních staletí a tedy i pro koptskou tradici.⁸⁷ Vyjadřovalo Ježíšovu, tedy Synovu, bytostnou jednotu s Bohem Otcem a Bohem Duchem Svatým. Podle přirozenosti jeden Bůh se však v křesťanské nauce definuje jako tři osoby (ř. προσωπον, lat. *persona*), tři osoby odlišitelné především kategorií vztahu. Otec, Syn i Duch Svatý jsou Bůh, avšak Otec je v jiném vztahu k Synu, kterého plodí, Syn je pak ve vztahu k Otci plozený, Otec vydechuje Ducha, a to skrze Syna, jak dodává křesťanská tradice. Kategorie vztahu jsou pak rozšířeny na celé lidstvo, které je podle křesťanské nauky spaseno a je už zde na zemi uvedeno do dokonalosti vztahu s Bohem, ačkoli reálná situace lidské přirozenosti stále nese stopy prvotního hříchu.⁸⁸

Církevní autoři křesťanského Východu už od prvních staletí opakovali v různých variantách to, co i na křesťanském Západě formuloval výborný znalec východní teologie Jan Scotus Eriugena (asi 800–877): „*Slovo totiž sestoupilo v člověka, aby člověk skrze ně vystoupil do Boha.*“⁸⁹ Alexandrijský patriarcha Atanáš (asi 295-373) je typickým příkladem této teologické linie, když v díle *De incarnationis* píše: „*Tak jako se on* (Bůh –

⁸⁷ HANSON, R. P. C., Homoousion, in *CE*, sv. 4, s. 1253-1254.

⁸⁸ POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 198-199.

⁸⁹ ERIUGENA, JOHANNES SCOTUS, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 45.

pozn. autora) *stal člověkem, tak se my můžeme stát Bohem.*“ (54, 3)⁹⁰ Boží synovství křesťanů, zbožštění každého křesťana, *theosis* (ř. θεωσις), divinace, je cíl lidského života, a je podobně jako v případě inkarnovaného Boha účastí na přirozenosti Boha s garantovaným zachováním jinakosti lidské osoby, a tedy i onoho vztahu člověka a Boha.⁹¹

Úzká jednota mezi konáním Syna a Otce, následně mezi křesťany a Otcem, bývá biblickým jazykem vyjadřována jako jednota vůle, která však stále umožňuje individuální chování osoby. Ježíš Kristus v tomto smyslu hovoří s Otcem: „*Otče, chceš-li, odejmi ode mne tento kalich, ale ne má nybrž tvá vůle se staň.*“ (Lk 22, 42; srov. J 5, 30). Tak je považován Ježíš Kristus za Syna člověka i Boha. Koptský patriarcha Cyril Alexandrijský se k této problematice vyjádřil např. takto: „*On je věčný Bůh, který podstoupil zrození z ženy podle těla. (...) Ten, který je svatý jako Bůh podle přirozenosti, byl s námi posvěcen tím, že se stal člověkem, kterému je třeba posvěcení.*“⁹² Problematická byla z pohledu celocírkevního společenství Cyrilova terminologie, která především v podobě sousloví „*jedna přirozenost vtěleného Ježíše Krista*“ (ř. μια φυσικς του θεου λογου σεσαρκωμενη)⁹³ nevedla k vyjasnění situace, ale naopak k dalším teologickým neshodám.

Křesťanský antropologický koncept vychází ze základní myšlenky, že Bůh stvořil „*člověka, aby byl jeho obrazem podle jeho podoby*“ (srov. Gn 1, 26), a ta vedla již

⁹⁰ ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'incarnation du Verbe*. Paris: Cerf, 1973 (Sources Chrétiennes, č. 199), s. 458-459. Srov.: „*Tím nám daroval vzácná a převeliká zaslíbení, abyste se tak stali účastnými božské přirozenosti a unikli zhoubě, do níž svět žene jeho zvrácená touha.*“ (2Petr 1, 4)

⁹¹ Srov. JAN SCOTUS ERIUGENA, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005, s. 73; Srov. KANNENGISSER, CH., Introduction, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'incarnation du Verbe*. Paris: Cerf, 1973 (Sources Chrétiennes, č. 199), s. 153-156.

⁹² Srov. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 323.

⁹³ Srov. Tamtéž, s. 525. Dnes je však tato terminologická nejednotnost v díle Cyrila Alexandrijského považována křesťanskými teology za slovní neukázněnost a nikoliv za omyl. Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 124-127.

od počátku křesťanství k hledání paralely mezi vtělením, trinitární naukou⁹⁴ a křesťanskou antropologií. Člověk, vrchol stvoření, který žije po prvotním hříchu v porušené přirozenosti, je v rámci ekonomie spásy nasměrován ke své pravé přirozenosti, jejíž obraz nachází ve zjeveném a inkarnovaném Bohu. Křesťanská antropologická trichotomie vychází z biblické formule apoštola Pavla „*sám Bůh pokoje nechť vás cele posvětit a zachová vašeho ducha, duši i tělo bez úrazu a poskvrny do příchodu našeho Pána Ježíše Krista*“ (1Sol, 5, 23). Trichotomická formule rozlišuje dar třetí osoby Trojice Ducha svatého člověku, který scholastika nazvala nadpřirozený, od vitálního principu (duše), který činí člověka živou bytostí. Duch svatý není substanciální součástí člověka, ale spásou darovanou od Boha personálním způsobem. Spása není podmíněna realitou prvotního hříchu, ekonomii spásy a vykoupení je zde třeba pracovně odlišovat. Trichotomickou nauku formuloval v raném křesťanství již sv. Irenej⁹⁵ (ř. Ειρηναίος, lat. Irenaeus, asi 140–202): „*Otcovými rukama, tedy rukama Syna a Ducha Svatého, byl učiněn člověk, a ne pouze část člověka, podle Boží podoby. Tak jsou jistě duše a duch částmi člověka, ale jistě nejsou celým člověkem, protože dokonalý člověk se je směšenina a jednota duše, přijímající ducha Otce s příměsí tělesné přirozenosti, která byla zformována podle Božího obrazu.*“ (Adversus haereses, V, 6, 1) Spásu a tedy cíl každého lidského života pak sv. Irenej popisuje takto: „*Dokonalí jsou ti, kteří mají Božího Ducha a ve kterých on zůstává, ten uchovává jejich duše a těla neposkvrněné.*“ (Adversus haereses, V, 6, 2).⁹⁶ Koptskou tradici zde může zastoupit např. již zmiňovaný patriarcha Atanáš, pro kterého je klíčovým pojmem lidská přirozenost a okolnosti a důsledky smrti Ježíše Krista. Kristus zemřel, ač nemusel a vítězstvím nad smrtí pokořil

⁹⁴ Trinitární nauce a hledání možných paralel se staroegyptským náboženstvím se bude věnovat následující kapitola.

⁹⁵ QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 1, The beginnings of patristic literature*. Utrecht-Antwerp: Spectrum, 1975, s. 287-313.

⁹⁶ IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre 5, Tome 2, Texte et traduction*. Paris: Cerf, 1969.

smrt, která již nevládne nad člověkem, který musí umírat v důsledku prvotního hříchu. Smrt Ježíše Krista je pak pro člověka „*počátek života*“ a má skrze ni účast na Božské přirozenosti, neboť s Kristem zemřela a vstala z mrtvých i lidská přirozenost společná všem lidem. Tuto myšlenku je možné vystopovat skrze koptské autory Cyrila Alexandrijského, Origena až k Hippolytovi Římskému i k Irenejovi z Lyonu. Ačkoliv je možné říct, že i zde je rozdíl v chápání: Origenes hovoří o obnovení původní lidské přirozenosti, Atanáš hovoří o příslibu původní dokonalosti.

Hypostatická unie člověka a Boha v Ježíši Kristu je tedy analogicky aplikována také na každého stvořeného člověka a možnosti jeho účasti na Boží přirozenosti. Křesťanský trichotomický koncept je proto třeba rozlišit od nekřesťanského trichotomismu, který odděluje lidského ducha od jeho tělesné materiální skutečnosti a tím analogicky i lidskou přirozenost od přirozenosti Boha.⁹⁷

Závěrem této podkapitoly je třeba dodat, že jako další možnou symbolickou paralelu staroegyptského náboženství k osobě Ježíše Krista v křesťanské tradici je možné doložit náboženskou praxi koptských křesťanů v prvních stoletích, kdy byl používán symbol žáby společně s nápisem „*Já jsem vzkříšení.*“ z Janova evangelia (srov. J 11, 25), který se zde vztahoval na Krista. Ježíš Kristus je tak symbolicky zobrazován v podobě žáby, která kulturně odkazuje na staroegyptskou mýtickou bohyni Heket.⁹⁸

⁹⁷ Podle trichotomie je člověk ve své bytostné podstatě složen ze tří skutečností, totiž těla, duše a ducha, kde duch je odpůrcem duše a nachází se v esenciálním, tj. nesmiřitelném rozporu s dějinami stvořené země a stvořeného těla. Srov. MÜLLER, G. L., Trichotomie, in *LThK*, sv. 10, sl. 218-219.

⁹⁸ Viz BUDGE, E. A. W., *Egyptian Magic*. Secaucus: Citadel, 1978. Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 72.

2. 1. 3 Hodnocení podkapitoly

Každý staroegyptský faraón je syn podle lidské linie i podle božského původu, Ježíš Kristus je synem z lidského královského rodu Davidova i synem božského původu. Podobnost obou koncepcí je viditelná v podobné terminologii (např. jedno společné *ka*, jedna společná vůle atd.) i v podobnosti idejí (kontakt světa lidského a světa Boha nebo bohů je možný), avšak zůstává zásadní obsahová rozdílnost obou koncepcí (staroegyptský Osiris je zachráněn synem Horem ve spolupráci s bohyní Esetou, vedle toho křesťanský Bůh Otec dává vše Synovi, který přichází na svět skrze ženu Marii; výlučně staroegyptský panovník je bohem, kdežto v křesťanství je každý člověk určen k tomu stát se Bohem).

Je třeba dodat, že tato práce postrádá další rozměry obou nauk, např. srovnání motivu jednání Boha nebo bohů ve vztahu k člověku v obou náboženstvích. Pouhý další popis všech možných faset srovnání by rozsahem přesáhl možnosti této práce.

2. 2 Svatá Trojice v křesťanské tradici a božská trojice staroegyptského náboženství

Kapitola je zaměřena na hledání možných paralel mezi křesťanskou koncepcí Nejsvětější Trojice a božských triád ve staroegyptském náboženství. Pozornost bude soustředěna na vybrané pojmy staroegyptské náboženské tradice a na ranou teologii prvních koptských teologů alexandrijské školy.

2. 2. 1 Božské trojice ve staroegyptském náboženství

Číselná symbolika hraje ve všech známých náboženstvích významnou roli a ne jinak tomu je i ve staroegyptské náboženské tradici. Výše zmiňované božské trojice jsou doložitelné i zde. Jiří Janák při jejich typologii rozlišuje trojici (1) rodinnou otec-matka-potomek; např. v oblasti Menneferu (Ptah–Sachmet–Nefertum) nebo Vasetu (Amon–Mut–Chonsu). (2) Synkretická trojice spojuje v jedno nové božstvo tři původní božstva, aniž by se tím ztrácela identita jednotlivých existencí; např. Amon–Re–Ptah, Ptah–Sokar–Osiris; ale i původně neegyptští bohové Kadeš–Astarté–Anat. (3) Poslední typ pojmenovaný jako modalistický označuje trojí podobu projevů jednoho boha, např. Cheper–Re–Atum, kteří představují tři podoby jednoho slunce. Autor Jiří Janák dále ve stejném díle představuje možnou paralelu mezi staroegyptskými božskými trojicemi a v evangeliích uchovanými zprávami o narození Ježíše Krista.⁹⁹ Pracuje s pojmy staroegyptského náboženství bůh, král, *ka*, *kamutef*, které nejprve stručně definuje a později je vkládá do kontextu křesťanské terminologie. Inspiraci nachází v díle *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypten*,¹⁰⁰ kde jsou představeny možné paralely staroegyptského náboženství a křesťanské tradice.

V závěru své práce autor skutečně nachází podobnosti obou náboženských tradic, a to ve velmi blízké ideji jednoho transcendentního otcovského boha - ve staroegyptské tradici jsou jmenováni Amon nebo Re. Vedle toho je tu i společná idea božího synovství - ve staroegyptské tradici zosobněná v postavách zbožštělého panovníka přijatého za syna

⁹⁹ JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 142, zde odkazuje na JACOBSON, H., *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypten*, in *Ägyptologische Forschungen*, 8, 1939, s. 62-68; Podobné hledání paralel mimokřesťanských tradic v křesťanských textech viz např. SCHUBERT, K. *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003.

¹⁰⁰ JACOBSON, H., *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypten*, in *Ägyptologische Forschungen*, 8, 1939, s. 62-68.

božího. A v neposlední řadě je zde také společná idea vyjádření vztahu otcovského boha a syna boha - ve staroegyptské tradici reprezentované složkou bytosti *ka*. V obou tradicích jsou však i zásadní rozdíly, o kterých bude pojednáno níže.¹⁰¹

2. 2. 2 Křesťanský monotheismus a trinitární nauka

První explicitně formulované základy trinitární nauky v koptské tradici, a snad i v křesťanské tradici vůbec,¹⁰² položil již Klement Alexandrijský (lat. Titus Flavius Clemens, asi 150-215)¹⁰³ a tuto základní a mnohdy i silně terminologicky nedisciplinovanou teologii hluboce rozvinul jeho žák Origenes (žil asi 185–254).¹⁰⁴ Ačkoliv je Origenes v *Historii alexandrijských patriarchů* označen jako heretik,¹⁰⁵ přesto je jeho učení nejen v koptské tradici důležité až dodnes.¹⁰⁶

Origenova koncepce trojiční nauky je rozlišitelná na pojmy imanentní Trojice a ekonomická Trojice. Origenes se snaží hypoteticky pomocí řecké platónské filosofie popsat vnitřní vztahy božských Osob, tedy imanentní Trojice, a také vztahy těchto Osob

¹⁰¹ Parafráze textu JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 147.

¹⁰² POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal, 2007.

¹⁰³ BERNARD, L. W., Clement of Alexandria, in *CE*, sv. 2, s. 562-563. Srov. QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 2, The Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Utrecht; Antwerp; Westminster: Spectrum; Newmann Press, 1964, s. 5-36.

¹⁰⁴ HANSON, R. P. C., SAMIR, K., ATIYA, A. S., Origen, in *CE*, s. 1846-1855. Srov. QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 2, The Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Utrecht; Antwerp; Westminster: Spektrum; Newmann Press, 1964, s. 37-100.

¹⁰⁵ „Among them was the father of a man named Origen, who learned sciences of the heathen, and abandoned the books of God, and began to speak blasphemously of them. So when the Father Demetrius heard of this man (...) he removed him from the church.” EVETTS, B. T. A. (ed.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria: 1. Saint Mark to Theonas (300)*, Vol I., cap. IV., in GRAFFIN, R., NAU, F. (ed.), *Patrologia Orientalis. Tomus 1.*, Paris: Librairie de Paris, Typographie de Firmin-Didot et Cie, 1907. s. 162-163. o Origenovi viz *Tamtěž*, s. 162-172.

¹⁰⁶ Novodobý zájem o Origena potvrzuje např. DANIELOU, J., *Origene. Il genio del cristianesimo*. Roma: S. Palamidessi, 1997.

k dílu spásy, tedy ekonomická Trojice. Skrze ekonomickou zjevenou Trojici tak podle Origena poznáváme imanentní Trojici. Origenes navazuje na starozákonní tradici a popisuje Boha jako jediného, všemohoucího, vševědoucího, není to však Bůh, který předurčuje lidský osud, jeho vševědoucnost není pro lidský život determinující.¹⁰⁷ Logos, Syn Boží, je stále u Otce a zároveň je stále od Otce odlišný. Ačkoliv Origenes tvrdí, že Otec nikdy neexistoval bez Syna, přesto naznačuje, že Bůh musel kdysi sám sebe rozdělit do podoby ekonomické Trojice. Popis Logu jako součásti božství určeného ke komunikaci, implikuje v křesťanské tradici jistou subordinaci, která je z pohledu pozdější i dnešní křesťanské teologie nepřijatelná.¹⁰⁸ Podobně popisuje Origenes i roli Ducha svatého, který také působí jako jeden ze způsobů komunikace Otce se stvořením. Zde je však třeba mít stále na mysli, že Origenova teologie byla především odvážnou hypotézou, v době dosud obecně nevyjasněné křesťanské teologické terminologie před prvními ekumenickými koncily starověku, kterou pozdější ortodoxie odmítla, případně částečně přijala.¹⁰⁹

V závěru jen dodejme, že trinitární nauka je v koptské tradici a obecně v křesťanské tradici zvláště důležitá ve vztahu ke křesťanské antropologii, o které bylo pojednáno výše.¹¹⁰

¹⁰⁷ Dále Origenes přednáší možnost chápání Slova Božího, vtěleného Ježíše Krista, jako formy a nástroje komunikace Boha ve vnitrobožských vztazích a také v ekonomii spásy. Nevhodné se dnes zdá být jeho použití slov, kdy popisuje bytí Logu slovy „vlastní podstata nebo hypostaze“ atd. Srov. HANSON, R. P. C., SAMIR, K., ATIYA, A. S., Origen, in *CE*, sv. 6, s. 1848-1849. DANIELOU, J., *Origene. Il genio del cristianesimo*. Roma: S. Palamidessi, 1997.

¹⁰⁸ KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 112-122.

¹⁰⁹ QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 2, The Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Utrecht; Antwerp; Westminster: Spectrum; Newmann Press, 1964, s. 75-76; KELLY, J. N. D., *Early christian doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1965, kap. 5., s. 126-137.

¹¹⁰ Srov. KANNENGIESSER, CH., Introduction, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'incarnation du Verbe*. Paris: Cerf, 1973 (Sources Chrétiennes, č. 199), s. 52-156.

2. 2. 3 Hodnocení podkapitoly

Závěrem je třeba říct, že pojetí v rané teologické koncepci, označované jako subordinační, alexandrijského křesťanského teologa Origena snad nese stopy původní staroegyptské nauky o panovníkovi jako prostředníkovi mezi božstvem a lidmi. Nicméně obecná trinitární nauka (o imanentní i ekonomické trojici) koptské církve, jež je společná obecné církvi dodnes, je postavena na rovnosti božských Osob rozlišených kategorií vztahu a na nauce o láskyplném sdílení Trojice s lidmi, kdežto výše zmíněný koncept z možných staroegyptských triádních božstev je odvozen z představy svrchovaného boha, který na základě událostí mýtických dějin přijímá úlohu otce a sdílí *ka*, které plní roli pouhého komunikátora s faraónem. Dále je třeba vyzvednout určitou podobnost teologických koncepcí ve staroegyptském náboženství a v křesťanství, jako je např. staroegyptské *ka* sdílené bohem s panovníkovým a panovník ho pak jiným způsobem sdílí s lidem. Tak je podobně i v křesťanské trinitární teologii vydechování Ducha Svatého sdíleno Otcem se Synem a Syn dále sdílí Ducha se svým lidem. Stejně jako v otázce božského synovství jsou viditelné jisté souvislosti také mezi staroegyptskou představou posmrtného života faraóna a křesťanskou trinitárně-antropologickou koncepcí, avšak obsahově se jedná o odlišné koncepce, protože cílem každého lidského života je podle křesťanství *theosis* (ř. θεωσις),¹¹¹ které ve staroegyptském náboženství není možné komukoliv.

Podobnosti skutečně nacházíme ve společné ideji jednoho transcendentního otcovského boha (Amon, Re ve staroegyptském náboženství, respektive Bůh Otec v křesťanské tradici). Vedle toho je zde společná idea božího synovství (zosobněná

¹¹¹ POPOV, I. V., *Idea zbožštění v rané východní církvi*, in *Orthodox revue*, 1 (1997), s. 9-41.

v postavě staroegyptského panovníka, respektive Ježíše Krista v křesťanské tradici) a v neposlední řadě je zde také společná idea vyjádření vztahu otcovského boha a syna boha (v podobě staroegyptské složky bytosti *ka*, respektive Ducha svatého v křesťanské tradici). V obou tradicích jsou však i zásadní rozdíly: transcendentní křesťanský Bůh Otec je vedle transcendence také radikálně imanentní, adoptivní synovství faróna je vedle soupodstatného synovství Ježíše Krista zcela mimočasové a nepodmíněné, složka božské bytosti nazývaná *ka* je sdílená s egyptským panovníkem jako složka podmíněná tělesnou existencí panovníka, křesťanská koncepce ponechává osobu, a nikoliv složku bytosti, Ducha svatého fyzicky nedeterminovanou. Je také možné doplnit další rozdíly: možnosti křesťanského zbožštění kteréhokoliv člověka ve staroegyptské tradici chybí. Je-li však pravda, že „*egyptologie může hledat inspiraci v propracované teologické terminologii*“,¹¹² jak uzavírá studii Jiří Janák, potom snad i teologická souvislost mezi koncepcí Boha a koncepcí člověka může být oboustrannou inspirací. Jako závěr shora zmiňované studie uvádí Jiří Janák, že „*v egyptském pojetí božské ‚Trojice‘ tedy nacházíme některé společné body s Trojicí v křesťanském smyslu, nemůžeme však hovořit o úplné podobnosti nebo dokonce totožnosti*“.¹¹³

Na závěr je možné říct, že takto propracované náboženské představy starých Egyptanů velmi pravděpodobně připravily půdu pro rychlé přijetí křesťanství v Egyptě a snad i napomohly k rozpracování prvních hypotéz alexandrijské trojiční teologie.

¹¹² JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003, s. 147.

¹¹³ Tamtéž, s. 147.

2. 3 Vítězný staroegyptský faraón a sv. Jiří v křesťanské tradici: základní charakteristika a pokus o srovnání

Kapitola představí základní paralely a rozdíly mezi staroegyptským motivem boha Hora zobrazovaného jako mocného vítěze a koptským ikonografickým motivem mučedníka, respektive světce, který bývá zobrazován jako vítězný voják.


2. 3. 1 Staroegyptský faraón jako vítězný pozemský bůh porážející zlo

Ve staroegyptském náboženství je možné identifikovat několik bohů pojmenovaných Hor (ř. Ωροϋ, lat. Horus). Obecně je možné rozlišit dva typy bohů pojmenovaných Hor. První je snad původní a starší nebeský bůh, vládnoucí nebi a spojovaný s bohyní Hathorou.¹¹⁴ Druhý je bůh Hor, který je i v kontextu této práce hlavním předmětem zájmu, syn boha Osirida a bohyně Esety, jehož kult byl nejvíce rozšířený. Bůh Hor byl v tomto kontextu identifikován s vládnoucím králem.¹¹⁵ Mýtus nese zprávu o Osiridovi, který krátce po stvoření převezme vládu nad světem, avšak jeho žárlivý bratr Sutech ho zabije. Osiridova žena a sestra v jedné osobě jménem Eset shromáždí ostatky těla mrtvého boha a přivede ho zpět k životu, kterýžto život však není

¹¹⁴ Odtud snad vzešel i pozdější kult mateřské kojící bohyně, která bývala původně zobrazována jako dojící kráva. Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 30. Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 77-78.

¹¹⁵ Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 83-88. Ačkoliv se kult boha Hora dochoval v několika podobách, zde je přijímán především tento nejrozšířenější kult. Srov. HART, G., *a dictionary of Egyptian gods and goddesses*. London; New York: Routledge, 1986, s. 87-96.

stejně kvality jako před smrtí. Zmiňovaný syn Hor se mstí za svého otce a bojuje s bohem Sutechem o navrácení vlády. Ačkoliv v boji ztratí oko, cíle dosáhne a ujímá se vlády nad světem živých, zatímco vzkříšený otec Osiris se stává králem nad světem zemřelých.¹¹⁶ Vládce světa Hor je ve staroegyptském náboženství identifikován s vládnoucím panovníkem. Tento kult nebyl zcela jistě historicky monolitický, např. v páté dynastii Staré říše proniká až na královský dvůr kult slunečního boha Re,¹¹⁷ který přijali i místní králové a nazývali se proto „synové boha Re“.¹¹⁸

Zobrazení boha Hora bylo v podobě sokola , a to nejčastěji v podobě sokola s roztaženými křídly, jehož zdravé oko symbolizovalo slunce, zraněné oko pak měsíc. Velmi populární bylo také vyobrazení Hora jako dítěte sedícího na klíně matky Esety a připraveného sát její mléko – toto vyobrazení bylo populární především v Pozdní době (715-305 př. K.).¹¹⁹ Vedle toho nebylo ojedinělé ani vyobrazení pozemského panovníka jako boha Hora, kterak kopím zabíjí krokodýla. Stejně tak bývá Hor, respektive egyptský panovník jako jeho inakrnovaná podoba, zobrazován v pozdější Ptolemaiovské době v sedle koně jako vítěz nad nepřítelem.¹²⁰

Kult tohoto boha je nejčastěji spojován se staroegyptským městem Behdet (dnešní Edfu, arab. إدفو) na jihu země, kde je dodnes velmi dobře uchován rozsáhlý chrám z Ptolemaiovské doby.¹²¹ Zde je také velmi dobře doložena raná podoba kultu.¹²² Původ

¹¹⁶ LESKO, L. H., Horus, in *ER*, sv. 6, s. 468.

¹¹⁷ Srov. Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 140-146.

¹¹⁸ LESKO, L. H., Horus, in *ER*, sv. 6, s. 468.

¹¹⁹ Sběrka vyobrazení viz TRAN, V. T. T., *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. Leiden, Brill, 1973. Srov. HART, G., a *dictionary of Egyptian gods and goddesses*. London; New York: Routledge, 1986, s. 93-94.

¹²⁰ Egyptské muzeum v Káhiře uchovává stélu z Řecko-římské doby, asi z doby 300-200 př. K., na které je vyobrazen jezdec na koni ve zbroji. Č. 46792. Nicméně častost tohoto vyobrazení zpochybňuje např. BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 247. Srov. BOURGUET, P. DU, S.J., Mythological Subjects in Coptic Art. Horus, in *CE*, sv. 6, s. 1761-1762.

¹²¹ Viz příloha č. 1.

kultu je dosvědčený i z předdynastické doby a je spojován s úctou projevovanou panovnickému bohu v oblasti Nechen (ř. Ιερακων πολις, dnešní arab. الكوم الأحمر), které bylo v předdynastické době náboženským a politickým centrem Horního Egypta.

2. 3. 2 Sv. Jiří jako zbožný voják porážející zlo

Koptská tradice dodnes zachovává silně rozšířenou a rozvinutou legendu o sv. Jiří (3.-4. stol., ř. Γεωργιος, lat. Georgius, arab. جرجس, v koptské tradici především ve slovním spojení mář Girgis, arab. مارجرس).¹²³ Informace o životě a díle sv. Jiří známe pouze z legend,¹²⁴ které jsou vytvářeny jako životy svatých, nikoliv tedy faktografické životopisy svatých. Západní křesťané uchovávají legendu o sv. Jiří především v díle *Legenda aurea*¹²⁵ z 13. stol., v níž je jeho život obšírně popisován.¹²⁶ Zde je sv. Jiří vyobrazen jako syn křesťanských rodičů, pochází z Kapadocie v dnešním Turecku, je vychováván otcem římským vojákem později ovdovělou matkou. Po smrti otce nastupuje službu v armádě, během pronásledování křesťanů za císaře Diokleciána (vládl 284-305, lat. Gaius Aurelius Valerius Diocletianus) byl uvězněn, mučen a popraven. Během jeho pobytu ve vězení a mučení se událo mnoho zázraků, konverzí a později, povzbuzeni jeho odvahou při mučení, dosáhli mučednické koruny mnozí další křesťané. Sv. Jiří je

¹²² LESKO, L. H., Horus, in *ER*, sv. 6, s. 468.

¹²³ Současný kult sv. Jiří v koptské církvi viz např. *Mar-girgis.com* [online]. 2010 [cit. 2010-03-14]. للشهيد العظيم مارجرس الروماني أمير الشهداء والقديسين الموقع الرسمي. Dostupné z WWW: <<http://www.mar-girgis.com/ar/>>.

¹²⁴ HOADE, E., *George, ST.*, in *NCE*, sv. 6, s. 354-355.

¹²⁵ jako její autor je uváděn Jacobus de Voragine, (asi 1230-1298). Viz JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846.

¹²⁶ Tamtéž, kap. 46, s. 188-202.

nejčastěji spojován s legendou o vysvobození královské dcery, která má být obětována drakovi.¹²⁷ Obecně je sv. Jiří uznáván v církvi jako mučedník, světec a patron mnoha povolání a životních stavů.¹²⁸

Koptská tradice dnes čerpá legendu především z koptského synaxáře, který v dnes užívané podobě vychází až z arabských překladů, nejstarší pramenné manuskripty jsou datovány r. 1398.¹²⁹ Legenda uchovaná v koptském synaxáři se rámcově shoduje se Zlatou legendou svojí strukturou i v mnoha životopisných údajích. Příběh o souboji s drakem zde však chybí.¹³⁰ Koptská encyklopedie definuje kult sv. Jiří takto: „*Ačkoliv není rodilý Egyptan, je sv. Jiří nejoblíbenější a nejuctívanější světec v koptské církvi.*“¹³¹ Světců s podobnými atributy vítězného vojáka či jezdce na koni je v koptské církvi celá řada.¹³² Také v českém prostředí je známý mučedník sv. Mořic (zemřel asi 290, lat. Mauritius),¹³³ který se i v evropské tradici nejčastěji zobrazuje ve vojenské zbroji s kopím, ale bez koně. Sv. Mořic je historicky zařazen a označen jako voják z 3. století

¹²⁷ JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 1984, s. 156-160; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846, kap. 46, s. 188-202.

¹²⁸ Istituto Giovanni XXIII della Pontificia Universita Lateranense, *Bibliotheca sanctorum*. Roma: Citta Nuova, 1967, s. 511-532.

¹²⁹ ATIYA, A.S., Synaxarion, Copto-Arabic, in *CE*, sv. 7, s. 2173.

¹³⁰ Zde vycházím z oficiálního anglického překladu synaxáře, který byl pořízen pod patronací 117tého koptského papeže Šenúdy III. *Coptic Synaxarium*, Chicago: St. George Coptic Orthodox Church, 1995. Synaxář je dostupný také zde *Copticcentre.com* [online]. 2009 [cit. 2009-05-25]. Coptic Centre, UK. Dostupné z WWW: <<http://www.copticcentre.com/synaxarium.pdf>>.

¹³¹ MEGALLY, F., George, Saint, in *CE*, vol 4, s. 1139-1140. Vedle toho překladatelé synaxáře do angličtiny např. uvádí v úvodním textu: „*May the intercession of the pure Virgin St. Mary, St. George the Prince of the Martyrs and all the saints that are honored by our church in this text and the prayers of H.H. Pope Shenouda III be with us all. Amen.*“ *Coptic Synaxarium*, Chicago: St. George Coptic Orthodox Church, 1995, s. 317-318.

¹³² Srov. BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 247. Tato tradice je velmi rozšířená i v jiných církevních tradicích. Viz IMMERZEEL, M., Divine Cavalry. Mounted Saints in middle eastern Christian Art, in CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 1999, s. 265-286.

¹³³ Viz JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 1984, s. 156-160; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846, kap. 46, s. 188-202. Celletti, M. Ch. – Henggeler, R., Mauritiū e compagni, santi, martiri ad Agauno, in ISTITUTO GIOVANNI XXIII. DELLA PONTIFICIA UNIVERSITA LATERANENSE, *Bibliotheca sanctorum*. Roma: Citta Nuova, 1967, sl. 193-205.

pocházející z Egypta, tedy etnický Egyptan, a tedy Kopt, na rozdíl od sv. Jiří, ale jeho kult není v koptské církvi téměř vůbec rozšířen.¹³⁴ Vedle toho mučedník sv. Mercurius (224–250, lat. Mercurius, rodným jménem ř. Φιλοπατηρ), který je původem z Kapadocie v dnešním Turecku, je v koptské církvi také velmi oblíben. Je zobrazován při jízdě na koni, ve vojenské zbroji, s dvěma meči a s kopím, jak poráží nepřítele církve. Proto je také mezi arabsky hovořícími kopty označován jako Abú Sajfín (otec dvou mečů, arab. ابو سيفين).¹³⁵ Sv. Jiří je z této řady v koptské tradici nejoblíbenějším světcem a je vyobrazen téměř ve všech koptských kostelích, jeho ostatky jsou rozesety po celém Egyptě;¹³⁶ je nepochybné, že takto silná tradice je dědictvím prvních staletí, kdy legenda o sv. Jiří vznikala. Podobnost bude soustředěna na roli sv. Jiří jako rytíře, bojovníka s drakem v koptské tradici. Ačkoliv koptský synaxář tuto zprávu nepřináší, její rozšíření mezi koptskými křesťany je možné dosvědčit především na základě dochované ikonografie.¹³⁷ Rozšíření legendy zachytil také Otto Meinardus, který ji spojuje se staroegyptskou mytologií bojujícího boha-faraóna.¹³⁸

¹³⁴ GIRGIS, S.F., Mauritius, Saint, in *CE*, sv. 5, s. 1572-1573. Srov. MEINARDUS, O. F. A., *Coptic saints and pilgrimages*. Cairo-New York: American University in Cairo Press, 2002, s. 33-37; WOODS, D., The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion, in *Journal of Ecclesiastical History* 45, 1994, s. 385-395. Viz také WOODS, David. The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion, *Journal of Ecclesiastical History* [online]. 1994, 45, [cit. 2009-01-25]. Dostupný z WWW: <<http://www.ucc.ie/milmart/maurorig.html>>. JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 1984, s. 156-160; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846, kap. 46, s. 188-202; srov. BORGIS, S. F., *The Theban Legion in Switzerland*. Zurich – Vienna: St. Pachom's Publications, 1985, s. 12-33.

¹³⁵ ESBROECK, M. VAN, Mercurius of Caesarea, Saint, in *CE*, sv. 5, s. 1592-1594. *The life of the great Martyr Saint Philopater Mercurius (The bearer of two swords) 'Abi Seifein'*. Cairo: Dar Yousef Kamal Press, 1992. Viz ikony v kostele sv. Merkuria v Káhiře. Srov. SKÁLOVÁ, Z., GABRA, G., *Icons of the Nile Valley*. Giza: Egyptian International Publishing Company – Longman, 2003, s. 187-189, 250.

¹³⁶ MEINARDUS, O.F.A., *Two thousand years of Coptic Christianity*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999, s. 315.

¹³⁷ Viz příloha č. 2. Srov. SKÁLOVÁ, Z., GABRA, G., *Icons of the Nile Valley*. Giza: Egyptian International Publishing Company – Longman, 2003, s. 226, 248.

¹³⁸ MEINARDUS, O. F. A., *Coptic saints and pilgrimages*. Cairo-New York: American University in Cairo Press, 2002, s. 33.

Krátce je možné říct, že legenda o záchraně královské dcery sv. Jiřím obsahuje několik klíčových bodů. (1) *Obyvatelé města Silene a jeho okolí jsou trýzněni jedovatým drakem*, kterého nemohou zahnat a který se (2) *nechává utiшит* obětováním dvou ovcí a později obětováním ovce a člověka a posléze jen *lidskou obětí*. Obyvatelé losují z dětí a mladých lidí, až po mnoha obětech padne los na královskou dceru. Zoufalý král požádá obyvatele o (3) *osmidenní odklad*. Obětovanou dceru zahlédne právě projíždějící světec a po (4a) *zvěstování evangelia* nabízí záchranu. (5) *Ve znamení kříže* (6) *přemůže kopím a jízdou na koni draka*. (7) *vysvobozená princezna přivádí draka do města*, kde jeho obyvatele po opětovném (4b) *hlásání evangelia* (8) *konvertují a město žije křesťanským životem*, (9) *drak je společně zabit*.¹³⁹

Význam legendy, která jak bylo už zmíněno je životem světce a slouží především k duchovnímu povzbuzení věřících, spočívá v polarizaci zúčastněných postav. Obyvatelé města jsou spoutáni zlem symbolizovaným drakem, které v nich působí hřích, jsou natolik spoutáni, že nejsou schopni si sami pomoci. Odmítnutím Boha a tedy hříchem jsou přivedeni až k neúctě k lidskému životu, který obětují zlu symbolizovanému drakem. Sv. Jiří zde jako apoštol víry hlásá evangelium a Boží mocí pomůže obětované dívce i obyvatelům společně se osvobodit od zla. Konverze, křest a náprava sociálního rozměru společnosti je pak vedena stejnou mocí zastoupenou v postavě světce. Takto můžeme interpretovat legendu o sv. Jiřím především díky dochované křesťanské tradici. Mimo tuto tradiční interpretaci stojí legenda o sv. Jiří v zástupu mytologických ztvárnění jiných polarizovaných soubojů.

¹³⁹ Následná interpretace vychází z JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 1984, s. 156-160; JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846, kap. 46, s. 188-202.

Zobrazení jezdce na koni je v koptském umění obecně velmi časté a podle Monique Blanc-Ortolan¹⁴⁰ se datuje nejdříve od 6. stol. Nejčastěji je vyobrazován ve zbroji s kopím a na koni.¹⁴¹ Umístění ikon sv. Jiří a dalších vítězných vojenských světců nejen v koptských kostelech, ale i v křesťanských kostelech na Blízkém a Dálném východě s přihlédnutím k liturgickému účelu těchto prostor, přivedla některé badatele k hypotéze, že tento i další jemu podobní světci byli a jsou považováni nejen za světce, mučedníky, apoštoly, ale také za ochránce posvátného místa.¹⁴²

2. 3. 3 Hodnocení podkapitoly

Legenda o sv. Jiří nese jasné paralely mezi mýty jiných náboženských tradic. Zde je možné zmínit staroindický epos o Indrovi přemožiteli kosmického hada Vrtry¹⁴³ nebo řecký mýtus o Perseovi bojujícím o Andromedu.¹⁴⁴ v rámci této práce je však důležitá jiná možná paralela se staroegyptským mýtem o bozích Osiridovi, Sutechovi, Horovi a bohyni Eset, včetně aplikace mýtu na božského panovníka – faraóna. Staroegyptské náboženství nabízí jasnou paralelu symbolů: vítězný staroegyptský panovník, respektive vítězný křesťanský rytíř na koni, v obou tradicích je kopí považováno za nástroj síly, po vítězném boji je obou případech dosažena vláda nad světem, respektive nad daným

¹⁴⁰ BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 247.

¹⁴¹ BURGNET, P. DU, S.J., Hunting in coptic art, in *CE*, sv. 4, s. 1258-1260. Srov. BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 243-251.

¹⁴² SNELDERS, B., JEUDY, A., Guarding the Entrances. Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia, in ROMENY, B. TER H. (ed.), *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*. Leiden: Leiden University, Paul van Moorsel Centre, 2009, s. 105-142.

¹⁴³ ZBAVITEL, DUŠAN. (ed.). *Bohové s lotosovými očima: hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí*. Praha: Vyšehrad, 1997, s. 143. ZBAVITEL, DUŠAN (ed.), *Boží, bráhmani, lidé : čtyři tisíciletí hinduismu*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964, 16-17.

¹⁴⁴ PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Proměny*. Praha: Plot, 2005, s. 14-16.

městem a okolím symbolizujícím celý svět,¹⁴⁵ pozemský panovník je pak věrný vůli vítězného bojovníka. Ukazuje se jako možné, že vliv staroegyptského náboženství na koptskou religiozitu je i zde patrný především v rovině náboženské symboliky, pomineme-li výše zmíněnou výtku Monique Blanc-Ortolan o přerušení kontinuity náboženské symboliky, kdy se v křesťanské tradici objevuje vítězný jezdec na koni doložitelně až v 6. století.¹⁴⁶

Oba příběhy jsou však zároveň odlišné. Staroegyptský panovník je považován za boha na zemi, křesťanský světec je stále jeden z lidí, staroegyptský panovník jako bůh jedná vlastní mocí, světec ukazuje na moc jednajícího Boha a na lidskou spoluúčast; staroegyptský panovník jako vítězný Hor získává vítězstvím ženu, křesťanský světec zůstává bez specifikované odměny.

Ukazuje-li se i zde podobnost náboženské symboliky, pak i zde tato symbolika ukrývá vždy jiný obsah opírající se o jinou nauku. Jinými slovy „*faraónský mýtus o Horovi se přizpůsobil křesťanství tak, že byla vytvořena legenda o sv. Jiří, o mučedníku jedoucím na koni bojujícím s drakem.*“¹⁴⁷


I zde je patrné, že staroegyptské náboženství dnes není uchováváno společně s živou interpretační tradicí a proto je i hledání paralel velmi problematické, zvláště co se týká věrné interpretace staroegyptských mýtů a jejich významu a vlivu na pozdější kulturní a náboženské vrstvy.

¹⁴⁵ Srov. ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Praha: ISE, 1993, s. 16-22.

¹⁴⁶ Srov. také KÁKOSY, L., Paganism and Christianity in Egypt, in *CE*, sv. 6. s. 1865-1871.

¹⁴⁷ Srov. BOURGUET, P. DU, S.J., Mythological Subjects in Coptic Art. Horus, in *CE*, sv. 6, s. 1761-1762.

2. 4 Bohorodička a matka boha

Poledním představeným tématem je motiv kojící ženy. Staroegyptská náboženská tradice přináší často zobrazovaný a poměrně dobře dosvědčený motiv matky boha¹⁴⁸ a božské matky Eset (často také označována jako řecká Isis z ř. Ισις, bývá spojována se symbolem *tijet* , tzv. Esetin uzel),¹⁴⁹ která byla jednou z nejvýznamnějších a nejuctívanějších bohyní v celé egyptské historii.¹⁵⁰ Kojící bohyně Eset s bohem Horem na klíně je náboženský symbol, který se uchoval velmi dlouho a je velmi pravděpodobné, že alespoň fragmentárně až do koptské doby.¹⁵¹ Termínem *theotokos* (ř. θεοτοκος) neboli pojmenování Pany Marie jako Bohorodičky pak koptští křesťané popisovali už od prvních staletí ženu, kterou si také často zobrazovali v podobě kojící matky s dítětem na klíně. Podobnostem i rozdíly, možným paralelám tohoto symbolu ve dvou odlišných náboženstvích je věnována následující kapitola.

¹⁴⁸ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 55.

¹⁴⁹ Srov. MOORSEL, P. VAN, Christian Subjects in Coptic Art. Galactotrophousa, in *CE*, sv. 2, s. 53.

¹⁵⁰ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 54.

¹⁵¹ Srov. BOURGUET, P. DU, S.J., Mythological Subjects in Coptic Art. Horus, in *CE*, sv. 6, s. 1761-1762.

3 Motiv kojící ženy v historickém vývoji egyptských náboženství

Vybrané téma této kapitoly je náboženský motiv a symbol v podobě staroegyptské matky boha a božské matky Eset, respektive křesťanská symbolika přinášející tento motiv v podobě Bohorodičky Panny Marie. Nejprve bude představena staroegyptská podoba symbolu, následovat bude pohled na změny v Ptolemaiovské době a jako poslední část kapitoly bude představena doba koptská.

3. 1 Eset v mytologii a kultu starého Egypta


Nejúplnějším a nejucelenějším dochovaným zdrojem informací o mýtech a kultu staroegyptské Esety je text řeckého historika Plutarcha (ř. Πλουταρχος). Jeho práce je však z velké části poznamenána vlivem helénské kultury.¹⁵² Rozlišení od nehelénských pramenů a dodatků by přesahovalo rozsah této práce, proto ke studiu staroegyptského kultu Esety bude použito především knihy *Isis in the Graeco-Roman world*,¹⁵³ s přihlédnutím k interpretaci v knize *Starověká náboženství*.¹⁵⁴

¹⁵² WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 37.

¹⁵³ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971.

¹⁵⁴ HELLER, JAN. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu*. Praha: Kalich, 1978.

Eset (později Isis z ř. Ισις) je „*bezsporu jedna z nejvýznamnějších bohyní starého Egypta*“.¹⁵⁵ Etymologicky je možné vyložit její jméno jako trůn, sídlo, stolice. Význam tohoto pojmenování a stejně tak i staroegyptský kult bohyně Esety je předmětem odborných diskusí a jeho vnímání se stále vyvíjí. Je doložitelné, že se úcta k bohyni Eset vyvíjela v dějinách starého Egypta až poměrně pozdě – první zmínky o ní se vyskytují v tzv. *Textech pyramid*.¹⁵⁶ Postupem času narůstal význam Esety a s tím také přijímala tato bohyně rysy jiných postav staroegyptského pantheonu.¹⁵⁷ Obecně byla považována za bohyni lásky, představovala především mateřský a manželský cit. Esetino hlavní místo ve staroegyptské mytologii vychází od rodiny bohyně Nut a boha Geba, jejichž božské děti byli Nebtheta, Osiris, Sutech a právě Eset. Mýtus o rozvoji vztahů těchto božských sourozenců, který vyústil v bratrovraždu a posléze i boj, je ukončen ustanovením Esety jako božské matky boha Hora a vedle toho i božské matky zbožštělého egyptského panovníka.

Eset byla zobrazována několika způsoby. Často je spojována se symbolem *tijet* , tzv. Esetin uzel.¹⁵⁸ Vedle toho je někdy ztotožňována s hvězdou Sírius a tedy s bohyní Sopdetou.¹⁵⁹ Často je také zobrazována společně se svojí sestrou bohyní Nebthetou.¹⁶⁰ Při oplakávání manžela Osirida bývají obě tyto bohyně zobrazeny v podobě luňáků, kteří často pro svoji obživu vyhledávají mrtvá těla, podobně jako Eseta hledala části Osiridova těla, aby mohla svého mrtvého muže přivést k životu. Také bývala spojována s nebeskou bohyní Nutou, a to pro její charakter ochránkyně zemřelých.¹⁶¹ Bývala také označována

¹⁵⁵ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 54.

¹⁵⁶ Tamtéž, s. 54.



¹⁵⁷ Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 30.

¹⁵⁸ Srov. MOORSEL, P. VAN, Christian Subjects in Coptic Art. Galactotrophousa, in *CE*, sv. 2, s. 531.

¹⁵⁹ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 161-162.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 121-122.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 131-132.

jako Oko Reovo.¹⁶² Od doby Nové říše pak přebírá atributy bohyně Hathory, kterými jsou kravské rohy a sluneční kotouč na hlavě. S kravskými atributy přijala Eset také vlastnost dárně života, kdy její mléko symbolizovalo zdroj veškerého života, proto i života nového vzkříšeného.¹⁶³ Eset může nosit také náhrdelník *menit* na hrudi a v ruce bicí hudební nástroj *sistrum* , dále může v ruce držet papyrusový svitek nebo zmiňovaný *ankh* , klíč života.¹⁶⁴ Obecně je možné říct, že od konce Pozdní doby se kult natolik rozvinul, že Eset nese rysy všeobjímajícího božstva.¹⁶⁵

Witt ve své knize *Isis in the Graeco-Roman world*¹⁶⁶ při popisu vývoje kultu Esety vychází z kultu boha Rea, který patřil mezi nejdůležitější egyptská božstva, byl personifikací slunce, jeho síly a moci¹⁶⁷ a především nositelem klíče života *ankh* – symbolu stability a pramenem života. Podle dochovaného mýtu přijala Eset právě jméno tohoto boha a tím také klíč života *ankh*,¹⁶⁸ tak se stala nositelkou života, zdrojem života nejen pro staroegyptské náboženství, ale i pro pozdější řecko-římskou náboženskou tradici v kultu bohyně Isis.¹⁶⁹ Witt však dále dodává, že mýtus o mrtvém Osiridovi a truchlící Esetě, sestře a manželce v jednom, popisuje její aktivitu nejen při hledání částí bohova těla, ale zvláště její aktivitu při obnově Osiridova kultu, kde je Eset považována

¹⁶² JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 131-132; srov. VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. s. 492.

¹⁶³ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 30-31.

¹⁶⁴ Tamtéž, s. 34. Nástrojem pro přinesení života i náboženským symbolem není jen prs, ale ve Střední a Nové říši to byla také křídla, kterými Eset vdechla Osiridův dech života. Srov. Tamtéž, s. 36. Viz příloha č. 4.

¹⁶⁵ Tamtéž, s. 28. Srov. JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 56.

¹⁶⁶ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971.

¹⁶⁷ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 140.

¹⁶⁸ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 28, pozn. 8.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 26-27.

za misionářku a učitelku kultu.¹⁷⁰ Její božská snaha o uchování života vypovídá o obecném a silně rozšířeném kultu života ve staroegyptském náboženství spojeném především s řekou Nil, ale i s úctou ke všemu živému, zvláště ke zvířatům, která jsou častými zástupnými symboly pro staroegyptské bohy.¹⁷¹ Witt popisuje velmi rozšířenou symboliku bohyně Esety v průběhu starověku až do Ptolemaiiovské doby, zvláště si všímá zoomorfní symboliky spojované s bohyní Eset a nabízí paralelu k neidloatrickému křesťanskému náboženství.¹⁷² Rozvoj symboliky a možný synkretismus nauky s řeckořímským pantheonem komentuje Witt myšlenkou, že ctitel tohoto obsahově bohatého kultu mohl být v náboženské praxi i teorii natolik eklektický, nakolik si jen přál.¹⁷³

Pro pochopení celého mýtu o Osiridovi, Eset a Horovi, tedy i případného historického vývoje symboliky zobrazování a předávání mýtu, je podle Witta stěžejní pojem *trůnu* (což je český ekvivalent pro staroegyptské *eset*), protože Eset je zobrazována jako nositelka Osiridova života. Eset a Osiris jsou jako prvorození sourozenci v těle své matky považováni za manžele a už zde počnou děti. Úzce spojena v životě s manželem dokáže Eset nést jeho dítě, aniž by mrtvý Osiris musel aktivně plodit. Na svém klíně pak nese Osiridova následníka Hora jako na trůnu a kojí ho.¹⁷⁴ S její nezbytnou pomocí dosáhne Hor trůnu svého otce Osirida; trůnu, na kterém později

¹⁷⁰ „Egypt’s teacher of religion is Isis herself.“ zakončuje myšlenku tento autor. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 27.

¹⁷¹ Tamtéž, s. 28.

¹⁷² „Just as nowadays in Catholic church Christians may gaze at the Nativity tableau, so in the ancient shrine her devout worshipper should study the sacred animals of Egypt in their natural setting.“ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 35

¹⁷³ „Her votary could therefore be as eclectic as he wished.“ Tamtéž, s. 31.

¹⁷⁴ Viz nákras LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská. Díl I*. V Kladně: Nákladem a tiskem J. Šnajdra, [1921], 1920, příloha I-4.

usednou Horovi eponymní (titulární) následovnicí.¹⁷⁵ Pouze v tomto kontextu je možné pochopit jednu vybranou, i když z historického hlediska snad dominantní, symboliku znázorňující bohyni Eset. Eset je rovná podstatou¹⁷⁶ svému bratrovi a vše co koná, koná z jeho iniciativy jako mstitelka jeho životní síly. Nilské záplavy, východ i západ Slunce, počátek nového života – to vše je od Osirida skrze Eset.

Od Nového království, od poloviny druhého tisíciletí, je kult Esety vytříbený a v kontextu celé staroegyptské tradice jednoznačně zdůrazněný, je rozvinutý v takové podobě, jaký ho známe při příchodu Alexandra Velikého do Egypta. Hlavním motivem tohoto staroegyptského kultu pak podle svědectví Plutarchova je Eset jako dávkyně života.¹⁷⁷

3. 2 Shrnutí podkapitoly

Kult bohyně se stejně jako její vyobrazení postupem času ve staroegyptském náboženství vyvíjel a po velmi dlouhou dobu byl úzce spojený s kultem jejího božského manžela Osirida,¹⁷⁸ který byl spojený s královským kultem a zádušními obřady.¹⁷⁹ Samostatný kult je zaznamenán až ke konci faraónského Egypta, respektive v době Ptolemaiiovského Egypta. O této době bude pojednávat následující oddíl textu. Teologie v nejstarší době egyptského náboženství se opírala o mýtus, který představuje Eset jako

¹⁷⁵ Srov. WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 37.

¹⁷⁶ Slovo podstata je zde použito jako ekvivalent ke křesťanskému použití tohoto slova, aby tak byla zdůrazněna blízkost bohů.

¹⁷⁷ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 40-41.

¹⁷⁸ Tamtéž, s. 30.

¹⁷⁹ JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005, s. 57.

bohyni jednající ve prospěch života a také jako manželku a matku. Zobrazování Esety i použitá symbolika nasvědčují tomu, že Eset „sehrála klíčovou úlohu při předávání staroegyptské královské moci.“¹⁸⁰

3. 3 Kult bohyně Isis v Řecko-římské době na přelomu letopočtu

Ptolemaiovský Egypt v mnohém čerpal z předchozích období. Zásadní a centralizovaná náboženská reforma neproběhla. Ptolemaiovcí však do Egypta přinesli řeckou kulturu a řecké myšlení. Zobrazení bohyně Esety se v této době proměňuje v souvislosti s jejím spojováním s řeckou kulturní a náboženskou oblastí. Ptolemaiovcí se pokoušeli o jistý náboženský synkretismus či náboženské substitute, a proto když prosazovali nahrazení kultu staroegyptského boha Osirida kultem řeckého boha Serapida, podobně byl i kult bohyně Esety (od tohoto období označované ř. Ισις) spojován s tímto řeckým bohem a v této době již Isis byla jeho božskou manželkou. Nicméně se v tomto období také výrazně osamostatňuje kult bohyně Isis a až z této doby jsou známy první chrámy stavěné pouze k její bohoslužbě. Kult se rozvíjel především v Horním Egyptě, kde se dodnes dochoval rozsáhlý chrámový komplex na ostrově Fílé (ř. Φιλαι, arab. فيلة), kde se její kult dochoval až do 6. století po. K. Byl tak nejdéle používaným chrámem starého Egypta.¹⁸¹ Vedle kultovních změn dosáhlo změny i zobrazování bohyně Isis. Kulturní vliv nových forem použil obsah mytologie staroegyptského náboženství a přetavil ho v nový náboženský styl. Zobrazování bohyně Isis je z této doby dochováno

¹⁸⁰ Srov. HART, G., *a dictionary of Egyptian gods and goddesses*. London; New York: Routledge, 1986, s. 101.

¹⁸¹ Viz příloha č. 3. Srov. HART, G., *a dictionary of Egyptian gods and goddesses*. London; New York: Routledge, 1986, s. 105-106.

v mnoha podobách: úcta k bohyni jako krávně v Memfisu,¹⁸² v obecné římské říši například jako ženy jedoucí na loveckém psu,¹⁸³ vedle toho je Isis pojmenovávána jako jiné bohyně Demeter, Thesmoforus, Selene, Hera.¹⁸⁴ Množství symbolů a pojmenování evokuje jistý náboženský chaos či eklektismus, ale nabízí také možnost interpretace, že v každé době nese konvenční náboženský symbol pro vyznavače kultu již známou informaci, nebo tu informaci, která je v daném kulturním prostředí všeobecně srozumitelná. Podobně široce je i Osiris pojmenováván např. jako Serapis, Dionysus, Amon, Zeus, Pan, Pluto.¹⁸⁵ Isis je obecně považována za nejvlivnější bohyni z Východu a její podoba a atributy svádí k různým paralelám s jinými náboženskými tradicemi, ze kterých i Witt vybírá pouze některé: Isis může být to božstvo, o kterém mluví starozákonní prorok Mojžíš: „*Domov je v odvěkém Bohu, na jeho věčných pažích.*“ (Dt 33,27).¹⁸⁶ Bohyně Eset uctívána ve 28. dynastii snad byla podle stejného autora později uctívána jako strážný anděl křesťanství, chránící a opatrující věrné zemřelé.¹⁸⁷ Největší prostor věnuje Witt hledání rozdílů a také paralel mezi původně staroegyptským kultem Esety a později řeckořímským kultem bohyně Isis a raným křesťanstvím hlásaným sv. Pavlem z Tarsu.¹⁸⁸ Následná komparace kultu Isis a křesťanské úcty k Panně Marii a jejímu synovi Ježíši Kristu je uzavřena Wittovým tvrzením o jisté a zřejmé náboženské kontinuitě staroegyptského kultu, řeckořímské verze a křesťanské praxe až do

¹⁸² WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 30.

¹⁸³ Tamtéž, s. 34.

¹⁸⁴ Tamtéž, s. 38.

¹⁸⁵ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 38.

¹⁸⁶ Dále se autor domnívá, že snad zoolatrie může být v Egyptě přijata od Mojžíše, který konal zázraky holí. (srov. Ex 7,10). Tamtéž, s. 38.

¹⁸⁷ Srov. Tamtéž, s. 33.

¹⁸⁸ „*And yet the Pauline and the Isiac faith had at least one common characteristic. Each swept aside racial and social discrimination. There in neither Greek nor Jew... Barbarian, Scythian, bond nor free: but Christ is all, and in all. Change Christ to Isis – and words are still true.*“ Tamtéž, s. 255-268.

současnosti. Witt z toho vyvozuje závěr, že křesťanství v údolí Nilu není teologicky zcela exkluzivní, jak samo sebe deklaruje, a tedy není výlučným náboženským systémem,¹⁸⁹ ačkoliv ve vymezeném rámci křesťanské tradice přiznává křesťanství nárok na jistou exkluzivitu založenou však na možnosti individuální víry ve zjevení.¹⁹⁰ Isis zobrazovaná v řeckořímské době jako matka s dítětem může být podle Witta považována v Egyptě za symbol starobylé náboženské úcty k matce a dítěti, kterážto úcta je byla symbolicky zobrazována v podobě sedící Eset a jejího malého syna Hora na jejím klíně.¹⁹¹ Proto také Witt ve stejné knize interpretuje kult bohyně Isis v řeckořímské době jako kult bohyně věrné manželky, božské patronky rodinného života a opět jako učitelky, avšak tentokrát domácích prací. Dochází zde k charakterovému posunu od až agresivně jednající staroegyptské Esety k řecko-římskému kultu bohyně Isis jako symbolu ideálního rodinného života¹⁹² se zachováním rysu Esety/Isis jako obecné dárkyně života.¹⁹³

3. 4 Shrnutí podkapitoly

Kontakt starověkého Egypta s řeckou kulturou a řeckými kulty způsobil postupnou asimilaci staroegyptských božstev řeckými bohy a bohyněmi a také postupné posouvání kultických důrazů i náboženské teorie při částečném zachování a částečném

¹⁸⁹ „The time has come for Christian churches to acknowledge that the roots of the new religion they exist to uphold were abundantly watered not just by the Jordán but also by the Nile, and that one of their holy cities long ago was Alexandria.“ Tamtéž, s. 280.

¹⁹⁰ WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971, s. 281.

¹⁹¹ „Age-old veneration of Mother and Child (...) in the person of Isis and the Young Horus.“ Srov. Tamtéž, s. 30.

¹⁹² Tamtéž, s. 40-42.

¹⁹³ Tamtéž, s. 281.

rozšíření náboženské symboliky.¹⁹⁴ Starověká bohyně Eset je stále úzce spojována s náboženskou úctou k životu, avšak na rozdíl od staroegyptské silně dynamické a samostatně jednající Esety se v řeckořímské době setkáváme spíše s bohyní Eset jako symbolem rodinného života. Dochovaná symbolika kojící ženy tak zřejmě vykazuje i obsahový posun při zachování podobnosti formy.

3. 5 Koptská doba a křesťanská úcta k Panně Marii

Mezi egyptské křesťanské motivy, které nevíce ovlivnily světové umění, patří vedle sv. Jiří, archanděla Michaela a dalších, podle obecného mínění, především kojící Madona.¹⁹⁵ Stopy mnoha typicky koptských křesťanských motivů je možné dohledat až ve staroegyptské náboženské tradici, a nejen tam. Koptská encyklopedie rámcově vyjmenovává celkem pět náboženských směrů, které na přelomu letopočtu hrály v Egyptě důležitou roli: první z nich bylo původní staroegyptské náboženské dědictví, druhý směr pocházel z řeckého náboženského prostředí, třetí směr byl synkrezí staroegyptské tradice a řeckých náboženských představ, čtvrtý směr byl zastoupený silnou židovskou komunitou, pátý směr vycházel z římského kultu boha Jupitera, byl úzce spojený s císařským dvorem a obecně nehrál příliš velkou roli. Vedle toho bylo v Egyptě uctíváno mnoho dalších z východu importovaných bohů a bohyň.¹⁹⁶ Vliv těchto náboženských a kulturních směrů na rané koptské umění a zvláště na ikonografii je nepochybný, neboť

¹⁹⁴ „Bolestné jest pozorovati, jak se egyptští bozi, kteří zbyli, odegypšťují. (...) Ztrátu starých představ nahrazují si Egypťané představami novými.“ LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*. Praha: Hermann a synové, 1997, s. 98.

¹⁹⁵ Srov. BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 243-251.

¹⁹⁶ KÁKOSY, L., Paganism and Christianity in Egypt, in *CE*, sv. 6, s. 1865-1866.

křesťanství nepřišlo do sterilního prostředí, ale z dnešního pohledu je možné říct, že přišlo do multikulturní a multináboženské společnosti.¹⁹⁷ Tradičně se uvádí jako jeden z vlivů působících na křesťanskou ikonografii např. realistické tzv. fajjúmské portréty, ale především zobrazení starověcí bohové či v podkapitole 2.3 této práce zmíněný božský vojenský jezdec na koni z období 2. a 3., respektive z 6. století po. K. Další důležitý vliv je možné vidět v zobrazování významných občanů a zesnulých předků, kteří byli často předmětem kultu.¹⁹⁸

Z koptského období se do současnosti dochoval zřejmě jen zlomek koptských ikon kojících Madon.¹⁹⁹ Pozornost bude soustředěna na dochovanou ikonografii i na terminologii koptských církevních teologů působících v raném koptském prostředí, zvláště Cyrila Alexandrijského s přihlédnutím k současné interpretační tradici koptské církve zastoupené 117. alexandrijským patriarchou Šenúdou III. (papežem od r. 1971). Také bude představena současná alternativní interpretace z pera Elizabeth S. Bolmanové.

¹⁹⁷ „Let us suppose that in modern Europe the faithful [197] had deserted the Christian churches to worship Allah or Brahma, to follow the precepts of Confucius or Buddha, or to adopt the maxims of the Shinto; let us imagine a great confusion of all the races of the world in which Arabian mullahs, Chinese scholars, Japanese bonzes, Tibetan lamas and Hindu pundits would be preaching fatalism and predestination, ancestor-worship and devotion to a deified sovereign, pessimism and deliverance through annihilation—a confusion in which all those priests would erect temples of exotic architecture in our cities and celebrate their disparate rites therein. Such a dream, which the future may perhaps realize, would offer a pretty accurate picture of the religious chaos in which the ancient world was struggling before the reign of Constantine.“ CUMONT, F., *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911, s. 197.

¹⁹⁸ LANGEN, L., HONDELINK, H., Icons, Coptic, in *CE*, sv. 4, s. 1276.

¹⁹⁹ Soupis známých ikon přináší BOLMAN, E. S., The Coptic Galaktotrophousa Revisited, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1174, pozn. 5. V České republice je shlédnout obraz kojící Madony *in situ* v kostele Panny Marie Sněžné na Maleniskách u Provodova. PALA, J., HYHLÍK, V., *Provodov. Poutní kostel Panny Marie Sněžné*. Velehrad: Historická společnost Starý Velehrad, 1993. MÜLLER, F., *Mariánské poutní místo v Provodově. Provodov v minulosti*. Luhačovice: Atelier IM, 2004.

3. 5. 1 Sv. Cyril Alexandrijský v kontextu koptské křesťanské tradice

Jako charakteristický a typický alexandrijský teolog je vybrán koptský patriarcha Cyril Alexandrijský, který je někdy ozačován jako „pečeť Otců“, protože jeho učení je vrcholem předchozí nejen alexandrijské církevní tradice prvních staletí. Obecně je považován za Egyptřana z Théodosie (dnešní arab. المحلة الكبرى). Cyrillovo dílo je poměrně rozsáhlé, avšak v kontextu této práce bude vybráno jedno reprezentativní dílo známé jako *Quod unus sit Christus* (ř. Οτι εις ο χριστος, vznik asi r. 434-437),²⁰⁰ ve kterém vyjadřuje myšlenky přímo se vztahující k tématu této práce. Ačkoliv tento knižní dialog není zaměřen na problém mariologie, hovoří zde autor často o termínu *theotokos* (ř. θεοτοκος) neboli Bohorodička, ta která porodila Ježíše Krista.²⁰¹ Celá práce je nesena v duchu již dlouho vedené polemiky s konstantinopolským biskupem Nestoriem (žil asi r. 386-451). Téma sporu se soustředilo na dva pojmy. První byl výše zmíněný *theotokos*, obhajovaný Cyrilem Alexandrijským a druhý byl *christotokos* (ř. χριστοτοκος), obhajovaný Nestoriem.²⁰² Dlouhotrvající spor vyřešil až ekumenický koncil, který potvrdil nauku Cyrila Alexandrijského a termín *theotokos* je tak od té doby dodnes používán v celé křesťanské církvi.²⁰³ Cyril jeho obsah přibližuje právě v díle *Quod unus sit Christus*.²⁰⁴

²⁰⁰ Vyjdeme z tohoto dostupného vydání CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964., samotný překlad dialogu je na s. 302-515. S přihlédnutím k MCGUCKIN, J. A., *On the Unity of Christ*. New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1995.

²⁰¹ POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 124-129; Beinert, W., Gottesgebäerin, in *LThK*, sv. 4, sl. 915-916.

²⁰² o sporu s Nestoriem hovoří autor překladu *Quod unus sit Christus* v předmluvě a zdůrazňuje aplikaci alexandrijského teologického konceptu *communicationem idiomatum*, který umožňuje hovořit o ženě jako o Bohorodičce. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 21-27.

²⁰³ Srov. GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*. Freiburg: Herder, 1990, s. 642-652.

²⁰⁴ „Le Theotocos n'est pas simplement utilisé en passant, mais justifié à loisir durant toute la première de ce nouveau dialogue.“ DURAND, G. M. DE, Introduction, in CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 58.

Zde bude soustředěna pozornost především na tento pojem *theotokos*, který se vztahuje k tématu práce a to také z toho důvodu, že prosazení jména Bohorodička do teologie je „největší teologické vítězství stolce sv. Marka v historii“.²⁰⁵ Jako Bohorodička byla Panna Maria v Egyptě označována zřejmě již od poloviny druhého století, ale propracovaný teologický komentář přikládá především Cyril Alexandrijský.²⁰⁶

Když Cyril Alexandrijský používá v díle *Quod unus sit Christus* termín Bohorodička, případně hovoří o Panně Marii a jejím vztahu k Ježíši Kristu, nejprve pojem vymezuje negativně, a pak tvrdí, že je mylné hovořit o ní jako pouze o „matce Krista nebo matce člověka“.²⁰⁷ Cyril tvrdí, že Ježíš Kristus je Logos (ř. λογος), Slovo Boží, které přijalo lidské tělo z ženy. Z této ženy se tedy reálně narodil Ježíš Kristus, který je jak Bůh tak i člověk. Pouze skrze něj spasil Bůh svět, skrze toho, kdo je zrozený z ženy, avšak taková osoba nemůže být pouze člověkem, ale i Bohem, a proto je třeba nazývat Pannu Marii Bohorodičkou.²⁰⁸ Úzká jednota přirozenosti (ř. φυσικς) Boha a přirozenosti člověka je námětem tohoto dialogu *Quod unus sit Christus* a početí v ženě je pro Cyrila Alexandrijského reálným počátkem této dějinné události v křesťanské ekonomii spásy. Maria je proto od početí až do konce světa, tedy i jako kojící žena, tou, skrze kterou se Bůh stal člověkem.²⁰⁹ v *Quod unus sit Christus* zdůrazňuje dokonavost stavu inkarnace, která je jednou vykonána početím a žena, Bohorodička, tak na inkarnaci spolupracuje.²¹⁰

Z pohledu pozdějších christologických sporů byla poměrně nešťastná Cyrilova terminologie dvou přirozeností, lidské a Božské, před vtělením a jedné přirozenosti

²⁰⁵ Srov. RONCAGLIA, M. P., Theotokos, in *CE*, sv. 7, s. 2255.

²⁰⁶ RONCAGLIA, M. P., Theotokos, in *CE*, sv. 7, s. 2255.

²⁰⁷ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 307-308.

²⁰⁸ Tamtéž, s. 309-311.

²⁰⁹ Srov. Tamtéž, 1964, s. 340-341.

²¹⁰ Tamtéž, s. 314-317.

inkarnovaného Ježíše Krista (ř. *μία φύσις του θεου λογου σεσαρκωμενη*), protože vedla k nejasnostem mezi latinsky hovořící církví a řecky hovořící tradicí církve, a tím k dalším teologickým sporům.²¹¹

Ikonografie kojící Madony je známá až z pozdější doby a do pátého století není doložitelná, proto je zde možné zatím hovořit jen o terminologických základech problému.

3. 5. 2 Shrnutí interpretace sv. Cyrila Alexandrijského

Práce Cyrila Alexandrijského je zaměřena především na postavu Ježíše Krista. Mariologie, ačkoliv není okrajovým tématem, ale tématem hlavním. Klíčové je zde Cyrilovo rozpracování pojmu *theotokos*, ve kterém je vyjádřen vztah Panny Marie ke Kristu. Maria je matka Boží pro úzkou a neoddělitelnou jednotu lidské a božské přirozenosti jejího dítěte Ježíše Krista. Je pravděpodobné, že se za tímto důrazem na jednu inkarnovanou přirozenost ozývala i staroegyptská tendence zbožštění panovníka, který se stal na zemi zcela bohem v lidském těle, je snad i možné, že se tato tendence ozývala jako zažitá forma myšlení místní kultury. Pravděpodobná je terminologická determinace řeckého jazykového prostředí, která v době Cyrila Alexandrijského nenabízela na Západě používanou terminologii osoby (lat. *persona*) v podobě dvou přirozeností v jedné osobě vtěleného Ježíše Krista. Obraz kojící Madony je možné hypoteticky považovat za úzce korespondující se zmíněným „největším vítězstvím alexandrijské teologie“, s pojmem *theotokos*. Bohorodička totiž přijala spolupráci na

²¹¹ CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 525, kde je také překladatelova zvláštní poznámka k tématu jedné přirozenosti.

Božím příchodu na svět a tato spolupráce ve formě (nejen) lidského mateřství nekončí početím. Bohorodička tak kontinuálně spolupracuje na plánu Boha, veškerá její aktivita je lidský čin, který je jí v kontextu dějin spásy darován Bohem. Bližší komentář podá následující kapitola, která se věnuje interpretaci tohoto pojmu v díle současného koptského papeže, alexandrijského patriarchy Šenúdy III.

3. 5. 3 Koptská tradice a papež Šenúda III.

117. alexandrijský patriarcha Šenúda III. (nar. 1923) je plodný autor a z mnoha jeho děl zde bude vybrána především kniha *The Holy Virgin St. Mary*²¹², kde je jasně formulována, respektive reinterpretována, původní nauka o Panně Marii v rámci koptské tradice. Papež Šenúda III. se v jeho současné tvorbě pokouší představit současným koptům teologický pohled na Pannu Marii, a to především, aby podpořil jejich duchovní růst. Cíle této knihy jsou převážně pastorační, tedy ty, které jsou z jeho pohledu aktuální, podobně jako byly pro Cyrila Alexandrijského aktuální diskuse o jednotě Kristových přirozeností a titulu Bohorodička. Šenúda III. proto zdůrazňuje termín matka a to jak ve vztahu Panny Marie k Ježíši Kristu, tak i k věřícím.²¹³ Vztah Bohorodičky k Ježíši Kristu i otázku inkarnace zde však zcela neopomíná,²¹⁴ ale věnuje se především vztahu

²¹² Zde vycházím především z mně snadno dostupného anglického překladu textu. SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999.

²¹³ „*She is the mother of all of us, the lady of all of us, the pride of our kind, the queen at the right side of the King, the Virgin with perpetual virginity, the pure, the filled with grace, the saint Mary, the powerful and helpful compassionate mother, the mother of the Light, the mother of mercy and salvation, the true vine. (...) She is the mother of God, in perpetual virginity.*“ Tamtéž, s. 4.

²¹⁴ Srov. SHENOUDA III., HIS HOLINES POPE, *The Nature of Christ*, Cairo: Dar El-Tebaa El-Kawmia, 1991.

mezi Bohorodičkou a věřícími – citlivé až existenciální hledání matky ochránkyně, která je blízko svým dětem v těžkých dobách.²¹⁵ Jako základ současné mariologie předkládá kánony stejného ekumenického koncilu, který potvrdil nauku Cyrila Alexandrijského o Panně Marii jako Bohorodičce.²¹⁶ Vedle toho vyjmenovává nesprávné nauky jiných křesťanských vyznání, které však nejsou tématem této práce.

Důležité jsou především prezentované symboly a další mariánské tituly, které se v koptské tradici uchovávají. Šenúda III. často odkazuje na biblický text (zde ho uvádím v závorkách) a téměř stejně tak často i na liturgii koptské církve. Tituly a symboly jsou tyto: královna (srov. Ž 45,9), Jakobův žebřík (srov. Gn 28,12), nevěsta Boží (Ž 45,10-11), překrásná holubice²¹⁷ (srov. Gn 8,11), mrak (srov. Iz 19, 1; Mt 16,27), ale především titul svatá Panna naše matka (srov. J 19,27) – těmito tituly se popisuje její vztah k Bohu, který je realizovaný ve vztahu k lidem.²¹⁸ Tituly a symboly vypovídající o jejím mateřství jsou pak tyto: na prvním místě je to titul Bohorodička, *theotokos* opět s odkazem na ekumenický koncil v Efezu r. 431 (srov. Lk 1,43), zlatá kadidelnice a někdy také Áronova kadidelnice (srov. Žid 12,29), druhé nebe, město Boží (srov. Ž 87, 3-5), réva, která nesla hrozen života (s odkazem na koptskou liturgii). Dále jsou také jmenovány symboly jako: keř, který viděl Mojžíš (Ž 12,29), archa úmluvy (Ex 25,10 a 22), nádoba

²¹⁵ „*The Virgin is not a stranger to us; because she is profoundly assimilated with the feelings of Copts that come out from faith to special experience and emotion. How great an honor is it for our country and our Church, to be visited in past times by our Lady the Virgin! How great an honor is it that our Lady appeared on her domes many years ago! There is not a human being whom christians have loved so much as our Lady the Virgin Mary.*“ SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999, s. 4.

²¹⁶ „*The greatness of the Virgin has been decreed in the sacred oecumenical council of Ephesus, which was assembled in 431 AD. Two hundred bishops from the world were present. They formulated the prelude to the creed of the Christian Faith, in which it is cited: "We venerate you, o mother of the true Light, and we glorify you, o Saint Virgin Mother of God, because you gave birth for us to the Saviour of the world, who has come and delivered our souls".* Tamtéž, s. 5. Srov. Tamtéž, s. 10.

²¹⁷ *Euchologion*. Cairo: St. John The Beloved Publishing House, 1997, s. 34-44; *The Coptic Liturgy of St. Basil*. Cairo: St. John The Beloved Publishing House, 1992, s. 1-3.

²¹⁸ Srov. SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999, s. 11-12.

many (J 6,32 a 48 a 49), hůl Áronova (Num 17,6 -8), stánek setkávání, východní brána (Ez 44,1-5), brána života nebo brána osvobození (J 11,25 a Gn 28,17) a další.²¹⁹

Šenúda také přináší několik slov k ikonografii v koptské tradici, ačkoliv nezmiňuje motiv kojící Madony, přesto jsou zde relevantní slova: „*Je nezbytné, aby se Maria na ikonách vyskytovala s Kristem, tedy jako Matka Boží.*“²²⁰ Maria je podle těchto slov přítomná v koptské ikonografii jen pro její vztah ke Kristu. Šenúda na Marii vždy odkazuje jako na prostřednici, lat. *mediatrix*.²²¹ Bylo by velmi nepravděpodobné, že by se koptská tradice zřekla „*největšího teologického vítězství stolce sv. Marka v historii*“²²² včetně všech teologických důsledků.

3. 5. 4 Shrnutí interpretace Šenúdy III.

Snaha o kontinuitu koptské tradice vedla koptského patriarchu Šenúdu III. k tomu, že vyšel z původní terminologie a položil důraz na nové tituly podle potřeb dnešních věřících. Šenúda III. proto představuje komplex tradičních symbolů, které potřebují autentický výklad.²²³ Je překvapující, že mariánský motiv kojící Madony byl částečně potlačen, ačkoliv jiný nemariánský motiv sv. Jiří, který je pravděpodobně také inspirován staroegyptskou náboženskou symbolikou zůstal v koptské tradici živý. Přesto se motiv

²¹⁹ Srov. SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999, s. 12-15. Další tituly viz MALATY, T. Y., *Saint Mary in the Orthodox Concept*. Kensington: St. Virgin Mary Church, 1978.

²²⁰ Srov. SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999, s. 19.

²²¹ Srov. MALATY, T. Y., *Saint Mary in the Orthodox Concept*. Kensington: St. Virgin Mary Church, 1978, s. 67-71.

²²² Srov. RONCAGLIA, M.P., Theotokos, in *CE*, sv. 7, s. 2255.

²²³ SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999, s. 5.

ženy s dítětem na klíně objevuje i v jeho díle, když hovoří o ikonografii, a to s důrazem na dítě, které matka doprovází. Styčným bodem zde v rovině viditelných symbolů mezi staroegyptskou tradicí a koptskou tradicí může být motiv ženy-královny na trůnu s dítětem na klíně, viz výše onen titul královna (srov. Ž 45,9). Motiv kojení je v tomto díle i v kontextu dalších knihy Šenúdy III. opominut. Obsahově se Šenúda III. neodchyluje od předchozího autora, pouze zdůrazňuje jiný aspekt mariologie.

3. 5. 5 Interpretace motivu kojící Panny Marie v koptské křesťanské tradici podle Elizabeth Bolmanové

Důvodem představení interpretace Elizabeth S. Bolmanové bylo především osobní setkání s touto historičkou umění v roce 2007, kdy byla plně zaměstnána restaurováním ikon k koptským klášterech v Egyptě a tématu křesťanské kojící Madony a jejím souvislostem se staroegyptskými mýty věnovala již delší dobu svoji akademickou pozornost. Několik osobních setkání a účast na jejích přednáškách mi umožnilo seznámit se s jejím myšlením. Elizabeth Bolmanová se především z pohledu kunsthistoričky pokusila o interpretaci častého zobrazování kojící Madony v rané koptské tradici, i její disertace byla věnována tomuto tématu.²²⁴ Až pozdější restaurátorská praxe v koptských klášterech jí umožnily formulovat následující hypotézu.²²⁵ Inspiraci křesťanské

²²⁴ BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa as a Medicine of Immortality*. Bryn Mawr: Bryn Mawr College, 1997.

²²⁵ Nebude-li uvedeno jinak, bude následující text vycházet z BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, s. 2-19. BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic*

ikonografie ve staroegyptské tradici předpokládá.²²⁶ Bolmanová dále vychází z předpokladu, že motiv kojící Madony je v křesťanství dodnes rozšířený a v rané koptské době je silně dosvědčen. Odmítá interpretační argument, že je motiv kojící Madony obrazem úzkého pouta dvou osob vyjádřeným v podobě matky a dítěte, vyjádřením ochrany, odevzdání se do ochrany, služby a především lásky. Vedle tohoto a priori stanoviska staví druhou pochybnost: Klade si totiž otázku, zda motiv kojící Madony nezavdal příčinu k příliš snadným a mnohdy chybným interpretacím dnes inspirovaných kultem Panny Marie, který byl v prvních staletích letopočtu silně rozšířený a je rozšířený dodnes, jak o tom svědčí výše zmiňovaná práce koptského patriarchy Šenúdy III. Možnost, že by raná mariánská úcta v koptské církvi inspirovala nebo alespoň ovlivňovala produkci vytváření nám dochovaných kojících Madon, je podle ní sporná. V duchu dnes populárních genderových studií se proto rozhodla analyzovat historicko-teologické okolnosti vzniku obrazů kojících Madon a zamýšlí se při tom nad faktem, že většina nám známých ikon kojících Madon se dochovala v prostředí pouštních mužských klášterů koptské církve.

Bolmanová opakuje již dříve formulovanou otázku: Proč se právě tento motiv kojící Madony zobrazující Ježíše Krista z jeho hluboce lidské stránky uchoval mezi koptskými mnichy, kteří byli a jsou známí svojí přísností v doktrínálních otázkách přirozenosti, či přirozeností Ježíše Krista. Bolmanová předpokládá, že praxe zobrazování kojící Madony byla rozšířená a uchovala se především v tzv. nechalcedonských

Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1173-1184.

²²⁶ Uvádí zde jako příklad domů *mammisi* v Dandaře v Horním Egyptě, kde je z římského období dochováno vyobrazení kojící bohyně. Viz BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, s. 18.

společenstvích, tedy v tradici, kterou následuje většina egyptských křesťanů pod vedením dnešního patriarchy Šenúdy III. Tradiční koptská interpretace a návazně i většina teologů a historiků (zde v jejím díle chápáno jako maskulinum) hovoří o manifestaci Kristova božského aspektu v jeho lidském těle – toto Bolmanová definuje jako výsledek studia na základě metodologické chyby, která může být napravena genderovými studii. Elizabeth Bolmanová se snaží neinterpretovat motiv kojící Madony na základě významů vkládaných do kojení dětí na přelomu 20. a 21. století, ale pokouší se najít možnou interpretační rovinu přelomu letopočtu. Nachází jí v dochovaných zprávách o praxi rané péče o děti ve vyšších vrstvách společnosti římského, respektive byzantského impéria, „*kteří si vážili ze všeho nejméně narozených dětí*“ a „*svěřuje je až do doby 6 až 7 let do rukou otroků a vychovatelů*“.²²⁷ Podobně bylo v této době svěřováno i mezi koptskými křesťany zmiňované kojení dětí do péče kojných, pokud vůbec dítě přežilo v byzantské říši legální zabíjení novorozeňat. Bolmanová tak tvrdí, že v pozdní antice a raném byzantském Egyptě nebylo zvykem, aby matka kojila vlastní dítě.

Bolmanová z toho vyvozuje závěr, že v obecném povědomí Egyptanů prvních staletí byl obraz kojící Madony podle dochovaných artefaktů důležitý, ale ne ve smyslu vyjádření citového vztahu mezi matkou a dítětem. Tím Bolmanová „*zbavila tento motiv jeho domnělého významu*“.²²⁸

Když také autorka odmítá interpretovat kojící Madonu jako výraz božské přirozenosti v lidské přirozenosti, obrací tedy svoji pozornost na silně rozšířený kult

²²⁷ BOLMAN, E. S., The Coptic Galaktotrophousa Revisited, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1174.

²²⁸ BOLMAN, E. S., The Coptic Galaktotrophousa Revisited, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1173-1184.

Panny Marie mezi koptskými mnichy. Odmítá spojitost mezi kultem Panny Marie a vznikem pojmu *theotokos*, a soustředí se na pojem mléka, který považuje za klíčový k interpretaci motivu kojící Madony. Opírá se především o koptské texty používané k magii a také koptská křesťanská *apoftegmata*,²²⁹ kde se snaží nalézt kořeny mariánské úcty. Jako hlavní objekt interpretace přijímá materiál nalezený nedaleko dnešní Káhiry v klášteře sv. Jeremiáše,²³⁰ který však podle této autorky neposkytuje dostatečný interpretační kontext. Vedle toho také argumentuje objevenou malbou z kláštera Syřanů (arab. دير السيدة العذراء السريان) v dnešním Wádí 'n-Natrún (arab. وادي النطرون), která byla nalezena v blízkosti presbytáře původního kostela a je datována do 13. stol.²³¹ Obrací se proto k liturgickým a teologickým spisům Klementa Alexandrijského (lat. Titus Flavius Clemens, asi 150–216)²³² a Cyrila Alexandrijského (asi 380-444).²³³ Klement Alexandrijský je nepochybně autorem výjimečných paralel mezi stvořenými a nestvořenými aspekty Mariina mateřského mléka – Bolmanová z textu vybírá „*mléko v Mariiných prsou je od Boha a ne z těla Panny*“.²³⁴ Klement Alexandrijský podle této autorky tvrdí, že mléko je ve skutečnosti *Logos*, protože je stejné jako tělo a krev Krista. Maria tak přijala *Logos*, které dává narozenému dítěti a toto *Logos* předává dál v podobě

²²⁹ Výroky pouštních Otců česky viz PAVLÍK, J., *Apofthegmata. Výroky a příběhy pouštních otců*. Praha: Benediktinské arcidiecézní ústředí sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000-2008.

²³⁰ Výsledky výzkumu jsou podrobně zaznamenány v QUIBELL, J. E., *Excavations at Saqqara, 1907-1908*. Le Caire: Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1909. Viz příloha č. 6.

²³¹ Viz příloha č. 5. Srov. MEINARDUS, O. F. A., RUTSCHOWSCAYA, M.-H., GABRA, G. (ed.), *Christian Egypt. Coptic art and monuments through two Millennia*. Collegeville: Liturgical Press, 2002.

²³² Zde především jeho dílo *Učitel* (ř. Παιδάγωγος), viz CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue. Livre I*. Paris: Cerf, 1960.

²³³ Zde jsou pramenem Cyrilovy biblické komentáře a homilie, vycházím z dostupného překladu CYRYL ALEKSANDRYJSKI, *Wykład prawdziwej wiary w obronie tytułu Bogarodzica ; Homilie efezkie*. Warszawa: Akademia teologii katolickiej, 1980.

²³⁴ BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, s. 2-19.

těla a krve v křesťanské eucharistii.²³⁵ Podobně interpretuje i dílo Cyrila Alexandrijského, který pak označuje Pannu Marii za nástroj spásy lidí.²³⁶ Její následné podpůrné argumenty liturgického původu vychází z Hyppolitova kánonu, kde je mléko a med podáváno dětem při křtu, kdy tento nápoj „*rozpouští hořkost v srdci skrze sladkost Logu*“.²³⁷

V závěru interpretace pak Elizabeth Bolmanová tvrdí, že koptské křesťanské obrazy kojící Madony uchované v mužských kláštorech byly motivovány staroegyptskou myšlenkou kojící bohyně, která dává život novému bohu v místě, kde se starý bůh rodí pro jiný svět, než je tento pozemský. Postavu kojící ženy vyobrazené v obou náboženstvích dává do spojitosti pouze s královskou mocí dítěte, nikoliv s lidskou křehkostí dítěte.²³⁸

²³⁵ „*The galaktotrophousa functioned principally as a metaphor for the Eucharist. As the logos, the milk in Mary's breasts was the Eucharist, the food of salvation and immortality that monks as well as magicians and the ordinary Christian faithful craved.*“ BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1182.

²³⁶ Srov. BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1182. Pojem vykoupení je pojem výslovně christologický. Někteří teologové ho souvztažně připsali Panně Marii, protože tím chtěli zdůraznit dějinnou spoluúčast Panny Marie na vykoupení lidstva. Druhý vatikánský koncil místo výrazu spoluvykoupení, dává přednost výrazu „*spoluúčast na vykoupení*“. Srov. PAVEL VI., *Lumen Pentium Věroučná konstituce o církvi*. Praha: Scriptum, 1992, kap. 58.

²³⁷ BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, s. 1184.

²³⁸ Viz BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, s. 18.

3. 5. 6 Shrnutí interpretace Elizabeth Bolmanové

Elizabeth Bolmanová přináší velmi zajímavé interpretační závěry, avšak co se týká výchozích sociologických úvah, zde Bolmanová vychází z historických studií zaměřených na praxi kojení vyšší římské společnosti, což by v kontextu jejího studia ovšem předpokládalo, že by se takový styl chování stal obecnou praxí i v sociálním prostředí, ze kterého pocházeli koptští mniši.²³⁹ Bolmanová tedy aplikuje studie o římské společnosti na koptské mnišské a anchorétské křesťanské komunity, které byly jen mlhavě obeznámeny s praxí nejvyšší společnosti.²⁴⁰

Bolmanová odmítá přijmout fakt vyobrazeného kojení jako lidské součinnosti dvou lidí, ale interpretuje ho jako čistě božskou aktivitu předávání života, zde pojmenované jako předávání *logu* od Marie směrem k Ježíši Kristu.²⁴¹ Implicitně tak definuje křesťanskou herezi monofyzitismu, Kristus je zde jen božské Logos, vlivem slovního monofyzitismu (lépe řečeno miafyzitismu) koptské tradice přichází k popření Kristova lidství. Její interpretace alexandrijského alegorizujícího exegetického stylu nese stopy přetížené náboženské symboliky.²⁴² Nicméně skutečnost, že Panna Maria

²³⁹ Bolmanová se zde opírá především o studie Johna Boswella (1947–1994).

²⁴⁰ Srov. MEINARDUS, O.F.A., *Monks and monasteries of the Egyptian deserts*. Cairo: American University at Cairo Press, 1961, s. 9-10. Srov. GUILLAUMONT, A., *Egyptian Monasticism*, in *CE*, sv. 5, s. 1661-1664. Stejně tak byli koptští mniši jen velmi málo obeznámeni s výrobou a filosofií staroegyptského umění Srov. BLANC-ORTOLAN, M., *Art, Coptic influence on European*, in *CE*, sv. 1, s. 243-251.

²⁴¹ Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 101-102; srov. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964, s. 65., „Odmítáme mít jednoho Krista podle přirozenosti Bohem, jednoho podle přirozenosti člověkem, synem Davidovým, a odmítáme aby byl Synem Božím milostí.“ Toto téma se v západním evropském umění rozvíjí až v období ranného středověku, kdy motiv vyjadřoval právě mateřství a lidské synovství. Srov. BLANC-ORTOLAN, M., *Art, Coptic influence on European*, in *CE*, sv. 1, s. 243-251.

²⁴² Zvláště když spojuje autora první poloviny druhého století řeckého původu s novoplatónským vzděláním se silnými sklony k mystickému vyjadřování na jedné straně s uměleckou tvorbou koptských křesťanů 6. a pozdějšího století na straně druhé. QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 1, The beginnings of patristic literature*. Utrecht-Antwerp: Spectrum, 1975, s. 20-36; Srov. BLANC-

v křesťanské tradici může dávat Kristu pít božství i lidství, skutečně vyplývá z titulu Bohorodička, jak bylo uvedeno výše.²⁴³ Předávání tohoto *Logu* církvi pak značí stejně tak její bohorodičství ve vztahu k věřícím křesťanům.

Je velmi inspirativní sledovat závěry Elizabeth S. Bolmanové, která tvrdí, že mnišské anchorétské koptské křesťanské obrazy kojící Madony byly motivovány staroegyptskou myšlenkou kojící bohyně,²⁴⁴ která dává život novému bohu v místě, kde starý bůh se rodí pro jiný svět, než je tento pozemský. Postavu kojící ženy vyobrazenou v obou náboženstvích dává do spojitosti s delegovanou královskou mocí dítěte, nikoliv s lidskou křehkostí dítěte. Jako velký nedostatek jejich tvrzení je však třeba vyzvednout ona determinující „jenom“, která mohou být při formulaci hypotézy zavádějící, zvláště bez přihlédnutí ke koptské křesťanské interpretační tradici, která by neměla být opomenuta jako formátorka této symboliky a také nositelka této informace.²⁴⁵ Podle výše zmíněné definice křesťanství, je výchozí bod víry Ježíš Kristus a vše ostatní od něj vychází a na něj odkazuje, včetně v koptské tradici uchovaného motivu kojící Madony –

ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 243. Symbolika mléka byla různá již v biblických textech, které vznikaly v 1. stol. po. K. srov. NOVOTNÝ, A., Mléko, in NOVOTNÝ, A. (ed.), *Biblický slovník*. Praha: Kalich-Česká biblická společnost, 1992, s. 434-435; podobně široká byla symbolika i v patristické době srov. LAMPE, G. W. H. (ed.), a *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon press, 1961, s. 306.

²⁴³ Mateřství se i v teologickém pojmosloví nevztahuje jen na početí či porod, ale zahrnuje dobu od početí až do současnosti. Srov. POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pána Spasitel*. Praha: Krystal, 2000, s. 124-127. Srov. KUNETKA, F., *Slavnost našeho vykoupení. Tři liturgické studie*. Olomouc: MCM, 1992, s. 22-25, 33-37. Srov. SKÁLOVÁ, Z., The icon of the Virgin *Galaktotrophousa* in the Coptic Monastery of St. Anthony the Great at the Red Sea, Egypt. in CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 2003, 3 sv., s. 243: „That a virginal human mother could not have human milk for her divine baby.“

²⁴⁴ Srov. BLANC-ORTOLAN, M., Art, Coptic influence on European, in *CE*, sv. 1, s. 243-251, kde je představen názor právě opačný.

²⁴⁵ Interpretační tradici koptské doby i souvztažnost křesťanské teorie a praxe zdůraznil É. Drioton, když popisoval nesnáze Cyrila Alexandrijského při diskusi s pohanstvím. Srov. DRIOTON, É., Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne, in DRIOTON, É., *Varia Drioton*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1944, s. 1-14. Zvláště vycházíme-li z ikony kojící Madony v klášteře Syřanů, který byl postaven mimo jiné na obhajobu pojmu *theotokos*. Srov. MEINARDUS, O.F.A., *Monks and monasteries of the Egyptian deserts*. Cairo: American University at Cairo Press, 1961, s. 244-259. Srov. CODY, A. O.S.B., GROSSMANN, P., Dayr al-Suryan, in *CE*, sv. 3, s. 876-881.

to je interpretační rovina, kterou Elizabeth S. Bolmanová potlačuje. Nezbyvá než s napětím očekávat novou monografii autorky, kde by se měla tímto tématem dále zabývat.²⁴⁶

3. 6 Hodnocení podkapitoly

Podle výše zmíněných argumentů je možné říct, že symbolika kojící ženy byla a je v náboženstvích žijících v údolí Nilu stále přítomná již po několik tisíciletí. Obsah tohoto symbolu, tedy konvenční informace nesená tímto symbolem se měnila podle jednotlivých dominantních náboženských tradic. Udržování či předávání zobrazování podoby kojící ženy tak zůstává možným pojítkem jednotlivých náboženských tradic. Tento argument však silně zpochybňuje historik umění Pierre du Bourguet (1910-1988), který tvrdí, že v prvním stol. po K., tedy v době příchodu křesťanství do Egypta, byla umělecká tvorba faraónské tradice i její motivy velmi vzácné a rané koptské umění tyto motivy používalo jen velmi zřídka. Pokud se koptští křesťané někde inspirovali, pak jedině v byzantském umění, tvrdí du Bourguet.²⁴⁷ Tím by ovšem byla jednak přestřižena poslední nit mezi staroegyptskou tradicí zobrazování bohyně Esety jako kojící matky boha Hora, ale také by se jen těžce vyargumentoval fakt uchování tohoto náboženského

²⁴⁶ Zde vycházím především z osobního rozhovoru s E. S. Bolmanovou z roku 2007. Srov. BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005, s. 19. Srov. BOLMAN, E. S., *Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery, Shag, Egypt*, in ROMENY, B. TER H. (ed.), *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*. Leiden: Leiden University, Paul van Moorsel Centre, 2009, s. 24.

²⁴⁷ Srov. BOURGUET, P. DU, S.J., *Art survivals from the ancient Egypt*, in *CE*, sv. 1, s. 280-282. Srov. MOORSEL, P. VAN, *Christian Subjects in Coptic Art. Galactotrophousa*, in *CE*, sv. 2, s. 531-532.

motivů a symbolů v koptské křesťanské době v podobě kojící Madony s Kristem na klíně, pokud by nevycházel ze základních pravd náboženství v kombinaci s životní zkušeností věřících. Tuto kontinuitu předpokládal úvodní text této práce. Stejný autor, historik umění P. du Bourguet, proto nabízí jako možné východisko toto řešení: „*Koptští křesťané si z faraónského Egypta zachovali silnou tendenci pro symboliku a symbolické vyjadřování.*“²⁴⁸ Tím tedy zdůrazňuje, že pokud se ptáme na možnosti inspirace, potom se zde jednalo o inspiraci kulturní a nikoliv náboženskou.

Teologické rozdíly staroegyptského náboženství a křesťanství jsou zřejmé. Staroegyptská Eset je bohyně, která je matkou boha vládnoucího na zemi, a tak je symbolem života bohů i lidí. Koptská Bohorodička je vedle toho žena, která porodila syna Boha. A ačkoliv tento motiv kojící Madony nemusí být přímo inspirován teologickými diskusemi v rané egyptské církvi, tak také nemusí být pouze teologickým argumentem, ale i výsledkem kultu, a tedy křesťanské praxe, tedy žité víry v každodenním životě.²⁴⁹

Závěrem je možné říct, že vliv staroegyptského myšlení na koptskou teologii a spiritualitu je možné vidět ve formách myšlení koptských křesťanů. Takové formy myšlení v rámci daných kulturních tradic by v údolí Nilu snad byly i nepřijatelné či nepochopitelné pro křesťany z jiných kulturních oblastí té doby.

²⁴⁸ Srov. BOURGUET, P. DU, S.J., Art survivals from the ancient Egypt, in *CE*, sv. 1, s. 280-282.

²⁴⁹ „The *Galactotrophousa* need not necessarily be Egyptina in origin and also that it cannot be the fruit of theological discussions about Chalcedon.” Srov. MOORSEL, P. VAN, Christian Subjects in Coptic Art. *Galactotrophousa*, in *CE*, sv. 2, s. 531.

Závěr

Na počátku této práce stála otázka po pramenech koptské religiozity odhalitelných ve starších egyptských náboženských vrstvách. Úvodem byla proto představena základní charakteristika staroegyptského náboženského myšlení i koptského křesťanského náboženského myšlení. Následná prezentace vybraných témat – synovství boží, božské trojice, vítězný jezdec na koni, kojící žena – ukázala na možné společné styčné body obou náboženství. Jako hlavní možná spojnice zde byla vidět náboženská symbolika či případně formy myšlení, které umožňují v daném časovém a kulturním prostředí snadno a srozumitelně vyjádřit náboženské pravdy způsobem, který koresponduje s naukou. Zdůrazněný motiv kojící ženy se ukázal jako výsledek dlouhého mytologického procesu krystalizace staroegyptských náboženských představ a symboliky vyjadřující především náboženskou úctu k životu. Řecko-římská doba významově posunula obsah symbolu v souladu s novými kulturními a náboženskými proudy směrem ke kultu života spojeného s rodinným životem. Koptská doba také používá náboženský symbol kojící ženy opět k vyjádření specifických teologických pravd – především zvláštního vztahu Marie a Krista, církve a Boha. Prostudováním a prezentací předložených témat je možné formulovat závěr práce: Prameny koptské religiozity je možné nalézt především v symbolickém způsobu vyjadřování, který byl vlastní Egypťanům ve staroegyptské faraónské době stejně jako v době koptské. Obsah náboženských symbolů je odlišný, vychází z odlišných teologických koncepcí jednotlivých náboženských tradic, ačkoliv se obě náboženství v mnoha rysech podobají.

Studium náboženského myšlení i vyjadřování již nepraktikované náboženské tradice a její srovnání s tradicí, která je dosud živá, nabízí možnou inspiraci i pro další

studium. Stejně tak je možné nalézt společné kulturní tradice, způsoby myšlení a společnou náboženskou symboliku různých současných náboženských systémů, a tak otevřít možnosti vzájemného obohacování a vzájemného korigování.

Tento závěr přináší další otázky, které se nabízí ke studiu. Je možné analogicky hovořit i o připravenosti egyptské společnosti v koptské době v polovině sedmého století na postupné přijetí islámu jako dominantního náboženského systému? Je možné označit tento motiv kontinuity myšlení v údolí Nilu za dialog náboženství v dnešním slova smyslu?

Seznam pramenů a literatury

Prameny (v abecedním pořadí)

ATIYA, A. S. (ed.), *The Coptic Encyclopedia*. New York City ; Sydney ; Singapore; Toronto; New York City: Maxwell Macmillan International; Collier Macmillan publishers; The Macmillan Company, 1991. ISBN 0-02-897025-X.

ATIYA, A. S., *a history of eastern Christianity*. London-Methuen: Taylor & Francis, 1968.

BOLMAN, E. S., *The Coptic Galactothropousa Revisited*, in IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004, ISBN 978-90-429-1409-4.

BOLMAN, E. S., *The enigmatic Coptic Galaktotrophousa and the cult of the Virgin Mary in Egypt*, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot; Hants; Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2005. ISBN 0754636038. ISBN 9780754636038.

CYRILLE D'ALEXANDRIE, *Deux dialogues christologiques*. Paris: Cerf, 1964. (DURAND DE, G.M. (ed.), *edice Sources Chrétiennes*; sv. 97).

SHENOUDA III., HIS HOLINESS POPE, *The Holy Virgin St. Mary*. Cairo: Amba Rueiss, 1999.

SHENOUDA III., HIS HOLINES POPE, *The Nature of Christ*, Cairo: Dar El-Tebaa El-Kawmia, 1991. ISBN 977-00-1897-X.

WITT, R. E., *Isis in the Graeco-Roman world*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1971. ISBN 0500400172.

Použitá literatura (v abecedním pořadí)

AMBROS, P., *Odvaha k alternativám. Kontinuita a diskontinuita křesťanské tradice.*

Olomouc: Refugium, 2008. ISBN 978-80-7412-017-6.

ANTALÍK, D., *Jak srovnávat nesrovnatelné. Strategie mezináboženské komparace.* Praha:

OIKOYMENH, 2005. 231 s. ISBN 8072981447.

ASSMANN, J., *Egypt. Theologie a zbožnost rané civilizace.* Praha: OIKOYMENH, 2002.

ISBN 80-7298-052-1.

KANNENGIESSER, CH., Introduction, in ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Sur L'incarnation du*

Verbe. Paris: Cerf, 1973 (Sources Chrétiennes, č. 199).

Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). Český

ekumenický překlad. Praha: Česká biblická společnost, 2008. ISBN 978-80-85810-82-0.

BLACKMAN, W. S., *The Fellahin of Upper Egypt. Their Religious, Social and Industrial*

Life to-day with Special Reference to Survivals Ancient Times. London: George G.

Harrap and Co., 1928.

BOLMAN, E. S., *The Coptic Galaktotrophousa as a Medicine of Immortality.* Bryn Mawr:

Bryn Mawr College, 1997.

BRADÁČ, J., *Posvěcení času*. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 1992.

BUDGE, E. A. W., *Egyptian Magic*. Secaucus: Citadel, 1978.

BUCHBERGER, M.; KASPER, W., *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1993-2001.

BURMESTER, O. H. E. KHS, *The Egyptian or Coptic Church. A detailed description of her liturgical services and the rites and ceremonies observed in the administration of her sacraments*. Le Caire, 1967.

THE CATHOLIC UNIVERSITY OF AMERICA, WASHINGTON D.C., *New catholic encyclopedia*. New York; St. Louis; San Francisco; Toronto; London; Sydney: McGraw-Hill, 1967-1974.

CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 1996-2003, 3 sv. ISBN 90-6831-792-X (1 sv.); ISBN 90-429-0786-X (2 sv.); ISBN 90-429-1287-1 (3 sv.).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le pédagogue. Livre 1*. Paris: Cerf, 1960.

The Coptic Liturgy of St. Basil. Cairo: St. John The Beloved Publishing House, 1992.

Coptic Synaxarium. Chicago: St. George Coptic Orthodox Church, 1995.

CRUM, W. E., a *Coptic Dictionary*. Oxford: The Clarendon Press, 1939.

CUMONT, F., *The Oriental Religions in Roman Paganism*. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1911.

DANIELOU, J., *Origene. Il genio del cristianesimo*. Roma: S. Palamidessi, 1997. ISBN 8886495153. ISBN 9788886495158.

DONALSON, M. D., *The cult of Isis in the Roman Empire. Isis Invicta*. Lewiston: E. Mellen Press, 2003. ISBN 0773468943.

DUNAND, F., ZIVIE-COCHE, C., *Dieux et hommes en Égypte. 3000 av. J.-C. - 395 apr. J.-C. Anthropologie religieuse*. Paris: Armand Colin, 1991. ISBN 2-200-31302-0.

ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*. Praha: ISE, 1995. ISBN 80-238-0470-7.

ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení II. Od Gautamy Buddhy k triumfu křesťanství*. Praha: OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-19-4.

ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení III. Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-53-4.

ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení. IV, Od epochy objevů po současnost*. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-282-0.

ELIADE, M. (ed.), *The Encyclopedia of Religion*. New York City; London: Macmillan Publishing Company; Collier Macmillan publishers, 1987n. ISBN 0-02-909480-1.

ELIADE, M., *Mýtus o věčném návratu. Archetypy a opakování*. Praha: ISE, 1993. ISBN 80-85241-51-X.

ERIUGENA, JOHANNES SCOTUS, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005. (Zachová, I., Karfíková, L., ed.) ISBN 80-7021-777-4.

Euchologion. Cairo: St. John The Beloved Publishing House, 1997.

EVETTS, B. T. A. (ed.), *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*. 1. Saint Mark to Theonas (300), sv. I., kapitola IV., in GRAFFIN, R., NAU, F. (ed.), *Patrologia Orientalis. Tomus I*. Paris: Librairie de Paris, Typographie de Firmin-Didot et Cie, 1907.

FRANKFORT, H., *Ancient Egyptian Religion*. New York City: Harper & Brother, 1961.

FRAZER, J. G., *Zlatá ratolest*. Praha: Odeon, 1977.

العائلة المقدسه فى مصر. القاهرة, وزارة السياحة, 1999.

GIRGIS, S. F., *The Theban Legion in Switzerland*. Zurich – Vienna: St. Pachom's Publications, 1985.

GRAFFIN, R., NAU, F. (ed.), *Patrologia Orientalis. Tomus 1.* Paris: Librairie de Paris, Typographie de Firmin-Didot et Cie, 1907.

GRILLMEIER, A., *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1, Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451).* Freiburg: Herder, 1990. ISBN 3-451-18547-4.

HANNA, S., *The Coptic Church. Symbolism and iconography.* Cairo: C. Tsoumas, 1962.

HART, G., *a dictionary of Egyptian gods and goddesses.* London; New York: Routledge, 1986. ISBN 0-415-05909-7.

HELLER, JAN. *Starověká náboženství: náboženské systémy starého Egypta, Mezopotámie a Kenaanu.* 1. vyd. Praha: Kalich, 1978.

HEYOB, S. K., *The cult of Isis among women in the Graeco-Roman world.* Leiden: Brill, 1975. ISBN 9004043683.

HORNUNG, E., *Les dieux de l'Égypte. L'un et le multiple,* Paris: Flammarion, 1992.

CHLUP, R. (ed.), *Bůh a bohové. Pojetí božství v náboženských tradicích světa. Sborník přednášek na Ústavu filosofie a religionistiky FF UK.* Praha: DharmaGaia, 2004. ISBN 80-86685-42-X.

CHLUP, R. (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*. Praha: DharmaGaia, 2007.
ISBN 978-80-86685-82-3.

IMMERZEEL, M., VLIET, J. VAN DER, KERSTEN, M. (ed.), *Coptic Studies on the Threshold of a New Millennium: Proceedings of the Seventh International Congress of Coptic Studies, Leiden, August 27-September 2, 2000*. Leiden: Peeters Publishers, 2004.
ISBN: 978-90-429-1409-4.

IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies. Livre 5, Tome 2, Texte et traduction*. Paris: Cerf, 1969. (ROUSSEAU, A., DOUTRELEAU, L., MERCIER, CH., ed.).

ISTITUTO GIOVANNI XXIII. DELLA PONTIFICIA UNIVERSITA LATERANENSE, *Bibliotheca sanctorum*. Roma: Citta Nuova, 1967.

JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea. Vulgo Historia Lombardica dicta*. Dresdae-Lipsiae: Impensis librariae arnoldianae, 1846.

JACOBUS DE VORAGINE, *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad, 1984. (překlad BAHNÍK, V. a VIDMANOVÁ, A.).

JAN SCOTUS ERIUGENA, *Homilie a Komentář k Janovu evangeliu*. Praha: Vyšehrad, 2005.
ISBN 80-7021-777-4.

JANÁK, J., *Brána nebes. Bohové a démoni starého Egypta*. Praha: Libri, 2005.
ISBN 80-7277-235-X.

JANÁK, J., *Staroegyptská kniha mrtvých. Kapitola 105*. Brno: L. Marek, 2003. (Pontes pragenses; sv. 29). ISBN 80-86263-37-1.

JANÁK, J., *Staroegyptské náboženství I. Bohové na zemi a v nebesích*. Vyd. 1. Praha: OIKOYMENH, 2009. 325 s. ISBN 978-80-7298-314-8.

Katechismus katolické církve. Praha: Zvon, 1995. ISBN 80-7113-132-6.

KELLY, J. N. D., *Early christian doctrines*. London: Adam & Charles Black, 1965.

KUČERA, ZDENĚK. *Trojiční teologie: základ teologie ve zjevení*. Brno: L. Marek, 2002. ISBN 80-86263-21-5. (edice Pontes Pragenses; sv. 21).

KUNETKA, F., *Slavnost našeho vykoupení. Tři liturgické studie*. Olomouc: MCM, 1992.

LAMBDIM, THOMAS ODEN. *Introduction to Sahidic Coptic*. Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983. s. 377. ISBN 0865540489.

LAMPE, G. W. H. (ed.), a *Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1961. ISBN 0-19-864213-X.

LANG, L., *Kristus vrchol zjevení. Fundamentální teologie*. Olomouc: Velehrad, 1993. 132 s.

LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*. Díl I. V Kladně: Nákladem a tiskem J. Šnajdra, [1921], 1920, 147 s.

LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*. Díl II. Kladno: Šnajdr, 1921, 424 s.

LEXA, F., *Náboženská literatura staroegyptská*. Praha: Hermann a synové, 1997.

LEXA, F., *Staroegyptské čarodějnictví*. Praha: Anomal, 1996. ISBN 80-901474-3-7.

The life of the great Martyr Saint Philopater Mercurius (The bearer of two swords) 'Abi Seifein'. Cairo: Dar Yousef Kamal Press, 1992. ISBN 977-5/02-04-9.

PAVEL VI., *Lumen Pentium Věřoučná konstituce o církvi*. Praha: Scriptum, 1992.

MALATY, T. Y., *Saint Mary in the Orthodox Concept*. Kensington: St. Virgin Mary Church, 1978. ISBN 0 908000 07 3.

MCGUCKIN, J. A., *On the Unity of Christ*. New York: St Vladimir's Seminary Press, 1995. ISBN 0881411337. ISBN 9780881411331.

MEINARDUS, O. F. A., *Coptic saints and pilgrimages*. Cairo-New York: American University in Cairo Press, 2002. ISBN 9774246926.

MEINARDUS, O. F. A., *Christian Egypt Ancient and Modern*. Cairo: Institut français d'archéologie orientale (Ifao), 1965.

MEINARDUS, O. F. A., RUTSCHOWSCAYA, M.-H., GABRA, G. (ed.), *Christian Egypt. Coptic art and monuments through two Millennia*. Collegetown: Liturgical Press, 2002. ISBN 0814624065.

MEINARDUS, O. F. A., *Monks and monasteries of the Egyptian deserts*. Cairo: American University at Cairo Press, 1961.

MEINARDUS, O. F. A., *Two thousand years of Coptic Christianity*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999. ISBN 9774245113.

MORENZ, S., *La religion égyptienne. Essai d'interprétation*. Paris: Payot, 1984.

MUCHOVÁ, L., *Vyslovit nevyslovitelné. Didaktika uvádění do světa symbolů*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-075-6.

MÜLLER, F., *Mariánské poutní místo v Provodově. Provodov v minulosti*. Luhačovice: Atelier IM, 2004. ISBN 80-85948-53-2.

NOVOTNÝ, A. (ed.), *Biblický slovník*. Praha: Kalich-Česká biblická společnost, 1992. ISBN 80-900881.

PALA, J., HYHLÍK, V., *Provodov. Poutní kostel Panny Marie Sněžné*. Velehrad: Historická společnost Starý Velehrad, 1993.

PAVLÍK, J. (ed.), *Apothegmata. Výroky a příběhy pouštních otců*. Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěcha a sv. Markéty, 2000-2008, 3 sv. ISBN 80-902682-2-6, ISBN 80-86882-01-2, ISBN 978-80-86882-10-9. (edice Pietas benedictina; sv. 3, 10, 16).

POSPÍŠIL, C. V., *Jako v nebi, tak i na zemi. Náčrt trinitární teologie*. Praha: Krystal, 2007. ISBN 978-80-85929-99-7.

POSPÍŠIL, C. V., *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. Praha: Krystal, 2000. ISBN 80-85929-38-4.

PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Proměny*. Praha: Plot, 2005. ISBN: 80-86523-63-2.

QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 1, The beginnings of patristic literature*. Utrecht-Antwerp: Spectrum, 1975.

QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 2, The Ante-Nicene literature after Irenaeus*. Utrecht-Antwerp-Westminster: Spectrum-Newmann Press, 1964.

QUASTEN, J., *Patrology. Vol. 3, The golden age of Greek patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*. Utrecht-Antwerp-Westminster: Spektrum-Newmann Press, 1963.

QUIBELL, J. E., *Excavations at Saqqara, 1907-1908*. Le Caire: Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1909.

RACHET, G., *Lexikon des alten Ägypten*. Düsseldorf; Zürich: Patmos Verlag, 2002.
ISBN 3491690498.

ROBERTSON, OLIVIA. *The Handbook of the Fellowship of Isis*. Enniscorthy: Cesara Publications, 1992. ISBN 100950500178.

ROBERTSON, OLIVIA. *The call of Isis*. Enniscorthy, Eire: Cesara Publications, 1975.
ISBN 095038710X.

ŘÍČAN, R. (ed.), *Čtyři vyznání. Vyznání Augsburské, Bratrské, Helvetské a České. Se 4 vyznáními staré církve a se Čtyřmi články praž.* Praha: Komenského evangelická fakulta bohoslovecká, 1951.

SCHUBERT, K., *Ježíš ve světle tradiční židovské literatury*. Praha: Vyšehrad, 2003.
ISBN 80-7021-591-7.

SKALICKÝ, K., *Po stopách neznámého Boha. Náboženství a Bůh v novodobém religionistickém bádání*. Praha: Aula, 1994. ISBN 80-901626-4-9.

SKALICKÝ, K., *v zápase s posvátnem. Náboženství v religionistickém bádání*. Brno: CDK, 2005. ISBN 80-7325-054-3.

SKÁLOVÁ, Z., GABRA, G., *Icons of the Nile Valley*. Giza: Egyptian International Publishing Company – Longman, 2003. ISBN 977-16-0588-7.

SOLMSEN, F., *Isis among the Greeks and Romans*. Cambridge: Published for Oberlin College by Harvard University Press, 1979.

TAKÁCS, S. A., *Isis and Sarapis in the Roman world*. Leiden ; New York: E.J. Brill, 1995. ISBN 9004101217.

TRACI, DE-, REGULA. *Isis a její mysteria: poznání univerzální bohyně*. Praha: Knižní klub, 2002. 300 s. ISBN 80-242-0806-7.

TRAN, V. T. T., *Isis lactans. Corpus des monuments gréco-romains d'Isis allaitant Harpocrate*. Leiden: Brill, 1973. ISBN 9004037462.

VACHALA, B., *Moudrost starého Egypta*. Praha: Knižní podnikatelský klub, 1992. ISBN 80-85267-28-4.

VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot; Hants; Burlington: Ashgate Publishing, Ltd., 2005. ISBN 0754636038. ISBN 9780754636038.

VERNER, M., BAREŠ, L., VACHALA, B., *Encyklopedie starověkého Egypta*. Praha: Libri, 2007. ISBN 978-80-7277-306-0.

WILSON, J. A., *The Culture of Ancient Egypt*. Chicago-London: The University of Chicago Press, 1951. ISBN 80-901626-4-9.

ZAMAROVSKÝ, VOJTĚCH. *Bohové a králové starého Egypta*. Praha: Mladá fronta, 1979.

ZBAVITEL, DUŠAN (ed.), *Bohové s lotosovými očima: hinduistické mýty v indické literatuře tří tisíciletí*. Vyd. 2. Praha: Vyšehrad, 1997. ISBN 80-7021-215-2.

ZBAVITEL, DUŠAN (ed.), *Bozi, bráhmani, lidé : čtyři tisíciletí hinduismu*. Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1964.

Periodika

Ägyptologische Forschungen. Glückstadt, 1936n.

The Journal of Ecclesiastical History. London; New York: Cambridge University Press, 1950n. ISSN 0022-0469.

ROMENY, B. TER H. (ed.), *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*. Leiden: Leiden University, Paul van Moorsel Centre, 2004n. ISSN 1781-0930.

SPUNAR, P., *Religio*. Brno: Česká společnost pro studium náboženství, 1993n. ISSN 1210-3640.

ŠUMAVSKÝ, J. (ed.), *Orthodox revue. Sborník textů z pravoslavné theologie*. Praha: Orthodoxia - vzdělávací centrum, 1997n. ISSN 1212-1592.

Numen: international review for the history of religions ed. on behalf of the International Association for the History of Religions. Leiden: Koninklijke Brill, 1954n. ISSN 00295973.

The journal of American folklore: the quarterly journal of the American Folklore Society. Columbia, New York: American Folklore Society Corporation, 1888n. ISSN 1535-1882.

Články

JACOBSON, H., Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypten, in *Ägyptologische Forschungen*, 8, 1939, s. 62-68.

JANÁK, J., Pojmy ka a ba ve staroegyptském náboženství, in *Religio*, 1, 2000, s. 15-40.

POPOV, I. V., Idea zbožštění v rané východní církvi, in *Orthodox revue*, 1, 1997, s. 9-41.

WOODS, D., The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion, in *Journal of Ecclesiastical History* 45, 1994, s. 385-395.

DRIOTON, É., Cyrille d'Alexandrie et l'ancienne religion égyptienne Étienne Drioton; Cyrille d'Alexandrie, in DRIOTON, É., *Varia Drioton*. Le Caire: Institut français d'archéologie orientale, 1944.

MATHEWS, T.F., MULLER, N., Isis and Mary in Early icons, in VASSILAKI, M. (ed.), *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot-Hants-Burlington, Ashgate Publishing, Ltd., 2005. ISBN 0754636038, 9780754636038.

SKÁLOVÁ, Z., Mourning with Indigo. A re-restores mediaeval Passion Triptych in the Coptic Museum, Cairo, in CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 2003. ISBN 90-429-1287-1.

IMMERZEEL, M., Divine Cavalry. Mounted Saints in middle eastern Christian Art, in CIGGAAR, K., DAVIDS, A., TEULE, H. (ed.), *East and West in the Crusader States: Context, Contacts, Confrontations*. Leuven: Peeters, 2003. ISBN 90-429-1287-1.

BOLMAN, E. S., Late Antique Aesthetics, Chromophobia, and the Red Monastery, Shag, Egypt, in ROMENY, B. TER H. (ed.), *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*. Leiden: Leiden University, Paul van Moorsel Centre, 2009. ISSN 1781-0930, s. 1-24.

SNELDERS, B., JEUDY, A., Guarding the Entrances. Equestrian Saints in Egypt and North Mesopotamia, in ROMENY, B. TER H. (ed.), *Eastern Christian Art in its Late Antique and Islamic Contexts*. Leiden: Leiden University, Paul van Moorsel Centre, 2009, s. 105-142. ISSN 1781-0930.

Rozhovory

Bolmanová, Elizabeth S. profesorka na Americké univerzitě v Káhiře, Egypt, rozhovory a veřejné přednášky březen–květen 2006.

Biskup Damián, představený koptského kláštera Panny Marie a sv. Mauritia v Hoexter-Brenkhausen, Německo, rozhovory duben 2005.

Lotfy, Beshoy, kněz farnosti při kostele Panny Marie v Káhiře–Warraqu, Egypt, rozhovor leden–únor 2010.

Mnich Jeroným, klášter Panny Marie v Durunce nedaleko Asijutu v Horním Egyptě, rozhovor (únor 2010).

Parkerovi, Susan a David, Centrum pro studium migrace a uprchlictví, Americká univerzita v Káhiře, Egypt, rozhovor únor 2010.

Sajid, Luis, Institut koptských studií v Káhiře–Abassiji, rozhovory a přednášky (duben–květen 2006).

Skálová, Zuzana, kunsthistorička a restaurátorka koptských ikon, Káhira, Egypt, rozhovory a veřejné přednášky březen–květen 2006.

Internetové zdroje

Copticcentre.com [online]. 2009 [cit. 2010-04-14]. Coptic Centre, UK. Dostupné z WWW: <<http://www.copticcentre.com/synaxarium.pdf>>.

Mar-girgis.com [online]. 2010 [cit. 2010-03-14]. للشهيد العظيم مار جرجس الروماني الموقع الرسمي. أمير الشهداء والقديسين. Dostupné z WWW: <<http://www.mar-girgis.com/ar/>>.

WOODS, David. The Origin of the Legend of Maurice and the Theban Legion,. *Journal of Ecclesiastical History* [online]. 1994, 45, [cit. 2009-01-25]. Dostupný z WWW: <<http://www.ucc.ie/milmart/maurorig.html>>

Seznam příloh

Příloha č. 1	-105-
Příloha č. 2	-106-
Příloha č. 3	-107-
Příloha č. 4	-108-
Příloha č. 5	-109-
Příloha č. 6	-110-
Příloha č. 6CD v deskách diplomové práce	

Summary

Název diplomové práce:

Vybrané staroegyptské prameny koptské religiosity

Title of the master thesis:

The Ancient Egypt Resources of the Coptic Religiosity:

The Selected subjects

Jaroslav Franc

The paper deals with the continuity of the religious symbolism from Ancient Egypt times to the time of The Coptic Church, and is focused mainly on the symbol of breastfeeding woman - within the context of the ancient Egyptian religion and the Coptic Christianity it means the goddess Eset of ancient Egypt or Greco-Roman goddess Isis and the Virgin Mary in the Coptic Christianity. Similarities of the other subjects are also presented – triads of ancient Egyptian gods in contrary to the Holy Trinity, ancient Egyptian pharaoh as the son of god and the Jesus Christ as Son of God in Christianity, or the victorious pharaoh from ancient Egypt tradition and the Christian soldier saint riding the horse. Direct continuity of religious symbolism in the Nile valley can not be clearly testified and proved but according some indications it can be stated that in the Egypt was/is the continuity of certain cultural sense for deeply symbolic expression of the religious truths.

Příloha č. 1



Chrám boha Hora, Edfu (arab. إدفو), 3.-1. stol. př. K., fotografie z archivu autora.

Příloha č. 2



Koptská ikona sv. Jiří (arab. جرجس), kostel Panny Marie (známý jako arab. الكنيسة المعلقة), Káhira, fotografie z archivu autora.

Příloha č. 3



Chrám bohyně Eset, ostrov Fílé (ř. Φίλαι, arab. فيلة) v Horním Egyptě, převážně Řecko-římská doba, fotografie z archivu autora.

Příloha č. 4



Isis kojící Hora, 6.-3. stol. př. K., Louvre, inventární č. E 3637.

Příloha č. 5



Kojící Panna Maria, klášter Syřanů (arab. دير السيدة العذراء السريان) v egyptském Wádí ʿn-Natrún (arab. وادي النطرون), fotografie je z archivu autora.

Příloha č. 6



Kojící Panna Maria, klášter sv. Jeremiáše (Apa Jeremija) v egyptské Sakkáře, asi 6. až 7. stol. po K., reprodukce z QUIBELL, J. E., *Excavations at Saqqara, 1907-1908*. Le Caire: Impr. de l'Institut Français d'Archéologie Orientale, 1909, pl. XXII.