

..

UNIVERZITA KARLOVA

Filozofická fakulta

Ústav Blízkého východu a Afriky

Historické vědy-Dějiny a kultury zemí Asie a Afriky

Viola Pargačová

Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů

The Identity and Basic Religious Principals of the Copts in Egypt

DISERTAČNÍ PRÁCE

Vedoucí disertační práce: Prof. PhDr. Luboš Kropáček, CSc.

PRAHA 2009

**Prohlašuji, že jsem disertační práci vykonala samostatně,
s využitím uvedených pramenů a literatury.**


Mgr. Viola Patgačová

Praha 9.února 2009

Poděkování

Děkuji především svému školiteli, Prof. PhDr. Luboši Kropáčkovi, CSc. za cenné rady, připomínky, trpělivost a veškerou péči, kterou mi věnoval v průběhu celého studia. Děkuji rovněž svým rodičům a sestře za morální a materiální podporu. Velmi vděčná jsem rovněž Mgr. Štěpánovi Lisému, M. A. za cenné připomínky a konzultace, které mi poskytl.

Obsah

Úvod	1
1. Historický vývoj koptské komunity v Egyptě	
1. 1. Počátek křesťanství v Egyptě, vznik a vývoj Koptské orthodoxní církve, specifika raného koptského křesťanství	15
1. 1. 1. Nejranější písemné dokumenty a počátky křesťanství v Egyptě	15
1. 1. 2. Ekonomicko-sociální vztahy a jejich vliv na šíření křesťanství v Egyptě	17
1. 1. 3. Židovská komunita jako hlavní mediátor křesťanství v Egyptě	19
1. 1. 4. Podoby raného křesťanství v Egyptě	20
1. 1. 5. Pronásledování křesťanů za vlády Septima Severa (202 n. l.), Decia (250–251 n. l.) a Diokleciána (303 n. l.)	23
1. 1. 6. Církevní a doktrinální schismata, rané církevní struktury	25
1. 1. 7. První říšské koncily a pokus o řešení schismatu v egyptské církvi	27
1. 1. 8. Podoba rané obecné církve v Egyptě	29
1. 1. 9. Monofysitské schisma, chalcedonský koncil	32
1. 1. 10. Monofysitismus jako egyptské „národní“ hnutí	37
1. 1. 11. Proces odloučení egyptské církve od církve obecné	39
1. 2. Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity v období středověku	41
1. 2. 1. Písemné prameny k počátkům arabské imperiální moci v Egyptě	41
1. 2. 2. Dobyty Egypta ‘Amrem ibn al-Ás	41
1. 2. 3. Koptové a Egypt za vlády Umajjovců (661-750)	44
1. 2. 4. Koptové a Egypt za vlády ‘Abbásovců (750-869)	46
1. 2. 5. Koptové a Egypt za vlády Túlúnovců (865-905) a Ichšídovců (935-969)	48
1. 2. 6. Koptové a Egypt za vlády Fátimovců (909-1171)	49
1. 2. 7. Koptové v průběhu křížových tažení (1099-1249)	52
1. 2. 8. Koptové a vláda bahríjských mamlúkú (1250-1382) a burdžíjských mamlúkú (1382-1517) v Egyptě	53
1. 3. Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity v období novověku a koloniální expanze	55
1. 3. 1. Koptové a Napoleonova výprava do Egypta (1798-1802)	55
1. 3. 2. Reformy Muhammada ‘Alího (1805-1848) a jeho nástupců, počátek reforem	

	Koptské orthodoxní církve	56
1. 3. 3.	Snaha Koptů o náboženskou, kulturní a národní emancipaci	60
1. 3. 4.	Sociální aspekty problematiky koptsko-muslimských vztahů	62
1. 3. 5.	Egyptský nacionalismus jako pojítka mezi Kopty a muslimy	64
1. 4.	Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity ve 20. století	66
1. 4. 1.	Koptská komunita v první polovině dvacátého století	66
1. 4. 2.	Organizace „Koptský národ“ jako křesťanská obdoba Asociace muslimských bratří	67
1. 4. 3.	Vláda prezidenta Gamála ‘Abd an-Násira a pokus o vytvoření sekulárního státu	68
1. 4. 4.	Reislamizační politika prezidenta Anwara as-Sádáta	69
2.	Elementy utvářející koptskou identitu	
2. 1.	Vymezení pojmu Kopt, koptský, otázka koptského jazyka jako podmínky pro etnickou identifikaci koptské minority, specifikace koptského přístupu ke světu	74
2. 1. 1.	Význam pojmů Kopt, koptský	7
2. 1. 2.	Otázka koptského jazyka jako základu etnického vědomí Koptů	75
2. 1. 3.	Koptský realismus	77
2. 2.	Formy uchování koptské minority	79
2. 2. 1.	Hodnota „trpělivosti“ jako principu napomáhajícímu uchování koptské minority	79
2. 2. 2.	Nalezení ekonomické „niky“ v hostitelské společnosti jako způsob uchování etnické minority	81
2. 2. 3.	Reforma církve jako princip uchování a prohloubení identity koptské minority	81
2. 2. 4.	„Koptské prostředí“ jako prostor prožívání a prohlubování koptské identity	89
2. 3. 1.	Problematika politického zastoupení Koptů	92
2. 3. 2.	Kritika církevně-politického zastoupení koptů v pojetí Džamála As‘ada ‘Abd al-Malák	97
2. 3. 3.	Kritika církevně-politického zastoupení Koptů v pojetí Rafíqa Habíba	98
2. 3. 4.	Problematika konfesionalismu v Egyptě	100
3.	Sociální konstrukce minulosti	104

3. 1.	Koptská reflexe vlastní historie: Antúnijús al-Antúní: <i>Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá</i> (Vlastenectví Koptské církve a její historie)	105
3. 1. 1.	Název knihy, předmluva a úvod	105
3. 1. 2.	Římské a byzantské období, „zlatá éra“ Koptské orthodoxní církve	107
3. 1. 3.	Dobytí Egypta vojsky chalífy 'Umara (640-642)	111
3. 1. 4.	Koptové a dynastie Umajjovců (661-750) a 'Abbásovců (750-868)	116
3. 1. 5.	Koptové a vláda Túlúnovců (868-905), Ichšídovců (935-969) a Fátimovců (969-1171)	121
3. 1. 6.	Koptské vlastenectví a křížové výpravy (1099-1249)	124
3. 1. 7.	Koptové a muslimské kulturní výpůjčky	127
3. 1. 8.	Eliminace muslimských kulturních výpůjček v dnešní Koptské orthodoxní církvi	129
3. 1. 9.	Koptové a období vlády mamlúkú (1250-1517) a dynastie Osmanů (1517-1882)	131
3. 1. 10.	Koptské vlastenectví a Napoleonovo tažení do Egypta	133
3. 1. 11.	Koptové a období vlády Muhammada 'Alího (1805-1849), 'Abbáse paši (1849-1854), Sa'ída paši (1849-1854) a chedíva Ismá'íla (1863-1878)	135
3. 1. 12.	Koptské vlastenectví versus politika britské okupační správy v Egyptě, problematika „národní jednoty“ ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století	138
3. 1. 13.	Koptové a prezident Gamál 'Abd an-Násir	141
3. 2.	Koncepce středověkých martyrologií a hagiografií v díle Antúníja al-Antúního	142
3. 2. 1.	Typologie středověkých martyrů v díle Antúníja al-Antúního	142
3. 2. 2.	Schéma středověkých koptských martyrologií a hagiografií v díle Antúníja al-Antúního	146
3. 2. 3.	Role martyrologií v koptské středověké společnosti a dnes	148
3. 2. 4.	Role „zázraku“ jako potvrzení „Boží přízně“ a kolektivní identity Koptů	149
3. 3.	Koptská reflexe vlastní historie: Mílád Hanná: <i>The Seven Pillars of</i> <i>Egyptian Identity</i>	152
3. 3. 1.	Úvod a předmluva	153

3. 3. 2.	Sedm pilířů egyptské identity	154
3. 3. 3.	Staroegyptská civilizace	156
3. 3. 4.	Koptské období	157
3. 3. 5.	Arabové jako zachránci Koptů před útlakem Byzance	159
3. 3. 6.	Soužití muslimů a křesťanů ve středověku	160
3. 3. 7.	Období turecké nadvlády nad Egyptem	161
3. 3. 8.	Koptská versus egyptská identita	162
3. 3. 9.	Egypt ve 20. století, příčiny vzniku náboženského extremismu	164
3. 3. 10.	Řešení problematiky náboženského extremismu	168
3. 4.	Shrnutí přístupů k interpretaci dějin koptské komunity v dílech Antóníja al-Antóního a Míláda Hanná	169
4.	Náboženství jako kulturní kód konstrukce kolektivní identity	173
4. 1.	Koptský tradicionalismus	174
4. 2.	Soudobí koptští světcí a světice jako symbolické kódy posvátna	177
4. 2. 1.	Význam pojmu „svatý“, typologie koptských světců	179
4. 2. 2.	Charakteristika osoby považované za svatou	178
4. 2. 3.	Koncepce hagiografií soudobých světců a světic	179
4. 3.	Struktura hagiografií soudobých koptských světců a světic	182
4. 3. 1.	Narození a dětství	182
4. 3. 2.	Rozhodnutí se pro zasvěcený život	184
4. 3. 3.	Charakteristické rysy ctnostného a zbožného života světce	187
4. 3. 3. 1.	<i>Život v úzkém sepětí s církví</i>	187
4. 3. 3. 2.	<i>Život v modlitbě a prostřednictvím modlitby</i>	188
4. 3. 3. 3.	<i>Vztah k Bohu a k církvi jako základ pro vztah k lidem</i>	191
4. 3. 3. 4.	<i>Pokora (ittidá‘)</i>	194
4. 3. 3. 5.	<i>Prostota (basáta)</i>	195
4. 3. 3. 6.	<i>Ideál prostoty a „čistoty“ a problematika genderu</i>	197
4. 3. 3. 7.	<i>Jasnozřivost (šafáfíja)</i>	198
4. 3. 4.	Patroni a ochránci světců	199
4. 3. 5.	Askeze a utrpení jako prostředek transformace v „ideálního“ člověka	201
4. 3. 6.	Světec a svět	203
4. 3. 7.	Světcí a „koruna martyřů“, smrt jako stvrzení svatosti	204
4. 3. 8.	Posmrtné „zázraky“ světců	206

4. 3. 9.	Světcí a světice v každodenním životě Koptů	207
4. 4.	Posvátný prostor	209
4. 4. 1.	Místa pobytu svaté Rodiny	210
4. 4. 2.	Kult ostatků apoštola Marka a katedrála sv. Marka <i>-al-anbá</i> Ruwejs v Káhiře	211
4. 4. 3.	Místa kultu světců a martyrů	213
4. 4. 4.	Posvátný prostor v koptské domácnosti	214
4. 5.	Posvátný čas	215
4. 5. 1.	Typologie koptských svátků	216
4. 6.	Aspekty společné koptské a muslimské spiritualitě	219
	Závěr	224
	Prameny a literatura	231
	Abstract	240
	Abstrakt	242
	Textové přílohy	244

ÚVOD

Východiska a cíle práce

Cílem práce je pojednat o identitě koptské komunity, o způsobu, jakým tato komunita sebe samu nahlíží, které hodnoty a z jakého důvodu jsou pro ni určující. Cílem výzkumu je egyptská komunita koptských křesťanů. Při vymezení termínu „Kopt“ je nutno vycházet ze skutečnosti, že Koptové sebe sama nazývají jako potomky původních Egyptanů, etnicky odlišných od Arabů, zároveň se termín kryje s označením egyptských monofyzitských křesťanů.

Egyptané svou zemi nazývali *Kéme* a sebe lid *Kéme*.¹ Arabský termín *qibtí* (pl. *aqbát*) sloužil nejprve pro administrativní označení egyptského obyvatelstva,² později se rozšířil do obecné mluvy. Vzhledem k tomu, že již od 5. století byla většina Egypta christianizovaná, a ‘Amr ibn al-Ás jednal o podmínkách převzetí nadvlády nad Egyptem s koptským patriarchou Benjaminem I., byl termín *qibtí* ztotožněn s označením pro křesťana. Zvláštní důraz je třeba klást na skutečnost, že takto byli označeni egyptští křesťané, protože Korán označuje křesťany termínem *an-nasárá*, (sg. *an-nasráni*).³ Arabizovaní křesťané pak sami sebe označovali jako *al-masihijún* a své náboženství jako *ad-dín al-masihí*, tzn. křesťanství. Je tedy možno shrnout, že termín Kopt je etnoreligiозní pojem, označující Egyptany jako etnikum odlišné od Arabů, a vyznávající náboženství odlišné od náboženství hegemónů, tedy Arabů, později Turků. Termín Kopt / koptský označoval egyptské etnikum, jeho jazyk, kulturu a náboženství.

Tato práce tedy přistupuje ke koptské komunitě jako k etnoreligiозní skupině. Cílem je charakterizovat, jakým způsobem se Koptové jako etnická skupina identifikují, představit mechanismy, jejichž prostřednictvím vytváří etnické hranice. Etnicita referuje ke sdíleným reprezentacím, normám a praktikám,⁴ a cílem této práce je tedy v neposlední řadě analyzovat kulturní a náboženské kódy (tzn. prvky v kultuře a náboženství, srozumitelné pouze dané skupině), které Koptům jako etnické skupině umožňují uchování a sebeprosazení v muslimské majoritní společnosti.

¹ Dostálová, R.–Hošek, R.–Messerì, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R. : *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha, 2006, s. 89.

² V okamžiku dobytí Egypta Arabové tvořili křesťané 80 % obyvatelstva. in: Malek, N. A.: *The Copts: from an ethnic majority to a religious minority*, in: Johnson, D. W. (ed.): *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Rome, 1993, p. 299-300.

³ Např. Kor. 5:19, 9:30, 22:17 aj. in: *al-Qur’án al-Karím*, al-Qáhira, 1997.

⁴ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, Praha, 2007, s. 99-100.

ÚVOD

Východiska a cíle práce

Cílem práce je pojednat o identitě koptské komunity, o způsobu, jakým tato komunita sebe samu nahlíží, které hodnoty a z jakého důvodu jsou pro ni určující. Cílem výzkumu je egyptská komunita koptských křesťanů. Při vymezení termínu „Kopt“ je nutno vycházet ze skutečnosti, že Koptové sebe sama nazývají jako potomky původních Egyptanů, etnicky odlišných od Arabů, zároveň se termín kryje s označením egyptských monofysitských křesťanů.

Egyptané svou zemi nazývali *Kéme* a sebe lid *Kéme*.¹ Arabský termín *qibtí* (pl. *aqbát*) sloužil nejprve pro administrativní označení egyptského obyvatelstva,² později se rozšířil do obecné mluvy. Vzhledem k tomu, že již od 5. století byla většina Egypta christianizovaná, a ‘Amr ibn al-Ás jednal o podmínkách převzetí nadvlády nad Egyptem s koptským patriarchou Benjaminem I., byl termín *qibtí* ztotožněn s označením pro křesťana. Zvláštní důraz je třeba klást na skutečnost, že takto byli označeni egyptští křesťané, protože Korán označuje křesťany termínem *an-nasárá*, (sg. *an-nasránī*).³ Arabizovaní křesťané pak sami sebe označovali jako *al-masihijún* a své náboženství jako *ad-dín al-masihí*, tzn. křesťanství. Je tedy možno shrnout, že termín Kopt je etnoreligiózní pojem, označující Egyptany jako etnikum odlišné od Arabů, a vyznávající náboženství odlišné od náboženství hegemónů, tedy Arabů, později Turků. Termín Kopt / koptský označoval egyptské etnikum, jeho jazyk, kulturu a náboženství.

Tato práce tedy přistupuje ke koptské komunitě jako k etnoreligiózní skupině. Cílem je charakterizovat, jakým způsobem se Koptové jako etnická skupina identifikují, představit mechanismy, jejichž prostřednictvím vytváří etnické hranice. Etnicita referuje ke sdíleným reprezentacím, normám a praktikám,⁴ a cílem této práce je tedy v neposlední řadě analyzovat kulturní a náboženské kódy (tzn. prvky v kultuře a náboženství, srozumitelné pouze dané skupině), které Koptům jako etnické skupině umožňují uchování a sebeprosazení v muslimské majoritní společnosti.

¹ Dostálová, R.–Hošek, R.–Messeri, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R. : *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha, 2006, s. 89.

² V okamžiku dobytí Egypta Araby tvořili křesťané 80 % obyvatelstva. in: Malek, N. A.: *The Copts: from an ethnic majority to a religious minority*, in: Johnson, D. W. (ed.): *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Rome, 1993, p. 299-300.

³ Např. Kor. 5:19, 9:30, 22:17 aj. in: *al-Qur’án al-Karím*, al-Qáhira, 1997.

⁴ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, Praha, 2007, s. 99-100.

Těžiště spočívá v charakterizování koptské identity a v objasnění pohnutek, které k její konstrukci vedou. Tento přístup vyžaduje komplexní zpracování představené problematiky, spočívající v historickém přehledu, představení elementů, které koptskou identitu utvářejí (otázka jazyka, specifický přístup ke světu v rámci koptského křesťanství, vytváření „koptského prostředí“).

Prostřednictvím interpretace minulosti koptské komunity, v pojetí představitelů dvou rozdílných myšlenkových proudů v rámci koptské komunity, blíže charakterizují, zda, popřípadě jakým způsobem a z jakého důvodu jsou vyzdvihovány určité momenty koptské historie a jak se tyto momenty vztahují k aktuální přítomnosti. První proud, zde zastoupený řeholníkem Antúnijem al-Antúním, zdůrazňuje, že Koptové se od Arabů liší nejen etnicky, ale také kulturně, a především nábožensky. V rámci publikace Antúníja al-Antúního rovněž charakterizují, jakým způsobem se středověká martyrologia a hagiografie podílejí na vytváření kolektivního kódu posvátna a hranic koptské kolektivní identity

Druhý proud, zde zastoupený politickým aktivistou Míládem Hannou, odmítá přistoupit na možnost odlišné identity Koptů a muslimů a ve jménu „národní jednoty“ postuluje, že egyptský nacionalismus je zastřešující a sjednocující identitou egyptských křesťanů a muslimů. Cílem bude zhodnotit a vysvětlit interpretaci historie koptské komunity v pojetí těchto autorů v kontextu požadavků a obtíží, které na koptskou komunitu klade kulturní a politický vývoj egyptské společnosti koncem 20. a počátkem 21. století.

Další významná část práce je věnována náboženství, jako kulturnímu kódu rozlišování koptské komunity. Stěžejní část věnuje analýze a interpretaci soudobých koptských hagiografií. Žánr hagiografie jsem zvolila záměrně, protože úkolem hagiografií obecně je vytvořit takový typ světce-nositelů hodnot, který na jedné straně odpovídá proměnlivým potřebám společnosti, a na straně druhé plní očekávání čtenáře či posluchače, která jsou především spjatá s potřebou prožít děj hagiografie jako morální imperativ a poučení pro své budoucí počínání.⁵ Hagiografie jsou tedy koncipovány tak, aby naplnily představy současné koptské komunity o tom, co jsou „svaté“, tzn. hodnotné činy a posílily pouto koptské komunity s církví a jejími představiteli jako nositeli a tvůrci symbolického kódu posvátna. Cílem bude rozeznat, jaké hodnoty jsou pro koptské

⁵ Wyszgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, Chicago, 1990, p. 6-7.

společenství relevantní a objasnit důvody, které k prosazování těchto hodnot vedou. Pro větší názornost jsem do příloh zařadila překlad úplných verzí martyrologií z díla A. al-Antúniho a zkrácené verze překladu čtyř analyzovaných hagiografií.

Přínos předkládané práce spočívá ve dvou rovinách. Antropologický výzkum jsem nezaměřila jen na koptskou komunitu, ale cílem výzkumu bylo zjistit, jak se Koptové chovají v interakci s muslimy a jak koptskou minoritu nahlíží muslimská majorita. Tento přístup není v současné rozpravě o koptské komunitě samozřejmý. Další přínos spočívá v kombinaci dat, získaných prostřednictvím antropologického výzkumu s analýzou a interpretací primárních arabských textů, což je prvek, který ve většině monografií na téma koptské komunity zcela postrádám. Hagiografie soudobých koptských světců, jimž věnuji podstatnou část práce, dosud nebyly v odborné literatuře zpracovány.

Pro cíle předkládané práce se mi jeví jako nejvhodnější definice etnické skupiny Anthonyho D. Smithe, který etnikum charakterizuje jako typ kulturní kolektivity, ve které se klade důraz na roli historické paměti a mýtů o původu, a kterou lze rozpoznat na základě jednoho či více kulturních rozdílů, například náboženství, obyčejů, jazyka nebo institucí.⁶

Etnicita souvisí s rozdíly mezi skupinami, které jsou variabilní: někdy rozdíly mezi skupinami vytváří jazyk, jindy náboženství, vzhled nebo způsob stravování.⁷

Koptové se identifikují v prvé řadě se svým náboženstvím, jež je odlišné od náboženství okolní majoritní společnosti. Vysvětlení tohoto způsobu identifikace spočívá ve vytváření identity etnické skupiny v závislosti na tom, odkud přichází vnější tlak a potenciální ohrožení skupiny.⁸ Kolektivní paměť koptské komunity vykazuje tendenci nahlížet jako faktor, který trvání a uchování komunity ohrožuje, náboženství majoritní společnosti-islám. Vzhledem k tomu, že hlavním prvkem identifikace koptské etnické skupiny je náboženství, je možno o Koptech hovořit jako o etnoreligiózní skupině.

Skutečnost, že vnitřní soudržnost skupiny je odvislá od míry vnějšího tlaku („Simmelovo pravidlo“),⁹ může mít na uchování etnické skupiny pozitivní vliv. Ke krystalizaci a zachování

⁶ Smith, A. D.: Etnický základ národní identity, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 271.

⁷ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 20.

⁸ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 132.

⁹ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 73.

etnické identity může přispět kombinace často nepříznivých vnějších faktorů, mezi něž můžeme zařadit válku, okupaci, vyhnanství, zotročení, příliv přistěhovalců,¹⁰ pro koptské etnikum byly a jsou zásadním nepříznivým faktorem náboženské konverze. Negativní aspekt vnějšího tlaku pak může spočívat v takovém přeformulování mýtů, symbolů, kolektivní paměti a hodnot, které sice etnikum stmelí, ale zároveň je oddělí od majoritní společnosti.¹¹ Tento odstup se může zakládat na fyzickém oddělení, jak je tomu v případě vytváření „koptského prostředí“¹² od druhé poloviny 20. století, nebo může vyústit v nedostatek důvěry a následně v omezení rozsahu interakce a komunikace s majoritní společností.¹³

Podobně jako každá skupinová identita, je i etnická identita definována ve vztahu k těm, kdo na etnoreligiózní skupině neparticipují. Z hlediska koptské skupiny sem můžeme zařadit nejen muslimy, ale i agnostiky a sekularisty, kteří svým požadavkem na omezení role náboženství ve veřejné sféře ohrožují samu podstatu existence koptské skupiny.

Etnická skupina může vzniknout a přetrvat pouze tehdy, vytvoří-li hranice,¹⁴ jež ovšem nejsou neměnné, ale naopak otevřené a mění se s aktuálními potřebami skupiny. Vytváření hranic a vymezení sfér předpokládá existenci symbolických kódů rozlišování, jejichž prostřednictvím je kolektivní identita utvářena. Jádrem všech kódů kolektivní identity je rozlišení mezi „my“ a „ti druzí“. K hlavním kódům vytváření kolektivní identity patří: kódy prvobytnosti, občanského soužití, kultury a posvátna.¹⁵ Konkrétní kódy kolektivní identity jsou spjaty se specifickými sociálními skupinami, které jsou nositeli symbolického kódu a fungují jako tvůrci kolektivní identity.¹⁶ V prostředí koptské etnoreligiózní skupiny jsou hlavními nositeli a tvůrci pro Kopty nejvýznamnějšího kolektivního kódu, posvátna, kněží, řeholníci a světcí. Význam kolektivního kódu posvátna spočívá v přesvědčení příslušníků koptské skupiny o tom, že hodnoty, které tento kód zahrnuje, jsou jedinečné a zásadním způsobem je odlišují od příslušníků majoritní muslimské společnosti. Kód posvátna je ovšem kódem kulturním a kultura je proces, který je ve své

¹⁰ Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, op. cit., s. 277.

¹¹ Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, op. cit., s. 277.

¹² Tímto termínem označuji prostor, který Koptové vytvářejí v rámci koptské církve, jejích institucí a aktivit, jenž se vyznačuje absencí a eliminací jakýchkoli muslimských elementů.

¹³ Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 368.

¹⁴ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 28.

¹⁵ Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, op. cit., s. 366.

¹⁶ Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, op. cit., s. 366.

přirozenosti bez hranice.¹⁷ Egyptské Kopty a muslimy tedy objektivně může pojit celá řada kódů kolektivní identity-například kódy občanského soužití a kultury, včetně některých kódů posvátna, nicméně prvkem, který v praxi hraje tak významnou roli, nejsou objektivní afinity a rozdíly mezi skupinami, ale způsob, jakým jsou tyto afinity a rozdíly nahlíženy těmi, jichž se bezprostředně týkají. V určitých případech může být v zájmu etnické skupiny zachovávat při životě negativní stereotypy myšlení a vnímání o druhých.¹⁸ Identifikace totiž nespočívá ani tak v tom, zda skutečně existují nějaké rozdíly a afinity, jako spíše v přesvědčení lidí o tom, zda existují či nikoli. Posílení vědomí odlišnosti etnické skupiny od majoritní společnosti může v určitých okamžicích ohrožení figurovat jako účinný tmelící mechanismus skupiny. Vzhledem k tomu, že se koptská komunita cítí být od konce sedmdesátých let 20. století ohrožena nárůstem islámského extremismu, součástí hranice koptské identity se stala i negativní stereotypizace vnímání příslušníků muslimské majority, ačkoli většina z nich nemá s islámským extremismem co do činění. Na tomto místě je třeba zdůraznit, že v prostředí koptské komunity je identita zvoleným, ale i vnuceným imperativem. Porušení pravidel (smíšené sňatky, přílišná vazba na příslušníky majoritní společnosti), zpochybňování stávajících praktik a vzorců chování, kam patří i úzus vztahu k majoritní společnosti, může vyústit v zavržení ze strany rodiny, ale i ze strany ostatních příslušníků skupiny. Cena za vystoupení či vyloučení ze skupiny je přirozeně vysoká, a to tím spíše, že prostředí skupiny svým příslušníkům nabízí kontakty, vztahy, sociální zázemí a mnohdy i určující smysl života, to vše pak zavržený jedinec ztrácí.

Hlavním východiskem předkládané práce je skutečnost, že kolektivní identita je konstruovaná v závislosti na aktuálních potřebách skupiny. Kolektivní identita zahrnuje pocit kontinuity tak, jak ho vnímají jednotlivé generace dané skupiny, zahrnuje sdílené a předávané vzpomínky na dřívější události a období v historii a představy, které má skupina o svém osudu a kultuře. Paměť jedince i společnosti žije a uchovává se prostřednictvím komunikace v rámci společenských struktur, v koptské komunitě jsou to především struktury náboženské.

¹⁷ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 23.

¹⁸ Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, op. cit., s. 69.

Metodologie

Analýza a interpretace primárních textů

Analýza zahrnuje překlad arabských textů z moderní spisovné arabštiny a egyptské hovorové arabštiny. Pasáže z Bible a Koránu jsou překládány podle: *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988, *Korán* (přel. Hrbek, I.), Praha, 1991.

Problém pro čtenáře této práce může představovat skutečnost, že v arabských publikacích velice často schází bibliografické údaje, je-li autorem publikace řeholník, často není uvedeno jeho jméno, což má své opodstatnění. Uvedení jména řeholníka či řeholnice by mohlo implikovat absenci skromnosti, která je v řeholních společenstvích vyžadována. Absence některých bibliografických údajů je rozšířeným jevem, s nímž je nutno se smířit.

Terénní výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003

Jako zúčastněný pozorovatel jsem se zaměřila na výzkum středních¹⁹ a nižších²⁰ tříd, na jejich síť sociálních vztahů a na způsob, jakým prožívají svou křesťanskou identitu. Střední třída hraje v současné Koptské orthodoxní církvi nejvýznamnější roli, protože právě z jejich řad vzešla v padesátých letech 20. století církevní reforma, kněží, řeholníci i biskupové rovněž pocházejí ze střední sociální vrstvy. Během výzkumu jsem vedla rozhovory s biskupy, laiky, kněžími, řeholníky a řeholnicemi. Rozhovory nebylo možno nahrávat, proto jsem se musela spokojit s jejich písemným záznamem po ukončení rozhovoru. Na přání některých respondentů neuvádím jejich celá jména, ale pouze iniciálu příjmení.

Kláster sv. Antónia

V letech 2000-2001 byly těžištěm mého výzkumu několikátýdenní pobyty v klášteře sv. Antónia u Rudého moře, kde jsem díky svolení představeného a biskupa al-anby Júsaba mohla pobývat a plně se účastnit řeholního života. Jako zúčastněný pozorovatel jsem mohla být přítomna denním i nočním rituálům (liturgie, modlitby žalmů), symbolicky vypomoci řeholníkům v jejich práci, a především vést rozhovory s řadou řeholníků a noviců, i se samotným biskupem Júsabem.

¹⁹ Střední vrstva je v Egyptě tvořena státními zaměstnanci, majiteli obchodů a movitějšími zemědělci.

²⁰ Nižší vrstva je tvořena dělníky v průmyslu, řemeslníky, rolníky, nejnižší stojí sběrači odpadků.

Rozhovorům s novici vždy musel být přítomen jejich „novicmistr“ (arab. *al-ab ar-rúhí*: duchovní otec), protože není žádoucí, aby novic dlel o samotě s ženou. Poznatky, které jsem výzkumem v klášteře získala, jsem publikovala ve studii v recenzované revue *Salve*.²¹

Sohág

V klášteře sv. Antónia jsem se velmi sblížila s řeholníkem R. al-Antúním (věk 58 let), který mne provázel během dalšího působení v koptské komunitě. Řeholník R. mne seznámil se svou mnohačlennou rodinou v Sohágu. V prostředí jeho rodiny jsem pobývala třikrát, vždy po dobu jednoho až tří týdnů. Egyptská policie vzhledem k bezpečnostním opatřením nepovoluje zahraničním příslušníkům pobyt na území horního a středního Egypta, v Sohágu jsem se mohla pohybovat pouze s patřičně upraveným zevnějškem a v doprovodu člena rodiny řeholníka R. Nutno podotknout, že toto „omezení“ mělo pro můj výzkumný záměr spíše pozitivní konsekvence, mohla jsem tak pozorovat, jak se Koptové chovají v sousedských vztazích s muslimy, jak je na Kopty nahlíženo, chtějí-li např. jako moji průvodci vstoupit do mešity atp. Zajímavé byly postřehy jedné z mých průvodkyň, zasvěcené panny S. (věk 55 let), která byla přítomna mému dvouhodinovému rozhovoru s biskupem katolických Koptů v Sohágu, al-anbou Athanásiem.

V doprovodu biskupa a slečny S. (původem z Káhiry, věk 55 let) jsem se účastnila bohoslužby a katolické nedělní školy, v jejímž rámci se uskutečnila debata koptských katolických křesťanů s muslimy o společných, popř. rozdílných hodnotách obou náboženství. Nutno podotknout, že slečna S. byla průběhem mezináboženského rozhovoru zaskočená, protože na podobné diskuse nebyla z prostředí Koptské orthodoxní církve zvyklá.

V rodinách sourozenců řeholníka R. jsem se zúčastnila rodinných náboženských rituálů (modliteb u „oltáře“), rituálu koupání dítěte sedmý den po narození (*tišít*) a následně i rituálu křtu a myropomazání.

S řeholníkem, který se mi intenzivně věnoval, jsem navštívila mnoho klášterů v oblasti Achmímu. (Dajr al-Anbá Túmás, Dajr qiddís Bidába, Dajr Abjad, Dajr Ahmar, Dajr as-Sajjida al-‘Adhrá’). V kláštěrech jsme strávili jeden až dva dny, účastnila jsem se rituálů, liturgie a vedla rozhovory s řeholníky, řeholnicemi a laiky, kteří kláštery navštívili.

²¹ Pargačová, V.: Koptské mnišství dnes, in: *Salve*, vol.13, 2/2003, s. 14-40.

V Sohágu jsem rovněž dvakrát, vždy podobu zhruba jednoho týdne, žila v rodině příbuzné zasvěcené panny S., paní M. (věk 60 let) a jejího manžela (věk 65) let.

Káhira

V Káhiře jsem pravidelně docházela do rodiny tří zasvěcených panen (věk 55-60 let), které žily společně se svou matkou. S nimi jsem se pravidelně účastnila jejich výuky v nedělních školách a zúčastnila jsem se mimo jiné například přípravy postních pokrmů pro chudé v průběhu velikonočního postu.

Stěžejním místem výzkumu v Káhiře byl kostel Máre Mína ve čtvrti Šubrá. Kromě pravidelné návštěvy bohoslužeb a nedělních škol, jsem se sblížila i s knězem Mínou (věk asi 58 let), jeho manželkou a rodinou, kteří v roce 2002 navštívili Prahu a otec Mína byl účasten mše svaté, celebrowané knězem T. Halíkem. Prostřednictvím otce Míny jsem se seznámila s knězem a proslulým exorcistou, otcem Sam´ánem, z komplexu kostelů na Muqattamu v Káhiře. Na Muqattamu jsem se účastnila pravidelných čtvrtedních kázání otce Sam´ána (věk asi 60 let), k posluchačům patřili především sociálně nejslabší vrstvy obyvatel Muqattamu (sběrači odpadků), s nimiž jsem rovněž vedla rozhovory a dvě domácnosti jsem navštívila.

Cenným respondentem na Muqattamu pro mne byl místní diákon a služebník (arab. *sammás*), pan Girgis (věk 30 let), který mi vyprávěl o četných „zázracích“, jež se na Muqattamu udály.

Poněkud problematické bylo navázání kontaktů s komunitami kontemplativních řeholnic, které žijí v přísné klauzuře, můj kontakt s nimi byl proto velmi omezený. Několik setkání s řeholnicemi z klášterů Panny Marie (as-Sajjida al-‘Adhrá’), Máre Girgis mi nakonec zprostředkoval řeholník R. z kláštera sv. Antónia. O řeholním životě jsem mohla pohovořit nejen s řeholnicemi, ale i s představenými uvedených klášterů, kontakt s novickami mi nebyl umožněn vůbec.

Díky doc. Hosně ‘Abd as-Samí‘ jsem se seznámila s renomovaným profesorem filozofie na universitě ‘Ajn Šams, prof. Murádem Kámilem, jehož jsem navštívila a vedla s ním rozhovor o otázkách koptsko-muslimských vztahů.

Pravidelně jsem se účastnila středečních kázání patriarchy Šenúdy III., s nímž jsem měla možnost se dvakrát setkat. První, asi hodinové setkání bylo spíše osobního rázu, při druhém

setkání jsem neměla prostor pro vlastní výzkum, protože s p. Michaelem Otrísalem jsem zde připravovala dokument o koptské církvi a komunitě.

Během návštěv nedělních škol a kázání jsem se seznámila s řadou koptských laiků, s nimiž jsem absolvovala např. výlety na svatá místa (arab. *rihlát muqaddasa*), účastnila se jejich rodinných oslav (křty, svatby) a trávila jsem s nimi jejich volný čas.

Fajjúm

Centrem mého výzkumu ve Fajjúmu byl klášter služebných sester (arab. *tasónát*), klášter sv. al-anby Abra'áma. Nejvíce jsem se sblížila se setrou Íríní (věk asi 55 let), která 10 let studovala v tehdejší Československu medicínu. Se sestrou jsem absolvovala činnost v rámci její služby: výuku dívek a žen v nedělní škole, léčbu nemajetných v klášterní ordinaci, v ordinaci ve Fajjúmu a výjezdy s „mobilní“ ordinací do blízkých vesnic.

V roce 2001 jsem v klášteře strávila dva týdny a v roce 2002 jednou tři týdny, podruhé týden. Jako obyvatel kláštera jsem se účastnila i aktivit sester, např. přípravy jídla, což mi umožnilo se se sestrami sblížit a vést neformální rozhovory i s novickami a s dívkami, které klášter často navštěvovaly, chtěly se stát služebnými sestrami, ale jejich rodiny jim jejich záměr neumožnily uskutečnit, popřípadě nemohly být do řeholního společenství přijaty, protože byly negramotné. Během prvního pobytu jsem vedla asi dvouhodinový, formální rozhovor s fajjúmským biskupem al-anbou Abra'ámem (věk 50-55 let) o řeholním životě služebných sester, jeho povinnostech biskupa a o koptsko-muslimských vztazích.

Klášter al-Muharraq

Díky souhlasu představeného kláštera, biskupa al-anby Sávírúse, jsem mohla v klášteře pobývat neomezenou dobu. Souhlas al-anby Sávírúse byl o to cennější, že od roku 2002 bylo ženám zakázáno pobývat v mužských klášterech. Patriarchát k tomuto rozhodnutí vedl incident s řeholníkem, který návštěvnice kláštera sexuálně obtěžoval.

V klášteře al-Muharraq jsem se nejvíce sblížila s řeholníkem Máxímem (věk asi 40 let), který byl zodpovědný za ubytování hostů (*madjafa*), k častým návštěvníkům kláštera patřily rodiny řeholníků, skupiny dětí a mládeže, které zde pobývaly v rámci programu nedělní školy atp. Klášter je výjimečný v tom, že jej často navštěvují křesťané z okolních vesnic, ale i z blízkého

Asjútu. Velmi dobře jsem tedy mohla pozorovat úzkou vazbu laiků na řeholní klérus a prostředí kláštera. Obyvatelé Asjútu si sem často jezdili odpočinout, pohovořit s řeholníky u sklenky čaje, popřípadě se zúčastnili odpolední a večerní modlitby žalmů.

Podobně jako řeholník R. z kláštera sv. Antónia, i řeholník Máxímús pojal přesvědčení, že mě ke studiu koptského křesťanství a mnišství nevede profesionální zájem, nýbrž skrytá touha stát se řeholnicí, a podle toho se mnou také zacházeli. Dbali, abych se pravidelně účastnila všech liturgií a nočních i denních modliteb žalmů, řeholník Máxímús mě například v pět hodin ráno přišel zkontrolovat, zda v souladu s řeholními regulami studuji arabský výtisk Bible, a dokonce mi umožnil nahlédnout na rituál iniciace do řeholního života, který je jinak všem, kdo nejsou součástí řeholního společenství, zapovězen.

V klášteře al-Muharraq jsem byla rovněž přítomna oslavám svátku Panny Marie 22. srpna 2002.

Vesnice Rizkat ad-Dajr Muharraq a Ballút

Získat přístup do koptských vesnic v okolí kláštera al-Muharraq bylo nesmírně obtížné, vzhledem k tomu, že se nacházejí v oblasti, kterou egyptská bezpečnostní policie považuje za velmi rizikovou. Po mnoha úskalích se mi podařilo realizovat několik jednodenních návštěv obou vesnic, kde žijí mí koptští přátelé. Během pobytu jsem získala cenná data o lidové religiozitě a způsobu prožívání náboženství v prostředí vesnice.

Zhodnocení sekundární literatury

Kromě historicky a politologicky zaměřených monografií a odborných článků,²² se většina autorů v současné době soustředí na antropologický výzkum koptské komunity, relevantní analýza koptské náboženské literární produkce v uvedených monografiích většinou schází. Následující

²² Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, Cairo, 1988., Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, London, 1996, Zeidan, D.: The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.10, 1/1999, Voigt, K.: Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community, in: *Egypt under Pressure*, Uppsala, 1996, Hatina, M.: In Search of Authenticity: A Coptic Perception, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 42, 1/2006, Pennington, J. D.: The Copts in Modern Egypt, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 18., 2/1982, Farah, N. R.: *Religious Strife in Egypt, crisis and ideological conflict in the seventies*, Montreaux, 1986, Solihin, M. S.: *Copts and Muslims in Egypt*, Leicester,

publikace jsou řazeny podle data vydání.

Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, 1999

Uvedená monografie zahrnuje stručný, ale výstižný popis historického vývoje koptské komunity od jejích počátků až do pontifikátu Šenúdy III. Jen okrajově se autor věnuje koptské religiozitě (*mawlidy*, fenomén „zázraku“, lidové náboženství). Hlavní část práce je věnována výčtu a poměrně detailnímu popisu koptských kostelů a klášterů v Káhiře a ve všech částech Egypta. Součástí monografie je velmi praktický a užitečný přehled všech patriarchů Koptské orthodoxní církve a koptský kalendář s vyznačenými svátky.

Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, Amsterdam, 1993

Autorka prováděla v prostředí ženských koptských klášterů pětiletý terénní výzkum, hlavním cílem monografie je ukázat, jaké prvky utváří podobu dnešního koptského monasticismu. Studie se věnuje především změnám, které koptské kláštery a konventy zaznamenaly v rámci reformy Šenúdy III. oproti minulým staletím. Jedinečnost této monografie spočívá ve způsobu, jakým autorka čtenáře seznamuje s činností, myšlením, náboženskými prožitky a hodnotami kontemplativních řeholnic i služebných sester. Autorka dále ozřejmuje význam klášterů a jejich prostředí pro koptské laiky a všímá si úzkých vazeb mezi řeholními společenstvími a laiky. Neopomíná zdůraznit, že kláštery navštěvují také muslimové a objasňuje tento zdánlivě neobvyklý fenomén. Narozdíl od ostatních publikací Pieternella Van Doorn-Harder pracuje s pramennou arabskou literaturou.

Meinardus, O. F. A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo, 2002

Velmi stručná studie obsahuje především hagiografie pozdně antických a raně středověkých světců. O. F. A. Meinardus se soustředil především na tzv. světce-válečníky (sv. Jiří, sv. Menas, sv. Theodor a další) a v souvislosti s pocitem ohrožení Koptů, objasňuje oblibu světců-válečníků v soudobé koptské společnosti. Značná část publikace je věnována pouti svaté Rodiny v Egyptě, a naopak velmi málo prostoru autor věnoval hlubší analýze „svatosti“ jako

určujícímu fenoménu soudobého koptského křesťanství. K publikaci je připojen seznam svátků a míst, kde se tyto svátky slaví.

Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, Oxford, 2003

Jak uvádí autor, terénnímu výzkumu v egyptských mužských kláštorech se věnoval dvacet let.²³ Autor se ve svém výzkumu zaměřil pouze na koptskou společnost, a především na mužská řeholní společenství. Je sporné, zda je takto úzce zaměřený výzkum dostatečně průkazný, autor dochází k tak odvážným, a dle mého soudu, ne zcela korektním konstatováním, např.: „*muslimové se domnívají, že pravým základem koptského křesťanství je Korán. Negativní postoj muslimů ke Koptům pramení nejen z toho, že Koptové odmítají přimout Korán a stát se muslimy, ale muslimům se zdá, že Koptové nejsou ani dobrými křesťany*“.²⁴ Monografie obsahuje řadu chybných údajů. Autor např. uvádí, že publikace Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986 se věnuje vývoji monasticismu po arabské invazi,²⁵ zatímco obsah jednotlivých příspěvků v tomto sborníku je věnován podobě egyptského křesťanství před příchodem Arabů roku 641. Dále autor zdůrazňuje, že neexistuje studie, jež by se zabývala nemuslimskými komunitami ve středověku,²⁶ přičemž zcela opomíjí zásadní dílo Ewy Wipszycke, Wipszycka, E.: *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle (Pap.Brux. 10)*, Brussels, 1975.

Za zcela zavádějící pak považuji autorovo tvrzení, že „*za Osmanů, stejně jako za Fátimovců nebo ‘Abbásovců či Mamlúků, se Koptům vedlo stejně. Byli persekvováni nebo stěží tolerováni*...“²⁷ Takto není možno hodnotit historii na základě pramenných materiálů, a tímto způsobem vývoj své vlastní komunity nenahlížejí ani samotní Koptové.

²³ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, Oxford, 2003, p. 12.

²⁴ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, op. cit., p. 11.

²⁵ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, op. cit., p. 56.

²⁶ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, op. cit., p. 54-55.

²⁷ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, op. cit., p. 77.

Monografie obsahuje přepis výpovědí jednotlivých řeholníků na různá témata: řeholní povolání, srovnání života před a po iniciaci, autor se snaží proniknout k samé podstatě koptského monasticismu, ale mnohem hlubší vhled do této problematiky nabízí monografie Pieternelly Antonie Van-Doorn Harder.

Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford, 2003

Antropoložka Sana S. Hasan poskytuje čtenáři komplexní vhled do koptské komunity, zabývá se jak politicko-sociální otázkou koptsko-muslimských vztahů, tak i kulturním a náboženským vývojem koptské církve od čtyřicátých let 20. století. Ústředním motivem publikace je proces církevní reformy, který započal na přelomu čtyřicátých a padesátých let 20. století, autorka nastiňuje krystalizaci a problematické body reformy, spočívající především v centralizaci pravomocí v rukou patriarchy. Na základě četných rozhovorů s biskupy Sana S. Hasan rozkrývá způsob, jakým Koptská orthodoxní církev vytváří síť sociálních vztahů a struktur, nezávislou na státních strukturách a finanční podpoře státu. Ve zdůrazňování určitých morálních hodnot a v některých projevech náboženství autorka vidí především prosazování koptského kulturního nacionalismu a vědomě konstruované počínání, s cílem obstát co nejlépe v konkurenci s muslimskými spoluobčany Koptů. Toto úsilí je podle S. S. Hasan podepřeno skutečností, že patriarcha a biskupové jsou v podstatě nejen duchovními, ale také politickými představiteli Koptů. Sana S. Hasan se věnuje rozboru konsekvencí tohoto jevu, způsobeného nedostatečným politickým zastoupením Koptů ve státním aparátu.

Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, Cairo, 2006

Kromě velmi stručného popisu prvků, které koptské křesťanství převzalo ze staroegyptského kultu (pohřební zvyky, kalendář, víra v „uzdravující sny“) a opět velmi stručného nástinu vztahu koptské církve a státu ve středověku, publikace obsahuje nejružnější výčty a seznamy. Jde o seznam všech křesťanských církví, které působí v Egyptě, seznam křesťanských spolků a sociálních organizací, seznam svátků a postů všech křesťanských církví, které působí v Egyptě a hierarchické uspořádání těchto církví.

Transkripce cizojazyčné literatury

V případě řeckých a latinských termínů jsem užila transkripce podle:

Slovník antické kultury, (kolektiv autorů ed.), Praha, 1974.

V případě koptských termínů jsem užila transkripce podle:

Dostálová, R.–Hošek, R.–Messeri, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R. : *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha, 2006.

Arabské termíny jsem transkribovala následujícím způsobem:

Hamza: uprostřed a na konci slova: ' (kurzíva: `).

'Ajn: na začátku, uprostřed a na konci slova: ' (kurzíva: `).

Thá': th/Th

Dhál: dh/Dh

Ghajn: gh/Gh

Qáf: q/Q

Wáw: jako souhláska: w/W, jako dlouhá samohláska: ú/Ú

1. Historický vývoj koptské komunity v Egyptě

1. 1. Počátek křesťanství v Egyptě, vznik a vývoj Koptské orthodoxní církve, specifika raného koptského křesťanství

1. 1. 1. Nejranější písemné dokumenty a počátky křesťanství v Egyptě

Nejranější písemné dokumenty, které odkazují na přítomnost křesťanského společenství a cirkulaci křesťanských myšlenek, jsou datovány mezi 2.²⁸-3.²⁹ století. Patří sem papyrus *Rylands Greek 457* (P 52), nalezený v okolí Fajjúmu, obsahující dvě části *Janova evangelia*, J 18:31–33 a J 18: 37-38. Datace zlomku je zařazena do poloviny 2. století.³⁰ Z rané datace fragmentů *Janova evangelia* dovozuje Wilfred C. Griggs, že křesťanství v Egyptě muselo zakořenit velice brzy, pravděpodobně již během 1. stol. n. l., a křesťanské texty kolovaly ve středním a horním Egyptě již počátkem 2. století.³¹ K dalším nejstarším literárním textům patří rovněž papyrus s *knihou Ježíše Siracha* (3.-4. stol.), kodex *Příslaví* (1: 1, 2: 9, 2: 20, 18: 9-20, 9, 20: 25, 21: 4) papyrus *Bodmer VI*, řecko-koptský glosář k Ozeášovi (3. stol).³²

Bible byla do koptštiny překládána ve třech stádiích. V první etapě (2.–4. století) pracovali překladatelé spíše individuálně, nejednotnými metodami. Bible byla překládána z řečtiny pro potřebu místních komunit, ve 2–4. století se objevuje standardizovaný kanonický překlad Bible do sa'ídského³³ dialektu, do konce 9. století byla Bible přeložena do bohájrského dialektu,³⁴

²⁸ Griggs, W. C. : *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C. E.*, Leiden, 1991, p. 24-25.

²⁹ Dostálová, R.-Hošek, R.-Messerli, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha, 2006, s. 86.

³⁰ Griggs, W. C. : *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 24, 41.

Fragment byl pravděpodobně součástí kodexu, nikoli papyru, což nepřímo odkazuje na jeho raný původ, protože užívání kodexu křesťany je datováno do minimálně 2. st. n. l., téměř veškeré pohanské písemné záznamy z tohoto období byly psány na papyrus. In: Roberts, C. H. : *The Christian Book and the Greek Papyri*, *Journal of theological studies*, 50, 1949, p. 158.

³¹ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op. cit., p. 25.

³² Dostálová, R.-Hošek, R.-Messerli, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie, (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 86.

³³ Detailní analýza koptské dialektologie viz: Oerter, W. B.-Pokorný, P. (ed.): *Rukopisy z Nag Hammádí, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*, kodex II/2-7, I. díl, Praha, 2008, s. 23-29., Dostálová, R.-Hošek, R.-Messerli, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie, (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 89-95.

³⁴ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, in: Pearson, B. A.-Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 53-54.

oficiálního jazyka Koptské orthodoxní církve. Je možno konstatovat, že styl překladu z řečtiny do koptských dialektů odráží stupeň organizovanosti církve jako instituce dohlížející na obsah překládaného textu. Zpočátku byl text Bible psán na svitky, velice brzy, zřejmě již během prvního století, se od tohoto způsobu záznamu textu upustilo a text Bible byl zapisován ve formě kodexu, který byl dostupnější a lépe se s ním manipulovalo. Lepší dosažitelnost posvátného textu pak může mít přímou souvislost s poměrně intenzivním šířením myšlenek křesťanství i mimo městská kulturní centra.³⁵ Kromě překladů Starého a Nového zákona³⁶ se dochovaly také překlady textů, jež byly ve 4. století označeny jako nekanonické a heterodoxní. Jednalo se především o gnostickou a hermetickou literaturu a o četné manichejské texty v kodexech z Nag Hammádí. Do koptštiny byla přeložena i díla apoštolských otců (např. *Hermás, Didaché, I. Pseudo-Kléméns*) a církevních otců (Eirenaios z Lyonu, Kléméns Alexandrijský, Hippolytos Římský). Proti výše uvedeným překladům z řečtiny, aramejštiny a syrštiny stojí původní koptsky psaná literatura. Podle tradice (Epifanos, *Panarion*, 67:1, 3) by měl být prvním koptsky píšícím autorem Hieracas z Leontopole, autor komentářů k Bibli, jež se ovšem nedochovaly.³⁷ Jisté je naproti tomu autorství zakladatele koinobiálního mnišství, Pachómia. Kromě řádových regulí se dochovaly Pachómiovy dopisy, z nichž jsou mnohé psané obtížně srozumitelnou abecedou „alfabeticum spiritale“.³⁸

Rovněž zakladateli poustevnického hnutí, Antóniovi, je připisováno autorství 7 dopisů. Otázkou zůstává, zda dopisy sepsal Antónios nebo je nadiktoval někomu ze svého okruhu. Rozhodně však dopisy poukazují na autorovu vysokou erudovanost v oblasti teologie alexandrijské, órigenovské provenience.³⁹

Neméně významnou osobností je Šenute z Atripa, zakladatel Bílého Kláštera v oblasti dnešního Sohágu. Šenute je autorem dochovaných protipohanských, antiheretických a morálně laděných kázání.⁴⁰

Výše uvedené dochované fragmenty nebo celá díla poukazují na rozmanité podoby raného egyptského křesťanství od 1. do 4. století. Orthodoxní doktrína ještě nebyla formulována a

³⁵ Burton-Christie, D.: *The World in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford, 1993, p. 43–45.

³⁶ Ve středověku Koptská církev užívala překladu Bible z hebrejštiny do arabštiny, který provedl egyptský žid Sa'íd ibn Júsuf al-Fajjúmí, známý jako Saadia Gaon. (882–942). in: Samir, K. (SJ): *Arabic Sources for Egyptian Christianity*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 87.

³⁷ Dostálová, R.–Hošek, R.–Messerli, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R.: *Papyrologie, (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 87.

³⁸ Orlandi, T.: *Coptic literature*, op. cit., p. 65.

³⁹ Orlandi, T.: *Coptic literature*, op. cit., p. 69.

⁴⁰ Orlandi, T.: *Coptic literature*, op. cit., p. 60–69.

neexistoval ani jednotný církevní aparát, který by pravověrnost křesťanského učení vymáhal. Důležitější než původ nebo autor díla, byl pro čtenáře či posluchače dané doby spíše obsah, jenž měl zprostředkovat specifickou *gnosis*, vědění, které vedlo ke „spáse“, nabízelo pocit jistoty a bezpečí promítnutý mimo tento svět.

1. 1. 2. Ekonomicko-sociální vztahy a jejich vliv na šíření křesťanství v Egyptě

Pohnutky, které vedly pozdně antického člověka k hledání „spásy“ a jistoty jinde než v tomto světě, spočívaly především v rovině napjatých ekonomicko–sociálních vztahů, jež byly průvodním jevem hospodářského úpadku Egypta už od dob římského císaře Augusta Caesara. Jako jeden z hlavních důvodů krize je uváděna absence osobního vlastnictví půdy a zanedbání péče o systém zavlažování, který byl v období vlády Ptolemaiovců majetkem vládnoucí vrstvy.⁴¹ Římané se snažili o reformu hospodářství zanedbaného Ptolemaiovců tím, že půdu, která dříve náležela státu a chrámům, rozdělili mezi soukromé vlastníky. Půda, která dříve ležela ladem, měla být znovu obdělávána a hlavní roli hrál v reformě fisku osobní zájem vlastníka půdy o to, aby výnosy byly co nejvyšší, s čímž souvisela i zodpovědnost za fungování zavlažovacího systému, který byl rovněž částečně předán do soukromého vlastnictví.⁴² Změna byla zavedena i v oblasti výběru daní. Zatímco v době vlády Ptolemaiovců byli výběrem daní pověřeni státní úředníci, v římském období byli výběřčími daní majitelé půdy.⁴³

Postavení rolníků–vesničanů, kteří obdělávali půdu, bylo určeno jejich naprostou závislostí na majiteli půdy, který byl zároveň nucen chovat se tak, aby rolníci půdu neopustili a on nepřišel o pracovní sílu, čímž se stával do jisté míry jejich ochráncem. Systém závislosti a ochrany byl vertikálně hierarchizovanou institucí a zahrnoval všechny společenské vrstvy, netýkal se tedy pouze vztahu mezi rolníky a majitelem půdy.⁴⁴ Systém ochrany a závislosti byl často zneužíván, především však jedinci, rodině, popř. celé vesnici v případě nesplnění závazků hrozilo upadnutí do otroctví. To platilo i pro majitele půdy, který nebyl schopen dostát závazkům vůči osobě, jíž byl zavázán. Neustálá hrozba upadnutí do otroctví byla pravděpodobně významným prvkem, který určoval život téměř veškerého obyvatelstva s výjimkou nejvýše postavených vrstev.⁴⁵ Nejvýše postavená sociální vrstva byla málo početná a tvořili ji obyvatelé měst, kteří žili z výnosů svého majetku. Do střední vrstvy patřili jednak obyvatelé měst, kteří se různým způsobem podíleli na

⁴¹ Green, H. A.: *The Socio–Economic Background of Christianity in Egypt*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p.100–107.

⁴² Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993, p. 161–162, 260–263, Green, H. A.: *The Socio–Economic Background of Christianity in Egypt*, op. cit., p. 102–106.

⁴³ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 260–263.

⁴⁴ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 219.

⁴⁵ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 214, 229.

ekonomii města, především v oblasti obchodu a služeb, jednak venkovští majitelé půdy, jejichž příjem byl ohrožen možnými přírodními katastrofami a jinými nepředvídatelnými událostmi, které mohly negativně ovlivnit výnosy z půdy. Zbytek společnosti byl tvořen rolníky, kteří byli vázáni na svého patrona, majitele půdy a otroky.⁴⁶

Kromě (většinou) negativních důsledků, jež plynuly z instituce závislosti a ochrany, určovaly život jedince, rodiny a širšího společenství v raném stádiu byzantského období dějin Egypta časté epidemie, hladomory v důsledku vysychání dříve úrodných oblastí.⁴⁷ Smrt člena rodiny kromě úzkosti způsobila pozůstalým i finanční zátěž, která nebyla spjatá jen s pohřbem, ale především s povinností platit daně za zemřelého do doby, než byla smrt úředně uznána. Pozůstalí, především ženy a děti, ztratili v případě smrti otce a manžela hlavního ochránce, se stali zranitelnějšími a jejich dědická práva byla mnohdy zneužita vzdálenými příbuznými.⁴⁸ Zásadní změnou, která nejvíce polarizovala společnost, bylo roku 24 př. n. l. zavedení daně z hlavy pro veškeré obyvatelstvo Egypta, s výjimkou řeckých a římských občanů.⁴⁹

Egyptský rolník kromě daně z půdy platil tedy ještě daň z hlavy, jeho společenské zařazení se touto reformou nezměnilo, ačkoli daňové zatížení bylo neúměrné zvláště v obdobích přírodních katastrof a epidemií. Citelnou změnu statusu však daň z hlavy způsobila bohatým, vysoko postaveným vrstvám židů⁵⁰ a Egyptanů. Lidé, kterým bylo řecké občanství odebráno, ztratili přístup k zaměstnání ve státních službách, byl jim omezen přístup k řeckému vzdělání prostřednictvím gymnasií a jejich daňové zatížení postupně stoupalo. Polarizace společnosti na Řeky a Římany na jedné straně a Egyptany, popř. židy na straně druhé, vedla ke společenské vykořeněnosti vzdělaných elit, které dříve sdílely stejně vysoký sociální status a požívaly stejných výhod jako privilegovaní Řekové a Římané. Sociální stigmatizace někdejších elit, společně s fiskální a daňovou reformou, mohly značně napomoci rychlému rozšíření různých forem náboženství spásy: křesťanství, různých forem gnosticizmu, manicheizmu atp.⁵¹

Dalším faktorem, který napomohl šíření křesťanství, byl úpadek chrámového kultu, k němuž došlo v důsledku omezených příjmů v rámci výše zmíněných ekonomických reforem a

⁴⁶ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p.227–229. K problematice sociální stratifikace římské společnosti na sklonku antiky viz. Meeks, W. A.: *The First Urban Christians, The Social World of Apostle Paul*, Yale, 1983, p. 53–73.

⁴⁷ Běžně se očekávalo, že jakékoli onemocnění pravděpodobně skončí smrtí. In: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 185.

⁴⁸ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p.185–188, 206.

⁴⁹ Green, H. A.: *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, op. cit., p. 109.

⁵⁰ „V Alexandrii vždy měli domácí obyvatelé různice s Židovstvem od té doby, kdy Alexandros použil velmi ochotných Židů proti Egyptanům a jako výsadu za vojenskou pomoc jim dal právo usadit se ve městě ve stejném postavení jako měli Řekové.“ in: Flavius, J.: *Válka židovská*, (přel. Havelka, J., Šonka, J.), Praha, 1965, II 487–488, s. 185.

⁵¹ Green, H. A.: *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, op. cit., p. 109–110.

konfiskace chrámového majetku. Od poloviny 3. století neexistuje evidence o příjmech chrámů, které přestaly být finančně dotovány státem a chrámoví kněží si museli hledat jiné zdroje obživy. Institucionální báze chrámových kultů pozvolna mizela, což vedlo k rozvolnění komunitní soudržnosti. Chrámový kult fungoval jako sjednocující prvek pozdně antické společnosti a po jeho zániku vzniklo vakuum, jež bylo nahrazeno kultem křesťanským.⁵²

Otázka, kdy se poprvé objevilo křesťanství v Egyptě, zodpovězena není, Eusebiova poznámka o apoštolu Markovi jako zakladateli křesťanské církve v Egyptě není hodnocena jako historický fakt, ale spíše jako církevní tradice.⁵³ Ve Sk 18:24 existuje zmínka o alexandrijském židu Apollovi, který: „...dovedl přesvědčivě vykládat svaté Písmo. Byl už poučen o cestě Páně, mluvil s velikým nadšením a učil přesně o Ježíšovi, ale znal jenom křest Janův.“ Z této zmínky není možno dovodit více než to, že křesťanství se do Egypta dostalo již během prvního století n.l.⁵⁴

1. 1. 3. Židovská komunita jako hlavní mediátor křesťanství v Egyptě

Jako nejpravděpodobnější a nejlépe doložená je hypotéza, že křesťanství se v Egyptě zpočátku šířilo prostřednictvím kontaktů mezi jeruzalémskými židy a alexandrijskou diasporou, která byla v prvním století početně největší. Písemné dokumenty, které spolehlivě dokládají existenci křesťanství v Egyptě, pocházejí až z počátku třetího století.⁵⁵

Podle Filóna Alexandrijského dosahoval počet židů v Egyptě minimálně jeden milión obyvatel. Počet alexandrijských židů mohl být od několika set do několika tisíc. Část židů se asimilovala s helénským kulturním prostředím nebo odpadla od víry, naopak mnozí pohané přijali židovské náboženství jako proselyté.⁵⁶ První alexandrijští křesťané⁵⁷ pravděpodobně participovali na náboženském životě židů, který se odehrával především v synagógách. K plnému oddělení

⁵² Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 263–268. R. Bagnall charakterizuje křesťanství jako „náboženství postavené na doktríně, která je utvářena a udržovaná teologicky v protipólu k pohanství, v jehož centru stojí akce“, tzn. kult. In: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 261.

Studie Petera Browna, však ukázala, že v období pozdní antiky stál ve středu křesťanství rovněž kult, kult martyků, který v mnoha ohledech předkřesťanské kultury nahrazoval. In: Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981, p. 81–94.

⁵³ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op. cit., p. 19–21.

⁵⁴ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op. cit., p. 16–17.

⁵⁵ Nicméně dopis císaře Claudia adresovaný obyvatelům Alexandrie, mezi nimiž mohli být i židokřesťanští misionáři z Palestíny, je datován 10. listopadu r. 41 n.l. in: Pearson, B. A.: Earliest Christianity in Egypt: Some Observations, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 134–135.

⁵⁶ Green, H. A.: *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, op. cit., p. 108–113.

⁵⁷ Tímto termínem, tedy „křesťané“ – Kristovci“, se nazývali příslušníci křesťanských obcí v Palestině v 60. letech, na základě Sk 11:26. In: Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, Praha, 2001, str. 20–21.

Zároveň se pro křesťany užíval termín „nazorejci“, podle Sk 24:5, termín označoval za křesťany se považující židy i pohany, kteří participovali na židovském kultu. in: De Blois, F.: Nasráni a Haníf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam, in: *Bulletin of SOAS*, vol. 65, 1/2002, p. 1–2.

křesťanů od židovské náboženské praxe došlo v Egyptě v době Bar Kochbova povstání v letech 115–117 n.l.⁵⁸ Otázkou ovšem zůstává, které sociální vrstvy nahradily judaismus křesťanstvím a jaký byl jejich motiv. Henry A. Greena první křesťany v Egyptě v prvním století považuje sociálně stigmatizované a svého vysokého statusu zbavené elity alexandrijských židů.⁵⁹ Hypotézu opírá o východisko Maxe Webera, který považuje dříve sociálně privilegované vrstvy, zbavené možnosti podílet se na politické činnosti, za vytrvalé zastávce náboženství spásy.⁶⁰ Nezanedbatelnou roli hrála i potřeba vykořeněných elit vytvořit nové normativní společenství,⁶¹ vedené autoritou, jejíž oprávnění nepocházelo ze stávajících nedůvěryhodných institucionalizovaných struktur.⁶²

1. 1. 4. Podoby raného křesťanství v Egyptě⁶³

V prvních staletích v Egyptě vedle sebe koexistovalo několik proudů, které byly později oficiální církevní strukturou označeny jako heterodoxní. Zpočátku však existovala jistá volnost v možnosti vyjádření náboženského cítění, neexistoval koncept, který by jeden náboženský proud označil za „pravdivý“ a jiný za „falešný“. Stoupenci různých náboženských proudů mohli přijmout autoritu Ježíše, lišili se ale v otázce, co se má považovat za pravé Ježíšovo učení a jak má být interpretováno. V období raného křesťanství v Egyptě je tedy možno hovořit o „hnutích“,

⁵⁸ Pearson, B. A.: *Earliest Christianity in Egypt: Some Observations*, op. cit., p. 147–151.

V Palestině byli křesťané ze synagógy vytlačováni už po roce 70 (zboření chrámu v Jeruzalémě Římany), kdy židé ztratili politickou autonomii. In: Pokorný, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, 1994, s. 27.

⁵⁹ Green, H. A.: *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, op. cit., p.110–113.

⁶⁰ Weber, M.: *Sociologie náboženství*, Praha, 1998, str. 234–237.

⁶¹ Srv.: Dotz, E. R. (transl. Pokorný, M.): *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha, 1997, s. 126: „...ještě důležitější než tyto hmotné výhody (které poskytovala církev-pozn.V.P.) byl pocit sounáležitosti, který křesťanské společenství dokázalo dát. Moderní společenské studie prokázaly všeobecnost „potřeby sounáležitosti“ a nečekané směry, jimiž může ovlivnit lidské chování, zvláště mezi obyvateli velkých měst. Nevidím důvod, proč si myslet, že v antice tomu bylo jinak...“

⁶² K teorii šíření křesťanství shora se přiklání rovněž P. Brown, který za klíčový moment považuje „přivlastnění“ kultu martyřů, dle Browna hlavního mediátora křesťanství, laickými a církevními elitami. In: Brown, P.: *The Cult of Saints*, op. cit., p. 6–12.

E. A. Judge a G. S. R. Thomas vychází z institucionalizovaných vztahů závislosti a ochrany, jež byly pro pozdní antiku typické a šíření křesťanství nahlíží jako hnutí podporované místními patrony, kteří v křesťanském kultu viděli další způsob posílení závislosti svých „chráněnců“. In: Judge, E. A.-Thomas, G. S. R.: *The Origin of the Church at Rome: A New Solution?* In: *Reformed Theological Review*, vol. 25, 1966, p.81-94.

Naproti tomu Robert M. Grant první křesťanská společenství charakterizuje jako menší skupiny, tvořené příslušníky středních vrstev. In: Grant, R.: *Early Christianity and Society: Seven Studies*, New York, 1977, p. 11.

P. Pokorný rovněž řadí stoupence jiného proudu, jenž se řadí k náboženstvím spásy, gnosticizmu, do středních a vyšších vrstev. „Byli to zřejmě lidé, kteří při nástupu římské moci ztratili svůj vliv na veřejný život. Odtud plynul jejich záporný vztah ke světu...“ in: Pokorný, P.: *Řecké dědictví v Orientu, Helénismus v Egyptě a Sýrii*, Praha, 1993, s. 310.

⁶³ Termínem „rané křesťanství“ označují epochu od počátků egyptského křesťanství až do první poloviny třetího století, kdy se stal alexandrijským biskupem Démétrios, který intenzívně potíral heterodoxní formy křesťanství. Problematika náboženských proudů a hnutí v prvních staletích křesťanské éry je natolik složitá a především rozsáhlá, že se omezím jen na stručnou charakteristiku najzásadnějších náboženských proudů s odkazem na relevantní literaturu.

nikoli o „církvi“, protože církev a její učení byla vytvářena právě prostřednictvím střetu s proudy či hnutími, které její představitelé označili za heterodoxní. Dokladem rozmanitosti náboženských proudů a škol je knihovna z Nag Hammádí, jež obsahuje gnostické, křesťanské, hermetické texty, mudroslovné výroky, homilie ale i koptský překlad Platónovy *Ústavy*. Zhotovení kodexu se datuje do čtvrtého století.⁶⁴

Jak již bylo řečeno výše, velký podíl na šíření raných křesťanských myšlenek v Egyptě měli zpočátku pravděpodobně alexandrijští židé, kteří kromě domácích modliteben participovali na židovské liturgii v synagógách⁶⁵ a ačkoli byla židovská komunita v Alexandrii po Bar Kochbově povstání v letech 115-117 téměř vyhlazena, je pravděpodobné, že židovství mělo na vývoj křesťanských a dalších náboženských proudů v Egyptě výrazný dopad. Eusebios např. uvádí, že „křesťané si ponechali mnohé židovské zvyky“.⁶⁶ Klémént Alexandrijský i Origenés varovali na počátku třetího století před judaizujícími tendencemi, rituálem obřízky a navštěvováním synagóg.⁶⁷ Křesťané, kteří vzešli z židovského prostředí, nebyli jednotní a dále se štěpili na malé skupiny.⁶⁸ K jedné z nich patřila i komunita egyptských křesťanů židovského původu, v níž vzniklo, zřejmě kolem roku 150 n. l., *Evangelium Hebrejců*, které se vyznačuje převahou židokřesťanské sapientní teologie.⁶⁹ Epiphanius v díle *Panarion* píše o sektě Nazorejců, kteří stejně jako křesťané věří, že Ježíš je Kristus a syn Boží, ale jinak striktně dodržují židovský Zákon a praktikují obřízku.⁷⁰ V této aramejsky hovořící sektě vzniklo *Evangelium Nazorejců*. Další početná hnutí byla svými odpůrci označována jako „gnostická“.

Otázka vzniku gnóze nebyla doposud spolehlivě vyřešena, vyvíjela se pravděpodobně v blízkosti helénského diasporního židovství. Kromě filozofických prvků (gnostické „probuzení“ je náboženskou obdobou platónské anamnéze, rozpomínání se na božský svět)⁷¹ se v gnózi objevuje i modifikovaný hebrejský mesianismus, jehož vyústěním je v gnózi únik ze světa,

⁶⁴ Oerter, W. B.–Pokorný, P. (ed.): *Rukopisy z Nag Hammádí, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*, kodex II / 2–7, I. díl, op. cit., s. 17–21.

⁶⁵ V synagogální bohoslužbě do popředí vystupovala vedle modliteb a žalmový zpěvů četba a interpretace Zákona a skupiny knih zvaných Proroci. In: Pokorný, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, op. cit., p. 26–27.

⁶⁶ Schaff, D. D.–Wace, H. (ed.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol. 1, Eusebius: *Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantin*, Edinburgh, 1991, I:14, p. 103.

⁶⁷ Otázka dodržování židovských zvyků se objevuje v Novém zákoně: např., Sk 15, Ga 5: 2-6.

⁶⁸ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op. cit., p. 34-36.

⁶⁹ Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I. díl, op. cit., str. 180–181, 189–193.

⁷⁰ Epiphanius, *Panarion*, 18, in: De Blois, F.: *Nasráni and Haníf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*, op. cit., p. 3–4.

Existuje možnost, že označením „Nazorejci“ měl Epiphanius na mysli různé skupiny, které vznikly mezi křesťany židovského původu. in: De Blois, F.: *Nasráni and Haníf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam*, op. cit., p. 3–4.

⁷¹ Pokorný, P.: *Řecké dědictví v Orientu, Helénismus v Egyptě a Sýrii*, op. cit. s. 308.

který umožňuje splynutí s božstvem. Postava spasitele v gnózi schází, spásy dochází člověk sám prostřednictvím „gnosis“, tedy vědění, jež mu musí být někým sděleno.⁷²

V křesťanské gnózi je tímto „učitelem moudrosti“ Ježíš. V *Tomášově evangeliu*, Logion 5, Ježíš říká: „*Poznej, co je před tvou tváří, a zjeví se ti to, co je skryto*“.⁷³ V gnostickém pojetí se těmito slovy vyzývalo k poznání božského obrazu, jehož je člověk odleskem a s nímž se má spojit.⁷⁴ Toto spojení je ovšem podmíněno odpoutáním se od hmoty a těla. V *Tomášově evangeliu*, Logion 37, se učedníci tážou Ježíše „*Kdy se nám ukážeš a kdy tě uvidíme?*“ Ježíš řekl: „*Až se svléknete bez studu a vezmete své šaty a položíte si je pod nohy jako malé děti a pošlapete je, tehdy uvidíte Syna živého...*“⁷⁵ Odložením šatu je zde míněno potlačení tělesnosti a pohrdnutí jí, „odložení studu“ je znamením člověka, který již nepotřebuje žít pohlavně.⁷⁶ Právě tento důraz na zdrženlivost a odříkání umožnil gnostikům (ale i gnostické literatuře) přežívat ve společenstvích pachomiánských klášterů i v době, kdy byli gnostikové pronásledováni.⁷⁷ Velké gnostické systémy se rozvíjely až od druhého století. Patří sem především gnóze Valentinova (v jejímž prostředí vzniklo Filipovo evangelium) a Basiléidova. Křesťanská věrouka byla formována v polemice s gnózi, potlačení Ježíšova lidství bylo pro křesťanské apologety (Kléménta Alexandrijského, Irenaea z Lyonu) nepřípustné. Na druhé straně vznikly křesťansko-gnostické spisy, které polemizují s křesťanským učením. Patří k nim: *Druhý traktát velkého Séta*, *Zjevení Petrovo*, *Traktát o vzkříšení a Evangelium pravdy*.⁷⁸

Dalším náboženským systémem, který se na území Egypta objevil během třetího století, byl manicheismus. Manicheismus se z Persie rozšířil prostřednictvím obchodních kontaktů do Palmyry a odsud dál do Egypta.⁷⁹ Mání se na základě svých vidění stal zakladatelem nezávislého náboženství, které vyšlo z křesťanské tradice. Manichejci se považovali za pravé křesťany, oproštěné od „judaizujících tendencí“.⁸⁰ Do roku 300 založili manichejští misionáři své církve v Edesse, Antiochii, Alexandrii a v Kartágu, kde stavěli manichejské „kostely“, *mánistány*. Centrem manicheismu v Egyptě byla Lykopole.⁸¹ (dnešní Asjúť). Máního doktrína byla postavena

⁷² Pokorný, P.: *Řecké dědictví v Orientu, Helénismus v Egyptě a Sýrii*, op. cit. s. 305–311.

⁷³ Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, op. cit., s. 92.

⁷⁴ Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, op. cit., s. 92.

⁷⁵ Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, op. cit., s. 113.

⁷⁶ Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, op. cit., s. 112–114.

⁷⁷ Goehring, J. E.: *New Frontiers in Pachomian Studies*, in: B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 247.

⁷⁸ Oerter, W.B.–Pokorný, P. (ed.): *Rukopisy z Nag Hammádí, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*, kodex II/2–7, I. díl, op. cit., s. 20.

⁷⁹ Stroumsa, G. G.: *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p.310.

⁸⁰ Stroumsa, G. G.: *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, op. cit., p. 310–312.

⁸¹ Stroumsa, G. G.: *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, op. cit., p. 312–314.

na dualistickém principu nečistého hmotného světa, „Království Temnoty“ v protipólu k duchovnímu „Království Světla“. Cesta člověka ke spáse, k připojení se k „duším vyvolených“ v „Království Světla“ byla podmíněna oproštěním se od pohlavního pudu. Toho však byli schopni jen vybraní jedinci, „vyvolení“, (lat. *electi*), kteří putovali světem jako manichejští duchovní. Většina stoupců Máního učení, nazývaná jako auditoři, (lat. *auditores*) žila v manželstvích, neočekávalo se od nich, že budou praktikovat tak vysoký stupeň askeze jako „vyvolení“.⁸² Skupiny „vyvolených“ žily způsobem života podobným ranému koinobiálnímu křesťanskému monasticismu. Od vydání Theodosiova antimanichejského ediktu v roce 382 byly skupiny „vyvolených“ nuceny předstírat svou příslušnost k obecnému křesťanství, někteří z nich přežívali v prostředí Pachómiových klášterů.⁸³ K dochovaným manichejským dokumentům patří životopis Máního, *Cologne Codex Mani*, zahrnující rovněž synopsi *Židovské Apokalypsy* a krátkou synopsi pavlovských apokalyptických komentářů k Novému Zákonu, Máního korespondenci a manichejské kodexy z Medinet Mádí.⁸⁴

Za zakladatele církevní hierarchie a tvůrce ortodoxního proudu v egyptské církvi je považován biskup⁸⁵ Démétrios (190–233), před jeho působením byla alexandrijská církev vedena nejednotnými kněžími. Teologické vzdělání Démétrios získal v katechetické škole v Alexandrii, nicméně proslul jako odpůrce významného představitele této školy, Origéna. Alexandrijská škola byla ve svých aktivitách nezávislá a její představitelé se autoritě alexandrijského biskupa podřizovali se značnou nevolí. Aby Démétrios získal nad děním v alexandrijské katechetické škole kontrolu, jmenoval Origéna do jejího čela, později jej poslal do vyhnanství.⁸⁶

1. 1. 5. Pronásledování křesťanů za vlády Septima Severa (202 n. l.), Decia (250–251 n. l.) a Diokleciána (303 n. l.)

Pro vývoj křesťanství v Egyptě ve 3. století chybí dokumentace, s výjimkou Eusebiova popisu pronásledování křesťanů za vlády císaře Septima Severa (202 n. l.), Decia (250–251 n. l.) a Diokleciána (303 n. l.).⁸⁷ Počet obětí Septimova pronásledování křesťanů byl podle Eusebia

⁸² Brown, P.: *Tělo a společnost*, Brno, 2000, s. 154–158.

⁸³ Už před Theodosiovým ediktem nařídil alexandrijský patriarcha Timoteus (z. 377) kléru a mnichům jíst maso během křesťanských svátků, právě proto, že jeho konzumaci se manichejci vyhýbali. in: Stroumsa, G. G.: *The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity*, op. cit., p. 311–14. Není bez zajímavosti, že povinnost jíst maso především po ukončení postu před Vánoci a Velikonoci se mezi Kopty, především v řeholních společenstvích, udržela dodnes. Informace se opírá o výzkum realizovaný V. Pargačovou v klášteře sv. Antónia v průběhu října až března 2000-2001 a v klášteře al-Muharraq v květnu až září r. 2003.

⁸⁴ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 95–97.

⁸⁵ Označení „patriarcha“ pro prvního mezi biskupy se v Egyptě začal užívat až po r. 449, kdy byl alexandrijským biskupem Dioskoros. in: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 285.

⁸⁶ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 62–79.

⁸⁷ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 88.

„nesmírný“, persekuce Septima Severa byly ale zaměřeny spíše na omezení počtu křesťanů, nikoli na jejich úplné vyhlazení, proto je velmi pravděpodobné, že Eusebiovo hodnocení počtu obětí je přehnané.⁸⁸

Deciovo pronásledování bylo výsledkem výzvy k účasti na obětování v chrámech zasvěcených římským božstvům, adresované obyvatelům římského impéria. Každý, kdo se rituálu zúčastnil, dostal potvrzení, *libellus*, v případě, že někdo *libellus* neobdržel a neúčastnil se římského kultu, mohl být uvězněn a umučen. Je pravděpodobné, že Decius výzvou k obětování v římských chrámech nezamýšlel vyhladit křesťany, ale spíše posílit jednotu římského impéria návratem ke starému římskému náboženství u příležitosti oslav římského milénia.⁸⁹ Eusebios naopak uvádí, že pronásledování bylo důsledkem Deciovy nenávisti k předcházejícímu císaři Filipovi, který byl vůči křesťanům tolerantní.⁹⁰ Podle kroniky Severa z Ašmúnajn umožnil alexandrijský biskup Dionýsius (z.264) po ukončení perzekucí odpadlíkům návrat do církve.⁹¹

Císař Dioklecián na rozdíl od Septima Severa a Decia vydal roku 303 n. l. edikt, kterým nařídil pronásledování křesťanů v římském impériu. Diokleciánův motiv k vydání ediktu není známý.⁹² Církevní historik Eusebios se zmiňuje o tom, jak trpěli pronásledováním křesťané od Libye a Sýrie až po Egypt: „...pronásledování začalo ničením kostelů a nabývalo na intenzitě s tím, jak proti nám brojili jednotliví panovníci. Během těchto útoků...církve získala nepočtené množství martýrů v každé provincii-od Libye, přes celý Egypt a Sýrii a od východní části impéria až k Illyriku.“⁹³

Kromě Eusebia popisuje události pronásledování křesťanů Severus, biskup z Ašmúnajn: „V devatenáctém roce Diokleciánovy vlády byl jeho edikt doručen do Alexandrie a Egypta a způsobil pronásledování křesťanů, ničení kostelů Božích a mnoho lidí bylo zabito mečem. Ti, kdo věřili v Krista, utekli do pustiny a skryli se v jeskyních. Dioklecián nechal střežit každé místo v Egyptě, v Thébách stejně jako v Antinoe a svým gardám přikázal zabít všechny křesťany, které najdou.“⁹⁴

⁸⁸ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 88.

⁸⁹ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 89-90.

⁹⁰ Schaff, D. D.-Wace, H. (ed.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.1, Eusebius: *Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantin*, London, 1925, XI, p. 333-334.

⁹¹ Evetts, B. (transl., ed.): Severus: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrol. Orientalis*, Vol. 1, 1.383-384, Brepols, 1904, CD-ROM, nepaginováno.

⁹² Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit.,p. 88-92.

⁹³ Schaff, D. D.-Wace, H. (ed.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.1, Eusebius: *Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantin*, op. cit., XIII:11, p. 355-356.

⁹⁴ Evetts, B. (transl., ed.): Severus: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrol. Orientalis*, op. cit., I.183.

Jakkoli je možno považovat Eusebiovo a Severovo hodnocení „nezměrného“ počtu umučených křesťanů a událostí, které persekuce doprovázely za přehnané,⁹⁵ pro egyptskou církev v tomto období vzniká nový prvek, který zásadním způsobem určí její identitu–kult martýrů. Od období Diokleciánova pronásledování křesťanů se rovněž datuje letopočet koptské orthodoxní církve.⁹⁶

Z Athanasiova *Životopisu sv. Antónia* je zřejmé, že v polovině třetího století už měla egyptská církev pevně stanovenou strukturu i mimo Alexandrii.⁹⁷ Vzájemné kontakty mezi biskupy v jednotlivých provinciích římské říše nebyly časté, biskup Dionýsius zaslal římskému biskupovi dopis s žádostí o navázání kontaktu mezi oběma eparchiemi.⁹⁸ Egyptská církev se začala významněji rozrůstat až po vydání Theodosiovy konstituce r. 313, jež církvi zaručila svobodu a navrácení majetku, jenž byl v minulosti zkonfiskován.⁹⁹

1. 1. 6. Církevní a doktrinální schizmata, rané církevní struktury

Ještě před vydáním Konstantinova ediktu začal ohrožovat autoritu alexandrijského biskupa biskup Melitios, který jednak nesouhlasil s tím, že byli odpadlíci (lat. *lapsi*) znovu přijímáni do církevního společenství, ale především se odmítl podřídit autoritě alexandrijského biskupa.¹⁰⁰ Melitiova „církev mučedníků“ vznikla jako alternativa k církvi vedené alexandrijským biskupem, jednalo se o schisma v rámci organizace církve, jež nebylo doktrinální povahy.¹⁰¹ Podle Sozoména se v počátcích svého působení Melitios setkal s Áriem, který „...se stal spojencem Melitia, snažícího se ukutečnit revoluční změny“.¹⁰² Toto možné rané spojení Ária s Melitiem rozhodně nemělo dlouhého trvání, protože Árius si naklonil alexandrijského biskupa Petra, Melitiova nepřítele, který jej a jeho stoupence exkomunikoval. Árius se sice zastal melitiánů u biskupa Petra, ale melitiány a ariány nepojila společná doktrína, jejich pozdější provázanost¹⁰³ měla spíše politický motiv, jenž spočíval v odporu vůči alexandrijskému biskupovi.¹⁰⁴ Výrazné

⁹⁵ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 88.

⁹⁶ Atiya, S. A (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991, e.: *Martyrdom*, p. 1548-1549.

⁹⁷ Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, Cairo, 1992, 3: 9–11, p. 3. Je ovšem diskutabilní, do jaké míry byl Athanasius obeznámen s životem církve v polovině třetího století.

⁹⁸ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, op. cit., 1.89–90.

⁹⁹ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 119.

¹⁰⁰ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 120-122.

¹⁰¹ Podle Severa z Ašmúnajn alexandrijský biskup Petr varoval katechumeny před tím, že „mnozí lidé budou před vámi rouhačsky mluvit, aby rozdělili církev tak, jak to již učinil Melitius, jehož mnozí následují...“ in: Evetts, B. (transl., ed.): *Severus, History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol. II, op. cit., 1.394.

¹⁰² Sozomen: *Historia Ecclesiastica*, I. 15, in: Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 119.

¹⁰³ Jen část melitiánů přijala Áriovu doktrínu, in: Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p.130.

¹⁰⁴ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p.125.

spojenectví Áriových stoupenců a melitianů se datuje až do období po koncilu v Nicei (r. 318-325), kdy obě hnutí vytvořila společnou proti athanasiovskou platformu.

Melitiova církev byla úspěšná především v horním Egyptě, v klášterních komunitách, ale i mezi laiky. Centrum církve bylo v Thébách, jejími stoupenci byli Egyptané, pro něž alexandrijský metropolita představoval „cizí“ tzn. „neegyptský“ element.¹⁰⁵ Zvrátit rozložení sil uprostřed rozdělené církve alespoň částečně ve prospěch alexandrijského patriarchátu se podařilo až Athanasiovi. Nemalá zásluha na boji proti Melitiově církvi je připisována Athanasiovým kontaktům s Antóniem¹⁰⁶ a Pachómiem¹⁰⁷, kteří patřili k jeho stoupencům a měli dostatečně velkou autoritu, aby hájili zájmy alexandrijského biskupa.¹⁰⁸

Na říšském koncilu v Nicei (r. 318-325) se císař Konstantin pokusil urovnat schizma v egyptské církvi výzvou k harmonii a jednotě církve. Melitiáni však byli v Egyptě natolik ukotveni, především v klášterních komunitách,¹⁰⁹ že se proti nim biskup Alexandr neodhodlal zakročit, s výjimkou krátké persekuce po Melitiově smrti, nedlouho po koncilu v Nicei.¹¹⁰ Melitiovým nástupcem se stal Ióannés Arkaf, biskup v Memfidě a baštou Melitiova hnutí se po koncilu v Nicei staly kláštery. Melitiáni měli nadále své stoupence i vně klášterních společenství, možná právě proto, že udržovali na rozdíl od pachómiánských řeholníků intenzivní kontakty s okolním světem, na vesnicích, které přiléhaly ke klášterům, působili melitiánští řeholníci jako kněží, což nebylo zvykem mezi řeholníky pachómiovými.¹¹¹

Monasticismus byl ve čtvrtém století hnutím značně diferenciovaným a nezávislým na autoritě církve, až díky Pachómiovi a později Šenutemu z Atripa získal monasticismus unifikovanější podobu. Kláštery založené Pachómiem a později Šenutem, uznávaly autoritu alexandrijského biskupa, což bylo pro jednotu církve velice důležité vzhledem k tomu, že koncem čtvrtého století existovala místa, především v horním Egyptě, kde měly kláštery zásadní vliv i na městské obyvatelstvo.¹¹² Jako horlivého odpůrce ariánů a melitiánů představuje Athanasios zakladatele poustevnického hnutí, Antónia: „...*nikdy se neúčastnil svatého přijímání s Melitiovými schizmatiky, neboť dobře znal podlost a odpadlictví, které je provázely od začátku, přátelsky se*

¹⁰⁵ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 122.

¹⁰⁶ Podle tradice první anachoreta.

¹⁰⁷ Zakladatel koinobiálního monasticismu.

¹⁰⁸ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p.122.

¹⁰⁹ Melitiánští mniši obývali orthodoxní kláštery ještě v 6. století. in.: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 307.

¹¹⁰ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p.122-123.

¹¹¹ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 308. Melitiové kláštery byly organizovány podle vzoru klášterů Pachómiových. in: Chitty, D. J.: *The Desert a City, An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966, p. 20.

¹¹² Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p.150.

nechoval ani k manichejcům a jiným heretikům...byl si jist, že kontakt s nimi by mohl mít ničivé následky pro duši...“¹¹³

Severus z Ašmúnajn se zmiňuje o melitiánských klášterech v období mandátu patriarchy Damiána (569–605 n. l.): „Od svého dětství byl mnichem v klášteře v pustině Wádí Habíb, byl vychován svatými z kláštera Svatého Jana, kde strávil šestnáct let jako dokonalý asketabylo to v době, kdy byly přestavěny kláštery ve Wádí Habíb. A mezi tamějšími řeholníky byli i melitiáni, miním tím následovníky Melitia, který přijímal krev Kristovu několikrát během noci, než se ráno vydal do kostela. Z tohoto důvodu, když byl Damián shledán hodným trůnu evangelisty Marka...přikázal, aby melitiáni opustili kláštery...a když obyvatelé všech čtyř klášterů odešli a patriarchovi se tato novina donesla, velice posmutněl“¹¹⁴

Z tohoto úryvku je zřejmé, že snaha o potlačení Melitiova hnutí ústila až v rozpad celých klášterních komunit. Ačkoli Severus píše o tom, že Melitios během noci několikrát požil Kristovu krev a Athanasios jej obvinil z toho, že nechává těla martyřů nepohřbená,¹¹⁵ Melitiova komunita neměla rozpracovanou doktrínu, která by ji dělila od obecné církve.¹¹⁶ Někteří její stoupenci přijali za své Árijovo učení, jiní se přiklonili k doktríně obecné církve. V odmítnutí autority alexandrijských biskupů, kteří počínaje biskupem Démétriem (z. 230) byli úzce spjati s Alexandrijskou katechetickou školou, je tedy možno vidět první rezistenci Egypťanů vůči autoritě, jež byla nahlížena jako „vnější“ a „neegyptská“,¹¹⁷ do jisté míry je možno Melitiovu komunitu nahlížet dokonce jako egyptské „národní“ hnutí.¹¹⁸

1. 1. 7. První říšské koncily a pokus o řešení schismatu v egyptské církvi

Z perspektivy vývoje egyptské církve měl tedy koncil v Nicei vyřešit nejen doktrinální schizma týkající se Áriova učení o *subordicianismu*,¹¹⁹ důležitým bodem byla rovněž otázka pravomoci metropolitů a biskupů a s ní spjaté řešení církevního schismatu. Říšský synod v Nicei (318–325), jehož se účastnil biskup Alexandr (z. 328), a především jeho sekretář Athanasios, odsoudil Áreiovo učení o *subordicianismu*. Koncil formuloval vyznání víry v Ježíše Krista jako Boha, který je s Bohem Otcem sounpodstatný.¹²⁰ Vedle Athanasia proslul jako zastávce nicejské

¹¹³ Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, op. cit., 67:19, p. 15.

¹¹⁴ Evetts, B. (transl., ed.): Severus: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.I, op. cit., II.473.

¹¹⁵ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 308.

¹¹⁶ Překlad termínu „katolická“ církev jako „obecná“ církev se mi v jeví jako vhodnější, vzhledem k tomu, že termín „katolická církev“ je obecně vnímán jako označení západní církve po rozkolu v roce 1054.

¹¹⁷ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 133.

¹¹⁸ Friend, W. H. C.: *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, 1982, p. 81.

¹¹⁹ Učení o závislosti člověka Ježíše na Bohu Otcí, který si Ježíše vybral pro svůj spasitelský záměr.

¹²⁰ Teologické rozpravy k tématu Áriovy hereze analyzují tyto monografie: Kelly, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*,

orthodoxie i sv. Antónios. Když se dozvěděl, že jej Ariáni označují za svého stoupence, neváhal opustit svůj úkryt v poušti a vydal se do Alexandrie, aby vyvrátil pomluvy, které o něm kolovaly a aby šířil mezi obyvateli Alexandrie „pravé učení církve.“¹²¹

Pravomoce metropolitů byly formulovány ve čtvrtém a v šestém kánonu nicejského koncilu. Čtvrtý kánon postuloval, aby byli biskupové jmenováni prostřednictvím ostatních, minimálně tří biskupů v dané provincii se souhlasem metropolitů. Podle šestého kánonu bylo jmenování biskupa bez souhlasu metropolitů považováno za neplatné.¹²²

Usnesení nicejského koncilu příliš nenapomohlo vyřešení schismatu v egyptské církvi. Tradice jmenování biskupů v Egyptě měla zcela odlišný charakter od praxe, která byla uplatňována v jiných částech římského impéria. Epifanius uvádí, že v Egyptě byli alexandrijští biskupové jmenováni bez odkladu, který by vyžadoval proces schválení nově jmenovaného alexandrijského biskupa metropolitou. Důvodem byla snaha vyhnout se, především na venkově, roztržkám mezi kandidáty na post alexandrijského biskupa.¹²³ V kontextu této tradice, a především vzhledem k silným pozicím Melitiova hnutí, byly uvedené kánony nicejského koncilu v podstatě nevymahatelné.¹²⁴ Přesto se však Athanasiovi podařilo do jisté míry posílit svou pozici a šířit nicejskou doktrínu mezi laiky, a hlavně v klášterních komunitách. Roku 336 Athanasios rozeslal pastýřský dopis, adresovaný klášterům, jehož obsahem bylo vymezení kánonu Starého a Nového zákona a varování proti blíže nespécifikované apokryfní literatuře. Pachómiovův nástupce Theodóros dal Athanasiovi dopis přeložit do koptštiny a učinil z něj dokonce řádovou regulí,¹²⁵ nicméně apokryfní nekanonická, gnostická a manichejská literatura se v klášterním prostředí nadále těšila velké oblibě.¹²⁶

Teologické spory v obecné církvi však pokračovaly dál. Po smrti významného straníka ariánů, byzantského císaře Valense r. 378, svolal císař Theodosius říšský koncil do Konstantinopole. Zhruba v tomto období začal spor mezi Konstantinopolí a Alexandrií jako dvou

London, 1968, Kannengiesser, Ch.: *Athanase d'Alexandrie, éveque et écrivain: Une lecture des traités Contre les Ariens*, Paris 1983.

¹²¹ Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, op. cit., 67:20., p.17.

¹²² Percival, H. R. (transl.,ed.): *Cyril's Third Letter, The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, místo vyd. neved., 1971, p. 11-15.

¹²³ Epifanius, *Panarion*, 69.11, in: Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 132.

¹²⁴ Ještě padesát let po prvním říšském synodu hovoří Athanasios, už jako alexandrijský biskup, o neúspěchu ve snaze ustanovit jednotnou církevní autoritu, která by měla děnit v církvi pod kontrolou. in: Friend, W. H. C.: *The Early Church*, Philadelphia, 1965, p. 20. Optimističtěji nahlíží situaci Annick Martin, podle níž se Athanasiovi podařilo upevnit pozici nejvyšší církevní autority a získal na svou stranu většinu dřívějších melitiánských kleriků. in: Martin, A.: *Athanase et Mélitiens*, in: Kannengiesser, C. (ed.): *Actes du Colloque de Chantilly*, 23.-25. septembre 1973, Paris, 1974, p. 325-326.

¹²⁵ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 175-176.

¹²⁶ Veilleux, A.: *Monasticism and Gnosis in Egypt*, in: Pearson, B. A.-Goehring J. E. (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 271-306.

nejvýznamnějších křesťanských center po Římu. Katalyzátorem tohoto sporu se stalo jmenování Egyptřana Maxima konstantinopolským biskupem. Maximovo jmenování bylo výsledkem snahy alexandrijského biskupa Petra o větší vliv a kontrolu církve v hlavním městě východořímského impéria. Jmenování nového konstantinopolského biskupa ale neschválil císař a nesouhlasil s ním ani římský biskup Damasus. Maxim byl nakonec zatčen a poslán do exilu. Předmětem konstantinopolského koncilu tedy nebylo jen potvrzení nicejské doktríny, ale i volba nového konstantinopolského biskupa. Svolání koncilu předcházel edikt císaře Theodosia, kterým císař uznal primát Říma a Alexandrie jako vůdčích center obecného křesťanstva a nicejskou doktrínu označil za státní náboženství. Jakékoli schizma či hereze byly od vydání ediktu posuzovány jako prvek ohrožující nejen obecnou církev, ale i stabilitu státu.¹²⁷ Na koncilu v Konstantinopoli pak biskupové potvrdili nicejskou doktrínu a doplnili ji „dogmatem o Duchu svatém“.¹²⁸ Pro egyptskou církev nabyl zásadního významu třetí kánon konstantinopolského koncilu, který postuloval, že konstantinopolskému biskupovi náleží všechny výsady a čest hned po biskupovi Říma, protože Konstantinopol „se stává novým Římem“.¹²⁹ Ačkoli toto usnesení vedlo k omezení práv Alexandrie a Řím je nikdy neuznal, právě zde leží počátek postupné separace egyptské církve od církve obecné.

1. 1. 8. Podoba rané obecné církve v Egyptě

V roce 320 v horním a středním Egyptě působilo v rámci obecné církve 29 biskupů, jmenovaných alexandrijským biskupem, v Deltě jich bylo 44.¹³⁰ Mezi alexandrijským biskupem a ostatními biskupy neexistoval mezičlánek v podobě arcibiskupa. Jako pomocníci biskupů často sloužili diákonci, kteří v církvi působili i samostatně. Funkce laického kněze byla v tomto období už placená z příjmů církve, jednalo se tedy o profesionály, kteří se plně věnovali službě v církvi.¹³¹

Charakteristickým prvkem egyptské církve v období pozdní antiky, ale i ve středověku, byla konkurence v pastoraci mezi řeholním kněžstvem a laickými kněžími. Řeholních kněží byl relativně malý počet, protože jejich služba v církvi zahrnovala i styk se světem vně kláštera, což pro řeholníka znamenalo vždy jistý druh „nebezpečí“ např. v podobě kontaktu s ženami atp. Jiným důvodem pro odmítání ordinace byla neochota řeholníků k navázání užších kontaktů s „cizinci“,

¹²⁷ Coleman-Norton, P. R.: *Roman State and Christian Church*, vol.1, London, 1966, p.355.

¹²⁸ Bylo formulováno, že „Duch svatý z Otce vychází a mluvil prostřednictvím proroků“. Západní církve do Nicejsko-cařihradského vyznání víry později včlenila tzv. *filioque*., tedy že Duch svatý „z Otce i Syna vychází“. in: Pokorný, P.: *Apoštolské vyznání, Výklad nejstarších křesťanských věroučných textů*, Brno, 1999, s. 106–108.

¹²⁹ Filipi, P.: *Církev a církve, Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, Brno, 2000, s.76–77, Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 185.

¹³⁰ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 285.

¹³¹ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 285–295.

tzn. alexandrijským vysokým klérem, především po smrti biskupa Athanasia.¹³² Mezi řeholníky na straně jedné a laickými kněžími a biskupy na straně druhé panovaly chladné vztahy i proto, že tito duchovní žili „ve světě“ a především proto, že byli ženatí.¹³³ Přesto jejich význam pro společnost nebyl zanedbatelný. Papyrus *Oxyrynchus*, VI 903, ze čtvrtého století velmi výstižně popisuje roli biskupa jako smířčí osobu a garanta smíření v případě sousedských a manželských rozepří. K jakékoli formě soudního řízení církev v této době neměla pravomoce ani odpovídající instituce, události popisované v papyru z Oxyrynchu spíše poukazují na jednu z tehdy zřejmě běžných forem pastorační praxe.¹³⁴

Ještě ve třetím století církev nedisponovala téměř žádným majetkem, ve století čtvrtém pak římský místodržící přidělil alexandrijské církvi půdu, která byla dále pronajímána. Fragment z Hermopole, z roku 367, obsahující soupis majetku ke zdanění, zahrnuje majetek pachómiánského kláštera v Tabennisi, včetně tří vesnic.¹³⁵ Z pátého století existují záznamy o pronájmu pekárny, dílen a lodí, které patřily církvi. Ve čtvrtém století byl status církve vázán na bohaté biskupy, pocházející z vyšších sociálních vrstev. Vyšší sociální status biskupů byl pro církev po mnoha stránkách výhodný. Byli to lidé s vlastním příjmem, dostalo se jim patřičného vzdělání, ale především mohli jednat s představiteli imperiální moci jako rovní s rovnými. Laičtí kněží byli placeni většinou z darů movitých laiků a tento zvyk se udržel až do dvacátého století, kdy laičtí kněží začali dostávat plat jako zaměstnanci církve.¹³⁶ Diákon, kteří se službě v církvi věnovali jen částečně, byli mnohdy bohatými majiteli pozemků. Kumulace majetku kléru nebyla považována za nežádoucí jev, a to i v případě řeholních společenství.¹³⁷

Kláštéry byly stavěny v poušti, ale ne příliš daleko od obdělávatelné půdy, jejíž výnosy zajišťovaly obživu řeholníků a zároveň mužské kláštéry zásobovaly ženské konventy. Pro obchodní styk s laiky byli určeni zvláště zkušení řeholníci.¹³⁸ Jak ukazují papyry z Oxyrynchu, datované do čtvrtého století, mniši měli právo dědit nebo libovolně nakládat s majetkem. Řádové regule, které nedovolovaly vlastnictví majetku, a životní praxe se tedy v tomto bodu značně rozcházel.¹³⁹ Klášterní majetek ovšem nebyl užíván jen pro vnitřní potřebu, dochované dokumenty¹⁴⁰ ukazují, že se řeholníci významným způsobem podíleli na pomoci laikům

¹³² Griggs, W. C. *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 171–173.

¹³³ Brown, P.: *Tělo a společnost*, op. cit., s. 246.

¹³⁴ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p.195.

¹³⁵ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 292.

¹³⁶ Girgis, M.: *As-Sidždžil at-Ta'richí li Quddásati al-Bábá Šenúda ath-Thálith (Historický průvodce pontifikátem Šenúdy III.)*, al-Qáhira, 1995, s.165.

¹³⁷ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 294–297.

¹³⁸ Chitty, D. J.: *The Desert a City*, op.cit. str. 22–24.

¹³⁹ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 298.

¹⁴⁰ *P.Lond.* VI 1915 and 1916, *P.Nag Hamm.*68. in: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 301.

v obtížných životních situacích. Jednalo se např. o vykoupení člověka, který by jinak musel prodat své děti do otroctví, nebo zasáhli v případě, že majitel půdy vyžadoval od svých nájemců příliš vysoké daně.¹⁴¹ S tím, jak postupně rostla autorita a majetek církve, stávali se její představitelé–biskupové, laičtí kněží, diákoní a klášterní komunity jako majitelé půdy součástí ekonomických vztahů ochrany a závislosti. Církev na jedné straně působila v roli patrona, měla své zaměstnance, kteří obhospodařovali její majetek, jednalo se o „chráněnce“ církve. Na straně druhé byla církev „pod ochranou“ patronů z řad bohatých rodin, které církvi darovaly nemalé částky na různé charitativní účely, stavbu kostelů atp.¹⁴²

Pohanská kultovní praxe vymizela už během první poloviny 4. století,¹⁴³ záhy byla ovšem nahrazena křesťanským kultem martyřů, osob, které byly umučeny během pronásledování křesťanů v letech 202–303 a jejichž ostatky se staly předmětem křesťanského kultu. Ostatky byly ukládány ve svatyních, v jejichž sousedství byly mnohdy zakládány klášterní komunity.¹⁴⁴ Kultovní praxe u hrobek martyřů se z fenomenologického hlediska podobala léčebným rituálům, které byly prováděny ve svatyních Asklépiových, Sarapidových a jiných,¹⁴⁵ léčba v pohanských svatyních byla zpoplatněna a stejně tak, byl-li nemocný křesťan uzdraven u hrobky, očekávalo se, že se za „zázrak“ odvděčí martyřovi peněžním darem, naturáliemi nebo polnostmi. Martyr se stal ochráncem (patronem) „uzdraveného“ a na zemi byl zastupován církevní autoritou nebo klášterem. V případě, že „uzdravený“ nedisponoval žádným majetkem, stával se v některých případech dobrovolně, v jiných nedobrovolně, vazalem kláštera. Tato praxe jednak umožňovala růst klášterního majetku, jednak tímto způsobem kláštery získávaly levnou pracovní sílu.¹⁴⁶

¹⁴¹ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 301.

¹⁴² Více k tomuto tématu: Mac Coull, L. S. B.: *Patronage and the Social Order in Coptic Egypt*, Bologna, 1989.

¹⁴³ Existovaly výjimky, například na Fíle se staroegyptský kult udržel až do 5. století. Svátek Nilu, byť zde již nebylo slaveno božstvo Nilus, byl v Egyptě uchován ještě počátkem pátého století a udržel se pravděpodobně ještě déle. in: Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 264-270.

¹⁴⁴ Jedná se např. o pachómiánský klášter Metanonia, který byl vybudován na místě někdejšího chrámu božstev Isidy a Osirida, počátkem pátého století sem patriarcha Kyrillos I. nechal přenést ostatky sv. Kýra a Jana, čímž zvýšil „atraktivitu“ kláštera jako vyhledávaného poutního místa.

Jiným příkladem je hrobka s ostatky sv. Menase v Marjútu, která byla počátkem čtvrtého století jen malou oratoří, o sto let později zde vznikl klášter.

Ženský klášter sv. Damiány byl rovněž vybudován na místě, kde stála hrobka sv. Damiány a čtyřiceti panen, jež byly podle tradice umučeny za Diokleciánova pronásledování křesťanů.

in: Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, 1999, p. 150–178.

¹⁴⁵ Srv. Pokorný, P.: *Řecké dědictví v Orientu, Helénismus v Egyptě a Sýrii*, op. cit. str. 112–113.

Rovněž tak: Dotz, E. R. (transl. Pokorný, M.): *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, op. cit., s. 126.

¹⁴⁶ Till, W.C.: *Die Koptischen Rechtsurkunden aus Theben*, in: *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1964, p.173.

Z 8. století je znám případ chlapce z horního Egypta, který opustil vesnici, když se dozvěděl, že má jako výraz díku za své uzdravení zůstat v klášteře jako pracovní síla. Ač se jedná o případ značně pozdního data, je pravděpodobné, že navazoval na uvedenou existující praxi. Prvním dokumentem, který svědčí o daru bohatého laika hrobce martyra je papyrus *Oxyrynchos*, 398, pocházející ze čtvrtého století. in: Mac Coull, L. S. B.: *Child Donation and Child Saints in*

1. 1. 9. Monofysitské schizma, chalcedonský koncil

Počátkem pátého století eskaloval boj mezi Alexandrií a Konstantinopolí o dominantní postavení nad východním křesťanstvem. Mocenské a politické ambice představitelů tří východokřesťanských center, Alexandrie, Konstantinopole a Antiochie vedly k napjatým vztahům mezi patriarchy a řešení těchto animozit na sebe bralo v pátém a šestém století podobu doktrinárních schismat. Zajisté bylo další tříbení christologického dogmatu nezbytné, vzhledem ke vzniku nových christologických formulací po koncilu v Nicei,¹⁴⁷ nicméně boj o dominanci v církvi, který další vývoj christologické doktríny provázal, měl rovněž svou váhu a neměl by být podceňován.

Roku 412 byl alexandrijským biskupem jmenován Kyrillos,¹⁴⁸ osobnost, kterou W. H. C. Frend charakterizuje jako „bezskrupulózního člověka, toužícího po moci, ochotného využít dav a řeholníky k boji proti alexandrijským židům a pohanům.“¹⁴⁹ Židé byli z Alexandrie vyhnáni přes nesouhlas římského prefekta Oresta, který v Kyrillovi viděl především politického soupeře. Egypťané a zejména řeholníci podporovali svého biskupa do té míry, že císař Theodosius byl nucen vydat roku 416 edikt, kterým zakázal kléru angažovat se ve veřejných záležitostech a omezil pravomoci metropolitních biskupů.¹⁵⁰

Roku 427 se stal biskupem Antiochie Nestórios, s nímž Kyrillos sdílel snahu o eliminaci pohanů a heretiků. Poměrně dobré vztahy obou metropolitních biskupů byly narušeny Nestóriovou snahou usmířit křesťany v Konstantinopoli, kde vznikl spor o to, zda Ježíšova matka porodila Boha (řec. *Theótokos*: Bohorodička) nebo člověka (řec. *Anthrópotokos*: Rodička člověka). Nestórios navrhl vyřešit spor formulací, v níž Marii označil jako *Christótokos*, rodičku Kristovu. Nestórios navíc v souladu s antiochijskou teologickou školou zastával učení o dvou nezměněných a odlišných přirozenostech Ježíše Krista – lidské a Božské. Kyrillos zaslal Nestóriovi dopis, obsahující *Dvanáct anatemat*, jejichž odmítnutí mělo být záminkou pro Nestóriovu exkomunikaci. *Anatemata* se týkala přijetí doktríny o Marii jako matce Boží (*Theotokos*) a zamítnutím učení o dvou rozdělených přirozenostech v Ježíši Kristu, protože, jak stálo ve *Dvanácti anatematech*, podle Písma byl spasitelem „Jeden Pán Ježíš Kristus“.¹⁵¹ Na koncilu v Efesu roku 431 bylo

Coptic Egypt, *East European Quarterly*, vol. 13, 1979, p. 409–415, Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p. 273, 293.

¹⁴⁷ Zejména se jedná o učení Nestóriovo, Apolináriovo a Eutychovo.

¹⁴⁸ Koptská středověká literatura k jeho jménu přidává titul 'amúd ad-dín, tzn. pilíř víry. in: Ibn Kabar, Abú al-Barakát: *I'tiráfát al-Ábá'* (Vyznání Otců), Dajr al-Muharraq, 2002, s. 170.

¹⁴⁹ Frend, W. H. C.: *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, op. cit., p. 16.

¹⁵⁰ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op. cit., p. 191.

¹⁵¹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1669.

Nestórioovo učení odsouzeno, ale Kyrillova *Anatemata* nebyla uznána jako závazné učení církve. Významnou oporou byl Kyrillovi mnich Šenute z Bílého kláštera v Achmímu. Kyrillos jej nevnímal jako konkurenta, byť se jednalo o velice váženou osobnost, která byla Egyptány ctěna,¹⁵² naopak, v Šenutem získal spojence, který kláštery jako nejvýznamnější prvek egyptského křesťanstva sblížil s církevní hierarchií.

Kyrillovým nástupcem a zároveň prvním alexandrijským patriarchou¹⁵³ se stal roku 444 Dioscoros (444-454), který pokračoval ve snaze získat zásadní vliv mezi východními křesťany. Jistou oporu k dosažení svých záměrů Dioscoros získal nejen v prostředí klášterních komunit, ale i v římském patriarchovi Lvu I. (440–461), jenž se nemohl smířit se samozvanou pozicí Konstantinopole jako „druhé Říma“. V Konstantinopoli se stal Dioscorovým spojencem v archimandrita Eutychés, tvůrce náboženské imperiální politiky. Konstantinopolský patriarcha Flavián byl Eutychoвым odpůrcem a posléze jej odstranil z veřejné sféry. Roku 448 na místním synodu v Konstantinopoli odsoudil Eutychovo učení o tom, že Kristovo lidství bylo „*absorbováno Kristovým Božstvím a jeho lidství tak nemohlo být konsubstanciální s naším*“.¹⁵⁴ Eutychés se však těšil podpoře mezi egyptskými a syrskými řeholníky, jistou náklonnost k němu choval i římský patriarcha Lev I., s jeho učním se neztotožňoval, ale měl jej spíš za „pomatence“ než za heretika.¹⁵⁵ Císař Theodosius II.¹⁵⁶ proto svolal roku 448 koncil do Efesu, kde mělo být christologické dogma uzavřeno. Koncilu předsedal alexandrijský patriarcha Dioscoros, který Flaviána sesadil a formuloval článek víry, podle něhož Kristova osobnost sestávala ze dvou přirozeností, které se sjednotily. Svou politickou pozici Dioscoros posílil tím, že jmenoval svého diákona Anatolia konstantinopolským patriarchou místo svrženého Flaviána.¹⁵⁷ Římský patriarcha Lev I. se koncilu neúčastnil, ale zaslal dopis, známý jako *Tomus Leonis*, v němž hájil Flaviánovu teologii. Dopis na koncilu přečten nebyl, proto římský patriarcha koncil označil za neplatný, dokonce za *Latrocinium*, „zlodějský koncil“. Učení o jedné přirozenosti Kristově a způsob, jakým byl koncil veden, zapříčinily hluboký rozkol mezi římským a alexandrijským patriarchátem, který byl částečně překonán až ve 20. století.¹⁵⁸

¹⁵² Timbie, J.: The State Research on the Career of Shenoute of Atripe, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 260–261, 264–270., Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, California Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, Berkeley, Los Angeles, Oxford, 1989, p. 152.

¹⁵³ Dioscorovi předchůdci byli pouze biskupové.

¹⁵⁴ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., 1991, e.: *Monophysitism*, p. 1669-1670.

¹⁵⁵ Frend, W. H. C.: *The Rise of Monophysite Movement*, op. cit., p.32.

¹⁵⁶ Stoupenec učení alexandrijského biskupa Kyrilla.

¹⁵⁷ Frend, W. H. C.: *The Rise of Monophysite Movement*, op. cit., p. 43.

¹⁵⁸ Jedná se o ekumenický dialog mezi koptským papežem Šenúdou III. a římským papežem Pavlem VI. v sedmdesátých letech 20. století. in: Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 122-129.

Císař Theodosius II. však záhy zemřel a jeho nástupce Marcián (450–457) svolal nový koncil, který se konal roku 451 v Chalcedonu. Cílem koncilu bylo definovat christologické dogma tak, aby byla znovu ustavena harmonie mezi Římem a ostatními patriarcháty a obhájení pozice Konstantinopole jako centra křesťanského Východu.

Dioscorus spolu se svými sedmnácti biskupy během koncilu exkomunikoval Lva I. a jeho *Tomus* odsoudil jako nestóriánsky laděné učení. *Tomus Leonis* postuloval, že „*Kristus je jediný ve dvou přirozenostech nesmíšeně, neproměnně, nerozděleně, nerozlučně*“.¹⁵⁹ Dioscorus požadoval přeformulování dogmatu tak, že jedna Kristova osoba sestávala ze dvou přirozeností. Christologie formulovaná v dopisu Lva I. byla uznána jako oficiální učení církve a Dioscorus byl exkomunikován a poslán do vyhnanství. Nikoli jako heretik, ale proto, že se prohřešil proti církevní disciplíně (odsoudil a exkomunikoval Lva I.).¹⁶⁰ Konstantinopolský patriarchát potvrdil své postavení metropole zcela rovné Římu s výjimkou církevních záležitostí.¹⁶¹ Další významné církevní kánony stanovily podřízenost klášterů biskupovi v dané eparchii, nové kláštery se nesměly stavět bez souhlasu biskupa a uprchlí otroci nesměli být přijímáni do klášterních komunit jako novicové. Cílem bylo pravděpodobně kontrolovat v co největší možné míře dění ve stále rostoucím a stále vlivnějším monastickém hnutí.¹⁶²

Závěry konstantinopolského koncilu nepřijal kromě alexandrijského patriarchy ani patriarcha Antiochie a v roce 506 je odmítl katholikos Kilikie.¹⁶³ Exkomunikace patriarchy Dioscora způsobila schisma v egyptské církvi, protože čtyři ze sedmnácti biskupů, kteří jej na koncilu doprovázeli, přijali chalcedonskou christologii. Většina Egyptů však stála na straně svého exkomunikovaného patriarchy, což se projevilo, když na jeho místo prochalcedonští biskupové jmenovali Proteria, jemuž Dioscorus před odjezdem na koncil svěřil správu církevních záležitostí. Proterius se na postu patriarchy udržel jen díky imperiální podpoře a Alexandrie se opět stala sídlem „cizí“ vlády a církve. Ke stoupencům prochalcedonského, tzv. melkitského, patriarchátu v Alexandrii se řadilo především řeckojazyčné obyvatelstvo.¹⁶⁴ Protichalcedonská¹⁶⁵ většina si v roce 457 zvolila vlastního patriarchu, řeholníka Timothea. Imperiální moc totiž

¹⁵⁹ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 208.

¹⁶⁰ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 208.

¹⁶¹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Chalcedon, council of*, p. 513.

¹⁶² Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 209.

¹⁶³ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Chalcedon, council of*, p. 515.

¹⁶⁴ Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, Brepols, 1990, p. 32.

¹⁶⁵ Termín „protichalcedonský“ pro označení oponentů chalcedonského koncilu se mi v období těsně po koncilu jeví jako vhodnější než termín „monofyzitský“, protože egyptská církev se s Eutychoým o monofysitismu jako jediné božské podstatě v Ježíši Kristu nikdy neztotožnila. O monofysitismu jako o učení církvi, které nepřijaly chalcedonskou christologii, je možno hovořit až poté, kdy Severus z Antiochie vypracoval učení o jedné boholidské přirozenosti Ježíše Krista. Severovo učení pak bylo přijato odloučenými patriarcháty Alexandrie a Antiochie.

nedokázala plně kontrolovat dění v Egyptě a místní vůdčí osobnosti¹⁶⁶ měly značnou volnost v prosazování protichalcedonské doktríny mezi obyvatelstvem. Patriarcha Timotheus byl roku 459 zatčen a poslán do vyhnanství k Černému moři, ale o sedmáct let později se díky politickým zvratům v Konstantinopoli opět vrátil. Církev, v jejímž čele stál, nebyla jednotná. Kromě části prochalcedonsky orientovaného duchovenstva se v některých klášterních komunitách stále těšilo podpoře Eutychovo učení. Timotheus neustoupil ani jedné frakci a postuloval, že „*Kristovo lidství bylo ve všem podobné našemu*.“¹⁶⁷ Během následujících sta let bylo učiněno ze strany konstantinopolských císařů a patriarchů několik pokusů o obnovení harmonie mezi odloučenými patriarcháty. Prvním takovým pokusem byl dopis *Henotikon* (Nástroj jednoty) císaře Zena z roku 482, adresovaný všem biskupům, mnichům a laikům v Alexandrii, Egyptě a Kyrenajce. Císař vyzdvihl význam obecně přijatých závěrů Nicejského koncilu a vyzdvihl Kyrillových *Dvanáct anatemat*. Na dobu pouhých třiceti let se císaři podařilo obnovit harmonii mezi patriarcháty Alexandrie, Konstantinopole, Antiochie a Jeruzaléma.¹⁶⁸

Konstantinopolský císař Justin II. rozeslal další *Henotikon*, kde formuloval, že Ježíš Kristus je zároveň Bohem i člověkem. Justinova christologická formulace byla sice pro nechalcedonské patriarcháty přijatelná, ale scházelo zde odmítnutí závěrů chalcedonského koncilu, proto *Henotikon* zůstal bez odezvy.¹⁶⁹ Dalším a rovněž neúspěšným pokusem o obnovení jednoty mezi znesvářenými patriarcháty bylo počátkem sedmého století učení o *monoenergetismu*, prosazované císařem Herakleem. Spočívalo v jednom původu aktivity (řec. *energeia*) v osobě Ježíše Krista. Odezvu *monoenergetismus* získal částečně v Sýrii.¹⁷⁰

Významným představitelem a propagátorem protichalcedonského hnutí se stal Severus, patriarcha Antiochie (512–30), který studoval v Alexandrii teologii a filozofii. Teologicky vyšel Severus z postojů alexandrijského biskupa Kyrilla. Ve své variantě christologického dogmatu Severus postuloval, že Ježíš je odvěkým Slovem Božím, ve svém lidství, které na sebe vzal prostřednictvím své matky (řec. *Theótokos*), je konsubstanciální s ostatními lidmi ve všem kromě hříchu, takže přijal i pocit hladu a touhy po jídle, když se na poušti postil.¹⁷¹ Ježíš Kristus byl podle teologie Severa z Antiochie člověkem a Bohem zároveň, jeho Božství je konsubstanciální s Božstvím Otce.¹⁷²

Severus z Ašmúnajn shrnul význam osobnosti patriarchy Severa pro protichalcedonské

¹⁶⁶ Např. archimandrita Šenute v Bílém klášteře.

¹⁶⁷ Zacharias Rhetor, *Historia Ecclesiastica*, V.4. in: Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 211.

¹⁶⁸ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1671.

¹⁶⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1676.

¹⁷⁰ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1676.

¹⁷¹ Ibn Kabar, Abú al-Barakát, *I'tiráfát al-Ábá'* (*Vyznání Otců*), op. cit., p. 245.

¹⁷² Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1672-1673.

hnutí takto: „*Bůh nám v oněch dnech dal ukázat úžasné věci, když spojil poslání kněze a panovníka...v patriarchovi jménem Severus, dokonalém, osvíceném držiteli stolce v Antiochii, který se stal nástrojem záchrany orthodoxní církve...*“¹⁷³

Chráněnkyní patriarchy Severa a protichalcedonského kléru byla samotná císařovna Theodora. Severovi se podařilo vysvětlit postoje nechalcedonské teologie konstantinopolskému patriarchovi Anthimovi. Anthimus Severovu teologickou argumentaci přijal a po dobu několika měsíců byly znesvářené patriarcháty Konstantinopole, Alexandrie a Antiochie církevně sjednoceny.¹⁷⁴ Císař Justinián na zásah římského patriarchy na místním synodu (536) Anthima sesadil a novým konstantinopolským patriarchou se stal původem Egyptan Menas. Justinián a římský patriarcha odsoudili Anthima a Severa jako heretiky a ve společném dopisu zdůraznili společnou víru ve dvě přirozenosti Ježíše Krista. Podle koptského historika a teologa Abú al-Barakáta ibn Kabar Severus během svého vyhnanství v Egyptě na sklonku života žil jako mnich, chodil po vesnicích a učil jejich obyvatele „orthodoxní“ doktríně.¹⁷⁵

Císařovna Theodora se však svých snah o podporu a šíření monofysitské doktríny nevzdala a nechala konsekrovat Jakuba Baradaie metropolitou v Edesse. Misijní úsilí Jakuba Baradaie získalo odezvu především ve východní Sýrii, kde se podařilo položit základy samostatné církevní organizace. Monofysitismus byl oficiálním učením církve na území Ghassánovců, byzantských vazalů, kteří v severní Arábii hájili zájmy Byzance ve střetech s Persií. V polovině šestého století vyslala Theodora misií do Núbije, núbijský král se stal monofysitou a odmítl se monofysitismu vzdát i přes pozdější naléhání císaře Justiniána. Z Egypta vedly misie do Etiopie, kde byla založena církev spadající pod jurisdikci alexandrijského patriarchátu.

V roce 602 byla Byzanc dobyta Sásánovskou říší. Přes vysoké daňové zatížení ponechali Peršané obyvatelstvu svobodu vyznání, zároveň ale stanovili monofysitismus oficiálním náboženstvím na byzantském území. Výsadní postavení monofysitů mělo především ekonomické opodstatnění. Obyvatelstvo Sýrie a Egypta bylo vázáno na zemědělskou činnost, která byla zaštitěna monofysitskými klášterními komunitami. Bohaté monofysitské kláštery, zejména v Egyptě, zajišťovaly obživu rolníkům, jimž byla pronajímána klášterní půda.¹⁷⁶

¹⁷³ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.I, op. cit., II.495.

¹⁷⁴ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. *Monophysitism*, p. 1674.

¹⁷⁵ Ibn Kabar, Abú al-Barakát, *I'tiráfát al-Ábá' (Vyznání Otců)*, op. cit., p. 240. V tomto díle je Severus označován jako světec, arab. *qidís*.

¹⁷⁶ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1677.

hnutí takto: „*Bůh nám v oněch dnech dal ukázat úžasné věci, když spojil poslání kněze a panovníka...v patriarchovi jménem Severus, dokonalém, osvíceném držiteli stolce v Antiochii, který se stal nástrojem záchrany orthodoxní církve...*“¹⁷³

Chráněnkyní patriarchy Severa a protichalcedonského kléru byla samotná císařovna Theodora. Severovi se podařilo vysvětlit postoje nechalcedonské teologie konstantinopolskému patriarchovi Anthimovi. Anthimus Severovu teologickou argumentaci přijal a po dobu několika měsíců byly znesvářené patriarcháty Konstantinopole, Alexandrie a Antiochie církevně sjednoceny.¹⁷⁴ Císař Justinián na zásah římského patriarchy na místním synodu (536) Anthima sesadil a novým konstantinopolským patriarchou se stal původem Egyptan Menas. Justinián a římský patriarcha odsoudili Anthima a Severa jako heretiky a ve společném dopisu zdůraznili společnou víru ve dvě přirozenosti Ježíše Krista. Podle koptského historika a teologa Abú al-Barakáta ibn Kabar Severus během svého vyhnanství v Egyptě na sklonku života žil jako mnich, chodil po vesnicích a učil jejich obyvatele „orthodoxní“ doktríně.¹⁷⁵

Císařovna Theodora se však svých snah o podporu a šíření monofysitské doktríny nevzdala a nechala konsekrovat Jakuba Baradaie metropolitou v Edesse. Misijní úsilí Jakuba Baradaie získalo odezvu především ve východní Sýrii, kde se podařilo položit základy samostatné církevní organizace. Monofysitismus byl oficiálním učením církve na území Ghassánovců, byzantských vazalů, kteří v severní Arábii hájili zájmy Byzance ve střetech s Persií. V polovině šestého století vyslala Theodora misii do Núbije, núbijský král se stal monofysitou a odmítl se monofysitismu vzdát i přes pozdější naléhání císaře Justiniána. Z Egypta vedly misie do Etiopie, kde byla založena církev spadající pod jurisdikci alexandrijského patriarchátu.

V roce 602 byla Byzanc dobyta Sásánovskou říší. Přes vysoké daňové zatížení ponechali Peršané obyvatelstvu svobodu vyznání, zároveň ale stanovili monofysitismus oficiálním náboženstvím na byzantském území. Výsadní postavení monofysitů mělo především ekonomické opodstatnění. Obyvatelstvo Sýrie a Egypta bylo vázáno na zemědělskou činnost, která byla zaštitěna monofysitskými klášterními komunitami. Bohaté monofysitské kláštery, zejména v Egyptě, zajišťovaly obživu rolníkům, jimž byla pronajímána klášterní půda.¹⁷⁶

¹⁷³ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol. I, op. cit., II.495.

¹⁷⁴ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. *Monophysitism*, p. 1674.

¹⁷⁵ Ibn Kabar, Abú al-Barakát, *l'tiráfát al-Ábá' (Vyznání Otců)*, op. cit., p. 240. V tomto díle je Severus označován jako světec, arab. *qiddís*.

¹⁷⁶ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Monophysitism*, p. 1677.

1. 1. 10. Monofysitismus jako egyptské „národní“ hnutí

Pohnutky, které vedly Egyptány k zaujetí protichalcedonských postojů, spočívaly na dvou hlavních faktorech, které na tomto místě blíže charakterizují.

Prvním faktorem byla vazba mezi monofysitskými kláštery a laiky. Kláštery zaručovaly ekonomickou stabilitu díky tomu, že od šestého století vlastnily značnou část půdy na egyptském venkově.¹⁷⁷ Pachomiánské kláštery nakládaly se správou svých polností stejně jako jiní významní velkostatkáři. Klášterní půda byla pronajímána drobným rolníkům, pro něž klášter mimo jiné představoval spolehlivého zaměstnavatele. V případě, že se pozemky nacházely příliš daleko od kláštera a správa majetku by tak znamenala porušení řádových regulí, klášterní půdu obdělávali najatí rolníci, na něž dohlížel správce.¹⁷⁸ Provázanost Egyptanů s kláštery je nejlépe viditelná na způsobu, jakým udržoval vztahy s laiky Šenute z Atripa, archimandrita Bílého kláštera v Achmímu. Šenute působil jako ochránce místního křesťanského obyvatelstva. Podle dochovaných dokumentů (CSCO 42:67-77) byl Bílý klášter útočištěm venkovanů během nájezdů barbarů, Šenute hájil vesničany v případě, že je pohanští velkostatkáři vydírali nebo neúměrně zatěžovali daněmi (CSCO 42:79).¹⁷⁹ Zároveň Šenute proslul jako velký rétor a prostřednictvím svých kázání formoval monofysitské náboženské vědomí svých posluchačů, t.j. řeholníků a laiků. Šenuteho homilie je možno rozdělit podle jejich zaměření do čtyř kategorií. První kategorie obsahuje morálně laděné homilie, v nichž je kladen důraz na svobodnou vůli člověka konat dobré skutky v souladu s vůlí Boha, nebo hřešit. Druhá kategorie je zaměřena na homilie proti pohanům. Pohané jsou charakterizováni jako „horší než démoni, protože démoni alespoň jednou poznali Krista. Pohané bojují proti křesťanům tak, jako kdysi Hebreové bojovali proti prorokům...křesťané mají právo ničit pohanské modly.“¹⁸⁰ Třetí kategorie Šenuteho homilií je zaměřena především proti heretikům, t.j. nestóriánům, melitiánům, manichejcům, gnostikům aj. Poslední kategorie obsahuje kázání, která jsou založena na jeho setkáních s politicky vlivnými a majetnými osobnostmi. Šenute se zde staví do pozice duchovního vůdce všeho lidu, „i kdyby to měli být vrchní velitelé vojsk“.¹⁸¹

Laikové Šenuteho viděli jako „svatého“ muže, který je Bohu tak blízko, že Bůh jeho prostřednictvím „koná zázraky“, což mu usnadnilo náboženské i morální vedení a výchovu laiků, kteří k němu přicházeli pro duchovní nebo materiální podporu. Církev v Alexandrii byla vnímána

¹⁷⁷ Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, op. cit., p.301.

¹⁷⁸ Téma je podrobně zpracováno v této monografii: Wipszycka, E.: *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle (Pap.Brux. 10)*, Brussels, 1975.

¹⁷⁹ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 67-68.

¹⁸⁰ Amélinau, *Oeuvres* 1:11, Leipold and Crum, *Simuthii*, no. 25, in: Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 68.

¹⁸¹ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p.69.

jako „vládce“, zatímco kláštery v nilském údolí vytvářely prostřednictvím vazeb s laiky ekonomickou, ale i emoční bázi protichalcedonského hnutí. Nilské údolí bylo protknuto klášterními hospicij a působením „svatých mužů“, k nimž patřil i Šenute.¹⁸²

Druhý faktor, který Egyptřany vedl k odmítnutí závěrů chalcedonského koncilu, spočívá v rovině, kterou je možno s jistou výhradou nazvat jako „národní“. Už od počátku melitiánského schizmatu bylo zjevné, že obyvatelé nilského údolí vnímali Alexandrii jako „cizí“, helénský, „neegyptský“ element. Všichni alexandrijští biskupové získali vzdělání v teologické škole v Alexandrii, která byla zaměřena na formování křesťanské teologie v kontextu řeckého filozofického myšlení. V byzantském období bylo v Egyptě pro střední vrstvy dostupné řecké školství. Helénský kulturní odkaz, který Egyptřané vstřebali, ale představoval jen jeden z mnoha elementů, jež se spolu s koptštinou a náboženským prostředím monofysitských řeholníků, kazatelů a „svatých mužů“ podílely na vytváření identity egyptského křesťana v pátém a šestém století. Egyptřané měli svou vlastní kulturu, která mohla být Řeky označována jako „hrubá“ a „lidová“, ale byla výrazem specifického egyptského přístupu k životu, který Leslie B. Mac Coull charakterizuje jako: „*smysl pro účelnost plynoucí z neustálé přítomnosti smrti a pomíjivosti věcí spjatý s vědomím blízkosti hranice, kdy vše přítomné může být zničeno.*“¹⁸³ „Smysl Egyptřanů pro účelnost“ může být snadno interpretován antiintelektualisticky, Řek, Athanasios Sinajský např. Egyptřany kritizoval právě proto, že „nic nevědí ani ničemu nerozumí.“ Koptský realismus byl příliš vzdálený řeckému přístupu ke světu, založenému na abstraktním myšlení.¹⁸⁴ Egyptští řeholníci, laičtí kněží a laici se skutečně jen velmi okrajově zajímali o teologické otázky, určujícím prvkem jejich náboženského života byla praxe, kult martýrů a „svatých mužů“, účast na liturgii a především četba Bible. Pochopitelně, negramotní Egyptřané byli více odkázáni na výklad Písma, který jim poskytoval klérus, rozhodně však biblický text představoval základ každodenního náboženského života Egyptřanů.¹⁸⁵ Složitě teologické konstrukce, které vzešly z řeckého prostředí, Egyptřany neoslovily, byly až příliš vzdálené jejich přístupu ke světu a každodenním problémům, které jejich život přinášel.

Zároveň však ve stejném období můžeme hovořit o vyšší a bohaté sociální vrstvě Egyptřanů, která získala řecké vzdělání a dále je rozvíjela. Příkladem může být básník Dioscoros z Afrodita, který získal v Alexandrii klasické řecké vzdělání, byl chráněncem císařovny Theodory,

¹⁸² Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, op. cit., p. 148.

¹⁸³ Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, op. cit., p. 158.

¹⁸⁴ Badawy, A.: *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from Late Antiquity to the Middle Ages*, Cambridge, 1978, p. 13.

¹⁸⁵ Johnson, D. W. (SJ): *Anti-Chalcedonian Polemics in Texts, 451–641*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986, p. 230–231.

na jejímž dvoře psal panegyrickou poezii oslavující řecké státní hodnostáře, byl monofysitským křesťanem, často se stýkal s archimandritou Šenutem a byl dobře obeznámen s jeho teologickou a exegetickou činností.¹⁸⁶ Šenute z Atripa následoval vzor řeckých církevních otců a jako první egyptský křesťan rozvíjel nábožensky motivovanou literární činnost, v čemž se zásadně lišil od prvních pachómiánských řeholníků. Rovněž jeho literární styl byl založen na řecké rétorice.¹⁸⁷ Šenuteho životopis, který sepsal jeho žák Besa, obsahuje mnoho příhod o tom, jak byl Šenute neústupný v boji proti pohanům-Řekům, ale vždy je uvedeno zdůvodnění útoku na pohanské Řeky, buď se chovali hrubě k chudým nebo proto, že byli pohany a podle Šenuteho si zasloužili zavržení stejně jako heretikové.¹⁸⁸ Etnický původ pohanů a heretiků pravděpodobně pro Šenuteho nepředstavoval hlavní problém.

1. 1. 11. Proces odloučení egyptské církve od církve obecné

Odloučení egyptské církve od církve obecné tedy probíhalo ve třech rovinách. V prvním plánu se jednalo o porážku Alexandrie v soupeření s Konstantinopolí o post druhého nejvýznamnějšího centra křesťanstva po Římu, jehož primát nebyl alexandrijským patriarchátem zpochybněn. Ve druhém plánu představovala výrazný protichalcedonský impuls provázanost laiků s monofysitskými duchovními, především s řeholníky, kteří vytvářeli specificky egyptské náboženské milieu, jež bylo založeno na monofysitské doktríně. Třetím a přelomovým bodem v příklonu egyptských křesťanů k monofysitismu byla aktivní účast řeholníků, především archimandrity Šenuteho, na chalcedonském koncilu, protože v předcházejícím období se řeholníci řešení doktrinálních sporů spíše stranili. Monasticismus byl až do pátého století nezávislým hnutím vně církevních struktur. Odmítnutí chalcedonského koncilu, jehož se kromě patriarchy a biskupů účastnili také řeholníci, bylo příležitostí ke spolupráci mezi církevní strukturou a řeholními komunitami.

Egyptská monofysitská církev, se konstituovala postupně v průběhu desetiletí po chalcedonském koncilu a eliminace helénských prvků byla spíše důsledkem než příčinou tohoto procesu. Zakladatelem odloučené egyptské církve se stal patriarcha Damianos (576–605). Církev v tomto období prokazovala „národní“ prvky, které na jedné straně posílily sebevědomí monofysitské církve jako instituce nezávislé na Římu a Konstantinopolí, na druhé straně se církev uzavřela do izolace, jež byla později posílena arabskou invazí, a která posléze vedla k jejímu celkovému úpadku. Příklon k „egyptství“ je patrný v literární produkci tohoto období. Autoři

¹⁸⁶ Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, op. cit., p.151–152.

¹⁸⁷ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 69.

¹⁸⁸ Griggs, W. C.: *Early Egyptian Christianity*, op.cit., p. 198.

kladli důraz na „národní“, egyptské prvky, např. Athanasios byl vnímán jako zakladatel egyptské církve. Ióannés ze Šmún psal panegyrická díla na sv. Marka a sv. Antónia, jejichž život reflektoval podle autora nejdůležitější etapy egyptského křesťanství.¹⁸⁹

Dalším prvkem posilujícím „národní“ identitu egyptské církve bylo zavedení koptštiny jako literárního jazyka, do této doby převládala tendence překládat řecky psaná díla do koptštiny. Výjimku tvořili pouze Šenute z Atripa a jeho životopisec Besa.¹⁹⁰

Roku 629 byl Egypt opět v područí Byzance. Císař Herakleos ve snaze posílit politický vliv Byzance v Egyptě a v Sýrii, přiblížil chalcedonskou orthodoxii *monofyzitismu* vyhlášením dogmatu o jediném způsobu aktivity, popř. vůle v bohočlověku Ježíši Kristu. Mezi klérem *monotheletismus* získal podporu jen díky personálním změnám na biskupských postech, které provedl nově dosazený patriarcha Kýros. Alexandrijský patriarcha Benjamin I. byl sesazen a Kýros se stal „prodlouženou rukou Byzance.“ Disponoval pravomocemi místokrále, jež mu měly dopomoci k nastolení dogmatické jednoty mezi Egyptem a Konstantinopolí. Do povědomí Koptů¹⁹¹ se díky svému původu a krutému zacházení s obyvatelstvem zapsal jako „strašlivý Kavkazan“. Přes intenzivní protesty obyvatel se Kýrovi podařilo dosáhnout r. 633 sjednocení části koptské církve s konstantinopolským patriarchátem.¹⁹² Odpor obyvatelstva i církevních kruhů vůči byzantské hegemonii byl pravděpodobně elementem, který arabským vojskům usnadnil dobytí Egypta.

¹⁸⁹ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 75–78.

¹⁹⁰ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 75–78.

¹⁹¹ Termín „Kopt“ arab. sg. *qibtí* pl. *aqbát*, byl arabským označením pro obyvatelstvo Egypta. Vzhledem k tomu, že arabští dobyvatelé vyjednávali s vládnoucími, tedy křesťanskými kruhy, měli tendenci považovat veškeré obyvatele za křesťany a označení „Kopt“ tak získalo etnicko-religiózní charakter. Koptové nazývali svou zemi *Kéme* a označovali se jako lid *Kéme*. in: Dostálová, R.-Hošek, R.-Messeri, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 89–95.

¹⁹² Chauleur, S: *Histoire de Coptes d'Égypte*, Paris, 1960, p. 79–81.

1. 2. Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity v období středověku

1. 2. 1. Písemné prameny k počátkům arabské imperiální moci v Egyptě

K nejranějším a nejspolehlivějším muslimským historikům, kteří psali o křesťanech v Egyptě po r. 641, patří al-Baládhurí, *Futúh al-Buldán (O dobývání zemí)* a ibn 'Abd al-Hakam, *Futúh al-Misr (O dobytí Egypta)*. Obě díla byla sepsána v 9. století. Zmínky o egyptských křesťanech v pozdně středověkých kronikách (al-Maqrízí, Duqmáq) jsou založeny především na dílech dřívějších historiků a na řetězci předávaných ústních a písemných tradic.¹⁹³ Ke koptské literatuře, která mimo jiné pojednává o dobytí Egypta arabským vojevůdcem 'Amrem ibn al-Ás, je řazena především kronika Jana z Nikiu (7.–8. století), která existuje ve dvou verzích-řecké a v etiopském překladu do amharštiny). Dalším zdrojem pro historii křesťanů v Egyptě jsou koptsko-arabské kroniky: kronika melkitského patriarchy Alexandrie Sa'ída al-Bitriq, *Kitáb at-Tawárich* (9.-10. stol.), kronika biskupa Severa z al-Ašmúnajn, Sávírús ibn al-Muqaffa', *Ta'rich Batárika al-Iskandaríja al-Qibt (O historii egyptských patriarchů)*, Kompendium popisuje události až do 9. století, kdy byl koptským patriarchou Šenute I.¹⁹⁴ Severus byl pravděpodobně především editorem a překladatelem starších koptských textů do arabštiny.¹⁹⁵

1. 2. 2. Dobyetí Egypta 'Amrem ibn al-Ás

Arabské i koptské prameny se shodují na tom, že 'Amr ibn al-Ás r. 642, kdy byla dobytá Alexandrie, získal důvěru egyptského obyvatelstva tím, že Benjamína I. znovu stanovil patriarchou. Navíc arabský vojevůdce 'Amr ibn al-Ás znal Egypt díky svým obchodním cestám velice dobře a byl si vědom odporu jeho obyvatel vůči byzantské nadvládě.¹⁹⁶

O přijetí patriarchy Benjamína I. 'Amrem ibn al-Ás píše koptský historik Severus z Ašmúnajn s patrným obdivem k mravům a jednání arabských dobyvatel: „'Amr vydal nařízení, aby byl k němu přiveden patriarcha Benjamin s veškerou úctou, ctí a láskou. A jakmile 'Amr

¹⁹³ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Literature, Copto-Arabic*, p. 1460, e.: *Coptic Language Spoken*, p. 604-605.

¹⁹⁴ 'Abd al-Džalíl, 'A., S. (přel., ed.): *Ta'rich Misr li Júhanná an-Naqqúsi, Ru'ja qibtíja li al-fath al-islámí (Dějiny Egypta podle Jana z Nikiu, koptský pohled na dobytí Egypta muslimy)*, krit. vyd., al-Qáhira, 2000, s. 7-8.

Dílo Severa z Ašmúnajn rozvíjeli další arabsky píšící autoři, kroniku ukončil v 17. století 'Abd al-Masíh Salíb al-Mas'údí, řeholník z kláštera al-Baramús. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991, e.: *Literature, Copto-Arabic*, p. 1461.

¹⁹⁵ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Literature Copto-Arabic*, p. 1461.

¹⁹⁶ Chaleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 83-90.

spatřil patriarchu, přijal ho s respektem a řekl svým druhům: ‚Vskutku, Božího muže jako je on jsem nespatriřil v žádné zemi, kterou jsme doposud dobyli‘, otec Benjamin byl krásného zjevu, výborný rétor, hovořící v tichosti a důstojně. ‚Amr pak Benjaminovi řekl: ‚Znovu se ujmí vlády nad svými kostely a nad svým lidem a starej se o jejich záležitosti. Budeš-li se za mne modlit, abych dobyl západ a Pentapoli...pak učiním cokoli, oč mne požádáš‘.‘¹⁹⁷

Je otázkou, do jaké míry Egyptané stáli na straně arabských dobyvatelů, zdá se však být jisté, že byzantské vojenské oddíly jejich podporu neměly. Jan z Nikiu ve své kronice popisuje vpád muslimů jako Boží trest za Kýrovu a Herakleovu tyranii: ‚Všichni lidé říkali, že islám zvítězil kvůli tyranii krále Heraklea a kvůli tomu, že Kýros utlačoval stoupence orthodoxní víry, kvůli tomu byla zničena Byzanc a muslimové ovládli Egypt‘.¹⁹⁸

V Egyptě byl zaveden režim poprvé uplatněný prorokem Muhammadem u příležitosti dobytí židovské oázy Chajbar.¹⁹⁹ Arabové byli vládnoucí vrstvou, dobyté území včetně obyvatelstva bylo jejich majetkem. Židé i křesťané, kteří patřili k „lidu knihy“ (arab. *ahl al-kitáb*), měli zvláštní právní statut chráněného lidu (arab. *ahl adh-dhimma*), na rozdíl od vyznavačů polytheistických kultů mohli svobodně vyznávat své náboženství, ponechat si své pozemky, ale museli z jejich výnosu odvádět daň (arab. *charádž*). Navíc všichni jinověrci odváděli daň z hlavy (arab. *džizja*), která byla v Egyptě zahrnuta pod *charádž*. Kláštery nebyly od platby daně z hlavy dispenzovány, i když jejich samospráva nadále zůstala v církevní režii, daně byly odstupňovány podle individuálních příjmů, tzn. bohatí Egyptané platili daně větší než nemajetní. Oficiálním představitelem křesťanů byl jejich patriarcha, který byl zodpovědný za dodržování všech podmínek, které plynuly ze statutu křesťanů jako chráněného lidu.²⁰⁰ Křesťané podléhali církevním soudům. Obecně se udržovalo pravidlo, podle něhož Kopt soudil Kopta, muslim muslima, dostal-li se do sporu křesťan s muslimem, pak případ řešil církevní soudce i *qádí*. Statut chráněného lidu Egyptanům nedovoloval nosit a přechovávat zbraně, v případě neuposlechnutí jim hrozil trest smrti nebo upadnutí do otroctví, dále nesměli jezdit na koních, museli uvolnit pro muslimy nejlépe sjízdné cesty, oblékat se jinak než muslimové, byl vydán zákaz stavět budovy,

¹⁹⁷ Evetts, B. (transl., ed.): Severus: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrol. Orientalis*, vol.I, op. cit., II.494.

¹⁹⁸ ‚Abd al-Džalíl, ‚A., S. (přel., ed.): *Ta’rih Misr li Jihanná an-Naqjúsí, Ru’ja qibtja li al-fath al-islámí (Dějiny Egypta podle Jana z Nikiu, koptský pohled na dobytí Egypta muslimy)*, krit. vyd., op. cit., s.220.

¹⁹⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Ahl al-Dhimmah*, p. 72.

²⁰⁰ S. Chauleur, *Histoire des Coptes d’Égypte*, op. cit.,p. 96-97.

kteřé by svou výškou přesahovaly budovy postavené muslimy, bez svolení se nesměly stavět nové kostely a kláštery, ani opravovat staré.²⁰¹

Severus z Ašmúnajn nicméně píše o velmi dobrém zacházení Arabů s Egyptany: „...dobyťá města dostala od 'Amra, syna al-Ásova potvrzení o tom, že nesmí být drancována. Tento způsob jednání naučil Araby Muhammad, jejich předák. A s ohledem na Zákon Muhammad řekl, že v provincii Egypt a v jakémkoli jiném městě, které se Arabům vzdá a platí daně z půdy, musí být s obyvatelstvem jednáno dobře a nesmí mu být ublíženo. Ale ti, kdo se arabským vojákům postaví, mají být popleněni.“²⁰²

Podobně o smlouvě mezi 'Amrem ibn al-Ás a patriarchou hovoří kronika Jana z Nikiu, ale zdůrazňuje, že daně uvalené na křesťany se záhy zdvojnásobily: „Po dvou lunárních letech, tudy procházel Júhanná ad-Dimjátí, který pomáhal muslimům proto, aby úplně nezničili město a když do něj 'Amr vstoupil, stal se Júhanná prefektem města. A tomuto Júhannovi se zželelo chudých a dal jim mnoho ze svého majetku. A když viděl jejich bídu, bylo mu jich líto a plakal nad tím, co je postihlo.“²⁰³

Zpočátku Arabové s Kopty přicházeli do styku jen zřídka, stejně tak se zdráhali využívat jejich služeb, v souladu s koránským výrokem: „Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoli z vás se s nimi přátelí, ten se stane jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý.“ (Kor. 5:57)²⁰⁴

Arabové však v řízení státní správy neuspěli, museli ustoupit a přenechat správu v kompetenci koptských úředníků, kteří zastávali funkce správců financí, zemědělství, byli rovněž zodpovědni za údržbu zavlažovacího systému.²⁰⁵ Toto ustanovení se v průběhu dějin měnilo v jejich prospěch nebo neprospěch, přesto si muslimové ještě v 13. století stěžovali, že nemají šanci se ve vlastní zemi uplatnit, protože Koptové stále řídí státní správu i výběr daní.²⁰⁶

²⁰¹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Ahl al-Dhimmah*, p. 72.

²⁰² Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol. I, op. cit., II.497.

²⁰³ 'Abd al-Džalíl, 'A., S. (přel., ed.): *Ta'rih Misr li Júhanná an-Naqjúsí, Ru'ja qibtíja li al-fath al-islámí (Dějiny Egypta podle Jana z Nikiu, koptský pohled na dobytí Egypta muslimy)*, krit. vyd., op. cit., s.221.

²⁰⁴ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 96–97.

²⁰⁵ 'Afífí, M.: *Al-Aqbát fi al-'Asri al-'Uthmání (Koptové v době vlády Osmanů)*, al-Qáhira, 1992, s. 105–106.

1. 2. 3. Koptové a Egypt za vlády Umajjovců (661-750)

S příchodem arabských dobyvatel Egypt zcela změnil svou identitu. V raném období vlády dynastie Umajjovců, za vlády chalífy 'Abd al-Malika, se arabština stala úředním jazykem arabského impéria a koptština, která byla dorozumívacím a úředním jazykem Koptů, se postupně začala vytrácet. Počínaje 9. stoletím končí původní literární produkce psaná koptským jazykem.²⁰⁷ Náboženský život křesťanů byl provázán s kláštery, kde byla shromážděna náboženská literatura podle potřeby dané řeholní komunity (homilie, synaxaria, Pachómiovy regule).²⁰⁸ Od 12. století se v podstatě koptštiny užívá pouze jako liturgického jazyka (liturgický kánon vypracovaný v letech 1132-1145 patriarchou Gabrielem II. ibn Turajk byl sestaven v bohájrském dialektu).²⁰⁹

Texty z kláštera Apy Apolla z Hermopole ukazují, že důležitými centry náboženského života laiků nadále zůstaly kláštery. Úzké sepětí Koptů s kláštery dokazuje skutečnost, že laikové byli v kláštorech zaměstnáváni, kláštery jim dokonce poskytovaly finanční pomoc výměnou za naturálie, když nebyli schopni platit daně, které na ně uvalili arabští hegemoni.²¹⁰ Náboženství se tedy stává hlavním mediátorem koptské kultury ve chvíli, kdy Koptové musí čelit vnějším tlakům na uchování vlastní identity. Jan z Nikiu situaci, která nastala nedlouho po uzavření smlouvy mezi 'Amrem ibn as-Ás a patriarchou Bejaminem, popisuje takto:

„...a tento Menas²¹¹ zvýšil městu daň, kterou 'Amr stanovil, z 22 000 zlatých dínárů, na 32 057 zlatých dínárů a udělal to kvůli Izmaelitům. Nikdo by nebyl schopen vyličit ten pláč a nařikání, které se ozývalo ve městě. Lidé dokonce dávali své syny výměnou za tisíce, které museli platit každý měsíc a nebylo nikoho, kdo by jim pomohl. Bůh jim nedal žádnou naději a nechal je padnout do rukou jejich nepřátel...a mnozí z Egypťanů, kteří byli falešnými křesťany, popřeli svatou orthodoxní víru a křest a následovali muslimskou víru nepřátel Božích...a bojovali proti

²⁰⁶ Lewis, B.: *Dějiny Blízkého Východu*, Praha, 1997, s. 169.

²⁰⁷ Posledním literárním dílem, zpracovaným v koptštině, je báseň Triadon, jejíž vznik je datován do r. 1322. in: Dostálová, R.-Hošek, R.-Messeri, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 86.

²⁰⁸ Orlandi, T.: *Coptic Literature*, op. cit., p. 80–81.

Koptské kláštery byly častým cílem nájezdů a drancování kočovníků, v jejichž důsledku byly literární prameny ničeny. in: Dostálová, R.-Hošek, R.-Messeri, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 87.

²⁰⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Coptic Language, Spoken*, p. 604-606.

²¹⁰ Clackson, S. J.: *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, Oxford, 2000, p. 31-32.

²¹¹ Menas byl pravděpodobně výběrčím daní. Tuto funkci většinou zastávali v období středověku koptští křesťané.

*křesťanům a jeden z nich, jmenoval se Júhanná al-Chalqídúni z kláštera na Sinaji, se také přidal k islámskému náboženství a nechal být svůj církevní šat, vzal do ruky meč a pronásledoval křesťany věřící v našeho Pána Ježíše Krista...*²¹²

Mezi lety 715–740 byl Egypt administrativně spravován jako území dobyté, nikoli jako území, jehož vůdci kapitulovali na základě dohody, což byl krok, který Umajjovcům umožnil radikálně zvýšit daně, které sloužily především pro vyzbrojení a výživu chalífova vojska.²¹³

Řecký nápis z Báwítu, datovaný do počátku 8. století, potvrzuje, že už v takto raném období docházelo ke konverzím Koptů k islámu: „*Georgios, syn Sergiův, se stal Malikem 'Abdalláhem, synem 'Amrovým (Malik 'Abd Alláh ibn 'Amr) a Moager, syn Leglanův se stal Abú Salínem.*“²¹⁴

Vládnoucí vrstva arabských muslimů ale neměla zájem o to, aby se řady muslimů na dobytém území rozrůstaly, protože noví muslimové byli daňově zvýhodněni a Arabové nebyli ochotni dělit se s novými souvěrci o výtěžky své moci. V sociální a politické sféře byli nearabští konvertité rovni arabským muslimům až od devátého století, kdy přestali být Arabové privilegováni a proces arabizace a islamizace se výrazně urychlil.²¹⁵ Za výběr daní byli mezi křesťanským obyvatelstvem odpovědny církevní notáblové (arab. *aráchina*). Tuto skutečnost dokládá následující úryvek z kroniky Severa z Ašmúnajn, jenž popisuje událost, která se odehrála krátce po úmrtí patriarchy Simona I., roku 700:

„Athanasios, věřící, byl v té době předsedou díwánu²¹⁶ a hájil zájmy církve a...vydal se spolu s písaři k amírovi 'Abd-al 'Azízovi a řekl mu: „alexandrijská církev je povinována zaplatit ze svého majetku vysokou daň. Proto tě žádáme, abys rychle vyslal biskupa Řehoře do Alexandrie, aby dohlédl na církevní majetek a vše, co je s ním spjato. Nechť ti dá Bůh dlouhý život, amíre. ‘ A

²¹² 'Abd al-Džalíl, 'A., S. (přel., ed.): *Ta'rich Misr li Júhanná an-Naqjúsí, Ru'ja qibtija li al-fath al-islámí (Dějiny Egypta podle Jana z Nikiu, koptský pohled na dobytí Egypta muslimy)*, krit. vyd., op. cit., s. 222.

Editor kroniky, 'Amr Sábír 'Abd al-Džalíl citovanou pasáž opatřil poznámkou, v níž zdůrazňuje, že byla Janovi z Nikiu podstrčena. Líčení těchto událostí podle překladatele a editora neodpovídá kontextu kroniky, protože Jan z Nikiu vyzdvihl ohleduplný způsob, jakým 'Amr ibn al-Ás jednal s místním obyvatelstvem. Jako pravděpodobnější vysvětlení tohoto zvratu v reflexi přítomnosti arabských dobyvatel vidím v nenaplnění očekávání Egypťanů, která provázela svržení byzantské hegemonie a v uvědomnění si skutečnosti, že nový vládce bude utlačovat obyvatelstvo Egypta stejně tak, jak to činil vládce předchozí.

²¹³ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Umayyads, Copts under the*, p. 2287-2288.

²¹⁴ Clackson, S. J.: *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, op. cit., p. 23.

²¹⁵ Lewis, B.: *Dějiny Blízkého Východu*, Praha, 1997, s. 51-53.

tak 'Abd-al 'Azíz souhlasil a vyslal do Alexandrie biskupa Řehoře a dal mu právo dohlížet na majetek a spravovat jej, což potvrdil vydáním dekretu.²¹⁷

Roku 722, za vlády Jazída II., vydal správce financí 'Ubajdulláh ibn Habháb dekret, jímž vybízel k pálení křesťanských ikon. Je pozoruhodné, že o čtyři roky později, roku 726 císař Lev III. Isaurský vydal edikt, kterým zakázal uctívání ikon po celé Byzanci. V pozadí tohoto činu mohl stát ústupek vůči sílícímu tlaku islámu, ale pravděpodobnějším vysvětlením pohnutek, které vedly k ikonoklastickému hnutí, byla císařova snaha o posílení slábnoucí vojenské moci byzantského impéria, a naopak oslabení rostoucí moci byzantské církve.²¹⁸ Nařízení 'Ubajdulláha ibn Habháb vyvolalo revoltu mezi křesťany ve východní části Deltu. Po jejím krvavém potlačení a uvěznění patriarchy do věci zasáhl núbijský král Kyriak, který vymohl patriarchovo propuštění. Uctívání ikon v rámci obecné církve bylo potvrzeno na sedmém ekumenickém koncilu v Konstantinopoli roku 843. V Egyptě se však jednalo nadále o nežádoucí jev, ikonopisectvím se v Egyptě zabývali především Řekové a Arméni, Egyptanům činnost byla dovolena jen zřídka. Restriktivní opatření se týkala i vnitřní výzdoby kostelů, nesmělo se užívat drahých kovů, ale pouze dřeva. Ostatky martýrů byly většinou odstraněny z dohledu a uchovávány v hrobkách, pouze jednou za rok, u příležitosti martýrova svátku, bylo povoleno nést ostatky v procesí.²¹⁹

1. 2. 4. Koptové a Egypt za vlády 'Abbásovců (750-869)

'Abbásovská revoluce přinesla zásadní změnu v postavení s muslimů nearabského původu. Arabové sice nadále zastávali řadu vysokých funkcí ve vládě, platili nižší daně z půdy, ale přišli o výsadní právo podílu na válečné kořisti, o niž se od vítězství 'abbásovců museli dělit se svými nearabskými souvěrci.²²⁰

Během vlády Hárúna ar-Rašída (786-809) se 'abbásovská říše začala pomalu rozpadat, protože místodržící v provinciích odváděli do Bagdádu, sídelního města 'abbásovské dynastie, stále menší částky, navíc se ze státní pokladny platily výdaje na nákladný provoz chalífova dvora.

²¹⁶ *Díván* je arabský termín pro „úřad“ nebo „ministerstvo“.

²¹⁷ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.V, op. cit., III.49.

²¹⁸ Chaleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, p. 123-127.

²¹⁹ Meinardus, O. F. A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo, 2002, p. 64-65.

²²⁰ Lewis, B.: *Dějiny Blízkého Východu*, op.cit., s. 70-71.

Výsledkem byla vyšší daňová zátěž obyvatelstva, zvláště jinověrců, což zejména v Egyptě vedlo k několika koptským vzpourám, k největší došlo r. 831 za vlády chalífy al-Ma'múna (813-833). Jinak se ale postavení jinověrců výrazně nezhoršovalo, měli volnost pohybu i zaměstnání, byli hlavně lékaři, směnárníky, velkoobchodníky, mnohdy zastávali vysoká a vlivná místa ve státní správě.²²¹ Severus z Ašmúnajn rovněž zmiňuje velmi dobrý vztah patriarchy Marka III. (799–819) s egyptským místodržícím.²²² Oba zmíněné faktory, rovnost muslimů v užívání výsad, které jim přinášela nadvláda nad nemuslimy a daňové zatížení jinověrců, vedly od první třetiny devátého století k masovým konverzím křesťanů k islámu, kteří si tímto krokem zajistili lepší podmínky k životu. Arabský historik al-Makrízí toto období považuje za přelomové, křesťané v Egyptě se od této chvíle stávají menšinou: „*Alláh si podrobil všechny Kopty na území Egypta a jejich moc byla definitivně zlomena. Nikdo z nich nebyl schopen protivit se vládě a muslimové na venkově tvořili většinu. Koptové se znovu začali chovat lstivě vůči islámu a muslimům a úskokem se domohli toho, že sami vybírali daně.*“²²³

V době největšího útisku, který byl na vesnici jistě zřetelnější než ve městech, potřebovali křesťané intenzivní kontakt s prostředím křesťanských institucí, především klášterních komunit, nejvýznamnějších mediátorů koptské kultury a zbožnosti ve středověku. Silnou vazbu koptských laiků na klášterní komunity potvrzuje 26 papyrů, datovaných do období mezi lety 749–812.²²⁴ Papyry obsahují právní smlouvy uzavřené mezi rodiči a klášteřem o zasvěcení dětí, které se uzdravily díky „zázraku“ světce, patrona kláštera. „Zasvěcení“ znamenalo především vyjádření pouta s institucionalizovanou sférou posvátna, symbolizovaného světce a klášteřem. Akt zasvěcení dětí byl krajním počinem, který poukazuje na zásadní význam koptských náboženských institucí v každodenním životě egyptských křesťanů. Práce, kterou mělo dítě v budoucnu pro klášter vykonávat, měla pro aktéry smlouvy sekundární význam. Jedná se jen o jeden z mnoha způsobů, kterým byla posilována síť vzájemných vazeb v rámci koptské komunity. Jiným, již zmíněným příkladem, byla vzájemná finanční výpomoc, která směřovala jak od klášterů k laikům,

²²¹ Tauer, F.: *Svět islámu*, Praha, 1984, s. 81-82.

²²² Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria*, *Patrol. Orientalis*, vol. I, op. cit., IV.404.

²²³ Makrízí.: *Histoire d'Égypte*, (trad. par Blochet), Paris, 1908, p. 80. in: Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 108.

²²⁴ Jedná se o papyry z archivu Castron Jeme z horního Egypta. in: Mac Coull, L. S. B.: *Child Donations and Child Saints in Coptic Egypt*, op. cit., p. 409–415.

tak i od laiků směrem k oficiálním představitelům církve.²²⁵

Nárůst počtu muslimského obyvatelstva v první třetině 9. století měl neblahý důsledek pro stav státní pokladny. Prudké snížení příjmů vedlo r. 869 správce financí Ahmada ibn al-Mudabbih k zavedení jednotných daní pro židy, křesťany i muslimy. Postavení Koptů se tím ale nijak nezměnilo, stále patřili k obyvatelstvu druhého řádu.²²⁶

1. 2. 5. Koptové a Egypt za vlády Túlúnovců (865-905) a Ichšídovců (935-969)

Za vlády turecké dynastie Túlúnovců (869-905), která se v Egyptě zcela osamostatnila, se koptská komunita těšila toleranci, navíc její zakladatel Ahmad ibn Túlún (868-884) snížil daně a umožnil Koptům působit ve vysokých finančních a administrativních funkcích. Pod vedením koptského architekta Ibn Kátiba al-Fergháního byla postavena renomovaná Ibn Túlúnova mešita.

Emír Ahmad ibn Túlún ale preferoval melkitské křesťany před monofysity.²²⁷ Dal uvěznit koptského patriarchu Chá'íla III. (880-907), protože se od jednoho z biskupů dozvěděl fámou, že patriarcha disponuje nezměrným bohatstvím, které emír hodlal využít pro své tažení do Sýrie. Asi po roce věznění se dvěma koptským vysoce postaveným úředníkům podařilo patriarchu osvobodit výměnou za 20 000 dínárů, které měl emír dostat. Koptská komunita nakonec zaplatila jen polovinu z uvedené částky, protože emír Ahmad zemřel a jeho syn, Chumárawahj (884-896), byl vůči monofysitům vstřícnější než jeho otec a zbytek dluhu Koptům prominul.²²⁸

Roku 935 se Egypta zmocnil rovněž původně 'abbásovský místodržící Muhammad ibn Tughdž (935-946), polosamostatný vládce Egypta, Sýrie a Hidžázu a založil zde dynastii Ichšídovců, která byla ke Koptům vstřícná stejně tak jako Túlúnovci. Muhammad ibn Tughdž i jeho nástupce Káfúr (966-968) se s oblibou účastnili oslav křesťanských svátků, hojně navštěvovaných i muslimským obyvatelstvem. Arabský geograf a cestovatel al-Mas'údí se

²²⁵ Příkladem je vykoupení patriarchy Chá'íla III., zajatého Ahmadem ibn Túlún, na něž se musela složit celá koptská komunita. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Tulunids and Ikshids, Copts under the*, p. 2280.

²²⁶ Chaleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 106–109.

²²⁷ Emír se údajně rád a často uchyloval do melkitského kláštera „Dajr al-Qusajr“, aby se zde oddával kontemplaci nad ikonami a rozpravám se svým přítelem, mnichem Antoniem. in: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Tulunids and Ikshids, Copts under the*, p. 2281.

Al-Mas'údí naopak popisuje přátelství, které Ahmada ibn Túlún pojilo s „egyptským Koptem, který se hlásil k jakobitské sektě křesťanství.“ Podle Mas'údího popisu spolu oba muži hovořili o otázkách historických, geografických, o zemědělství a o náboženství. V závěru rozhovoru Mas'údí uvádí, že „...tento Kopt vyvrátil všechny názory a dogmata tím, že stavěl všechna náboženství do stejné řady“ in: Abú L-Hasan 'Alí Ibn al-Husajn Al-Mas'údí (přel. Hrbek, I.): *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, Praha, 1983, s. 238–243.

účastnil oslav Svátku Epifanie²²⁹ a ve svém díle jej barvitě popsal:

„Noc svátku křtu patří k nejvýznamnějším událostem v Egyptě a lidé v ní nejdou spát. Účastnil jsem se ho v roce 941, kdy al-Ichšíd Muhamad ibn Tughdž sídlil ve svém paláci... Na jeho rozkaz byly břehy ostrova i břeh Fustátu osvětleny dvěma tisíci pochodněmi, nepočítaje v to pochodně a svíčky, které zapálili sami Egyptané. Muslimové a křesťané se v počtu několika set tisíc nahrnuli na břehy i na řeku Nil... Všichni se předháněli v okázalosti a nabízení vzácných pokrmů a nápojů, v předvádění oděvů, zlatých a stříbrných nádob a přiborů, klenotů a drahokamů. Odevšad se ozývaly tóny hudebních nástrojů, zpěv a hlučné tance. Je to nejkrásnější noc v Egyptě a přitom nejveselejší, brány ve čtvrtích nejsou vůbec zavřeny a většina lidí se koupe v Nilu, neboť se domnívají, že je to ochrání před nemocemi.“²³⁰

Ichšídovci sice značně zatěžovali koptskou komunitu daněmi, přesto je vláda Túlúnovců a Ichšídovců Kopty považována za stabilní a klidné období muslimské nadvlády.²³¹ K tomuto příznivému hodnocení vedla především skutečnost, že se jednalo o usurpátorské panovníky, snažící se zajistit svou vládou stabilitu společnosti, jež byla zárukou trvání jejich moci. Egypt pro ně nebyl jen zdrojem příjmů, v jejich vlastním zájmu byl i hospodářský rozvoj země.

1. 2. 6. Koptové a Egypt za vlády Fátimovců (909-1171)

Sílicí vliv křesťanů ve státě podněcoval nevoli muslimských obyvatel, takže docházelo k častým střetům mezi oběma komunitami už v době vlády Ichšídovců.

Fátimovci si byli dobře vědomi napětí mezi muslimy a příslušníky *ahl adh-dhimma*. Dokument, který obsahoval jejich politický program, proto zahrnoval i slib ponechání příslušníků chráněného lidu na postech, které zaujímalí ve chvíli, kdy se Fátimovci chopili vlády v Egyptě.²³²

²²⁸ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Tulunids and Ikshids, Copts under the*, p. 2281.

²²⁹ Je sporné, který svátek má al-Mas'údí na mysli, nejspíš se jedná o popis oslav svátku Narození Krista, který se slaví 7. ledna, ačkoli al-Mas'údí uvádí, že se oslavy odehrály 10. ledna. Jinou variantu představuje možnost, že se jedná o popis svátku Obřezání, který připadá na 14. leden. Popis průběhu oslav nejvíce odpovídá způsobu, jakým byl slaven koptský Nový rok, Nourúz, ale ten se slavil 11. září. Srv.: Shoshan, B.: *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge, 1993, p. 40–52.

²³⁰ Abú L-Hasan 'Alí Ibn al-Husajn Al-Mas'údí (přel. Hrbek, I.): *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, op. cit., s. 236–237.

²³¹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Tulunids and Ikshids, Copts under the*, p. 2281.

²³² Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, in: *Asian and African Studies*, Vol. 22, No. 1-3, 11/1998, p. 74.

První fátimovský chalífa al-Mu‘izz (973–975) nechal přes protesty muslimského obyvatelstva opravit kostely, které byly poničeny v průběhu bouří proti příslušníkům chráněného lidu za vlády Ichšídovců.²³³ ‘Ísá ibn Nestórius zastával za vlády chalífy al-Mu‘izze úřad vezíra, aniž by musel konvertovat k islámu. Jmenování křesťana na nejvyšší post ve státní správě vyvolalo intenzivní odpor mezi egyptskými muslimy, ‘Ísá ibn Nestorius byl proto sesazen, ale vzhledem k tomu, že se nenašel náhradník odpovídajících kvalit, musel být ‘Ísá ibn Nestorius za vlády chalífy al-‘Azíze (975–996) do funkce vezíra jmenován znovu.²³⁴ Když zemřel chalífa al-‘Azíz a novým chalífou se stal jeho teprve jedenáctiletý syn al-Hákim (996-1021), odpůrci ‘Ísy ibn Nestoria využili příležitosti k jeho odstranění. Roku 997 byl ‘Ísá ibn Nestorius spolu s jinými vlivnými příslušníky *ahl adh-dhimma* popraven. V tomto případě se jednalo o vyhovění nátlaku „zdola“, nicméně chalífa záhy přijal řadu restriktivních opatření proti *ahl adh-dhimma*, jejichž důvod není zcela zřejmý.²³⁵

Jak již bylo uvedeno výše, nemuslimové se na dobytém území museli chovat určitým způsobem, který zahrnoval způsob odívání odlišný od muslimů, zákaz jízdy na koni, provádění bohoslužeb v tichosti tak, aby muslimové nebyli rušeni. Ve skutečnosti však tato opatření nijak striktně dodržována nebyla, naopak mnohé křesťanské svátky byly slavěny veřejně, za hojné účasti muslimských obyvatel. Chalífa al-Hákim roku 1004 nařídil příslušníkům *ahl adh-dhimma* nosit černý pás, *zunnár*, černá byla barvou hlavních rivalů dynastie Fátimovců, ‘Abbásovců, a právě proto byla vybrána pro označení židů a křesťanů. V případě, že židé a křesťané *zunnár* nenosili, přestali být považováni za chráněný lid a mohli být kýmkoli zabiti.²³⁶ Chalífa přikázal zbořit kostely, synagógy, kláštery, dokonce i chrám Božího hrobu v Jeruzalémě. Nejvíce negativní dopad na koptskou komunitu měla konfiskace majetku náboženských nadací, *waqfů*, církevní půda byla rozdělena mezi fátimovské vojsko.²³⁷ Veřejné oslavy křesťanských svátků byly zrušeny

²³³ Protikřesťanské a protižidovské tendence byly mezi muslimským obyvatelstvem přítomny především vzhledem k vysokým postům, které křesťané a židé zaujímali ve státní správě. Někteří panovníci, např. al-Mu‘izz se náládám „lidu“ nepoddali a dál sledovali cíle své politiky, pro které byli vzdělání a zkušenosti židů a křesťanů nepostradatelní. Muhammad ibn Tughdž nátlakům „sdola“ rovněž nevyhověl, židy a křesťany z vysokých postů nesadil, ale v případě lidových projevů nespokojenosti s privilegovaným postavením *ahl ad-dhimma* nezasáhl. in: Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op. cit., p. 74.

²³⁴ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Fatimids and the Copts*, p. 1097.

²³⁵ Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op. cit., p. 76.

²³⁶ Ahmad, M. H. M (ed.): Makrízí, *Itti ‘áz al-hunafá’ (Poučení opravdových věřících)*, Cairo, 1971, vol. 2, p. 6, 8. in: Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op. cit., p. 74.

²³⁷ Ahmad, M. H. M (ed.): Makrízí, *Itti ‘áz al-hunafá’ (Poučení opravdových věřících)*, op. cit. p. 94-95.

a úřady dbaly na striktní oddělení muslimů od nemuslimských obyvatel Egypta,²³⁸ což vedlo k přetržení vazeb mezi muslimy na jedné straně a židy a křesťany na straně druhé. Perzekuce chalífy al-Hákima vedly k množství dobrovolných, ale i vynucených konverzí k islámu. Extrémní množství konverzí bylo zaznamenáno především v sídelním městě Fátimovců, v Káhiře.²³⁹ V závěru své vlády chalífa zcela změnil politiku uplatňovanou vůči chráněnému lidu. Křesťanům a židům bylo dovoleno opravit zničené kostely a syngógy, a především jim bylo umožněno vrátit se ke svému náboženství. Chalífa sice vydal oficiální prohlášení (arab. *sidždžil*) o tom, že se židé a křesťané mohou vzdát islámu, ale vzhledem k tomu, že *šarí'a* za apostazi ukládá trest smrti, byli mnozí odpadlíci i přes chalífovo nařízení zabiti.²⁴⁰

Al-Hákim se nechal prohlásit za boží inkarnaci, zakázal náboženské poutě do Mekky a poté, co přikázal změnit *basmalu* na „*bismi al-Hákimi ar-Rahmáni ar-Rahím*“ (ve jménu al-Hákima Milosrdného, Slitovného), roku 1021 za nejasných okolností zmizel.²⁴¹ Vlády se ujala teta jeho syna az-Záhira, Sitt al-Mulk, která mohla stát za al-Hákimovým zmizením.²⁴² Za vlády chalífy az-Záhira (1021–1035) byla zrušena restriktivní opatření vůči židům a křesťanům, ale apostatkové museli doplatit daň za hlavy za dobu, kdy se oficiálně hlásili k islámu.²⁴³ Koptové opět zastávali významné posty ve státní správě. Kopt Abú al-Malíh působil za vlády chalífy al-Mustansira (1035–1094) jako vrchní správce *díwánu* a byl natolik populární, že na něj dvorní básníci skládali oslavné básně. Významný křesťanský rod al-Malíh byl nucen konvertovat k islámu až za vlády Saláh ad-Dína al-Ajjúbího.²⁴⁴

Období vlády chalífy al-Hákima koptskou komunitu nijak vážně nepoznamenalo. Zabavený církevní majetek byl navrácen, kovertitům bylo umožněno vrátit se ke svému původnímu vyznání, nicméně byly nenapravitelně narušeny vazby mezi muslimskou většinou a Kopty. Novým prvkem v zacházení s *ahl adh-dhimma*, který se objevil až za al-Hákimovy vlády, byla řízená diskriminace „shora“, která pochopitelně našla odezvu i mezi lidem. Křesťané doslova

²³⁸ Shaykhú, L. (ed.): Al-Antákí, *Ta'rich (Dějiny)*, Beirut, 1909, p. 180

²³⁹ Shaykhú, L. (ed.): Al-Antákí, *Ta'rich (Dějiny)*, op.cit., p. 194.

²⁴⁰ Shaykhú, L. (ed.): Al-Antákí, *Ta'rich (Dějiny)*, op.cit., p. 231.

²⁴¹ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, 1995, p. 239

²⁴² Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op.cit., p. 87.

²⁴³ Shaykhú, L. (ed.): Al-Antákí, *Ta'rich (Dějiny)*, op.cit., p.235-236.

²⁴⁴ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Ibn Mammátí*, p. 1268.

zmizeli z ulic a z veřejného prostoru.²⁴⁵ Muslimské náboženské autority ('*ulamá'*, '*fuqahá'*') se v tažení proti *ahl adh-dhimma* neangažovali, což bylo pravděpodobně způsobeno podivným náboženským zaměřením al-Hákima,²⁴⁶ které mezi islámskými duchovními nenašlo pozitivní odezvu. Významným počinem bylo přestěhování koptského patriarchátu z Alexandrie do Káhiry v letech 1047–1077, kdy byl alexandrijským patriarchou Christodulos (1047-1077). Koptská komunita se tak přizpůsobila požadavkům fátimovských vládařů, kteří si přáli mít hlavního představitele koptské komunity ve svém sídelním městě, ale pro koptskou církev tato událost představovala ještě větší izolaci od ostatních orientálních patriarchátů.²⁴⁷

1. 2. 7. Koptové v průběhu křížových tažení (1099-1249)

Situace Koptů i melkitů se zhoršila v důsledku křížových výprav, za vlády prvního Ajjúbovce Saláh ad-Dína (1169-1193). Sultán, stejně jako muslimské obyvatelstvo, považoval egyptské křesťany za potenciální kolaboranty křížáků. Z tohoto důvodu byli Koptové odstraněni ze státního aparátu a byl vydán příkaz ke zbourání kostela sv. Marka, aby jej Koptové nepropůjčili křížákům jako vojenskou základnu.²⁴⁸ Koptští křesťané ale neměli důvod, který by je vedl k podporování křížáků v jejich tažení. Vztah mezi římským a alexandrijským patriarchátem byl zcela přerušen od dob chalcedonského koncilu, západní církev pohlížela na Kopty jako na heretiky a odpadlíky. Když křížáci roku 1099 dobyli Jeruzalém, bylo všem křesťanům orientálních církví jakožto heretikům zakázáno konat poutě k Božímu hrobu. Koptský patriarchát navíc musel přerušit kontakt se sesterskou církví v Antiochii.²⁴⁹ Jistá změna ve vztahu Saláh ad-Dína ke křesťanům nastala, když r. 1187 Saláh ad-Dín porazil jeruzalémského krále vojskem, jehož podstatnou část tvořili koptští křesťané. Soudržnost Koptů a muslimů pak byla přímo podporována shora.²⁵⁰ Nicméně pokaždé, když křížáci ohrožovali Egypt, docházelo k pronásledování a masakrům křesťanů a k jejich odvetným akcím. Roku 1218 (7. křížová výprava), přijal etiopský panovník 10000 uprchlých Koptů. K velkému masakru křesťanů i muslimů došlo za neúspěšného

²⁴⁵ Shaykhú, L. (ed.): Al-Antákí, *Ta'rih (Dějiny)*, op.cit., p.204.

²⁴⁶ S jeho jménem je spjat vznik sekty Drúzů, kteří al-Hákima považují za *mahdího*, který se opět vrátí a stane se spasitelem drúzske obce. Drúzové dnes obývají území Sýrie, Libanonu a severu Izraele. in: Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, Praha, 2006, s. 197–199.

²⁴⁷ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 67.

²⁴⁸ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 123–125.

²⁴⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Crusades, Copts under the*, p. 664.

obléhání Damietty výpravou Ludvíka IX. Pobožného roku 1249. Po porážce křížáků se vzájemné vztahy mezi muslimy a křesťany opět zlepšily.²⁵¹

Přes svůj vesměs negativní aspekt umožnily křížové výpravy koptské církvi částečně se vymanit z izolace a znovu navázat kontakty s římskokatolickou církví, která do Egypta okamžitě vyslala františkánskou a dominikánskou misi. Alexandrijský patriarcha Kyrillos III. ibn Laqlaq (1235–1243) naznačil možnost unie Koptské orthodoxní církve s Římem. Důvodem byla zřejmě potřeba mít po přestálých zkušenostech konfesionálních střetů silnějšího a vlivnějšího ochránce, než byl etiopský císař. Patriarchovo úsilí ale nemělo mezi koptskými křesťany podporu. Patriarcha totiž ztratil morální kredit tím, že nebyl řádně zvolen biskupy a koptskými notábly, nýbrž jmenován sultánem al-Kámilem (1218-1238), což vyvolalo mezi Kopty velice negativní odezvu a patriarcha se na svém postu udržel jen díky uplácení sultána a jeho dvora. Navíc prostředky k tomuto účelu získával značně pochybným způsobem-simonií a dražbou biskupských postů.²⁵²

1. 2. 8. Koptové a vláda bahríjských mamlúkú (1250-1382) a burdžijských mamlúkú (1382-1517) v Egyptě

Prvním mamlúckým vládcem v Egyptě byl Bajbars (1260–1277), který oficiálně přejal politickou moc tím, že při ceremoniálním aktu holdoval ‘abbásovskému chalífovi al-Mustansirovi III. Slavnostního aktu se zúčastnil i koptský patriarcha. Křesťané byli opět podezírání z napomáhání nepřátelským politickým silám a mezi muslimy se opět šířily protikoptské nálady, protože mamlúci Koptům zpočátku zaručili rozsáhlé pravomoce. Mezi lety 1260-1261 byl do funkce *wazíra* jmenován koptský křesťan. Protikoptské lidové bouře, nátlak „zdola“, donutily sultána Qalá’úna (1279–1290) proti Koptům oficiálně zasáhnout. Nechal zkonfiskovat majetek křesťanských *wakfů* a křesťané, kteří chtěli zastávat funkce ve státní aparátu museli konverovat k islámu.²⁵³ Vzhledem k tomu, že muslimové příslušníky *ahl adh-dhimma* podezřívají z účelového přijetí islámu, nebyli tito konvertité označováni termínem „*muslim*“, ale „*muslimání*.“ Jednalo se o hanlivé pojmenování konvertitů z řad křesťanů a židů, které mělo

²⁵⁰ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 125-126.

²⁵¹ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 127 128.

²⁵² Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: Cyril III Ibn Laqlaq, p. 677.

²⁵³ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, North Carolina, 1996, p. 97.

naznačit, že přijetí islámu těmito lidmi nebylo upřímné.²⁵⁴ Protikřesťanské nálady muslimského obyvatelstva je zřejmě nutno nahlížet v širším měřítku historických událostí v průběhu třináctého a čtrnáctého století. Jedná se především o úpadek politické moci muslimů ve Španělsku a o koalici mongolského ílchána Arguna s římským papežem a francouzským králem, jejímž cílem mělo být vyhlášení křížové výpravy proti mamlúcké říši. Koptové se tak nemohli vyhnout následkům obecně negativního smýšlení o křesťanech, jež bylo vyvoláno těmito událostmi.

Období vlády sultána Ašrafa al-Chalíla (1290-1292) rovněž provázelo pronásledování křesťanů, vysoce postavený koptský úředník, Abú al-Barakát ibn Kabar, jeden z nejvýznamnějších koptských středověkých teologů, ovšem odmítl konvertovat k islámu a raději se v ústraní věnoval teologii, historiografii a lingvistice. Ibn Kabar je autorem rozsáhlého koptsko-arabského slovníku *As-Sullam Al-Kabír* (známého jako *Scala Magna*) a teologického pojednání *Misbáh az-Zulma* (*Lampa temnot*).²⁵⁵

Rozklad vlády mamlúckých sultánů spolu s nevykonným administrativním aparátem představoval hlavní faktor, který vedl koncem 14. století k projevům konfesionální nesnášenlivosti mezi křesťany a muslimy v Egyptě. Za vlády posledního mamlúckého sultána Hasana (1347-1351 a 1354-1360) došlo ke druhé nejrozsáhlejší vlně konverzí Koptů k islámu. Násilné koverze byly podněcovány agitací islámských náboženských kruhů.²⁵⁶ Situace Koptů se zlepšila až po intervenci evropských panovníků a etiopského císaře. Krvavé potlačení protikřesťanských rebelií bylo r. 1442 podnětem k vyslání delegace koptských duchovních na koncil do Ferrary a Florencie. 4. 2. 1442 byla prostřednictvím encykliky „*Cantate Domino*“ vyhlášena unie. K dalším krokům, které by ji uvedly v život, však vzhledem k vlně intenzivního odporu koptských křesťanů nedošlo.²⁵⁷

Od roku 1517, kdy byl Egypt přivtělen k Osmanské říši, koptská církev a kultura upadaly, křesťané byli zatěžováni stále vyššími daněmi a mnozí z nich se stávali otroky kvůli neschopnosti platit daně. Příslušníci *ahl adh-dhimma* byli organizováni v *milletech*, náboženskopolitických obcích, jejichž členové se řídili pravidly a zákony své věrouky za předpokladu, že nebyly v rozporu se zákony a zájmy muslimského státu. Koptové byli organizováni v rámci arménského

²⁵⁴ Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op.cit., p.87–88.

²⁵⁵ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Ibn Kabar*, p. 1267.

²⁵⁶ Lev, Y.: *Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt*, op.cit., p.74, 90.

²⁵⁷ Gill, J.: *The Council of Florence*, Cambridge, 1959, p. 320–326.

milletu společně se syrskými jakobity a příslušníky arménské církve. Muslimové tvořili samostatný *millet*, který byl nadřazený *milletům ahl adh-dhimma*.²⁵⁸

Koncem 16. století se koptská církev potýkala s nedostatkem financí. Papež Řehoř VIII. nabídl patriarchovi Janu XIV. pomoc výměnou za opětné uzavření unie. Došlo k němu roku 1597, záhy však byla koptskou stranou vypovězena. Roku 1644 byl v Káhiře papežem založen apoštolský vikariát (prvním vikářem byl jmenován vlámský karmelitán Jacques Wurmser), jako protiváha protestantských misijních snah (od r. 1752 zde působila i Jednota bratrská). Misie řeckoothodoxní církve směřovaly spíše do oblastí Sýrie a Libanonu.²⁵⁹ Západním církvím se ale podařilo získat jen malý počet evropsky orientovaných, vzdělaných Koptů. Počet koptských příslušníků katolické církve r. 1653 činil pouze 4300 věřících.²⁶⁰ Papež Klement VIII. roku 1602 založil Koptskou kolej v Římě a roku 1758 část příslušníků Koptské orthodoxní církve definitivně uzavřela unii s římským patriarchou. Setkání se západními církvemi podnítilo koptské myslitele k rozvoji vlastní teologie, do té doby ustrnulé. Kláštery se po vzoru františkánů a karmelitánů snažily o charitativní činnost, ačkoli to bylo v rozporu s jejich řádovými regulami. Prostí lidé ovšem snahy západních církví buď naprosto ignorovali, nebo na ně pohlíželi s nedůvěrou.²⁶¹

1. 3. Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity v období novověku a koloniální expanze

1. 3. 1. Koptové a Napoleonova výprava do Egypta (1798-1802)

V 18. století byl Egypt ovládán tureckými a čerkeskými sultány, osmanská říše neměla Egypt fakticky ve svých pravomocích a Vysoká porta se spokojila s pravidelným tributem, který jí odevzdávali mamlúčtí bejové. Chaos v politickém vedení země a její ekonomická stagnace učinily z Egypta snadný cíl expanze západních mocností, především Francie a později Velké Británie. Napoleonovým cílem bylo vytvořit v Egyptě základnu pro vybudování východního impéria pod francouzskou dominancí.²⁶² Napoleonova výprava zdiskreditovala vládu

²⁵⁸ Lewis, B.: *Dějiny Blízkého Východu*, op.cit., str. 283-284.

²⁵⁹ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 138-147.

²⁶⁰ Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, op. cit., p. 45.

²⁶¹ Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, op. cit., p. 45-48.

²⁶² Young, G.: *Egypt*, London, 1927, p.30.

mamlúckých bejů, a především ukázala, že muslimská obec v Egyptě není tak silná jak se mohlo zdát. Období Napoleonovy přítomnosti v Egyptě tak prohloubilo odcizení Egypta Vysoké Portě a podnítilo zásadní politické a ekonomické reformy v desetiletích následujících po Napoleonově odtažení z Egypta roku 1802.²⁶³

Napoleon Bonaparte si byl dobře vědom koptsko-muslimského antagonismu a snažil se získat majoritní muslimské obyvatelstvo na svou stranu okázalou protikřesťanskou rétorikou, sám sebe prezentoval jako velkého příznivce islámu. Respekt a oddanost muslimů si tím však nezískal. Považovali jej za ateistu, který velí armádě bezvěrců pochybné morálky.²⁶⁴ Potenciální rivalita mezi Kopty a muslimy dokázal využít pro své cíle Napoleonův nástupce Jean-Baptiste Kléber. Obsazování administrativy téměř pouze koptskými úředníky, vytvoření koptské legie a „přátelské“ styky, které Kléber s Kopty navazoval, vedly k podezření z jejich kolaborace s francouzskými jednotkami. Káhirští ‘*ulamá*’ požadovali smrt všech křesťanů, prosté obyvatelstvo ničilo kostely, kláštery, obchody křesťanů i jejich obydlí. K uklidnění vzájemných vztahů došlo, jakmile Francouzi r. 1802 opustili Egypt.²⁶⁵

1. 3. 2. Reformy Muhammada ‘Alího (1805-1848) a jeho nástupců, počátek reform Koptské orthodoxní církve

Snaha o plnou integraci Koptů do egyptské společnosti byla započata reformami Muhammada ‘Alího, jenž byl ustanoven místodržícím v Egyptě roku 1805. Muhammad ‘Alí poslal především jako reformátor a zakladatel „moderního Egypta.“²⁶⁶ Jeho reformy byly prováděny za přispění západních, především francouzských specialistů. Muhammad ‘Alí ale také využíval zkušeností řady koptských odborníků, k nimž patřili zejména Girgis al-Gawharí a daňový specialista Ghálí Sergios. Egyptského místodržícího podporovali i obchodníci ze syrských křesťanských rodin Boctí, Farazli a Bahrí.²⁶⁷ Reformy se týkaly oblasti zemědělství, administrativy, vzdělání a vytvoření modernizované egyptské armády zbavené tureckých elementů. Koptové získali silnou ekonomickou pozici díky pozemkové reformě, koptští notáblové

²⁶³ Vatikiotis, P. J.: *The History of Egypt*, Baltimore, 1985, p. 38.

²⁶⁴ Young, G.: *Egypt*, op.cit., p.30.

²⁶⁵ Chauleur, S.: *Histoire des Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 147-155, Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, op. cit., p. 48-50.

²⁶⁶ Vatikiotis, P. J.: *The History of Egypt*, op.cit., p. 45.

²⁶⁷ Gombár, E.: *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha, 1999, str. 81.

se stali součástí nové feudálně statkářské aristokracie.²⁶⁸

Reforma školství byla zaměřena na vytvoření sekulárního systému škol, reorganizací školství byl pověřen výbor vedený francouzským specialistou Jomardem.²⁶⁹

V armádě se chtěl egyptský vládce především zbavit nespolehlivých albánských a tureckých jednotek. Hlavní oporou nové armády tedy měly být jednotky ze Súdánu, které se ovšem ukázaly jako neschopné výcviku. Proto byl posléze Muhammad 'Alí nucen zavést odvody egyptských felláhů, tedy i Koptů, což byl doposud značně neobvyklý postup, protože křesťané jako *ahl adh-dhimma* dosud neměli právo bojovat po boku muslimů. Tento krok se ukázal být efektivním opatřením, díky němuž Egypt získal první autenticky egyptskou vojenskou sílu.²⁷⁰

Přáním Muhammada 'Alího bylo vytvoření jednotného egyptského národa, proto Koptové začali zastávat i vládní funkce, největšího vlivu dosáhli již tradičně v oblasti finančnictví.

Pravděpodobně pod vlivem svých francouzských poradců projevil Muhammad 'Alí snahu o úplné sjednocení Koptské orthodoxní církve s církví římskokatolickou.²⁷¹ Papež Lev XII. (1823–1829) si rovněž přál vytvořit v Egyptě koptský katolický patriarchát v čele s Maximem Zuwajdem, záměr se ovšem nepodařil a centrem koptských katolíků zůstal apoštolský vikariát.²⁷² V polovině 19. století byly do Egypta vyslány anglikánské misie *Church Missionary Society of the Church of England*. Jejich záměrem bylo oživit orientální křesťanství a evangelizovat muslimy.²⁷³ Angličtí misionáři viděli koptské křesťanství jako „zkorumpovanou a degradovanou formu víry, v níž se mísí pohanské rituály s křesťanskými symboly.“²⁷⁴ Reverend William Jowett se při své první misii v Egyptě setkal s koptským patriarchou Petrem VII. (1809–1852) a navrhl mu vytvoření Biblické společnosti (*Bible Society*), patriarcha s návrhem souhlasil, ale vymínil si, že na založení instituce a její provoz bude dohlížet koptský patriarchát. Roku 1840 začal v Káhiře působit Institut pro vzdělávání koptských kněží (*Institution for Education of the Coptic Priests*). Patriarcha vedl výbor složený z šesti presbyterů, šesti laiků a jednoho biskupa, který dohlížel na

²⁶⁸ Více k tématu agrární reformy Muhammada 'Alího: Al-Sayyid Marsot, A. L.: *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge, 1984.

²⁶⁹ Vatikiotis, P. J.: *The History of Egypt*, op.cit., p. 100-101.

²⁷⁰ Young, G.: *Egypt*, op.cit., p.48.

²⁷¹ Meinardus, O. F. A.: *Christian Egypt: Faith and Life*, Cairo, 1970, p. 17.

²⁷² Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 120–125.

²⁷³ *Histories for C. M. S. Missions*, C. M. S. London, 1905, p. 17.

²⁷⁴ *Missionary Register*, C. M. S., London, 1829.

činnost Institutu. Základ výuky spočíval ve studiu bible, koptštiny, arabštiny a církevní historie.²⁷⁵ Patriarcha Petr ale stále podezřívával anglické misionáře z jiných úmyslů, než bylo vzdělávání koptských duchovních, patrně se také dozvěděl, jak negativně misionáři o koptských křesťanech smýšlejí, protože o dva roky později, roku 1842, dal Institut zavřít.²⁷⁶ Pozitivně se patriarcha nestavěl ani k nabídce „ochrany koptských křesťanů“, s níž přišel ruský velvyslanec v Egyptě.²⁷⁷

Struktura koptské církve a její činnost nicméně potřebovaly nový impuls. Identita Koptů spočívala v blíže nespecifikovaném vědomí odlišnosti od majoritního, muslimského obyvatelstva. Ve většině vesnic nebyly ani kostely, mniši i presbyterové byli nevzdělání, koptská zbožnost byla odkázána na lidové formy.

Koptsko-arabská literární produkce dosáhla svého vrcholu v díle středověkých autorů Abú al-Barakáta ibn Kabar (14. stol.) a Safího ibn ‘Assála (13. stol.), dále už se nerozvíjela. Základní vzdělání Koptové získávali v tzv. *kuttábech*, malých školách, které byly přičleněny k místnímu kostelu a vyučovali zde obvykle slepí a nevzdělání kantorové, ‘*arífové*.²⁷⁸ Vyučovalo se zde četbě liturgických textů a trivií. Vyšší vzdělání bylo pro Kopty nedosažitelné vzhledem k tomu, že na islámské univerzitě al-Azhar mohli studovat pouze muslimové.²⁷⁹ Na vesnicích, kde nebyl kostel, musely koptské děti chodit do muslimských *kuttábů*, kde byly povinovány účastí na výuce islámu. Kulturně-náboženská tradice Koptů tak ustupovala do pozadí, nebo se jí Koptové vzdali úplně.²⁸⁰

První reformu koptské církve zahájil patriarcha Kyrillos IV. (1854-1861), známý jako *Abú Isláh*, „otec reformy.“ Hlavní problém úpadku církve viděl Kyrillos IV. v nedostatečném vzdělání kléru i laiků, proto bylo jeho úsilí zaměřeno především na zakládání škol vedených patriarchátem za podpory nového místodržícího, Sa‘ída paši (1854–1863). Revolučním krokem ve své době bylo založení školy pro dívky. Patriarcha kladl důraz na výuku jazyků a především koptštiny, jejíž znalost byla mizivá i mezi klérem. Presbyterové a řeholníci sice uměli odrecitovat liturgické koptské texty, ale nerozuměli jejich obsahu. Každý týden pořádal patriarcha pro klérus přednášky a teologické diskuse. Významným počinem bylo zakoupení tiskárny, která umožnila patriarchovi prodávat za rozumnou cenu učebnice a náboženské příručky. Patriarcha rovněž zreorganizoval

²⁷⁵ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 125–126.

²⁷⁶ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 125–126.

²⁷⁷ Volkoff, O. V.(ed.): *Voyageurs russes en Égypte*, Cairo,1972, p.173.

²⁷⁸ arabsky: sg. ‘*aríf*, pl. ‘*irfán*.

²⁷⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Literature, Copto-Arabic.*,p. 1464-1467.

²⁸⁰ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Literature, Copto-Arabic.* p. 1464-1467.

správu církevního majetku a dbal na správné vedení záznamů v církevních matrikách.²⁸¹

Logickým vyústěním patriarchových reforem, které byly založeny na vzdělání a racionalizaci církve, byl boj proti ikonolatrii. Úctu, kterou prostí Koptové vyjadřovali ikonám, často jediným předmětům, které je pojily s koptskou církví a tradicí, považoval patriarcha za „modloslužbu“ a většinu ikon dal veřejně spálit.²⁸² Sa'íd paša (1854-1863) se po vzoru Muhammada 'Alího snažil o vytvoření moderního státu. Jedním z kroků, které měly stát stabilizovat, bylo oficiální uznání rovnoprávnosti jeho obyvatel. Sa'íd paša tak učinil prostřednictvím Humájúnského dekretu roku 1856, kterým ustanovil vojenskou povinnost pro všechny muže bez rozdílu vyznání. Dekret stanovil rovnost muslimů a nemuslimů, s křesťany a židy již nemělo být zacházeno jako s *ahl adh-dhimma*. Rovněž bylo zakázáno nutit někoho k apostazi od náboženství, které vyznává, a bylo zakázáno užívat veškerou diskriminující terminologii ve veřejné sféře, především v rámci *díwánů*.²⁸³

V následujících desetiletích významně vzrostl počet orthodoxních Koptů, kteří se díky misijní činnosti amerických presbyteriánů (the American United Presbyterian Mission) stali protestanty. Velký úspěch zaznamenali protestantští misionáři především v horním Egyptě, v okolí Asjútu a al-Minjá.²⁸⁴ Koptové připisovali postupující konverze na vrub církevním představitelům. Překážkou jim byla především celková zaostalost církve, tvořené z větší části pologramotným klérem, a nedůsledná správa majetku církve, církevních budov a *wakfů*. Část kléru, především ale laikové, proto požadovali zřízení zvláštní instituce, nezávislé na rozhodnutích patriarchátu, která by byla reprezentativním a kontrolním orgánem církve, a která by měla pevně stanovené pravomoci. Vláda chedíva Ismá'íla nakonec souhlasila a roku 1874 vydala dekret, kterým byla vytvořena Koptská rada laiků: *Madžlis al-Millí*. Jejimi členy byli vzdělání laikové i významní političtí činitelé. Kněží i biskupové byli v menšinovém zastoupení. Hlavním cílem byla postupná reforma církve, získání možnosti revidovat rozhodnutí patriarchy, ale i podpora koptského zastoupení v politice. Pod správu *Madžlisu* spadaly církevní nadace, příjmy klášterů a správa církevního majetku.²⁸⁵ Koptové měli rovněž zastoupení v Poradní poslanecké sněmovně,

²⁸¹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Cyril IV.*, p. 677-678.

²⁸² Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Cyril IV.*, p. 678-679.

²⁸³ Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, London, 1996, p. 11.

²⁸⁴ Meinardus, O. F. A.: *Christian Egypt: Faith and Life*, Cairo, 1970, p. 20.

²⁸⁵ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 131.

založené chedívem Ismá'ílem (1863-1879).²⁸⁶

V roce 1874 byl zvolen patriarchou Kyrillos V. (1874–1927), který zpočátku pokračoval v reformách církve spolu s *Madžlisem*, jemuž předsedal. Postupem času ale mezi zastoupením laiků a patriarchou vzrostlo napětí, především kvůli neshodám v otázce pravomocí správy církevního majetku. Neshody mezi oběma stranami zašly tak daleko, že členové *Madžlisu* požádali vládu, aby držela patriarchu v klášteře al-Baramús. Na patriarchovo místo byl dosazen biskup ze Sanabú. Koptští křesťané se tímto aktem rozdělili na část podporující rozhodnutí *Madžlisu* a část, která stranila patriarchovi. Patriarcha strávil v klášteře pět měsíců a po jeho návratu byl *Madžlis al-Milli* rozpuštěn. Činnost této organizace byla obnovena až roku 1927.²⁸⁷

1. 3. 3. Snaha Koptů o náboženskou, kulturní a národní emancipaci

Úsilí Koptů o vymezení své identity se kryje s počátky národního hnutí, které bylo do první světové války doménou muslimů a libanonských emigrantů. Za jeho počátek je považováno 'Urábího povstání (r.1881) proti servilitě chedíva Tawfíqa (1879-1892) vůči evropským správcům. Povstání plukovníka 'Urábího Koptové plně podporovali. Koncem 19. století se koptské emancipační hnutí rozdělilo na dvě křídla. První věřilo, že samostatnost Egypta Koptům umožní prosadit náboženskou a politickou rovnoprávnost, druhé vidělo v nadvládě Britů záruku dosavadních úspěchů, stability a bezpečí. Po první světové válce získali převahu stoupenci samostatnosti.²⁸⁸ 'Urábího povstání vypuklo na podzim r.1881. Jak jsme již mohli zaznamenat na několika místech, konflikty mezi egyptským obyvatelstvem a západními mocnostmi téměř vždy vedly k obvinění Koptů z kolaborace s nepřátelskými silami. Stejně tomu bylo za 'Urábího povstání, jež bylo provázeno konfesionálními nepokoji.²⁸⁹

Po porážce 'Urábího povstání roku 1882 byla v Egyptě vytvořena britská okupační správa, v jejímž čele stál mezi lety 1883–1907 lord Cromer. Britové podobně jako dříve Francouzi zneužívali komplikovanosti vztahů mezi oběma komunitami pro posílení vlastního vlivu. Lord Cromer islám neměl v oblibě, považoval jej za netolerantní náboženství, které mělo podle něj negativní vliv na společnost, ale pokládal za politicky nutné prokazovat islámu a jeho

²⁸⁶ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 132.

²⁸⁷ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: Cyril V, p. 679.

²⁸⁸ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 133-134.

²⁸⁹ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 74-75.

představitelům úctu, protože se jednalo o náboženství, k němuž se hlásila většina obyvatel Egypta. Lord Cromer tedy uznal islám jako oficiální náboženství Egypta.²⁹⁰ Koptové za britské koloniální správy nijak zvlášť nestrádali, byli však zklamaní z toho, že Britové odmítali přistoupit alespoň na některé z jejich níže uvedených požadavků.²⁹¹ Roku 1908 založil protestantský Kopt Achnuch Fánús „Koptskou reformní společnost“, která vyžadovala přijetí těchto podmínek:

- 1) Zlepšit zastoupení Koptů v parlamentu.
- 2) Stejně možnosti vzdělání a vykonávání veřejných funkcí.
- 3) Ustanovení neděle jako volného dne.
- 4) Výuku křesťanské věrouky i na státních školách.

Silný antagonismus mezi oběma komunitami vyvolalo zavraždění ministerského předsedy, Kopta Butruse Ghálího, muslimským ultranacionalistou. Muslimský nacionalistický tisk atentát hodnotil jako politickou záležitost, koptský tisk jako záležitost náboženskou.²⁹² Koptští aktivisté, rozhořčení netečností generálního guvernéra Eldona Gorsta (1907-1911), svolali roku 1911 přes protest patriarchy kongres do Asjútu. Zde byly znovu formulovány požadavky Koptské reformní společnosti. Jako reakci na asjútský kongres svolal generální guvernér konferenci v Heliopoli. Veškeré požadavky Koptů byly zamítnuty a ostře odsouzeny, islám byl potvrzen jako oficiální státní náboženství Egypta.²⁹³

Egyptské národní hnutí dosáhlo svého největšího rozmachu po 1. světové válce. V jejím průběhu byl Egypt zbaven turecké nadvlády. Velká Británie zde vyhlásila protektorát, po ukončení války zástupci Koptů a muslimů vytvořili delegaci, která bez úspěchu vyjednávala s Jiřím V., Lloydem Georgem a americkým prezidentem Wilsonem o zrušení britského protektorátu. Významný koptský reformátor Saláma Músá (1887-1958) popisuje protibritské povstání jako období největšího semknutí a bratrství mezi Kopty a muslimy. Konfesionální nároky v této chvíli ustoupily do pozadí, Saláma Músá se zmiňuje o tom, jak koptští kněží kázali z minbarů v mešitách. Murqus Sergius jako první křesťan kázal v mešitě al-Azhar, islámští duchovní promlouvali z

²⁹⁰ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 141.

²⁹¹ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 75.

²⁹² Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, Cairo, 1988, p. 58-65.

²⁹³ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 128-133.

kazatelen kostelů.²⁹⁴ Jako určitou kuriozitu uvádí azharského ‘*álíma* Ahmada Amína, který se demonstrací účastnil záměrně oděn do kněžské kleriky a turbanu.²⁹⁵

Muslimští ‘*ulamá*’ a koptský klérus sehráli v protibritském povstání a formování národní jednoty významnou roli, pro posílení vzájemných vztahů se představitelé obou komunit rozhodli slavit své velké náboženské svátky společně. Roku 1922 byla britská vláda nucena zrušit protektorát nad Egyptem, stanovila si však čtyři podmínky, které jí měly umožnit dál zasahovat do egyptských záležitostí. Mezi nimi figurovalo i právo na ochranu cizinců a menšin, zdůvodňované obavou o jejich bezpečnost po masakru Arménů v letech 1915-1916. Britskou ochranu pro své konvertity požadovaly i britsko-francouzské misie. Koptské obyvatelstvo i pozdější členové vládní strany al-Watan ostře protestovali proti tomuto bodu smlouvy. Koptové trvali na tom, že jako občané Egypta nemohou tvořit minoritu, objevily se i obavy z možného obvinění z britsko-koptského protimuslimského spiknutí. Společné náboženství Koptů a Britů stačilo k tomu, aby vyvolalo ze strany muslimů stupňující se projevy konfesijní nesnášenlivosti. Britové nechali událostem volný průběh, smluvní ochranu Koptům neposkytli.²⁹⁶

1. 3. 4. Sociální aspekty problematiky koptsko-muslimských vztahů

Velkým zklamáním pro ty, kteří usilovali o oddělení náboženství od státu, bylo potvrzení islámu jako státního náboženství v ústavě z r. 1923, ačkoli ta měla být koncipována s důrazem na rovnoprávnost všech Egyptů, bez ohledu na vyznání. Většina Koptů však s tímto článkem ústavy zpočátku souhlasila, Saláma Músá například prohlásil, že bude islám vždy hájit, protože je to náboženství jeho země.²⁹⁷ Situace se změnila až o 20 let později, kdy koptští představitelé požadovali zrušení postavení islámu jako státního náboženství. Chtěl-li se například koptský konvertita k islámu vrátit ke křesťanství, nebylo mu to povoleno, protože státní náboženství neuznávalo právo na apostazi. Koptové se rovněž cítili poškozováni nerovnoměrným rozdělováním financí mezi obě komunity, jež sice mělo být poměrné, ale Koptové byli značně znevýhodňováni (což bylo kromě jiného způsobeno i záměrným snižováním oficiálních údajů o počtu koptského obyvatelstva ze strany vlády).

²⁹⁴ Goldschmidt, A.: *Modern Egypt: The Formation of a Nation-State*, Boulder, 1988, p. 57-58.

²⁹⁵ Goldschmidt, A.: *Modern Egypt: The Formation of a Nation-State*, op. cit., p. 57-58.

²⁹⁶ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 223-230.

²⁹⁷ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 228.

Křesťanské svátky na rozdíl od islámských nebyly slaveny jako státní.²⁹⁸ Kulturní integrita koptské komunity byla ale nejvíc ohrožena absencí škol, v nichž by se vyučovalo koptské náboženské a kulturní tradici, a které by byly přístupné všem. Stát koptské školství finančně nepodporoval, částečně je dotovala církev a především rodiče dětí. Mnoho rodin si však soukromou školu nemohlo dovolit, většina dětí proto navštěvovala státní školy, kde povinná výuka islámu tvořila 20-30 %. Hlavním argumentem vlády proti výuce křesťanství na státních školách byla existence islámu jako státního náboženství. Jednotné školství a povinná výuka islámu pro Kopty i muslimy byly zárukou uniformity a jednoty občanů, o které se vláda snažila. Koptové, kteří získali vzdělání na státních školách, často raději konvertovali k islámu, jednak proto, že jim byl po letech výuky bližší (církev mohla poskytnout jen velmi omezené vzdělání v oblasti křesťanské věrouky), jednak proto, že jako muslimové měli lepší pracovní uplatnění. Rovněž velký počet majetných rodin, které si mohly dovolit poslat své děti do soukromých škol, preferoval školy státní, vzhledem k lepšímu uplatnění jejich absolventů, byť zůstali formálně křesťany.²⁹⁹ Proti jednotné náboženské výuce protestovali muslimští i křesťanští intelektuálové (Táhá Husajn, Saláma Músá), kteří požadovali jednotné, ale sekulární školství, proti čemuž se postavili káhirští *'ulamá'* a naopak žádali zintenzívnění výuky islámu. Vláda posléze povolila výuku křesťanství na státních školách, ale jen tam, kde se k vyučování mohlo dostavit alespoň 15 žáků. Následně byla účast na hodinách islámu dobrovolná. Ani to však nevedlo ke spokojenosti Koptů, protože islám se nadále vyučoval v rámci hodin arabského jazyka, které zahrnovaly i memorování celého Koránu.³⁰⁰

Základním integračním prvkem koptské komunity bylo náboženství. S tím jak postupně klesal jeho význam, byla tato integrita stále více porušována. Mladí, vzdělaní Koptové, kteří se nechtěli zřítí svého náboženství, ale odmítali přijmout zkorumpovanost orthodoxní církve a nedostačující vzdělání jejího kléru, jenž byl navíc často obviňován z korupce a aktivit pochybného charakteru, často raději konvertovali k některé ze západních církví, nebo se alespoň snažili získat vzdělání v jejich institutech.³⁰¹ Diákon Habíb Girgis se proto rozhodl pozvednout úroveň církve zakládáním tzv. nedělních škol, které měly zajistit lepší náboženské vzdělání kněžím i laikům.

²⁹⁸ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p.253-255.

²⁹⁹ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, op. cit., p. 230-255.

³⁰⁰ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, op. cit., p. 230-255.

³⁰¹ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, op. cit., p. 223-230.

Patriarcha Kyrillos V. (1874-1927) se však snažil potlačit jakékoli reformní snahy, viděl v nich omezování svých pravomocí, které byly vzhledem ke skutečnosti, že plně ovládal i *madžlis al-milli*, velmi rozsáhlé. Přesto se mladí duchovní, absolventi nedělních škol, po druhé světové válce úspěšně ujali nového typu pastorační a sociálních aktivit.³⁰² Reforma zasáhla i klášterní komunity, které se nacházely v obzvlášť neutěšeném stavu, což bylo o to horší, že právě z jejich středu se volili biskupové i patriarcha.³⁰³ Z tohoto důvodu zde bylo prosazení reformy duchovního života i vzdělání velmi obtížné. Mniši byli udržováni v nevědomosti a pasivitě, což vyhovovalo vládě i patriarchovi. Vládě proto, že mniši po dlouhou dobu v minulosti udržovali mezi Kopty vědomí jejich specifické etnické a náboženské identity, pro patriarchu a biskupy zase apatičtí mniši představovali snadno ovladatelný prostředek k prosazování svých záměrů. Poněkud kuriózní je skutečnost, že r. 1897 bylo řeholníkům zakázáno číst list „*Misir*“, protože se jeho redaktoři domáhali reformy v kláštřích, vzdělání a ve správě církevního majetku. Reformovaní řeholníci byli převážně držitelé vysokoškolských diplomů, teologické vzdělání získali v nedělních školách.³⁰⁴

1. 3. 5. Egyptský nacionalismus jako pojítka mezi Kopty a muslimy

Ve dvacátých a třicátých letech spojovalo muslimské i koptské intelektuály v Egyptě nové ideové hnutí, které se snažilo definovat příslušnost k egyptskému národu z nenáboženských pozic. Tento tzv. faraónismus, (arab. *al-fir'aunija*), hlásal názor, že Egyptané nejsou etnicky Arabové, ale potomci obyvatel starověkého Egypta, což bylo podníceno objevem Tutanchamonovy hrobky roku 1922. Především koptský tisk šířil informace o „faraónské civilizaci“ a jejím přímém, mohutném vlivu na islámsko-křesťanskou civilizaci v Egyptě. Tato myšlenka byla zaštitěna i podporována některými evropskými egyptology, především Gastonem Masperem, který navíc zastával názor, že egyptští muslimové jsou vesměs potomky zdejších křesťanů, kteří konvertovali k islámu a veškeré obyvatelstvo Egypta označoval za Kopty.³⁰⁵ Této vizi historie Egyptanů sice scházelo vědecké, historické podepření, našla však mnoho nadšených stoupců z řad Koptů, ale i některých muslimů. Sebevědomí Koptů bylo navíc podpořeno prohlášeními archeologů A. H.

³⁰² Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 93-95.

³⁰³ Musil, A.: *Křesťanské církve Orientu*, Olomouc, 1939, s. 40.

³⁰⁴ Musil, A.: *Křesťanské církve Orientu*, op. cit., s. 40-45.

³⁰⁵ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, op. cit., p. 95-102.

Sayce a Flinderse Petrieho o navrácení jejich vůdčího postavení, o něž je v minulosti připravila muslimská nadvláda. Faraónismus vyvolal nový zájem Koptů o jejich historii, bylo vybudováno Koptské muzeum, v rámci katechismu se děti učily koptštinu a byly dokonce učiněny neúspěšné pokusy oživit ji jako součást obecné mluvy.³⁰⁶ Mezi hlavní hlasatele faraónismu patřil na koptské straně Saláma Músá, na straně muslimské pak spisovatelé Táhá Husajn a Muhammad Husajn Hajkal. Táhá Husajn publikoval r. 1938 studii s názvem „*Budoucnost kultury v Egyptě*“, vytyčil zde tezi, že Egypt je kulturně i civilizačně součástí mediteránní řecké a římské civilizace, nikoli arabského světa.³⁰⁷ M. H. Hajkal doufal především v oživení uměleckého dědictví starého Egypta, jež by bylo základem pro vytvoření národní literatury, později své názory přehodnotil a kladl z hlediska kulturního i historického větší důraz na islám a období muslimské nadvlády. Myslitel a spisovatel Tawfík al-Hakím ve svém díle „*Návrat ducha*“ vyzdvihuje mystickou moudrost *feláhů*, kterou zdělili jako přímí potomci starých Egyptanů, jejich čistota byla narušena až příchodem hrubých beduinů.³⁰⁸ Koncem třicátých let nadšení pro faraónismus opadlo, nicméně jeho přínos pro Kopty přetrval.

Významnou roli ve vztahu mezi Kopty a muslimy sehrála diskuse o uplatnění moderní spisovné arabštiny a egyptského dialektu jako literárního jazyka. Klasická arabština byla jako jazyk Koránu a liturgický jazyk islámu muslimy velmi ctěna. Koptové měli na spisovném jazyce menší zájem, nebyli na něj nábožensky ani kulturně vázání. Naopak, egyptský dialekt převzal část slovní zásoby z koptštiny. Koptská inteligence v čele se Salámou Músá a Luisem ‘Awadem se tedy postavila za prostý, srozumitelný jazyk. Saláma Músá přišel s myšlenkou nahrazení arabského písma latinkou, což považoval za významný krok, kterým by se egyptská kultura přiblížila Evropě.³⁰⁹ Největším odpůrcem reformátorů byl Mustafá Sádiq ar-Ráfi‘í, orthodoxní islámský myslitel, který v každé nové myšlence viděl ohrožení pilířů islámu a tradičního arabství.³¹⁰

³⁰⁶ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 98.

³⁰⁷ Oliverius, J.: *Moderní literatury arabského Východu*, Praha, 1995, s. 47-48.

³⁰⁸ Oliverius, J.: *Moderní literatury arabského Východu*, op. cit., s. 57-63.

³⁰⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: s.v. *Salámah Músá*, p. 2088.

³¹⁰ Oliverius, J.: *Moderní literatury arabského Východu*, op. cit., s. 44.

1. 4. Vývoj Koptské orthodoxní církve a koptské komunity ve 20. století

1. 4. 1. Koptská komunita v první polovině dvacátého století

Událostí, která soužití Koptů a muslimů silně ovlivnila, byl vznik reformního islámského sdružení „Asociace muslimských bratří“ (arab. *Džam‘iat al-ichwán al-muslimín*, dále jen Bratrstvo) mezi lety 1928-1929. Hlavním cílem organizace byla náprava „demoralizované“ egyptské společnosti nastolením „islámského řádu“, rovněž byly vytyčeny politické a sociální cíle. Zpočátku Bratrstvo získávalo stoupence agitační činností v mešitách, na náboženských slavnostech a rozsáhlou sociální činností. Největší podporu měli mezi nižšími vrstvami v tradičních čtvrtích Káhiry a jiných velkoměst a mezi tradicionalisticky orientovanou inteligencí.³¹¹

Agresivita Bratrstva začala vzrůstat koncem čtyřicátých let, kdy vznikl tzv. zvláštní aparát, skládající se z malých záškodnických skupin, tvořených převážně mladými lidmi, činnost Bratrstva byla stále více orientovaná k politickému boji za islámskou reformu společnosti.³¹² Po převratu Svobodných důstojníků roku 1952 bylo Bratrstvo jedinou povolenou politickou organizací, ale po neúspěšném atentátu na Gamála ‘Abd-an Násira, bylo postaveno mimo zákon. Bratrstvo po roce 1945 zahájilo ostrou protikoptskou propagandu. Kázáním v mešitách, rozšiřováním letáků se snažilo mezi muslimským obyvatelstvem šířit vizi ideálního islámského státu, v němž by jinověrci opět zaujali inferiorní postavení.³¹³ Ideolog Bratrstva, Hasan al-Banná popíral negativní postoje Bratrstva vůči křesťanům s odkazem na příslušné verše Koránu, které muslimům přikazují úctu vůči jinověrcům. Realitou ovšem bylo, že členové Bratrstva během svých demonstrací napadali Kopty, vypalovali jejich obchody a budovy institucí s odůvodněním, že Koptská minorita získala na úkor mnoha muslimů příliš významné postavení, které jí ve státě s oficiálním islámským náboženstvím naprosto nepřísluší. Situace byla natolik obtížná, že např. veřejná kritika Bratrstva v tisku vyvolávala násilí vůči jednotlivcům. Ačkoli se situace zhoršovala, patriarcha ani vláda nezasáhli. Po incidentu v Suez, kde r.1952 rozvášněný dav zničil kostel a pobil tři Kopty, navštívil sice vůdce Bratrstva, Hasan Hudajbí patriarchu, ale oba se pouze shodli

³¹¹ Mendel, M.: *Islámská výzva*, Brno, 1994, s. 98-99.

³¹² Mendel, M.: *Islámská výzva*, op. cit., s. 98-101.

³¹³ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op. cit., s. 141-144.

na nutnosti zachovat národní jednotu, k činům zabraňujícím dalšímu násilí nedošlo.³¹⁴

1. 4. 2. Organizace „Koptský národ“ jako křesťanská obdoba Asociace muslimských bratří

Apatie vlády i církevních představitelů vedla k organizování odporu zdola, samotnými Kopty. Roku 1952 založil Ibráhím Fahmí Hilál organizaci „Koptský národ“, (arab. *al-umma al qibtíja*, dále jen *Umma*), která se měla stát protiváhou Asociace muslimských bratří. Stejně jako oni kladla požadavky očištění koptského náboženství, mísila náboženské symboly s politickou rétorikou, aby obhájila své požadavky na ustanovení koptského státu, což je patrné už z jejího hesla: „Bůh je náš král, Egypt je naše země, evangelia jsou náš zákon, kříž je naším znakem“.³¹⁵

Nabízí se zde srovnání s emblémem Bratrstva, na němž je vyobrazen korán, zkřížené meče a nápis „připravujte!“ (boj).³¹⁶ Podobnost mezi oběma organizacemi však končí nábožensko-politickými symboly a rétorikou. Stoupenci *Ummy* sice také vyznávali puritánský způsob života, studovali koptštinu a Bibli a doslovně vykládali evangelijní přikázání, agitovali v kostelích a šířili letáky, jejich činnost však byla poněkud paradoxně zaměřena především proti vlastní církevní organizaci a jejímu „světskému“ zaměření.³¹⁷ Vládu *Umma* pouze požádala o zřízení koptského rozhlasu a seriózní přístup ke sčítání koptského obyvatelstva a označení koptské komunity termínem „koptský národ“, pokusila se o únos a vraždu patriarchy Júsaba. Následně byla organizace vládou rozpuštěna a její činnost byla zakázána.³¹⁸ Poněkud neobvyklý postup *Ummy* je možno zdůvodnit vzrůstajícím významem islámu ve veřejném životě Egypta. Náboženství bylo vnímáno jako nástroj k dosažení určitých politických cílů, jež byly v případě Koptů zaměřeny na jejich etnickou sebeidentifikaci. Církev, jako náboženská instituce se v pojetí stoupenců *Ummy* měla stát především organizací bojující za občanská práva svých příslušníků bez „zbytečných“ kompromisů s vládou a muslimy.

³¹⁴ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 276-279.

³¹⁵ Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, op. cit., p. 279-282.

³¹⁶ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op. cit., Emblém Asociace muslimských bratří viz. obrazová příloha publikace, nepaginováno.

³¹⁷ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 77.

³¹⁸ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 77.

1. 4. 3. Vláda prezidenta Gamála 'Abd an-Násira a pokus o vytvoření sekulárního státu

Dne 23. 7. 1952 došlo v Egyptě k politickému převratu. Král byl svržen a vlády se chopila dříve tajná Organizace Svobodných důstojníků, která o rok později nastolila republiku v čele s prezidentem Gamálem 'Abd an-Násirem. Před rokem 1952 měli Svobodní důstojníci kontakty s Muslimskými bratry, byla to však jen taktika, která měla umožnit snazší provedení převratu. Roku 1954, kdy se Muslimští bratři pokusili o atentát na prezidenta an-Násira, byla tato organizace rozpuštěna a její činnost byla zakázána. Prezident an-Násir viděl přemíru religiozity muslimského obyvatelstva jako překážku v budování arabského socialismu a fundamentalismus Asociace muslimských bratří pro něj představoval největší ohrožení. Islám byl v nové ústavě z r. 1952 potvrzen jako státní náboženství, ale následně byly zrušeny *šarí'atské* soudy a celá legislativa přešla do sekulární sféry. Rovněž byla zavedena kontrola nad činností '*ulamá*' a univerzity al-Azhar (r. 1961), s jejímž požehnáním byla uváděna v život opatření, jež mohla být chápána jako protiislámská (např. plánování rodiny).³¹⁹ Zmíněné sekularizační snahy prezidenta an-Násira však nevedly ke zintenzívnění politického zastoupení Koptů. Jejich možnosti politického uplatnění naopak klesaly, což nebyl důsledek diskriminačních opatření, ale snahy vlády o maximální centralizaci moci, což mělo negativní dopad nejen na Kopty, ale i na muslimské obyvatelstvo.³²⁰

Vztahy mezi oběma komunitami byly poměrně stabilizované, a to i díky intenzivnímu potlačování islámského politického hnutí. Ačkoli vláda islám považovala za nedílnou součást egyptského národního dědictví, snažila se oslabit jeho sílu ve prospěch revolučních, sekularizujících ideálů, což do jisté míry redukovalo vyhraněnost oboustranné konfesijní propagandy. Přesto však Koptové svou náboženskou odlišností narušovali národní jednotu, vláda s nimi zacházela jako s tolerovanou minoritou. Pozemková reforma a znárodňování navíc přiměly mnoho poškozených Koptů (ale i Arménů a maronitů) k emigraci do USA, Austrálie a Evropy.³²¹

Ideologie arabského nacionalismu a socialismu spjatá se sekularizačními snahami, ale i zhoršující se životní úroveň obyvatelstva a absence veřejného politického života vedly k nespokojenosti obyvatelstva a napomáhaly rozšiřovat členskou základnu Muslimských bratří.³²²

³¹⁹ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op.cit., s. 109–113.

³²⁰ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford, 2003, p. 57-61.

³²¹ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 155.

³²² Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 52-53.

Stávající režim nepodporovala ani koptská komunita, která si i přes nemožnost politické aktivity nevedla špatně, především díky nekompromisním postojům patriarchy Kyrilla VI. (1959–1971). Kyrillos VI. sice zachovával loajalitu vládě prezidenta an-Násira a prohlásil, že „záměry evangelií se kryjí se záměry Arabského socialistického svazu,³²³ ale jako obratný politik dokázal Koptům zajistit stejné sociální jistoty a práva jaká měli muslimové, vládu dokonce přiměl k souhlasu se stavbou nové katedrály v Káhiře. Rovněž podporoval a rozvíjel sociální i charitativní činnost církve (založením komunity aktivních sester v Baní Suwejf), do níž se snažil zapojit řeholníky i řeholnice, což bylo a je řadovými věřícími odsuzováno jako odchylka od pravého mnišského života.³²⁴

Porážka egyptského vojska v tzv. šestidenní válce roku 1967 byla řadovými Kopty i muslimy zdůvodněna jako „trest boží“ za to, že Egyptané opustili Boha následováním ideologie arabského socialismu. Pro zajímavost je možno zmínit masově rozšířené vize během říjnové války r. 1973, kdy se egyptským vojákům bez ohledu na konfesionální příslušnost údajně často zjevoval Muhammad a Panna Maria obklopení anděly, což sami Egyptané interpretovali jako příznak jednoty všech Egyptanů v průběhu arabsko-izraelských válečných konfliktů.³²⁵

1. 4. 4. Reislamizační politika prezidenta Anwara as-Sádáta

Roku 1970 Gamál ‘Abd an-Násir zemřel a na jeho místo nastoupil Anwar as-Sádát, který sice nepřestal hájit princip sekulárního státu, ale zavázal se k ústupkům vůči islámským institucím a Asociaci muslimských bratří, jejichž činnost ovšem nelegalizoval. Islámská hnutí a instituce se mohly zapojit do veřejného života pod podmínkou, že nebudou zpochybňovat sekulární charakter státního zřízení a budou respektovat racionalitu ve vědě a vzdělání.³²⁶ Zpočátku se Sádát snažil o dobré vztahy s koptskou komunitou. Kopti obsazovali důležité posty ve vládě i v armádě, postupně však s tím, jak vzrůstal počet stoupenců fundamentalistických hnutí i jejich radikalismus, ztrácel Anwar as-Sádát nad vývojem událostí kontrolu a nedokázal zabránit ani stále častějším konfesionálním nepokojům, vyprovokovaným především mladými fundamentalisty, sdruženými

³²³ Meinardus, O.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 84.

³²⁴ Van-Doorn- Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, Amsterdam, 1993, p. 43-50.

³²⁵ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, South Carolina, 1994, p. 334-337.

³²⁶ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op.cit., s. 112-113.

v tzv. *gamá'át islámíja*. Jedním z cílů fundamentalistických hnutí bylo i opětné přidělení nerovnoprávného statutu „lidu smlouvy“ (arab. *ahl adh-dimma*) nemuslimům. Koptská církev odpověděla prohlubováním náboženské identity svých věřících prostřednictvím kázání, zintenzívněné výuky katechismu, agitační činností atp.³²⁷ Fundamentalistická propaganda toto počínání zhodnotila jako přípravu „komplotu křesťanů proti islámu“, což vyvolalo další vlnu násilí a odvetných akcí obou komunit.

Církev v čele s novým patriarchou Šenúdou³²⁸ III. (od r.1971) nebyla jednotná v otázce řešení konfliktů. Nabízely se jí dvě možnosti:

1. Do konfliktů příliš nezasahovat a záměrně bagatelizovat rozsah nepokojů, čímž by však církevní hierarchie zcela ztratila důvěru věřících.

2. Trvat na oficiálním řešení konfliktů prostřednictvím vlády, což by vedlo k zesílení násilí proti Koptům a vláda by se tak ocitla pravděpodobně v situaci, kdy by byla nucena dát za pravdu Koptům a existenci konfliktů by musela oficiálně zcela popřít.

Patriarcha se posléze rozhodl pro střední cestu. Veřejně odsoudil konfesionální nepokoje a žádal vládu o upravení situace, ale islám a fundamentalisty zcela zprostil viny za vyvolávání protikřesťanský zaměřeného násilí. Zdůrazňoval jednotu egyptského národa, čímž Kopty zprostil podezření ze „separatistických“ tendencí a stát musel zasáhnout, aby nepravosti páchané na Koptech tuto jednotu neohrožovaly. Vláda přesto nebyla ochotna Koptům poskytnout pomoc s tím, že na islámské půdě nemůže zasahovat proti muslimským organizacím ve prospěch náboženské menšiny. Patriarcha se tedy rozhodl organizovat protestní pochody kněží a laiků tam, kde došlo k nejzávažnějším incidentům (al-Chanká, az-Záwíja al-Hamrá'), veřejně vyhlašoval posty na podporu koptské komunity.³²⁹ Církevní hierarchie se proti vládě otevřeně postavila a pod nátlakem ji donutila zrušit trest smrti za odpadlictví od islámu, jenž měl být zaveden v rámci islamizace legislativy r.1977. Prohlášení, podle něhož je *šarí'a* základním zdrojem legislativy, a nikoli jen jedním z jejích zdrojů, se už patriarchovi a biskupům revidovat nepodařilo.³³⁰

List Asociace muslimských bratří *ad-Da'wa* nazýval Kopty novodobými křížáky, kteří

³²⁷ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p. 240-273.

³²⁸ Jedná se o arabizovanou formu koptského jména *Šenute* či *Šemuti*.

³²⁹ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p.269-272.

³³⁰ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p. 272.

fungují jako „pátá kolona“ všech vnějších nepřátel islámu.³³¹ Stupňující se útoky na koptskou komunitu, které nezřídka končily smrtí jejích příslušníků, a lhostejnost vlády donutily patriarchu roku 1980 ke zrušení oslav velikonočních svátků a k uzavření kostelů pro státní představitele. Vládní tisk poté zhodnotil počín jako „snahu extremistických prvků ohrozit jednotu národa“. Autorita Šenúdy III. byla zpochybněna, jediným pravým představitelem koptské církve byl označen patriarchův odpůrce z řad konzervativců, představený kláštera sv. Makaria Mattá al-Maskín.³³²

Dalším problémovým prvkem ve vztahu státu a koptské církve byla otázka podpory egyptsko-izraelské separátní dohody uzavřené v Camp-Davidu roku 1979. Kruhy radikálních muslimů proti smlouvě ostře protestovaly a její podepsání bývá pokládáno za jeden z důvodů, které je vedly k zavraždění prezidenta as-Sádáta. Smlouva rovněž umožňovala pouti do Jeruzaléma pro egyptské křesťany a Anwar as-Sádát chtěl jejich obnovením naznačit dobré úmysly v egyptsko-izraelských vztazích. Nicméně patriarcha, který musel vzít v úvahu možnou odplatu radikálních fundamentalistů v případě, že by pouti obnovil, souhlas raději nevydal a prohlásil, že Kopti nikdy nezradí egyptský lid. Obezřetný postup patriarchy však nedokázal zabránit stupňujícím se násilným akcím, jež byly vedeny především proti koptskému obyvatelstvu.³³³

Časopis *ad-Da'wa* označil křesťany, spolu s „židy, komunisty, a sekularisty“ za hlavního nepřítele islámu, který osnuje převrat a s nímž je nutno se co nejdříve vypořádat.³³⁴ Do jisté míry se zde opakoval podezřivý postoj muslimů, v tomto případě však především radikálních fundamentalistů, vůči křesťanskému obyvatelstvu, který charakterizoval křížové výpravy, Napoleonovu expedici atp. Křesťané byli opět nařčeni z „konspirace“ ve prospěch západních mocností, které podporovaly nepřátelský stát Izrael. Jednalo se sice pouze o ideologii, kterou nebylo možno dokázat fakty, ale která dokázala vyostřit vztahy mezi Kopty a muslimy a následně i mezi fundamentalisty a vládou. Prezident as-Sádát se však nesnažil Kopty obhajovat a odmítl jim poskytnout státní ochranu i z toho důvodu, že patriarcha nepřistoupil na manipulaci s koptskou komunitou ve prospěch Sádátových politických cílů. Osobní nenávisť mezi prezidentem a

³³¹ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op.cit., str. 144-146.

³³² Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 169-172.

³³³ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 170-172.

³³⁴ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op.cit., s. 144.

patriarchou byla totiž rovněž faktorem komplikujícím situaci a možnosti jejího řešení. Napětí mezi oběma politiky se vystupňovalo po as-Sádátově návštěvě USA.³³⁵ Patriarcha vyslal dva biskupy, aby se pokusili zmírnit protestní akce koptských emigrantů během oficiální návštěvy prezidenta Anwara as-Sádáta v USA. Manifestace za přítomnosti amerických státních představitelů však dosáhly nepředpokládaných rozměrů, prezident po svém návratu patriarchu obvinil z jejich organizace a z pouhého předstírání snahy o to, aby předešel událostem, ohrožujícím politickou stabilitu Egypta. Roku 1981 došlo k jednomu z největších útoků proti Koptům v Záwija al-Hamrá'. List ad Da'wa následně publikoval články vyzývající ke zúčtování s Kopty, což donutilo prezidenta Sádáta k akci proti fundamentalistům, nechtěl-li ztratit mezinárodní kredit.³³⁶ Vzhledem k tomu, že proti sobě nemohl postavit velkou část veřejného mínění, nevedl prezident zákrok proti fundamentalistům ve jménu ochrany menšin, ale jako zásah proti muslimskému a křesťanskému náboženskému fanatismu. Mezi zatčenými se tak ocitlo i 8 biskupů, 13 kněží i s rodinami a několik desítek laiků. Uvězněním patriarchy se Sádát zbavil jednoho ze svých velkých politických rivalů, rovněž zrušil dekret, jímž byl patriarcha státem potvrzen jako hlava církve a vedením koptské náboženské komunity bylo oficiálně pověřeno 5 biskupů. Funkce patriarchy je ve své podstatě nezrušitelná a Šenúda III. pro Kopty jako patriarcha figurovat nepřestal. Klérus i laikové tato opatření přijali jako nutnou oběť, zavládla naděje, že se jejich životní a bezpečnostní podmínky zlepší.³³⁷ Následně se však v listu *ad-Da'wa* objevily výzvy k bojkotu křesťanských obchodů, konfiskaci jejich majetku a k útokům na křesťany. Situace již byla natolik nevladatelná, že prezident as-Sádát dal příkaz k masovému zatýkání a k zákazu všech radikálně islámských periodik. Měsíc po započetí zásahu proti radikálním muslimům byl prezident zavražděn příslušníkem organizace *al-Džihád*.³³⁸

Nový prezident Husní Mubárak propustil všechny vězněné církevní představitele a laiky kromě patriarchy, jenž byl propuštěn až r. 1985 a vláda opět vydala souhlas s jeho trváním ve funkci. Šenúda III. po letech strávených ve vězení změnil svou taktiku a jeho postup ochrany práv a bezpečí Koptů je podstatně umírněnější, s vládou a prezidentem udržuje dobré vztahy, což se projevuje i na větší ochotě vlády poskytnout oblastem obydleným Kopty policejní ochranu.

³³⁵ Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, op.cit., p. 170-175.

³³⁶ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op.cit., s. 146.

³³⁷ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p.270.

³³⁸ Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p.270-272.

Přes veškeré úsilí však nadále dochází ke konfesionálním nepokojům a útokům na Kopty, především v oblastech Horního Egypta, které jsou tradičními baštami fundamentalismu (okolí Asjútu, al-Minjá, Sohágu).³³⁹ Útoky jsou však méně časté a rovněž nebývají vždy motivované náboženskou nesnášenlivostí. Patriarchát a místní biskupové mnohdy odmítají tyto útoky hodnotit jako cílený projev náboženské nesnášenlivosti, ale jako např. loupežná přepadení, jejichž cílem se může stát majetný Kopt či muslim, náboženská příslušnost zde nemusí hrát roli.³⁴⁰

³³⁹ Meinardus, O.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 85.

³⁴⁰ Amín, D.: *Mádhá hadatha li al-Misrijina? (Co se přihodilo Egypt'anům?)*, al-Qáhira, 1998, s. 68–69.

2. Elementy utvářející koptskou identitu

2. 1. Vymezení pojmu Kopt, koptský, otázka koptského jazyka jako podmínky pro etnickou identifikaci koptské minority, specifikace koptského přístupu ke světu

2. 1. 1. Význam pojmů Kopt, koptský

Substantivum *Kopt* a adjektivum *koptský* (arab. *qibtí*) sloužilo jako arabské označení teritoria, tzn. Egypta, které bylo dobyto arabskými vojsky roku 641 a jeho obyvatel, tzn. Egyptanů. Arabský termín *qibtí* či *qibt* byl pravděpodobně vytvořen na základě řeckého označení Egypta *Aigyptos*. Arabština v písemné podobě většinou nezaznamenává samohlásky, z řeckého termínu byly do arabštiny převedeny pouze souhlásky, vytvářející kořen slova G-P-T, jehož fonetickou variantou je Q-B-T.³⁴¹

Jinou hypotézu původu arabského termínu *qibt* představuje možnost, že se jedná o derivaci od názvu hornoegyptského města Koptos. Koptos nicméně před příchodem Arabů nepředstavoval tak významné centrum křesťanství jako oblast dnešního Asjútu nebo Sohágu, proto má tato hypotéza z historického hlediska slabé opodstatnění.³⁴²

Řecký termín *Aigyptos* byl pravděpodobně derivován od názvu chrámu v Memfidě, který byl zasvěcen egyptskému božstvu Ptahovi, *Het-ka-Ptah*. Řekové označili Egypt podle názvu tohoto chrámu vzhledem k jeho umístění v severní části Egypta, která byla Řeky obsazena nejdříve. *Aigyptos* byl tedy geografickým označením území Egypta a jeho obyvatelé byly nazváni *Aigyptoi*, Egyptané. Arabové tento dvojvalentní význam kořene Q-B-T přejali. Egyptané svou zemi nazývali *Kéme* a sebe lid *Kéme*.³⁴³ Termín *qibtí* (pl. *aqbát*) sloužil nejprve pro administrativní označení egyptského obyvatelstva³⁴⁴, později se rozšířil do obecné mluvy. Vzhledem k tomu, že již od 5. století byla většina Egypta christianizovaná a 'Amr ibn al-Ás jednal o podmínkách převzetí nadvlády nad Egyptem s patriarchou Benjaminem, byl termín *qibtí* ztotožněn s označením pro křesťana. Zvláštní důraz je třeba klást na skutečnost, že takto byli

³⁴¹ V případě *Q* a *G*, *P* a *B* se jedná o souznělé konsonanty. V egyptském dialektu je *Q* vyslovováno v horním egyptě jako *G*, v okolí Káhiry a Alexandrie jako ráz ('). V případě slov, která byla přejata z koptštiny do egyptského dialektu a kde koptština užívala konsonanty *P*, došlo v arabštině k jejímu nahrazení konsonantou *B* nebo *F*. např.: *stûl* kopt.: *trapéza*, arab.: *tarabéza*, otec, mnich kopt.: *apa*, arab.: *aba*, *ab*, řec.: *Aigyptos*, arab.: *Qibt* nebo *Gibt*.

³⁴² Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Copt*, p. 599-601.

³⁴³ Dostálová, R.–Hošek, R.–Messeri, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R. : *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 89.

³⁴⁴ Ve chvíli, kdy byl Egypt dobyt Araby, tvořili křesťané 80 % obyvatelstva. in: Malek, N. A.: *The Copts: from an ethnic majority to a religious minority*, in: Johnson, D. W. (ed.): *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Rome, 1993, p. 299-300.

označení egyptští křesťané, protože Korán označuje křesťany termínem *an-nasára*, (sg. *an-nasráni*).³⁴⁵ Arabizovaní křesťané pak sami sebe označovali jako *al-masíhijúna* a své náboženství jako *ad-dín al-masíhí*, tzn. křesťanství. Je tedy možno shrnout, že termín Kopt je etnoreligiózní pojem označující Egyptany jako etnikum odlišné od Arabů a vyznávající náboženství odlišné od náboženství hegemonů, tedy Arabů, později Turků. Termín Kopt / Koptský označoval egyptské etnikum, jeho jazyk, kulturu a náboženství.

Vzhledem k tomu, že etiopští křesťané odvozují svou církevní hierarchii od egyptské církve, byli i oni označeni jako Koptové, byť se jednalo o obyvatelstvo žijící mimo Egypt. Rovněž příslušníci Syrské orthodoxní církve, jakobité, bývali ve středověku chybně označováni jako Koptové a naopak Koptové bývali chybně nazýváni jakobity (*ja'qúbijúna*). Důvodem byly pravděpodobně úzké vztahy mezi alexandrijským a antiochijským patriarchátem (jednalo se především o výměnu synodních listů arab. *simúdíqija*, jejichž prostřednictvím se patriarchové vzájemně ujišťovali o svém nechalcedonském pravověří).³⁴⁶

2. 1. 2. Otázka koptského jazyka jako základu etnického vědomí Koptů

Egyptští křesťané se během dvou staletí po arabském vpádu stali minoritou především díky tomu, že postavení jinověrců bylo ekonomicky nevýhodné. Uchování koptského etnika bylo ale více ohroženo ustanovením arabštiny jako administrativního jazyka na území dobytém Araby, což v roce 706 přijal chalífa 'Abd al-Malik. Arabština postupně vytěsňovala koptštinu nejen v administrativě, ale také v každodenním životě Egyptanů. Otázka, jak dlouho se koptština jako dorozumívací jazyk v Egyptě udržela, není spolehlivě zodpověditelná. Al-Makrízí (z. 1441) ve svém díle *al-Chitat wa al-Áthár (O geografii a pamětihodnostech)* hovoří o tom, že ženy a děti v horním Egyptě neznají jiný jazyk než koptskou sa'ídštinu. Dominikán J. M. Vansleb, který navštívil Egypt v 17. století, se setkal s údajně posledním člověkem, který koptštinu aktivně ovládal.³⁴⁷

Na poměrně rychlé zatlačení koptštiny arabštinou poukazuje skutečnost, že administrativní dokumenty byly přes 'Abd al-Malikův výnos psány zpočátku v koptsko-arabské bilingvě, ale záhy už jen v arabštině, která byla zřejmě již v 8. století natolik rozšířena, že nebylo nutné dokumenty překládat. Patriarcha Gabriel II. zavedl ve 12. století vedle koptštiny jako liturgický jazyk také arabštinu, protože většina věřících nerozuměla koptsky čtené Bibli. Severus z Ašmúnajn (10.

³⁴⁵ Např. Kor 5:19, 9:30, 22:17 aj. in: *al-Qur'án al-Karím*, al-Qáhira, 1997.

³⁴⁶ Ráhib min Dajr al-Muharraq (ed.): *I'tiráfát al-Ábá'*, (Řeholník z kláštera al-Muharraq): (*Vyznání Otců*), al-Qáhira, 2002, s. 459.

³⁴⁷ Atiya, S. A *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., 1991, e.: *Coptic Language, Spoken*, p. 604-606.

století) napsal své *Dějiny patriarchů v Egyptě* arabsky.³⁴⁸ Je tedy možno konstatovat, že nejzazší hranici, kdy koptština přestala figurovat jako kód kolektivní identity koptské komunity, můžeme datovat do 12. století.³⁴⁹ Koptolog Leslie B. Mac Coull v postupném mizení koptštiny z veřejného života vidí zánik svébytné koptské kultury:

„Byla to kultura určená k zániku...a jako jediná z kvetoucích kultur křesťanského orientu zahynula úplně. Bohatá a mnohotvárná kultura koptsko-byzantského Egypta našla způsob jak přežít ještě několik století po vpádu muslimů, nejdříve v podobě administrativních struktur, které byly zachovány z čistě praktických důvodů. Řečtina byla do jisté míry užívána i pro jiné než liturgické potřeby, konglomerát koptské kultury zůstal v jádru srozumitelný. Ale mezi devátým a desátým stoletím na rozdíl od Mesopotámie, Arménie a jiných regionů východního Středomoří, začal vymírat koptský jazyk a s ním i hodnoty, jejichž byl nositelem. Nevíme proč se tak stalo, nevíme ani zda se tento jedinečný způsob jak ‚být člověkem‘ bude moci znovu opakovat.“³⁵⁰

Jazyk a jeho struktura bezpochyby určují perspektivu, kterou jedinec vnímá a poznává svět, jedná se o symbolickou strukturu, jejímž prostřednictvím se vyjadřuje význam a emoce. Jazyk obecně ale zároveň nepředstavuje hotovou věc, jedná se o kontinuální proces otevřený ke změně a o stále se obnovující úsilí člověka o nové vyjádření významu a emocí.³⁵¹ Nevidím tedy důvod, proč by tyto významy a emoce nemohly být plnohodnotně vyjádřeny jiným jazykem, v našem případě arabštinou. Přistoupíme-li na absolutizaci role koptského jazyka jako jediného možného mediátora koptské kultury a hodnot, které vyjadřuje, pak se budeme muset skutečně smířit s tím, že koptská kultura vymizela mezi devátým a desátým stoletím.

Existuje ale ještě možnost, že koptská kultura a její hodnoty našly vyjádření nejen prostřednictvím symbolického systému jazyka, tedy koptštiny, ale také prostřednictvím paralelního symbolického systému náboženství, koptského křesťanství a magie. V případě, že bychom uznali systém koptských náboženských symbolů jako plnohodnotné vyjádření svébytné koptské kultury, pak by to znamenalo, že tato kultura nezanikla, ale naopak byla uchována v unikátním systému koptského křesťanství, v liturgii, v koptských hagiografiích ve specifickém vztahu k objektům uctívání a především v realistickém přístupu ke světu,

³⁴⁸ Atiya, S. A (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., 1991, e.: *Coptic Language, Spoken*, p. 604-606.

³⁴⁹ Poslední literární dílo zpracované v koptštině je Triadon, báseň z roku 1322, která oslavuje biblické postavy a koptské světce. in: Dostálová, R.–Hošek, R.–Messerli, G.–Oerter, W. B.–Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, op. cit., s. 86.

³⁵⁰ Mac Coull, L. S. B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, op. cit., p. 159.

³⁵¹ Cassirer, E.: *Esej o člověku* (přel. Píáček, J.), Bratislava, 1977, s. 198–214.

založeném na zkušenosti, spíše než na abstraktním uchopení reality.

2. 1. 3. Koptský realismus³⁵²

Leslie B. Mac Coull právě smysl pro přímé zakoušení reality uvádí jako jednu z nejvýznamnějších hodnot koptské kultury,³⁵³ a právě tato hodnota určuje zásadním způsobem podobu koptského křesťanství i dnes. Příkladem podporujícím toto tvrzení je specifický vztah Koptů nižší a střední sociální vrstvy k posvátným objektům, ikonám, posvěcenému oleji nebo ke kouskům plátna, do něhož bylo zabaleno tělo světce (*hanút*). Tyto předměty nejsou chápány v abstraktním smyslu jako symboly odkazující ke sféře posvátného, tedy jako referenční znaky, ale jako autoreferenční znaky, jejichž význam je obsažen v nich samých.

Jiným příkladem je hodnota prostoty (*basáta*), což je mnohoznačný termín, označující především ctnost řeholníků a řeholnic. Jedná se o jednoduchý, srozumitelný způsob vyjadřování, přirozené jednání, ale především o přístup k životu, který je založen na vlastní zkušenosti s posvátnem. Tato zkušenost má být ryzí a nezprostředkovaná, ideálem je řeholník, který je „učen Bohem“, nikoli knihami. Jedině vlastní zkušenost může vést k duchovnímu poznání (*ma'rifá*). Triumf ideálu prostoty v koptské církevní tradici popsal papež Šenúda III. v jednom ze svých kázání k řeholníkům:

„Svatý Makarios Veliký hájil orthodoxní víru proti ariánům a byl vyhnán na ostrov Filé u Asuánu. A byl schopen obrátit celý ostrov na křesťanskou víru. Jak? Byl to snad teolog jako Athanasios? Ne, vůbec nebyl teologem, byl to muž Boží (radžul al-láh). Vyhnal démona (arab. šajtán) z těla dcery pohanského kněze, a ta pak uvěřila v Krista a pak i ten kněz uvěřil a po něm uvěřil celý ostrov. Takto se šířilo křesťanství, prostřednictvím mužů Božích a ne prostřednictvím filosofických, racionálních disputací (arab. munáqašát falsafija wa 'aqlija)...“³⁵⁴

Specifickým příkladem koptského realismu je pak vztah věřících ke světcům a osobám považovaným za svaté. Koptští světci jsou nositeli dvou významných hodnot, utrpení a trpělivosti. Hodnota utrpení je v koptské tradici vázána především na martyrologia z doby Diokleciánova

³⁵² Termínem „realismus“ označuji přístup ke světu, který je založený na přímém vztahu mezi symbolem a referentem. Termín je převzat od Jerome Brunera, představitele kognitivní psychologické školy, který takto označuje vývojové stadium společnosti, jež je založeno na přímém a hmatatelném způsobu předávání dovedností. „Realistické“ stadium předchází stadiu „operacionalizace“, tzn. kognitivní schopnosti abstraktního uvažování, „operacionalismus“ se nevyskytuje univerzálně, ale je kulturně podmíněnou funkcí. in: Stokes, G.: *Poznávání a funkce nacionalismu*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 125–142.

³⁵³ Mac Coull, L. S. B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, op. cit., p. 158.

³⁵⁴ *'Izát li Quddásat al-Bábá Šenúda ath-thálith chásša bi ar-ruhán (Kázání papeže Šenúdy III. o řeholnicích)*, Mutránija Šubrá al-Chajma, al-Qáhira, Audio CD, datace není uvedena.

pronásledování křesťanů. Martyrové byli umučeni nepřátelskou, ne-křesťanskou mocí, martyr (*šahíd*) sice fyzicky zemřel, ale jen proto, aby se narodil pro život ve společenství s Bohem, nejzazší cíl života křesťana. Utrpení je v martyrologiích představeno jako iniciace, přechodový stav vedoucí k dosažení svatosti, tzn. plného společenství s Bohem. Čím je utrpení intenzivnější, tím větší je odměna, která martyra na konci tohoto přechodového stádia čeká. Četba martyrologií ze *Synaxaria*,³⁵⁵ jež je pravidelnou součástí koptské liturgie, představuje hlavní způsob, kterým je utrpení martyrů neustále zpřítomňováno a věřící tak může participovat na utrpení i na spáse martyra. Vazba mezi věřícím a martyrem je velice úzká, protože věřící hledá v utrpení martyra hodnotu, která by dala smysl jeho vlastnímu životu a jeho vlastním obtížím. Tento postoj je důsledkem sebehodnocení koptské komunity jako společenství, které bylo ve své historii pod vnějším tlakem cizích hegemonů (Byzance a muslimských panovníků). Zároveň však vědomí utrpení předchozích generací vytváří pocit závazku a výzvy pro upevnění identity Koptů jako společenství odlišného od majoritní muslimské společnosti. Význam oběti martyrů pro koptskou církev mi během našich setkání mnohokrát opakoval řeholník R. z kláštera sv. Antónia: „*krev martyrů zasela símě křesťanství v Egyptě tak hluboko, že je nevykořenitelné*“.³⁵⁶

Přímý vztah mezi symbolem (martyrem) a referentem (věřícím) je nejvíce patrný na způsobu uctívání ostatků. Přítomnost ostatků znamená „fyzickou“ přítomnost martyra, s nímž je možno komunikovat, a to nikoli pouze prostřednictvím modlitby jako standardizovaného aktu, který zprostředkovává vztah mezi věřícím a světcem, ale martyr-světec je oslovován přímo, komunikace probíhá tak, jak by probíhal rozhovor se skutečně přítomným člověkem. Martyr není jen objektem proseb, přímlov, atd., ale věřící mu svěřuje své životní strasti a nejistoty. Dokonce v případě, že martyr nevyslyší prosbu, věřící jej kárá a ptá se, proč jeho prosba nebyla vyslyšena.³⁵⁷

³⁵⁵ Koptská encyklopedie definuje koptské *Synaxarion* jako „seznam světců, užívaný Koptskou církví“. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Synaxarion, Copto-Arabic*, p. 2171.

³⁵⁶ Jedná se o citaci z rozhovoru, který jsem vedla s řeholníkem R. al-Antúním během studijního pobytu v Egyptě v roce 2002.

³⁵⁷ Jedná se o postřeh založený na mém výzkumu v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003 v těchto lokalitách: klášter al-anbá Abraám-Fajjúm, klášter al-Muharraq-al-Qúsija, Asjúť, Rizqat ad-Dajr Muharraq, Dajr as-Sajjida al-‘Adhrá‘-Káhira, rodina zasvěcených panen-Káhira, kostel Máre Mína-Káhira, Šubrá, Katedrála al-anbá Ruwejs-Káhira, ‘Abbásija aj. O tomto jevu podobně referuje také Van-Doorn-Harder, P.: *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 4. Role martyrologií a jejich percepce jako nejdůležitější sféry resistance vůči muslimskému prostředí a jeho poždávám si všimá také antropoložka Sana Hasan. in.: Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 264.

2. 2. Formy uchování koptské minority

2. 2. 1. Hodnota „trpělivosti“ jako principu napomáhajícímu uchování koptské minority

Hodnota trpělivosti se v životopisech soudobých světců jeví jako trpělivé snášení příkoří, které člověku působí okolní svět. Častým motivem zdůrazňujícím hodnotu trpělivosti je nabádání k neodporování vůli rodičů, kteří chlapani či dívce brání v povolání k řeholnímu životu, vybízení k setrvání v manželském svazku, který se jeví být zátěží, nemoc je chápána jako prostor pro sblížení se sférou posvátného atp. Nemusí se tedy nutně jednat o příkoří způsobená konfesionálním útlakem ze strany muslimské majoritní společnosti. Patriarcha Šenúda III. ve svých promluvách vždy vyzývá k trpělivosti s životními strastmi, které Koptům působí jejich fakticky méněcenné postavení náboženské minority³⁵⁸ a zdůrazňuje, že mezi oběťmi násilí islamistů nejsou jen křesťané, ale také muslimové.³⁵⁹ „Trpělivost“ byla ve středověku stejně jako dnes určujícím kritériem pro vztah mezi koptskou církví a státem. Koptská církev nikdy ve své historii nestála za žádnou organizovanou vzpourou proti představitelům státní moci. Naopak, již od poloviny sedmého století, kdy ‘Amr ibn al-Ás uzavřel smlouvu s patriarchou Benjaminem, existovala tendence nahlížet na muslimské vládcy jako zástupce Boží moci.³⁶⁰ Nejlépe je postoj církve vůči vládnoucí moci patrný na událostech z roku 830, křesťané byli zatěžováni neúnosnými daněmi, což spolu s hladomorem vedlo k sociálním nepokojům a vzpourám. Nejvýrazněji se proti vybírání daní vzbouřili křesťané v hornoegyptském městě Bašmúru. Severus z Ašmúnajn píše, že křesťané v tomto městě byli dokonce nuceni prodávat své děti, aby mohli platit stále rostoucí daně.³⁶¹ Nicméně patriarcha Josef si byl dobře vědom skutečnosti, že povstalci nikdy nemohou dosáhnout svých požadavků a že rebelie obyvatel Bašmúru by mohla jen zhoršit postavení křesťanů a církve jako celku. Proto jim psal dopisy, v nichž je nabádal, aby se přestali bouřit a uposlechli „vůle boží“:

„...a patriarcha Josef jim připomínal osud, který je čeká, doufal, že jeho napomenutí bude

³⁵⁸ V rovině oficiální ideologie jsou ovšem Koptové považováni za nedílnou součást egyptského národa, jež má stejná práva jako muslimská majoritní společnost. in: Ansari, H.: *Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion*, in: *The Middle East Journal*, vol. 38, 3/1984, p. 397-399.

³⁵⁹ Zde čerpám z kázání, která patriarcha Šenúda III. pronášel každou středu 2000-2001 a 2002-2003 v katedrále sv. Marka v Káhíře.

³⁶⁰ Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, Cairo, 2006, p. 23. Současný patriarcha Koptské Orthodoxní církve, Šenúda III. rovněž prohlásil: „*Naše loajalita k panovníkům je dogmatickou záležitostí a povinností, kterou nám ukládá Bible. Proto křesťané nikdy nemohou stát v opozici vůči vládci...*“ in: Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fi Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma’a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, Al-Qáhira, 1998, s. 99.

³⁶¹ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol. V, op. cit., III.488-489.

vyslyšeno a oni se budou kát, zanechají své neposlušnosti a přestanou se vzpírat autoritě. Ale oni odmítli uposlechnout a tak jim patriarcha psal denně dopisy, v nichž citoval Písmo: Pavel prohlásil, že „kdokoli se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud.“³⁶²

V některých obdobích bylo sepetí státní a církevní moci tak úzké, že umajjovský chalífa Hišám byl v kronice Severa z Ašmúnajn nazván „bohobojným vládcem podle islámské víry“ a „přítelem“ orthodoxních křesťanů. Severus z Ašmúnajn jej dokonce označuje za „zachránce“ křesťanů v Egyptě, protože přijal administrativní opatření, která znemožňovala vydírání obyvatelstva několikanásobným výběrem daní.³⁶³ Koptský patriarcha byl státem (chalífou) pověřen vedením koptské komunity, proto každý nově zvolený patriarcha musel být ještě před samotným aktem konsekrace schválen egyptským místodržícím, představitelem státní moci. Schválení nového patriarchy bylo podmíněno odvodem určitého množství financí z církevního majetku do státní pokladny. Když byl roku 830 zvolen koptským patriarchou Júsuf ‘Abd al-Láh ibn Jazíd, místodržící v Egyptě, odmítl potvrdit jeho jmenování, protože jiný uchazeč o post patriarchy mu nabídl za své zvolení mnohem větší finanční obnos.³⁶⁴

V jiných případech stát musel zasáhnout do vnitřních záležitostí církve, protože církev byla nejednotná, navíc v důsledku snahy panovníků získat finance, které byly vynakládány na vojsko, panovníkův dvůr atp., byli koptští duchovní poměrně snadno korumpovatelní. Vysoké biskupské posty se v určitých obdobích buď přímo prodávaly nebo na jejich obsazení byla vyhlášena dražba. Tak tomu bylo v době patriarchátu Kyrilla III. ibn Laqlaq (1253 – 1243). Kyrillos III. nebyl zvolen biskupy a koptskými notáblí, ale jmenován dekretem ‘abbásovského chalífy al-‘Ádila. Za jmenování Kyrilla se u chalífy přimluvil vysoce postavený koptský úředník ibn Míqát, což dokazuje, že zákulisní intriky koptských notáblů-laiků měly mnohdy zásadnější vliv na dění v církvi než koptský vysoký klérus. Většina kléru a laiků se jmenováním Kyrilla III. patriarchou nesouhlasila a Kyrillos III. se u moci udržel jen díky úplatkům, dražbám biskupských postů a rozprodáváním majetku církve.³⁶⁵

³⁶² Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.V, op. cit., III.489.

³⁶³ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.V, op. cit., III.74.

³⁶⁴ Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.V, op. cit., IV.482, Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, op. cit., p. 25.

³⁶⁵ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Cyril III ibn Laqlaq*, p. 677.

2. 2. 2. Nalezení ekonomické „niky“ v hostitelské společnosti jako způsob uchování etnické minority

Skutečnost, že Koptové byli schopni najít v muslimské společnosti specifickou ekonomickou „niku“, byli zaměstnáváni jako písaři, úředníci, lékaři, do značné míry napomohlo uchovat koptskou komunitu a její kulturu. Navíc jmenované profese byly vždy považovány za prestižní a jejich vykonavatelé mohli využít svého vlivu ve prospěch koptské komunity.³⁶⁶ Zároveň je však třeba mít na zřeteli skutečnost, že vysoké postavení příslušníků chráněného lidu bylo velmi negativně vnímáno prostými lidmi, kteří se jen těžko vyrovnávali s myšlenkou, že v muslimské zemi rozhodují o zásadních věcech nemuslimové. Muslimští panovníci si byli dobře vědomi vysoké erudovanosti, kompetence a nezastupitelnosti Koptů, cílené persekuce křesťanů „shora“ byly v egyptské historii výjimkou,³⁶⁷ častější byly lidové vzpoury proti chráněnému lidu, které spontánně vyvstaly mezi egyptskými muslimy. Jako křesťané byli Koptové podezíráni z kolaborace s nepřátelskými silami během křížových tažení, za Napoleonovy okupace Egypta, v období britské koloniální správy atd. Jakákoli forma organizovaného odporu proti vládnoucí garnituře byla tedy logicky nejvyššími představiteli koptské církve nahlížena jako kontraproduktivní a většina oponentů církevní a státní politiky inklinovala k realizaci svých radikálních postojů prostřednictvím mnišského života v kláštorech nebo poustevnách.³⁶⁸

Až do 19. století tak bylo vědomí společné etnicity Koptů uchováno prostřednictvím náboženství a jeho institucí a díky vlivnému postavení Koptů v ekonomickém a administrativním systému muslimského státu.

2. 2. 3. Reforma církve jako princip uchování a prohloubení identity koptské minority

Události z počátku 20. století v Egyptě se zdály být příslibem vzniku jednotného egyptského národa, v němž náboženská příslušnost bude hrát jen sekundární roli. Egyptané měli v tomto období jeden cíl, dosažení nezávislosti na britské koloniální správě. Touha po samostatnosti sjednotila Egyptany bez rozdílu vyznání. Egyptský nacionalismus se v tomto období formoval jako hnutí s jasně vytyčeným cílem. Nicméně již krátce po vyhlášení egyptské nezávislosti ustoupila národní identita Egyptanů do pozadí a Egypt byl v ústavě z roku 1923 definován jako muslimský stát. Pro Kopty, kteří doufali v rovnoprávnost všech Egyptanů, tento

³⁶⁶ Tématika ekonomické „niky“ jako faktoru, který napomáhá přežití etnických skupin in: Smith, A. D.: Etnický základ národní identity, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 285-286.

³⁶⁷ Jedná se např. o období vlády fátimovce al-Hákima nebo Saladinovy persekuce v průběhu křížových tažení.

³⁶⁸ Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, op. cit., p. 32.

článek ústavy představoval hluboké zklamání, které bylo ve čtyřicátých letech prohloubeno trpkou zkušeností univerzitních absolventů z řad koptských křesťanů. Tito sekulárně a nacionalisticky orientovaní Koptové brzy poznali, že nemohou získat tak významné posty ve veřejné sféře jako jejich muslimští kolegové, byť se jednalo o absolventy stejných univerzit se stejně dobrými studijními výsledky. Koptové byli opět vytlačeni z centra politického dění na okraj a východiskem se pro ně stala seberealizace v rámci vlastní komunity.³⁶⁹

Je třeba zdůraznit, že koptská komunita ve čtyřicátých letech skutečně potřebovala vzdělané a ambiciózní mladé lidi, protože její hlavní opora, klérus a řeholníci, byli nevzdělaní a dokonce i mnohdy negramotní.³⁷⁰ Hlavní impuls k etnické a náboženské obrodě Koptské orthodoxní církve dali laikové ze středních sociálních vrstev. Vyšší vrstvy, jejichž představitelé byly členy Rady laiků (arab. *madžlis al-millī*) sice rovněž usilovali o reformu církve, ale jejich představa reformního procesu spočívala v užší spolupráci s protestantskými církvemi a v menším měřítku i s církví katolickou. Reformátorsky naladěni Koptové byli mnohdy absolventy škol, které byly vedeny evropskými misionáři, ale především je přitahovala demokratická struktura presbyteriánské církve, činné v Egyptě od r. 1853, což byl prvek, který se neslučoval s autoritářstvím a striktně hierarchickou strukturou Koptské orthodoxní církve. Nejnižší sociální vrstvy byly vděčnými příjemci služeb západních misionářů, protože vzhledem ke své nemajetnosti si nemohly dovolit placené služby koptských kněží. Koptští duchovní nedostávali plat, ale žili z milodarů a z prostředků, které jim poskytovali bohatší Koptové za jejich činnost, placený byl křest, svatba, pohřeb, atd. Je tedy nasnadě, že nemajetní Koptové ze sociálně slabších vrstev se stali stoupenci západních, především protestantských misionářů, kteří své služby poskytovali zdarma a především byli dosažitelní, na rozdíl od koptských kněží, kterých byl na venkově nedostatek.³⁷¹

Hlavním faktorem, který podnítil reformu koptské církve, byl záměr laiků ze středních vrstev vytvořit prostor, kde by Koptové mohli získat a prožívat svou koptskou identitu a k naplnění tohoto záměru potřebovali silnou a důvěryhodnou církev. Církev ovšem pozbyla důvěryhodností tím, že její představitelé, klérus a samotný patriarcha Júsáb II. (1946-1956) byli snadno korumpovatelní a na rozdíl od laiků středních a vyšších vrstev také nevzdělaní, což vedlo k odlivu věřících Koptské orthodoxní církve k protestantským církvím a k církvi katolické.

³⁶⁹ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 57-58.

³⁷⁰ Musil, A.: *Dar Nilu, Nový Egypt*, Praha, 1935, s. 33.

³⁷¹ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 71-75.

Protestantské církve³⁷² získávaly svou členskou základnu především v rurální oblasti horního Egypta, k římskému katolicismu³⁷³ se hlásily bohaté feudální rody. Iniciativa pro reformu Koptské orthodoxní církve tedy vzešla z řad laiků, kteří z úspěchu zahraničních misionářů vinili úpadek a zanedbanost koptského duchovenstva. Dosud byla koptská identita uchováována v jakési „kukle“ a koptský konzervativismus společně s oslabeným vědomím koptské identity směřovaly k umrtvení svébytného koptského společenství, které bylo po celá staletí organicky provázáno s prostředím Koptské orthodoxní církve.

Laikové byli při svých reformních počinech inspirováni vzdělávacím systémem protestantských nedělních škol a sociální činností katolických misí, především františkánských sester. Vnější kulturní kontakty a kulturní výpůjčky představují obecně jeden z hlavních faktorů obnovy vědomí etnické identity.³⁷⁴ Koptové ale v zakládání nedělních škol viděli návrat ke slavné intelektuální tradici katechetické školy v Alexandrii.³⁷⁵ Tímto směrem se vydala skupina laiků v centru pro nedělní školy v kostele sv. Antónia v káhirské čtvrti Šubrá. Skupina se zaměřila na výuku náboženství a velký důraz byl kladen na duchovní růst svých členů, modlitby, posty a jejím největším přínosem bylo „znovuobjevení“ tradičních koptských světců jako vzorů pro život laiků i duchovních a rovněž studium koptštiny.³⁷⁶ Jassá Hanná, člen této skupiny, se dokonce vydal studovat manuskripty s životopisy koptských světců do Oxfordu.³⁷⁷ V padesátých a šedesátých letech většina absolventů této školy vstoupila do klášterních komunit. Nejvýznamnějším členem skupiny sv. Antonia byl Nazír Gajjid, současný patriarcha Koptské orthodoxní církve Šenúda III. a Júsuf Iskandar, později představený kláštera sv. Makaria, známý pod svým řeholním jménem jako

³⁷² Presbyteriánská církev v Egyptě působí od r. 1853, Episkopální církev, součást anglikánské církve, integrovala anglikánskou Church Missionary Society, jejíž misie byly v Egyptě přítomny od r. 1799, Metodistická církev je v Egyptě činná od r. 1902. Součástí Protestantské rady laiků je 14 protestantských církví rozdělených do tří skupin: církve reformační, bratrské a pentekostální. in: Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, op. cit., p. 103–118.

³⁷³ Roku 1758 část příslušníků Koptské orthodoxní církve uzavřela unii s papežským Stolicem. Koptská katolická církev přejala koptskou liturgii, neaktivnější byly v misijní činnosti tyto mužské řády: františkánský řád (od r. 1682), jezuité (od r. 1696) a salesiáni Dona Bosca (od r. 1896) a tyto ženské řády a kongregace: Dcery sv. Vicenta z Pauli (od r. 1844 zaměřují se na charitativní činnost, zakládají sirotčince), františkánky Neposkvrněného Srdce Mariina (od r. 1859, v současné době provozují 14 škol). Velmi ceněná je práce Menších sester Charlese de Foulcauld (od r. 1939), které spolu se sestrami matky Terezy pečují o sociálně velmi zanedbanou oblast v Káhiře na Muqattamu, kde se lidé žijí recyklováním a tříděním komunálního odpadu. in: Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, op. cit., p. 89–98.

³⁷⁴ Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, op. cit., s. 287.

³⁷⁵ Patriarcha Šenúda III. zdůrazňuje, že hnutí nedělních škol ve čtyřicátých letech představovalo účinný obranný mechanismus proti odlivu koptských věřících k západním církvím. in: Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op. cit., s. 80.

³⁷⁶ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 93.

³⁷⁷ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 77.

Mattá al-Maskín.³⁷⁸

Další významné centrum nedělních škol bylo založeno v kostele sv. Marka v Gíze. Aktivita této skupiny byla pod vedením Sa'da 'Azíze zaměřena na pastorační a sociální činnost-*iftiqád*.³⁷⁹ Laikové navštěvovali rodiny ve městech a na vesnicích a náboženská výuka spojená s modlitbou se odehrávala přímo v bytech koptských rodin. O náboženském životě svých svěřenců si členové gízské skupiny vedli pečlivé záznamy, zaznamenávali kolikrát denně se jejich svěřenci modlí, jak často chodí k přijímání a ke zpovědi, zda dodržují církevní posty atp. Dalším významným záměrem této skupiny bylo budování dobrých vztahů s muslimskou majoritou a díky iniciativě Sa'da 'Azíze se Koptská orthodoxní církev stala členem Světové rady církví. Koptská církev se tímto počinem dostala z téměř třináct století trvající izolace. Jiný člen gízské skupiny, *abúná*³⁸⁰ Salíb Surjál výrazně přispěl do diskuse o právním statusu Koptů a Koptské orthodoxní církve ve státní legislativě a založil diaporní koptskou diecézi v Německu, jejíž členové později významně dotovali nové církevní aktivity.³⁸¹

Hnutí nedělních škol představovalo zásadní změnu ve vztahu Koptů ke své kultuře a jejím hodnotám, nicméně, měla-li být uskutečněna reforma celé církve, bylo zapotřebí, aby posty kněží a biskupů zaujali reformátorsky naladěný laikové, vychovaní hnutím nedělních škol. Ve čtyřicátých letech byli zájemci z řad absolventů nedělních škol svěceni takřka přes noc. Tradičně byl post kněze v koptském prostředí předáván z otce na syna, takže nový způsob konsekrace laiků představoval v koptské církvi přímo revoluční změnu.³⁸² Další změny byly realizovány s tím, jak rostl počet reformátorsky naladěných kněží a řeholníků. Veškeré aktivity reformního kléru směřovaly k co nejužšímu sepětí laiků ze všech sociálních vrstev s Koptskou orthodoxní církví.

Výrazným posunem v tradičním pojetí liturgie jako místa a času zprostředkování nejzazšího kontaktu s posvátnem, bylo zavedení homilií jako součásti bohoslužeb.³⁸³ Reformátorští kněží tak reagovali na skutečnost, že v západních církvích byly prostřednictvím homilií aplikovány náboženské vzorce pro řešení každodenních problémů křesťanů. Kázání tak obohatilo bohoslužbu o rozměr lidskosti, který koptská liturgie postrádala. Křesťan v západních církvích nebyl chápán jen jako služebník Boží, homilie představovala způsob jak oslovit celého člověka s jeho každodenními bolestmi a strastmi a tohoto silného sociálního a emočního

³⁷⁸ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 93-94.

³⁷⁹ Z arab. *iftaqada*-navštívit, kontrolovat, konat inspekci.

³⁸⁰ arab.: náš otec, označení pro kněze nebo řeholníka.

³⁸¹ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 94-95.

³⁸² Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 79.

³⁸³ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 80.

potenciálu homilie si reformátorští kněží byli dobře vědomi. Homilie byly zavedeny jako stěžejní prvek pravidelného setkávání dospělých laiků (arab. *idžtimá'át*).³⁸⁴ Zatímco v koptské bohoslužbě je kázání omezeno na exegezi textu Písma, během *idžtimá'át* je kladen větší důraz na aktuální problémy laiků, které mají většinou společného jmenovatele, překážky, kterým jsou Koptové vystavováni jako příslušníci náboženské minority. Důraz je kladen na vzor biblických postav a koptských světců jako lidí dokonale oddaných Bohu, kteří byli připraveni trpět pro svou víru a vytrvat v boji s nepřítelem. Jako nepřítel nemusí nutně figurovat muslimská majorita, vláda atp., ale je jím i lidská slabost, netrpělivost, a především kněží často zdůrazňují zanedbávání osobního duchovního růstu jako největšího „nepřítele“ křesťana.³⁸⁵

Dalším významným inovativním krokem, který vzešel z iniciativy Nazíra Gajjida (nyní patriarcha Šenúda III.), byly pobyty dětí a studentů v klášterních komunitách, *chilwa*.³⁸⁶ Koptská mládež zde žije několik dní v roce řeholním životem, účastní se všech bohoslužeb a manuální práce, mniši a řeholnice se svými svěřenci probírají jejich osobní problémy, otázky jejich budoucnosti, výběru povolání atp. Rozprava je pochopitelně vždy vedena tak, aby duchovní hodnoty a koptská náboženská tradice hrály v životě mladého člověka nejdůležitější roli. Koncem čtyřicátých let představovala *chilwa* hlavní motiv pro pozdější početná řeholní povolání z řad laiků, kteří prošli vzdělávacím systémem nedělních škol. Vysokoškolsky vzdělaní a reformativně smýšlející žadatelé o noviciát zpočátku nebyli v klášterních komunitách vítáni. Prvním představeným, který otevřel roku 1954 dveře kláštera pro tento nový typ noviců, byl představený kláštera Dajr as-Surján,³⁸⁷ Tháwúfilús. Řeholní roucho zde přijali i Nazír Gajjid, jako *abúná Antúniús* a Júsuf Iskandar jako *abúná Mattá al-Maskín*. Oba řeholníci se záhy vydali budovat novou klášterní komunitu v klášteře sv. Samuela ve Fajjúmu.

V šedesátých letech se však oba později významní představitelé koptské komunity názorově rozešli, Mattá al-Maskín vinil svého někdejšího soupeřníka, který se roku 1962 stal biskupem Šenúdou, že církve a především kláštery až příliš svázal se „světem“ a místo toho, aby byly kláštery místem rozvoje a uchování koptské spirituality, slouží jen jako nástroj pro výchovu vhodných biskupů, pedagogických a sociálních pracovníků.³⁸⁸ Mattá al-Maskín dával přednost vytvoření komunit zasvěcených bratří, *mukarrasúna*³⁸⁹, kteří žijí podle Pachómiovy řehole ve

³⁸⁴ arab.: shromáždění, setkání.

³⁸⁵ Uvedené informace se opírají o poznatky získané během studijních pobytů v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

³⁸⁶ arab.: odloučení, samota.

³⁸⁷ arab.: klášter Syřanů ve Wádí Natrún.

³⁸⁸ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 90-93.

³⁸⁹ z arab.: *karrasa*: zasvětit, *mukarras*, pl. *mukarrasúna*: zasvěcený.

„světě“ a věnují se sociální a pedagogické činnosti. První taková komunita byla z iniciativy Mattá al-Maskína založena roku 1958 v Helwánu. Nashí ‘Abd as-Sajjid, člen helwánské komunity, založil r. 1979 Společnost sv. Antónia, *Mu’assasa al-Qiddis Antúniús*, kde bratři dodnes studují, překládají a vydávají spisy církevních otců. Další komunita zasvěcených diákonů byla založena v padesátých letech v Gíze. Její členové se věnovali především výchově a náboženskému vzdělávání mládeže, působili jako učitelé v nedělních školách, vychovatelé na kolejích, v sirotčincích atp. Významným představitelem gízské komunity byl Ramsís Nagíb, člen Výboru pro nedělní školy, v rámci kterého vytvářel koncepcí výuky katechismu pro děti i dospělé. V Radě blízkovýchodních církví-*Madžlisu kaná`isi aš-Šarqi al-Awsat* se Ramzí Nagíb mezi lety 1961-1990 věnoval ekumenickému dialogu.³⁹⁰

Komunity zasvěcených diákonů sehrály důležitou roli při získávání vzdělaných laiků pro služby v církvi. Patriarcha Kyrillos VI. (1959-1971), nebyl příliš nakloněn zakládání podobných komunit, protože nebylo zcela zřejmé, do jaké míry se jejich existence slučuje s koptským křesťanským odkazem. Posléze však k zakládání komunit zasvěcených bratří a později i sester vydal souhlas, protože tímto způsobem mohla Koptská orthodoxní církev směle konkurovat sociálním aktivitám protestantů a katolíků. Roku 1962 proto ustanovil nový post biskupa pro církevní činnost a službu. Biskupem byl jmenován *al-anbá*³⁹¹ Athanáthiús. Úkolem biskupa pro církevní činnost a službu je organizovat aktivity laiků v církvi-*chuddám*³⁹² (kompetence biskupa se vztahují i na výuku v nedělních školách, na které se mohou podílet už 14-15letí studenti středních škol, organizaci mimoškolní činnosti dětí a mládeže, charitativní činnost atd.) a dohlížet na komunity zasvěcených bratří a sester.³⁹³ Ačkoli členové těchto komunit žili v podstatě řeholním životem, většina z nich se po určité době rozhodla pro noviciát v některém z kontemplativních klášterů. V kláštorech však novicové nadále vykonávají práci zasvěcených diákonů např. v klášteře Dajr ad-Durunka v Asjútu. *al-anbá* Athanáthiús se rozhodl umožnit podobný typ zasvěcené služby i pro ženy a r. 1965 s požehnáním patriarchy, nicméně bez oficiálního schválení Svatého synodu, založil v Baní Suwejf komunitu zasvěcených panen-*mukarrasát* pod názvem „Dcery Mariiny“ (arab. *Banát Marjam*). Sestry dodržují řeholi sv. Pachómia, ale nejsou považovány za rovnocenné kontemplativním řeholnicím, protože díky své službě zůstávají částečně „ve světě“ a nejsou zcela oddány sféře posvátna tak jako kontemplativní řeholnice. Jsou

³⁹⁰ Nasr, A.: Ar-rahbana wa at-takrís fí al-Kanísa al-Qibtíja al-Urthúduqsíja (Monasticismus a zasvěcený život v Koptské orthodoxní církvi) in: Anbá Básičius (ed.): *Kalima fí ar-rahbana (Vyprávění o monasticismu)*, al-Qáhira, 2000, s. 72–88.

³⁹¹ Arabský termín z kopt. *abba*. *al-anbá* je titul biskupa.

³⁹² z arab. *chadama*: sloužit, *chádím*, pl. *chuddám*: služebník.

³⁹³ Van-Doorn- Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 43-50.

oslovovány *tasúní* a jejich činnost spočívá v pastorační a lékařské péči o sociálně slabší vrstvy.³⁹⁴

Mattá al-Maskín se stal zastáncem radikálního asketického života a nejzazší možné míry odloučení řeholníků od „světa“ a jeho problémů. Jako vytrvalý kritik Šenúdy III. odmítá jakoukoli pastorační nebo sociální angažovanost řeholníků v církevním životě, řeholník má být vzorem spirituální dokonalosti pro laiky, s nimiž on sám komunikuje pouze prostřednictvím svých spisů. Mattá al-Maskín zůstává odpůrcem politických snah nejvyšších církevních představitelů o rovnoprávné postavení křesťanů a muslimů, protože křesťan má být podle jeho představ připraven obětovat pro víru svůj život. Jakýkoli boj proti nepříteli považuje Mattá al-Maskín za boj proti ideálům evangelií, protože Kristus na své nepřátele neútočil a ani před nimi neutíkal.³⁹⁵ Svůj mnišský ideál Mattá al-Maskín naplňoval nejdříve jako eremita ve Wádí Raján, kde obýval pouštní jeskyně s několika svými stoupenci. Jejich cílem bylo žít asketickým životem tak jako pouštní otcové mezi čtvrtým a šestým stoletím, vzorem jim byl život sv. Makaria ze Sketis. Hlavní hodnotu řeholního života spatřuje Mattá a-Maskín v *apathei*, odpoutanosti od vášní. Eremité se kromě modliteb a manuální práce pro zajištění vlastní obživy věnovali také překladům a edici teologických textů, nejbliže jim byly spisy hesychastů Izáka z Ninive a sv. Jana Klimaka. Od roku 1970 je Mattá al-Maskín představeným kláštera sv. Makaria ve Wádí Natrún.³⁹⁶

Vize církevních reforem budoucího koptského patriarchy Šenúdy III. se zcela lišila od otažitého a do sebe uzavřeného světa spirituálních elit Mattá al-Maskína. Šenúdovým cílem bylo vytvořit církev jako prostor, kde každý křesťan získá svou skutečnou identitu, prostor mimo církev představoval její ohrožení.³⁹⁷ Církev, tak jak ji během svého pontifikátu formuje Šenúda III. není jen odpovědí na vyloučení křesťanů z veřejné sféry, ale představuje rovněž jakousi hráz proti sekularizaci, jakékoli formě relativizace náboženských hodnot a tedy i podstaty moderní koptské identity. Už jako biskup pro vyšší teologické vzdělání a vzdělávací instituce vyvinul Šenúda snahu o zahrnutí sekulárních vědeckých institucí pod svou pravomoc. Vědečtí pracovníci Koptského institutu, kde byla studována koptská archeologie, muzikologie, historie, kanonické právo a koptština, v tomto kroku viděli neoprávněný zásah do akademické svobody. Přední pracovníci institutu, archeolog Sámí Gabra a 'Azíz 'Atíja, pozdější editor Koptské encyklopedie, emigrovali v šedesátých letech 20. století do USA.³⁹⁸ Vznik monumentální Koptské encyklopedie patriarcha

³⁹⁴ *tasúní*, pl. *tasúnát*, z kopt. *ta soni*: má sestra, koptský termín *pa son*: můj bratr je oslovením noviců a zasvěcených bratří, popř. diákonů.

³⁹⁵ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 93-94.

³⁹⁶ Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit. p. 252-255.

³⁹⁷ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 201.

³⁹⁸ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 88.

vidí jako chvályhodný počin, nicméně zdůrazňuje, že „*my* (Koptská orthodoxní církev, pozn. V.P.) *se ale hlavně snažíme pečovat o mládež a ženy, o nevyлéčitelně nemocné a o ty, kterým se nedostává duchovního vedení....*“³⁹⁹ Ve své hojné publikační činnosti⁴⁰⁰ a ve svých homiliích v rámci pravidelných shromáždění Koptů v katedrále, Šenúda zdůrazňuje, že každý křesťan musí usilovat o nejzazší míru spirituální dokonalosti, dodržovat všechny církevní posty, vzdělávat se v církevní historii a dogmatice atp. Tento nelehký úkol tedy není vyhrazen pouze řeholním společenstvím, ale všem laikům. Zároveň však Šenúda upozorňuje na to, že půst, modlitba, svaté přijímání atp. jsou jen prostředky k dosažení cíle-vztahu s Bohem.⁴⁰¹

Jakkoli se běžní laikové snaží o naplnění evangelijních ideálů tak, jak je interpretuje koptská církev, vědí, že nikdy nebudou schopni dosáhnout takového stupně duchovní virtuosity jako lidé, kteří byli k odříkavému životu povoláni, řeholníci, řeholnice a biskupové. Skutečnost, že tito lidé žijí v celibátu v prostředí kontemplativních klášterů, nebo z něj alespoň pocházejí, jak je tomu v případě biskupů, činí z řeholníků a biskupů v očích laika objekty úcty, osoby obdařené zvláštním nadáním, které laikové postrádají. Přirozená autorita řeholníků, řeholnic a biskupů je významným a silným pojítkem mezi církevní institucí a laiky. Laickým kněžím, kteří jsou ženatí,⁴⁰² se nedostává úcty v tak velké míře jako osobám, které žijí kontemplativním životem. Kněz je podle nového zvyku, zavedeného patriarchou Šenúdou III. zasvěcen oltáři v kostele, kde bude po kněžském svěcení působit.⁴⁰³ Jedná se opět o prvek, který je zaměřen na posílení vztahu mezi církevním představitelem a místní komunitou křesťanů, kněz se intenzivně podílí na každodenním životě své komunity. Post biskupa má v očích laiků mnohem větší váhu, i proto, že biskup je přímým prostředníkem mezi laiky a nejvyšším církevním představitelem, koptským patriarchou.

Patriarcha se rozhodl jednotlivé eparchie rozdělit mezi větší počet biskupů, aby jejich služby zpřístupnil opravdu každému, kdo je potřebuje. Biskupové v rámci svých eparchií řeší problémy koptské komunity ve vztahu ke státu, prezentovanému guvernérem, přijímají dary od zahraničních delegací atp. Kromě této úřední služby vykonávají biskupové činnost, která

³⁹⁹ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 77.

⁴⁰⁰ Např.: al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *Intiláq ar-Rúh (O pozvednutí ducha)*, al-Qáhira, 2003, al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *Ma'álim at-Tariq ar-Rúhí (Milníky na duchovní cestě)*, al-Qáhira, 1987, al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *al-Láh wa al-Insán (Bůh a člověk)*, al-Qáhira, 1997 aj.

⁴⁰¹ Sermons of H. H. Pope Shenouda III, *Relation with God, The Grain and Tears*, St. Anthony Monastery Multimedia Center, Audio CD, datace neuvedena.

⁴⁰² Kněz musí uzavřít sňatek ještě před vysvěcením, jedná se o podmínku kněžského svěcení. In: Girgis, M.: *As-sidždžil at-ta'richí li Quddásati al-Bábá Šenúda ath-Thálith (Historický průvodce pontifikátem Šenúdy III.)*, al-Qáhira, 1995, s.165.

⁴⁰³ Girgis, M.: *As-sidždžil at-ta'richí li Quddásati al-Bábá Šenúda ath-Thálith (Historický průvodce pontifikátem Šenúdy III.)*, op. cit., s.166.

v katolické církvi náleží do pravomoci kněží. Pravidelně slouží ranní liturgii, zpovídají laiky, řeší jejich právně-rodinné problémy, spory o dědictví a jako řeholníci⁴⁰⁴ jsou povinováni účastnit se nočních modliteb žalmů (*tasbiha*).⁴⁰⁵ Pro biskupy tak rozsáhlá oblast činností představuje velkou zátěž, ale Šenúda III. považuje úzkou vazbu laiků na biskupy za základ pevného vztahu mezi církví a koptskými křesťany.⁴⁰⁶

2. 2. 4. „Koptské prostředí“ jako prostor prožívání a prohlubování koptské identity

Významným prvkem pro vytváření „koptského prostředí“ a koptské identity jsou velmi populární homilie Šenúdy III., které se konají každou středu ve večerních hodinách v katedrále *al-anbá* Ruwejs v Káhiře. Aktuální události jsou v Šenúdových promluvách zasazeny do minulosti, k událostem z moderní doby nachází papež vhodné paralely buď v Bibli nebo v životech koptských světců. Minulost je pro něj klíčem k řešení palčivých problémů, s nimiž se musejí potýkat jeho svěřenci jako příslušníci minority. Na zprávy o násilí islamistů, jemuž Koptové bývají vystaveni, papež reaguje vyrovnaně, bez negativních emocí a vždy zdůrazňuje, že k obětem násilí nepatří jen koptští křesťané, ale všichni Egyptané, muslimy a vládní úředníky nevyjímaje.⁴⁰⁷

Jakoukoli formu násilí či odplaty papež striktně odmítá. Místo toho vyzývá křesťany, aby se přimkli ke koptským světcům, kteří ve své trpělivosti a ochotě trpět pro svou víru představují hlavní vzor „boje s nepřítelem“, podmínkou pro vedení takové formy „boje“ je vlastní sebezdokonalování, modlitba a individuální duchovní růst. V jedné ze svých statí v koptském deníku „*al-Kiráza*“ papež uvedl následující příklad: „*Je třeba, abychom se nechali vést vzorem sv. Antónia, který bojoval s démony tak, že jim říkal: ‚Ó vy silní, co můžete chtít ode mne, slabého člověka? Jsem příliš slabý na to, abych bojoval, byť s tím nejslabším z vašich řad.‘ A tak Antóniovo dobré srdce přemohlo pýchu démonů a ti se rozplynuli jako dým.*“⁴⁰⁸

⁴⁰⁴ Podle církevní tradice byli biskupové vybíráni mezi řeholníky od doby patriarchy Athanasia, až do období pontifikátu Šenúdy III., se mohl biskupem stát pouze řeholník, který dosahl nejvyššího stupně duchovní dokonalosti a byl nositelem velké schimy. in: Girgis, M.: *As-sidždžil at-ta'rihí li Quddásati al-Bábá Šenúda ath-Thálith (Historický průvodce pontifikátem Šenúdy III.)*, op.cit., s.360-373.

⁴⁰⁵ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., s. 237.

⁴⁰⁶ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fi Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 73.

⁴⁰⁷ Tak je tomu od devadesátých let, kdy islamisté začali útočit na turisty, bezpečnostní síly, vládní představitele atp. V sedmdesátých a osmdesátých letech, kdy byly útoky islamistů vedené cíleně proti koptské komunitě (Al-Chanká 1977, Závíja al-Hamrá', 1981) papež reagoval pasivní rezistencí, vyzýval křesťany k hromadným postům, rušil oficiální oslavy křesťanských svátků a touto metodou odmítání jakéhokoli násilí a odvetných akcí se snažil přimět vládu Anwara as-Sádáta, aby zasáhla ve prospěch Koptů. In: Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, op.cit., p.269-272.

⁴⁰⁸ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fi Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci,*

Pravidelné promluvy k věřícím pořádal Šenúda III. už jako biskup, ale s tím, jak rostla jejich popularita a neustále se zvyšoval počet posluchačů, začala vláda podezírat biskupa Šenúdu z organizování jakési bašty koptského extremismu a patriarcha Kyrillos VI. byl vyzván, aby promluvy biskupa Šenúdy zakázal.⁴⁰⁹ Šenúda III. však trvá na tom, že jeho homilie měly vždy pastorační charakter prostý jakýchkoli politických narážek. Podstatu svých homilií patriarcha charakterizuje následujícím způsobem: „*Vždy dbám o to, abych hovořil prostým, srozumitelným jazykem, protože homilie má být duchovním poselstvím, jež pozvedá lidi k víře a ctnosti, homilie nesmí být prostorem pro ukázkou vlastních rétorických dovedností, jejich úkolem je, aby věřící odcházel přesvědčen a hluboce zasazen křesťanským poselstvím.*“⁴¹⁰ Zvukové nosiče s papežovými promluvami patří k nejprodávanějším artiklům v tzv. *maktabát*,⁴¹¹ prodejnách křesťanské literatury a různých předmětů (soch, ikon Krista, Panny Marie a svatých, klíčenek, a lampiček s obrázky svatých, nosičů s koptskými hymny atp.), které jsou součástí skutečně každého kostela a kláštera ve městech i na venkově. Šenúda III. se snaží o to, aby byl náboženský a kulturní odkaz koptské církve dostupný opravdu všem, proto je zboží v koptských knihkupectvích nabízeno za symbolický poplatek. Je nutno říci, že koptští křesťané všech věkových kategorií s oblibou čtou životopisy středověkých a soudobých světců a světic, poslouchají koptské hymny místo populární hudby a snaží se co nejvíce se obklopit „koptskými“ předměty, které většinou překračují míru evropsky vymezené normy vkusu. Otázka umění a kýče zde nehraje žádnou roli, to jediné podstatné spočívá ve spojení těchto předmětů s prostorem, který Koptové vnímají jako svůj domov a své prostředí, s koptskou církví.

Pouto mezi církví a laiky je zásadním způsobem posilováno prostřednictvím různého druhu služeb, které církev poskytuje laikům a laikové církvi. Tento druh činnosti je nazýván termínem *chidma*, a zahrnuje veškerou aktivitu, kterou církevní představitelé, řeholníci, řeholnice, zasvěcené sestry, laikové i samotný papež konají ve prospěch koptské komunity.

Laikové na službě církvi participují několika způsoby. Vyučují církevní dějiny, dogmatiku, zpěv koptských hymnů v nedělních školách, které navštěvují už děti v předškolním věku (3-4 roky).⁴¹² Specializované předměty, např. koptský jazyk a liturgiku, vyučují kněží. Aby si učitelé

rozhovory s papežem Šenúdou), op.cit., s. 87.

⁴⁰⁹ Donce i šéfredaktor deníku *al-Ahrám* Hasanajn Hajkal na přelomu sedmdesátých a osmdesátých let zdůrazňoval, že Šenúdovy homilie mohou mít silný politický potenciál a dokonce je přirovnal k přednáškám, které ve své době držel zakladatel Muslimského bratrstva Hasan al-Banná. in: Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 222.

⁴¹⁰ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahđzar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 71-72.

⁴¹¹ arab.: *maktaba*, pl. *maktabát*: knihkupectví, knihovna.

⁴¹² Během svého pobytu v Egyptě v roce 2004 jsem navštívila nedělní školu pro nejmenší. Děti malovaly obrázky Krista a svatých a formou vyprávění jim učitel (jeden z rodičů dětí) podával starozákonní a novozákonní příběhy. Děti

v nedělních školách prohloubili své znalosti, mnohdy navštěvují nově zavedenou večerní výuku na teologických seminářích po celém Egyptě. K činnosti v nedělních školách nepatří jen výuka, ale i již zmíněný *iftiqád*, sociální a výchovná činnost v rodinách. Například péče o osamělé nemocné, příprava svátečních pokrmů pro nemajetné během křesťanských svátků a komunikace s rodinami, které jsou ve vztahu k církvi vůbec nebo málo angažované. Prostředky k této činnosti místní církve získávají z „desátku“ (*‘ušr*),⁴¹³ určitého množství financí, které jednotlivci odevzdá ve prospěch církve, *‘ušr* je ale možno nahradit prací na rekonstrukci starých a stavbě nových kostelů, klášterů, společenských místností atp. Především dívky a ženy pomáhají v sociálních službách zasvěceným sestrám (*mukarrasát*), které např. učí nemajetné a nezaměstnané ženy na vesnicích a předměstí Káhiry řemeslným dovednostem, působí jako vychovatelky křesťanských dívek na vysokoškolských kolejích, pracují v domech pro svobodné matky, důchodce a v sirotčincích.⁴¹⁴

Řeholní společenství poskytují službu koptské komunitě tím, že pečují o mládež a všechny zájemce, kteří se do klášterů uchylují, aby zde načerpali psychickou a duchovní sílu, připravují k tisku rukopisy středověkých koptských teologů, šíjí řeholní a kněžská roucha a poskytují lékařskou službu nejnižším společenským vrstvám.⁴¹⁵ *Chidma* je tedy určitou formou sebeobětování ve prospěch druhých. Tento aspekt služby vyzdvihují především biskupové, kteří si původně vybrali rozjímavý, řeholní život, „zemřeli pro svět“,⁴¹⁶ aby se do něj zase vrátili jako biskupové. Patriarcha s nostalgií vzpomíná na dobu, kdy žil jako eremita v jeskyni u kláštera Dajr as-Surján:

„Mám nesmírně rád řeholní život. Když jsem vstoupil do kláštera, celý můj život byl zaměřen na samotu, klid a život s Bohem...a nikdy mne nenapadlo, že se vrátím do tohoto světa...byly to nejkrásnější chvíle v mém životě...a můj pocit duchovního štěstí už nikdy nebyl takový, když se běh mého života změnil a z rozjímavého života jsem přešel k životu ve službě,

jsou v nedělních školách rovněž vychovávány ke křesťanské morálce, proto jim učitel položil otázku, k čemu jsou užitečné peníze a děti sborově odpověděly „*abychom si koupili něco hezkého*“, učitel zareagoval takto: „*Ne, peníze jsou užitečné k tomu, abychom je rozdali chudým*“ a pak se děti věnovaly jiné činnosti. V závěru lekce učitel zopakoval otázku o účelnosti peněz a děti sborově odpověděly tak, jak je to na začátku lekce naučil.

⁴¹³ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 213.

⁴¹⁴ Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 132-138.

⁴¹⁵ Anbá Básílius (ed.): *Kalima fi ar-rahbana (Vyprávění o monasticismu)*, op. cit., s. 58-80.

Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 140-142.

⁴¹⁶ Novic, který se stává řeholníkem, je podroben iniciačnímu rituálu, během něhož je symbolicky pohřben (vleže je zakryt pokrývkou) a recitují se nad ním modlitby za zemřelé. Jako výraz nového zrození dostane nové jméno a nosí řeholní oděv. In: Al-Anbá Matá'ús: *Sumúw ar-Rahbana, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života)*, al-Qáhira, 2000, s. 94-106.

*z klidu samoty k davům lidí...klášter ale navždy zůstal v mém srdci, a proto dbám na to, abych polovinu týdne trávil službou lidem a druhou polovinu žil řeholním životem v klášteře.*⁴¹⁷

Šenúda III. velmi dbá o to, aby měl každý Kopt ze všech společenských vrstev vztah k církvi, proto ve svém sídle v klášteře *anbá* Bišoj ve Wádí Natrún osobně pořádá víkendová shromáždění pro plně vytížené státní zaměstnance a podnikatele, kteří na plnohodnotný život s církví nemají vzhledem ke svému vytížení čas. Zvláště se konají setkání pro lékaře, právníky, vyšší státní úředníky atp.⁴¹⁸ Rovněž tato shromáždění jsou hojně navštěvovaná, protože Šenúda III. představuje symbol koptské identity a jejího ochránce, který dal Koptům novou sebedůvěru tváří v tvář muslimské majoritě. Rázný a otevřený odpor Šenúdy III. proti bezpráví páchanému na křesťanech v sedmdesátých a osmdesátých letech a jeho následná internace z něj učinily koptského národního hrdinu a obhájce zájmů koptské komunity. Proto je přirozené, že i Koptové, kteří se považují za etnicky odlišné od Arabů, ale zároveň se považují za agnostiky, tomuto živoucímu symbolu koptské kultury projevují úctu a při oficiálních setkáních neváhají patriarchovi dokonce políbit ruku.⁴¹⁹ Například Butrus Butrus Ghálí poté, co byl jmenován nejvyšším tajemníkem OSN, cítil jistou povinnost vyžádat si od papeže požehnání pro svou činnost.⁴²⁰

2. 3. 1. Problematika politického zastoupení Koptů

Jako oficiální představitel koptské orthodoxní komunity musel Šenúda III. přijmout nejen roli hlavy církve, ale i politického reprezentanta orthodoxních Koptů. Úkolem Šenúdy III. jako politika je udržovat křehkou rovnováhu muslimsko-křesťanských vztahů na nejvyšší úrovni a zároveň hájit právo Koptů na uchování jejich vlastních hodnot.⁴²¹ Jedná se o nelehký úkol, protože

⁴¹⁷ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 77-78.

⁴¹⁸ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 207.

⁴¹⁹ Polibkem ruky představitelům církevní hierarchie, řeholníkům a matkám představeným Koptové podle tradice vyjadřují úctu.

⁴²⁰ Autorka citované publikace, americká antropoložka Sana Hasan uvádí, že rodiny Ghálí a Wahba patří k blízkým přátelům jejich rodičů, ačkoli se jedná o agnostiky, kteří si nevytvořili citové pouto s církví a jejími představiteli, je pro ně nemyslitelné, aby papeži neprojevíli náležitou oddanost a úctu, k níž vedou i své děti. in: Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 207.

⁴²¹ Patriarcha například osobně vyjednal s ministrem školství, aby se během muslimského postního měsíce ramadánu nemusely křesťanské děti učit oslavné básně na proroka Muhammada. Zajistit výuku spisovné arabštiny na jiném než koránském základu se mu nepodařilo, ačkoli mnozí Koptové si nepřejí, aby se jejich děti učily ve školách spisovnému jazyku memorováním veršů Koránu. Jádrem problému tkví v zahrnutí všech, tedy i církevních škol, pod ministerstvo školství v roce 1958. Ve státních školách mohou arabštinu vyučovat pouze muslimové. in: Voigt, K.: *Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community*, in: *Egypt under Pressure*, Scandinavian

v egyptské ústavě je zakotveno, že islám je státní náboženství a islámské právo, *šarí'a*, je od roku 1980 základním zdrojem (nikoli jen jedním ze zdrojů) pro právo civilní, takže křesťanům je zakázáno konat misijní činnost a apostase od islámu je trestným činem.⁴²² Naopak Koptové konvertují k islámu, aby si tak zlepšili své společenské postavení i ekonomickou situaci. Další restriktivní opatření, která stát uplatňuje vůči koptské komunitě, spočívají ve značně složitých a mnohdy nesplnitelných podmínkách pro stavbu nových kostelů a společenských místností.⁴²³ Kostely a společenské místnosti bývají mnohdy stavěny bez úředního povolení, což vyvolává mezi militantními muslimy pocit oprávněného zásahu proti koptské komunitě, kostely jsou bourány, vypalovány atd.⁴²⁴ Počet vládou vydaných povolení pro stavbu nových kostelů však není dostačující. Násirova vláda vydala 25 povolení ročně, Sádátova vláda 50 a Mubárakova vláda mezi lety 1981-1990 vydala ročně jen 10 povolení ke stavbě a opravě církevních budov.⁴²⁵ Koptové nedostatek prostoru řeší stavěním několikapatrových kostelů.

Pro účast koptských představitelů ve vládě a v parlamentu byly za vlády Anwara as-Sádáta vytvořeny kvóty, zahrnující 2 ministerské posty a 10 křesel z celkových 454 křesel v parlamentu.⁴²⁶ Vzhledem k tomu, že Koptové tvoří 10 procent všech obyvatel Egypta,⁴²⁷ je toto

Institute of African Studies, op.cit., p.58.

⁴²² Z výpovědí svých respondentů jsem slyšela i o případech křesťanů, kteří v tradičně orientovaném horním Egyptě zabili své dcery, jež se tajně provdaly za muslimy.

Kněží, biskupové i řeholníci, s nimiž jsem o tématu konverzí hovořila, tvrdili, že každým rokem konvertuje ke křesťanství „velký počet“ muslimů, kteří okamžitě po konverzi opustí Egypt a emigrují do zahraničí, popř. se nechají pokřtít rovnou v některé z koptských exilových církví. Více informací mi církevní představitelé nechtěli poskytnout s tím, že se jedná o vysoce citlivé téma. Jejich promluva často končila dovětkem, že vláda je s touto skutečností, vzhledem k neustálé přítomnosti „tajných agentů“ v koptské církvi, velmi pravděpodobně obeznámena a sama podporuje odchod konvertitů do zahraničí. Respondenti: S. (žena, 55 let) z Káhiry, M. (žena, 62 let) ze Sohágu, G. (muž, 65 let) ze Sohágu, řeholníci z kláštera sv. Antónia a kláštera al-Muharraq (věk 58 let, 39 let, 62 let), biskup A. z Fajjúmu (věk asi 55 let), biskup S. z Asjútu (věk asi 60 let). Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁴²³ Více k tématu persekuce Koptů v soudobém Egyptě: Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, op. cit., p. 20–28.

⁴²⁴ Zatím zřejmě poslední medializovanou událostí jsou výtržnosti, k nimž došlo 23.11. 2008 v nově postaveném kostele Panny Marie a al-Anby Abra'áma v káhirské čtvrti 'Ajn Šams. Šajch blízké mešity, která byla v rekonstrukci, oznámil k 23. 11. ukončení stavebních prací a otevření mešity. Vzhledem k tomu, že podle dosud platného Humájúnského dekretu nesmí stát kostel v blízkosti mešity, údajně několik set muslimů protestovalo do ranních hodin proti otevření nového kostela, muslimové se údajně dopustili výtržnosti a poškození církevního majetku. Podle: www.copts.com, 1. 12. 2008.

⁴²⁵ Zeidan, D.: *The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.10, 1/1999, p.57.

⁴²⁶ Hatina, M.: *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 42, 1/2006, p. 62.

⁴²⁷ Podle údajů z posledního sčítání lidu z roku 1976, tvořili Koptové 6,31 procent obyvatel Egypta, 95 procent Koptů se podle těchto údajů hlásí ke Koptské orthodoxní církvi.

V roce 1985 byl počet všech egyptských křesťanů odhadnut na 10 miliónů z celkového počtu 47 miliónů obyvatel Egypta. in: Voigt, K.: *Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community*, op. cit., p.44-45. Koptské církevní autority se k počtu koptského obyvatelstva nevyjadřují.

Autoři odborných statí a publikací (Zeidan, D., Pennington, J.D., aj.) se nejčastěji opírají o údaj Sa'd ad-Dína Ibráhíma, který odhaduje, že Koptové v horním Egyptě tvoří 10,8 procent v dolním Egyptě pak pouze 2,3 procenta

politické zastoupení Koptů ve vládě a v parlamentu značně podhodnoceno.⁴²⁸ Koptové nemohou zastávat funkce děkanů a rektorů univerzit a jen velmi zřídka bývá Kopt jmenován na post guvernéra, působení ve veřejné sféře je v současnosti pro příslušníky koptské komunity téměř vyloučené.⁴²⁹ Přes veškerou snahu egyptských bezpečnostních sil a orgánů tajné policie dochází v Egyptě k roztržkám mezi muslimy a koptskou komunitou, které se na první pohled jeví jako konfesionální nepokoje, nicméně při hlubší revizi podnětů, které vedly k oboustrannému násilí, je zřejmé, že se jedná o nepokoje sociální, jejichž základ tkví v nedostatečné vymahatelnosti práva, nerovnoměrné distribuci zboží a nerovnoměrném přístupu k profesnímu uplatnění.⁴³⁰ (Svou roli hraje i praxe vendety, krevní msty, která především v rolnické oblasti horního Egypta stojí za vznikem táhlých sporů mezi muslimskými a křesťanskými rody. Jedná se např. o události v hornoegyptském Košhe, v letech 1998 a 2000).

Egyptský politolog Mustafá Kamál as-Sajjid považuje náboženský fanatismus muslimů i křesťanů za jakousi nálepku, jejímž účelem je překrýt nespokojenost většiny Egyptů s klesající životní úrovní. Pocit frustrace vede podle M. as-Sajjida k potřebě ventilovat kumulovanou agresivitu a lidé pak proti sobě brojí z nejrůznějších důvodů, někdy i nábožensky motivovaných. Profesor as-Sajjid ovšem zdůrazňuje, že napětí mezi Kopty a muslimy neznamena, že by se jednalo o cílenou persekuci koptské minority.⁴³¹

Rovněž sociolog Džalál Amín interpretuje konfesionální nepokoje jako důsledek vzrůstající sociální nespokojenosti. Ekonomické reformy, které provedla vláda Gamála 'Abd an-Násira, umožnily, že se značná část nízkých sociálních vrstev transformovala v početné střední vrstvy, ale rychle se zhoršující ekonomická situace od osmdesátých let zapříčinila nedůvěru ve vládu. Řešení své ekonomické situace pak někteří příslušníci středních vrstev viděli v příklonu

obyvatel. in: Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, op. cit., p. 6.

V roce 1997 byl vytvořen odhad, že z celkového počtu 61,5 miliónů obyvatel Egypta Koptové tvoří zhruba 10-16 %, t.j. 6,15-9,84 miliónů obyvatel. 60 % Koptů žije v horní Egyptě (distrikty al-Minjá, Sohág, Asjút), 25 % Koptů žije v Káhiře, 6 % v Alexandrii in: Zeidan, D.: *The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, op. cit., p.53-54.

⁴²⁸ Hatina, M.: *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, op. cit., p. 62.

⁴²⁹ Nisan, M.: *Minorities in the Middle East*, New York, 1991, p. 126-129. Koptští studenti si během mého výzkumu často stěžovali na to, že ačkoli se jich zkoušející pedagog nesmí vzhledem na ukotvení rovnosti všech Egyptů v ústavě, přímo ptát na jejich náboženskou příslušnost, často tak pedagogové činí oklikou a ptají se, zda se zkoušený student či studentka postí během ramadánu. Stejná otázka je prý pokládána ve státní i soukromé sféře zájemcům o zaměstnání.

⁴³⁰ Více k tématu sociální nerovnosti a etnických konfliktů v.: Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, Praha, 2007, s. 31-36.

⁴³¹ M. K. as-Sajjid je citován v článku: 'Abd Al-Mun'im, M.: Mauwsim ibtitizáz al-Misr wa mazá'im ightisáb al-masihiját fi as-Sa'id (Období rabování Egypta a zprávy o znásilňování křesťanek v horním Egyptě), *Rúz al-Júsuf*, al-Qáhira, 12/2, 1999.

k extrémistickým hnutím založeným na náboženských ideologiích.⁴³² Útoky extrémistů na koptskou komunitu tedy mohou být motivovány i relativně dobrým sociálním postavením mnoha jejích příslušníků,⁴³³ tato okolnost společně se skutečností, že jedná o nemuslimy, může vytvářet obraz spoluviníka, který se podílí na neutěšeném sociálním postavení muslimské majority.

Sociolog a několikrát vězněný koptský politický aktivista Sa'ad ad-Dín Ibráhím viní z konfesijní nesnášenlivosti vládu, která si existenci napětí mezi oběma komunitami programově nepřipouští. Oficiální vládní ideologií je egyptský nacionalismus a národní jednota (arab. *al-wahda al-wataniya*). Kdokoli se odváží poukázat na existenci problému, je označen za podněcovatele konfesijní roztržky (arab. *al-fitna at-tá'ifiya*). Následně je mu zakázána veřejná činnost, nebo může být dokonce uvězněn. Podle Sa'ad ad-Dín Ibráhíma, ředitele Ibn Chaldúnova centra pro řešení problémů národnostních menšin, jsou otázky týkající se minorit v muslimské společnosti považovány za tabu nejen v Egyptě, ale v celém arabském světě.⁴³⁴ Nicméně s termínem „minorita“ se většina Koptů v čele s Šenúdou III. odmítá ztotožnit. Koptové označení „minorita“ chápou jako diskriminující faktor, který je ještě výrazněji vyděluje z většinové společnosti. Koptští respondenti na mou otázku, kým se cítí být, odpověděli, že se cítí být v první řadě Kopty a potomky starověkých Egyptanů. Ideologie egyptského nacionalismu, často proklamovaná vládou i nejvyššími církevními představiteli, pro ně měla sekundární význam, ačkoli se svými muslimskými spoluobčany sdílejí společný jazyk, způsob stravování, odívání, navštěvují stejné školy atp.⁴³⁵

Je však třeba zdůraznit, že Šenúda III. ve svých projevech zastává oficiální rétoriku národní jednoty, o Koptech hovoří především jako o Egyptanech a veřejně odsuzuje všechny

⁴³² Amín, Dž.: *Mádhá hadatha li al-Misrijin? (Co se to stalo s Egyptany?)*, al-Qáhira, 1998, s. 68-99.

⁴³³ Koptové ve městech často zastávají výdělečná povolání lékařů (30-40 %), lékárníků a pracovníků farmaceutického průmyslu (80 %), a velký počet Koptů vykonává právnické a inženýrské profese. Na venkově se nadále Koptové žijí jako rolníci, v káhirské čtvrti al-Muqattam dokonce jako sběrači odpadků. Výsadní postavení bohatých velkostatkářů Koptové ztratili během znárodnování majetku za vlády Gamála 'Abd an-Násira in: Pennington, J. D.: *The Copts in Modern Egypt, Middle Eastern Studies*, vol.18., 2/1982, p.158.

⁴³⁴ Ibrahim, S.: *The Bungling of the al-Kosheh Crisis obscures a Few Positive Steps the Government's Taken to Improving the Situation of Copts, Cairo Times*, 17/2, 1999.

⁴³⁵ Jiný postřeh uvádí Sana Hasan. Její respondenti sice rovněž velice rázně odmítli skutečnost, že náleží k minoritě, ale zdůraznili, že jsou součástí jednoho egyptského národa stejně jako muslimové. in: Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 204-205.

Se zdůrazněním egyptského nacionalismu jako součástí identity Koptů jsem se setkala pouze v případě formálních rozhovorů s biskupy nebo v případě prvního setkání s respondenty z řad řeholníků, kněží a laiků, kteří mi zpočátku jako cizímu státnímu příslušníkovi příliš nedůvěřovali. S prohloubením vzájemných vztahů mi respondenti přiznali, že křesťanství a příslušnost ke koptské komunitě je pro ně primární, navíc se v rozhovorech často objevovalo spontánní dělení společnosti na my-tzn. křesťané a oni-tzn. muslimové.

Způsob stravování a odívání je Koptům a muslimům společný jen do jisté míry. Koptové i muslimové mají svá specifická postní období, v jejichž průběhu se především koptským křesťanům mění i jídelníček. Odívání je společné mezi mužskou částí populace a na venkově, kde si např. tradičně zahalují vlasy i starší koptské ženy.

koptské extrémisty, kteří se snaží tuto národní jednotu zhatit.⁴³⁶ Identitu egyptských orthodoxních křesťanů charakterizuje Šenúda III. následujícím způsobem: „*Jsem egyptským občanem...sloužím Bohu a lidem a každý den se modlím za svou vlast a modlím se za to, aby celá země vzkvétala....Koptové jsou stoprocentními Egyptany a tolerance islámského náboženství dovoluje, abychom s muslimy sdíleli naši společnou vlast, podle islámu jsme všichni potomky jednoho otce, Adama a jedné matky, Evy.*“⁴³⁷ Oponentům, kteří nesouhlasí s jeho politickou aktivitou argumentuje tím, že sice nezastává roli politického vůdce, ale dostane-li otázky týkající se společenských a politických problémů, musí na ně odpovědět, spíše než o politické roli církve hovoří papež o tom, že je nezbytné, aby koptská církev budovala vztah s celou egyptskou společností.⁴³⁸

Nedostatečné zastoupení koptské komunity v obou komorách parlamentu (*madžlis aš-ša 'b, madžlis aš-šúrá*) vedlo r. 1989 k tomu, že předsedovi Výboru pro politické záležitosti v Egyptě byl předložen návrh na vytvoření Strany společenského smíru a národní jednoty (*Hizb as-salám al-idžtimá 'í wa al-wahda al-wataníja*). Cílem bylo vytvoření zvláštní koptské politické platformy prosazující dodržování práv a uplatňující prosazování zájmů této minority.⁴³⁹ Šenúda III. tyto snahy odsoudil:

„Koptové nemají jeden společný politický názor, jsou přítomni ve všech politických stranách stejně tak jako muslimové, bez jakéhokoli rozdílu, všichni jsme součástí jedné egyptské společnosti a vytvoření křesťanské politické strany by vedlo k jejímu rozštěpení, nikoli k národní jednotě. Církev vždy zastávala stanovisko národní jednoty a usilovala o prohloubení spolupráce

⁴³⁶ Jedná se především o představitele exilových církví, kteří uvažují o možnosti vytvořit Koptský stát v horním Egyptě s hlavním městem v Asjútu, samozvaní představitelé „Koptské exilové vlády“ v SRN zamýšleli počátkem devadesátých let vytvořit „Koptskou faraónskou republiku“ in: Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fí Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 102-107. Jinou nežádoucí aktivitou americké exilové církve bylo zaslání ostré protestní nóty prezidentu Mubárakovi, v níž Kongres vyjádřil obavy s „dodržováním lidských práv a dodržováním principu spravedlnosti v Egyptě“ v kontextu událostí v Košce v roce 2000. in: Saláma, U.: *Badalan min at-ta'ni ad'ú ilá at-tasámuh (Místo urážek a pomluv vyzván k toleranci), Rúz al-Júsuf*, 12/2, 2001.

Velice ostrou protistátní a protiislámskou rétorikou osočuje egyptskou vládu z liknavosti a nedodržování lidských práv internetový server koptské exilové církve v USA www.copts.com, jehož hlavním tvůrcem je Michel Meunier. Respondenti, s nimiž jsem otázku intervence exilových církví projednávala, tvrdili, že podobné akce vytvářejí negativní obraz Koptů v egyptské společnosti a o jakýkoli zásah americké vlády v žádném případě nestojí, protože podle nich existuje možnost, že otázka rovnoprávnosti Koptů by mohla být jen záminkou pro americkou vojenskou intervenci v Egyptě. (Respondenti.: A., W., 29, 26 let, obyvatelé vesnice v horním Egyptě, rozhovor se konal několik dnů po zahájení útoku USA na Irák v březnu roku 2001.)

⁴³⁷ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fí Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 100, 108.

⁴³⁸ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fí Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 99-100.

⁴³⁹ Solihin, M. S.: *Copts and Muslims in Egypt*, Leicester, 1991, p. 87-90.

všech skupin v egyptské společnosti. Všichni stojíme společně bok po boku v otázce řešení ekonomických a společenských problémů země a čelíme společnému nepříteli.“ (nepřítel-stát Izrael, pozn. V. P.)⁴⁴⁰

Přes veškeré snahy Šenúdy III. a prezidenta Mubáraka ujistit Egyptány o nenarušitelné a pevné národní jednotě⁴⁴¹ je nutno konstatovat, že společenská izolace Koptů je stále zřetelnější. Tlak ze strany muslimské majority utužil soudržnost koptské komunity, která se uzavřela před okolní společností do vlastních struktur vytvořených církví. Stávající situace tak na jedné straně umožňuje Koptům vytvářet si své vlastní koptské prostředí, prosté jakýchkoli muslimských prvků⁴⁴², ale na druhé straně odcizuje Kopty jejich muslimským spoluobčanům.

2. 3. 2. Kritika církevně-politického zastoupení koptů v pojetí Džamála As'ada 'Abd al-Malák

Významným kritikem církevního izolacionismu je politolog a člen parlamentu Džamál As'ad 'Abd al-Malák. V první řadě odmítá pozici patriarchy jako politického představitele koptské komunity: „Zatímco Kyrillos VI. komunikoval s vládou prostřednictvím notáblů (*an-nuchba al-qibtíja*, obvykle movití Koptové a političtí činitelé, pozn. V. P.), Šenúda III. posílil svou vlastní pozici a vliv notáblů záměrně oslabil, protože, jak sám prohlásil: „Koptští notáblové jsou financováni státem, a proto se nevyjadřují k problémům Koptů z obavy, aby neztratili své výhodné pozice. Vždy, když se vyskytnou problémy, stojí se založenýma rukama, jakoby se jich to netýkalo. V takovém případě je třeba zasáhnout. Neváhám vyjádřit vlastní názor a církev sama pochopila, že je třeba zaplnit prázdný prostor po koptských notáblech.“⁴⁴³ Kritika Džamála As'ada 'Abd al-Malák se týká i ostatních představitelů církevní hierarchie: „Klérus má na věřící vliv nejen po stránce morální, ale i po stránce politické, velký podíl na tom má skutečnost, že koptští duchovní jsou považováni za téměř neomylné a výroky a postoje kléru jsou mezi prostým

⁴⁴⁰ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 101-104.

⁴⁴¹ Rovnost všech Eypťanů z právního hlediska je zakotvena ve 46. článku egyptské ústavy. in: Voigt, K.: *Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community*, op.cit., p.55.

⁴⁴² Před vstupem do prostoru katedrály al-anbá Ruweis v Káhiře je nutno se legitimovat (v egyptském občanském průkazu je zaznamenána konfesionální příslušnost držitele), nebo jinak dokázat, že příchozí je křesťan. Muslimům vstup do katedrály není běžně umožněn. Výjimku pro vysoko postavené vládní činitele a muslimské duchovní v čele s šajchem univerzity al-Azhar Muhammadem Sajjidem at-Tantáwím představují pouze oslavy křesťanských svátků (svátek Epifanie, Velikonoce) a společné stolování nejvyšších představitelů církve, vybraných zástupců sunnitského duchovenstva a vlády během muslimského postního měsíce ramadánu. Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁴⁴³ 'Abd al-Malák, Dž. A.: *Man jumaththilu al-Aqbát, ad-Dawla am al-Bábá? (Kdo je zastupitelem Koptů, stát nebo papež?)*, al-Qáhira, 1993, s. 73-80.

lidem považovány za neoddiskutovatelné. Věřící, kteří stanovisko duchovních podporují, jsou chváleni, ale ti, kdo se staví proti, se snadno ocitnou v nemilosti kléru.“⁴⁴⁴ Džamál As‘ad ‘Abd al-Malák tak vidí ve skutečnosti, že politickým reprezentantem Koptů se stala církev, příznak tolik obávaného konfesionalního myšlení (arab. *fikr tá‘ifī*). Koptové, egyptští občané by měli být zastoupeni právoplatně zvolenými politiky, zda to budou muslimové či křesťané, není podle Džamála As‘ada ‘Abd al-Maláka rozhodující. Jak sám zdůrazňuje, egyptští muslimové rovněž nejsou v politické sféře zastupováni například nejvyšší autoritou sunnitského islámu, šajchem al-Azharské univerzity.⁴⁴⁵

Džamál As‘ad ‘Abd al-Malák ovšem opomíjí fakt, že pozemková reforma a znárodnění půdy značně oslabily koptskou feudální aristokracii, z níž pocházela většina koptských notáblů. Mnozí z nich v šedesátých letech odešli do exilu a koptské náboženské nadace a církevní majetek, který notáblové dříve spravovali prostřednictvím Rady laiků (*Madžlis al-Millī*), stát převedl pod správu Koptské organizace pro správu náboženských nadací, jejíž členové byli jmenováni patriarchou. Za politizaci církve a jejích nejvyšších představitelů je tak spíše zodpovědný režim Gamála ‘Abd an-Násira.⁴⁴⁶

2. 3. 3. Kritika církevně-politického zastoupení koptů v pojetí Rafiq Habíba

Zajímavý, nicméně utopický přístup k řešení koptského izolacionismu představil Rafiq Habíb, sociolog a politický aktivista, syn biskupa Samuela Habíba (z. 1997), jenž byl vůdčím představitelem evangelické církve v Egyptě a prezidentem Protestantské rady laiků. Rafiq Habíb vyrůstal v konfesionalně neklidné oblasti al-Minjá a v současné době je oficiálním mluvčím strany al-Wasat (Střed), která vznikla v roce 1996 odštěpením části členské základny Organizace muslimských bratří.⁴⁴⁷ Hlavní příčinu konfesionalní nesnášenlivosti vidí Rafiq Habíb v dobrovolném vyloučení křesťanských komunit z muslimského prostředí. Připouští sice, že koptská uzavřenost je jednou z cest vedoucích k uchování koptské náboženské identity, ale je to cesta, která Koptům znemožňuje účast na společenském a politickém dění. Ochrana, kterou Koptům poskytují církevní instituce, má zároveň značně negativní následky, Koptové se stali „mlčící minoritou“. Řešení vidí Rafiq Habíb ve vytvoření komunálního islámského státu,⁴⁴⁸ který

⁴⁴⁴ ‘Abd al-Malák, Dž. A.: *Man jumaththilu al-Aqbát, ad-Dawla am al-Bábá? (Kdo je zastupitelem Koptů, stát nebo papež?)*, al-Qáhira, 1993, s. 80-82.

⁴⁴⁵ ‘Abd al-Malák, Dž. A.: *Man jumaththilu al-Aqbát, ad-Dawla am al-Bábá? (Kdo je zastupitelem Koptů, stát nebo papež?)*, al-Qáhira, 1993, s. 96-100.

⁴⁴⁶ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 103-105.

⁴⁴⁷ Hatina, M.: In Search of Authenticity: A Coptic Perception, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 42, 1/2006, p. 49.

⁴⁴⁸ Smyslem není islámská teokracie, ale využití pozitivních hodnot islámské civilizace jako hráze proti importovanému sekularismu. in: Habíb R.: *Tafkír ad-Dímúqrátija (Úvahy o demokracii)*, al-Qáhira, 1997, p. 7-12.

by nahradil stávající politické zřízení, založené na importované ideologii nacionalismu. Paternalistická role státu by měla být nahrazena decentralizací a vytvořením různých dobrovolnických nevládních organizací, které by fungovaly na náboženské, profesní a regionální úrovni. Tímto způsobem by se minimalizovala rivalita mezi různými skupinami a byl by vytvořen základ pro skutečnou, nikoli uměle proklamovanou národní jednotu.⁴⁴⁹

Ideál pro Rafīqa Habíba představuje období mezi lety 1919-1952, kdy vládla strana al-Wafd a výrazná politická reprezentace Koptů byla samozřejmou záležitostí, zvláště pak Rafīq Habīb zdůrazňuje motto strany: „Náboženství patří Bohu, ale vlast je pro všechny“.⁴⁵⁰ Základní chybu všech režimů od r. 1952 vidí tento kontroverzně vnímaný sociolog v přijetí ideologie nacionalismu, která je spjatá s myšlenkou neustálého hospodářského pokroku a je realizovatelná pouze ve státech s většinou sekulárně smýšlejícího obyvatelstva. Vzhledem k tomu, že Egypt sekulárním státem není, je moc centralizovaná v rukou malé skupiny sekulárně orientovaných politických a vojenských elit, které Rafīq Habīb označuje za „pátou kolonu západního kulturního imperialismu“.⁴⁵¹ Egyptský stát v Habíbově pojetí reflektuje posvátné hodnoty, které jsou společné muslimům i křesťanům, v první řadě se jedná o víru v nejvyšší metafyzickou autoritu, hodnotu rodiny a sociální spravedlnosti. Náboženství, islám a křesťanství musí být základem státu, protože víra dává podle Rafīqa Habíba lidskému životu smysl, pomáhá porozumět minulosti a budoucnost naplňuje jinými hodnotami než je očekávání neustálého pokroku.⁴⁵²

V díle Rafīqa Habíba je patrné, že vychází z ideologie Muslimských bratří. V jeho představě komunálního islámského státu, založeného na náboženských hodnotách nelze nevidět jistou paralelu k *hákimiji*, Boží vládě, tak jak ji v Milnících na cestě představil Sajjid Qutb. Opakem *hákimije* je *džáhilija*, která v Kutbově pojetí zahrnuje „zkaženou“ společnost, podléhající západním hodnotám, mezi něž jsou řazeny různé typy uspořádání západních společností, kapitalismus, socialismus, nacionalismus atp.⁴⁵³ Rovněž ve spontánním zakládání dobrovolnických center sociální pomoci se odráží způsob provádění charitativní činnosti Muslimských bratří v rámci jejich misijní činnosti (*da'wa*). Habíbovy myšlenky nicméně nenašly odezvu v islamistických ani v křesťanských kruzích. Islamisté jej obviňují z toho, že relativizuje vůdčí roli islámu v egyptské společnosti a odmítá jeho nadřazenost nad ostatními náboženskými směry. Křesťané pak pochopitelně v jeho myšlenkách vidí tendenci k rozmělnění koptské identity

⁴⁴⁹ Habīb R.: *Tafkír ad-Dimúqrátija (Úvahy o demokracii)*, al-Qáhira, 1997, s. 7-12.

⁴⁵⁰ arab.: *Ad-dín li al-Láh wa al-Watan li al-Džamí'.*

⁴⁵¹ Habīb R.: *Tafkír ad-Dimúqrátija (Úvahy o demokracii)*, op. cit., s. 7-12.

⁴⁵² Habīb, R.: *Al-Ihtidžádž ad-Díní (O Potřebě náboženství)*, op.cit., s.91-92, in.: Hatina, M.: *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, op. cit., p. 54-60.

⁴⁵³ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op. cit., s. 122-127.

a autonomní koptské kultury.⁴⁵⁴ Navíc je zcela zřejmé, že oficiální nacionálně-sekulární rétorika egyptské vlády je pro vedení koptské církve vítaným prvkem, zachování sekulárního režimu je pro Kopty jedinou zárukou toho, že byt' v omezené míře, budou oficiálně zachována jejich práva jako egyptských občanů.

2. 3. 4. Problematika konfesionalismu v Egyptě

Údělem tradičně multikulturní společnosti jsou mezikomunitní tenze a konflikty, které nabývají na aktuálnosti ve chvílích ohrožení a jsou střídány obdobími relativního klidu a dobrých mezikomunitních vztahů. Specificky koptská etnická a kulturní identita se po staletích hibernace začala obnovovat počátkem 20. století jako průvodní element egyptského nacionalismu. Příklon k nacionalismu a sekularitě v prvních desetiletích 20. století představoval pro Kopty jistou naději v zavedení stejných práv a možností podílet se na správě věcí veřejných stejnou měrou jako muslimové. Nicméně potvrzení islámu jako státního náboženství bylo Kopty vnímáno jako jakási připomínka toho, kdo jsou a kam patří: „cizím“, protože nemuslimským elementem, jemuž v egyptské společnosti náleží okrajové postavení. Islám nikdy nepřestal být hlavním faktorem, který určoval identitu většiny obyvatel Egypta.⁴⁵⁵ A omezit tuto určující roli islámu v egyptské společnosti se nepodařilo ani socialisticky-sekulárnímu experimentu vlády Gamála 'Abd an-Násira, který usiloval o oddělení státu a náboženství. Naopak, ekonomický neúspěch Násirovy vlády spjatý s populační explozí, industrializací a urbanizací země vedl ke krachu zdravotnictví, vzdělávacího systému, infrastruktury a především k vysoké nezaměstnanosti. Všechny zmíněné faktory společně s absencí veřejně potvrzených hodnot islámu vedly k tomu, že se nespokojené masy obrátily k politickému islámu, který se jevil jako jediná vhodná alternativa ke stávajícímu režimu.⁴⁵⁶ Katalyzátorem nespokojenosti s Násirovou vládou se stala prohraná arabsko-izraelská válka v roce 1967, která byla v muslimských kruzích interpretována jako „trest Boží“ za to, že muslimové opustili Boha a následovali ideologii „bezbožného“ arabského socialismu.⁴⁵⁷

Se stoupající religiozitou mas se musel vyrovnat Násirův nástupce Anwar as-Sádát. V rámci své „opravné revoluce“ částečně využil militantní islamisty k tomu, aby potírali násirovsky laděné socialisty. As-Sádát na vysokých školách zavedl tradiční islámské vědní disciplíny (studium a exegezi Koránu, právní vědy aj.), uvolnil finanční prostředky na výstavbu

⁴⁵⁴ Hatina, M.: *In Search of Authenticity: A Coptic Perception*, op. cit., p. 49.

⁴⁵⁵ Haddad, R. M.: *Eastern Christian in Contemporary Arab Society*, in: Ellis, K.C. (ed.): *The Vatican, Islam and Middle East*, Syracuse, 1987, p. 201-217.

⁴⁵⁶ Laanatza, M.: *Efforts to change the Direction of the Egyptian Economy-Are they based on reality or illusion?* in: *Egypt under Pressure*, op. cit., p.59.

⁴⁵⁷ Hoffman, J. V.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 335-337.

mešit a dobročinných zařízení pro studenty z chudších vrstev, povolil vydávat islámsky orientovaná periodika atp.⁴⁵⁸ Tento zdánlivě promyšlený politický ústupek islamistům ovšem zpřetrhal vztahy mezi muslimy a křesťany a ohrozil i samotný režim. Součástí veřejných, proislámských projevů Anwara as-Sádáta bylo i obviňování Koptů z protistátní konspirace, separatistických tendencí a ze spolupráce s „nepřáteli Egypta“ (Západ a Izrael, pozn. V.P.). Touto protikoptskou rétorikou se as-Sádát postavil do role ochránce islámu a podařilo se mu odvrátit pozornost od neúspěchů hospodářské správy státu.⁴⁵⁹ Rovněž šajch Kišk, který byl v sedmdesátých a osmdesátých letech velmi oblíbeným kazatelem, křesťany obviňoval ze spolčení s „křížáky“ a sionisty⁴⁶⁰ a výpadům proti křesťanskému pojetí víry se opakovaně dopouštěl i televizní kazatel šajch Ša'ráwí (z. 1998), jehož publikace, např. exegeze Koránu, patří dodnes k velmi populárním. O popularitě šajcha Ša'ráwího svědčí například i to, že v roce 2001 byl v egyptské televizi uveden televizní seriál o jeho životě.⁴⁶¹ Radžab al-Baná, autor rozhovorů s Šenúdou III., přelomové období šedesátých a sedmdesátých let charakterizuje v předmluvě ke své publikaci tímto způsobem:

„Ve svých vzpomínkách stále nosím obraz svého dětství, kdy jsem se přátelil se spolužáky a sousedy, muslimy i Kopty. Tehdy jsme nerozlišovali mezi tím, kdo uctívá Boha v mešitě a kdo v kostele...v našem domě jsme žili s křesťanskou rodinou tak, jako by to byli členové naší vlastní rodiny. Jako chlapci jsme si spolu hrávali, zatímco naše matky pily kávu, vyměňovali jsme si dárky a když nadešel čas jídla, jedlo se buď u nás nebo u nich... a že by mezi námi měl být nějaký rozdíl nám ani nepřišlo na mysl, ani v pozdějších letech jsem ze strany svých koptských přátel nepocítil nejmenší náznak toho, že bych byl někdo jiný, kdo k nim nepatří...a tak to bylo v celém Egyptě, až najednou a znenadání se v Egyptě objevilo „něco“ podivného. Objevil se militantní extrémismus, který tvrdil, že zabijí ve jménu Zákona Božího. Objevil se fanatismus a racionální uvažování ustrnulo, obzory lidí se zúžily a slyšel jsem mnoho podivných a podezřelých interpretací Koránu a k tomu všemu se o Koptech začalo hovořit jako o menšině...a pak jsem si uvědomil, že na vině nebylo „něco“, co se znenadání objevilo, ale že celý Egypt byl otřesen, protože nikdo z nás nebyl schopen čelit tomu, co se začalo dít...“⁴⁶²

⁴⁵⁸ Mendel, M.: *Islámská výzva*, op. cit., s. 146-147.

⁴⁵⁹ Farah, N. R.: *Religious Strife in Egypt, crisis and ideological conflict in the seventies*, Montreal, 1986, p. 24, 38, 59, 104.

⁴⁶⁰ Zeidan, D.: *The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, op. cit., p. 62.

⁴⁶¹ Informaci čerpám ze svého studijního pobytu v Egyptě v roce 2001, kdy jsem měla možnost tento seriál sledovat.

⁴⁶² Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fi Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 7-11. Na následujících stranách textu Radžab al-Baná viní z eskalace násilí v osmdesátých letech koptskou exilovou církev v USA, která podle autora vytvořila dojem, že persekuce islamistů

Středověká kliše, předsudky a stereotypy, podle nichž jsou Koptové především zrádci a kolaboranti s nepřítelem jakéhokoli druhu, se znovu dostaly do povědomí Egyptanů a zabránit jejich šíření nedokázal ani současný prezident Husní Mubáarak. Mubáarakova vláda je pod soustavným tlakem islamistů, proto je nucena s jejich umírněnými představiteli uzavírat nepsané dohody a pokračovat v částečně diskriminační politice státu vůči egyptským křesťanům. Oficiálně se vláda snaží udržet zdání „národní jednoty“ a rovnosti všech Egyptanů.

V koptské komunitě byl tímto politickým vývojem sedmdesátých a osmdesátých let posílen komplex inferiority, který vedl k tomu, že pro uchování vlastní identity využili Koptové své schopnosti adaptovat se na nastalé podmínky a semknout se kolem vlastní, církevní struktury, která jim poskytla život v bezpečí „vlastního“, koptského prostředí. Princip vnitřní soudržnosti skupiny, která závisí na míře vnějšího tlaku, byl formulován sociologem Georgem Simmelem a někdy se o něm hovoří jako o „Simmelovu pravidlu“.⁴⁶³ A právě „Simmelovo pravidlo“ poskytuje částečnou odpověď na to, proč je koptská identita v posledních několika desetiletích tak silná, na druhé straně ovšem vytváří předpoklad, že ve chvíli, kdy opadne vnější tlak, soudržnost skupiny se rozpadne. Jak uvádí sociolog T. H. Eriksen, vnější tlak není jedinou kvalitou, která vytváří soudržnost skupiny. Musí zde existovat jisté vnitřní uspořádání, které vytváří vzájemnou loajalitu a závazky. Aby skupina fungovala, musí svým členům také něco nabízet a nemusí to být zrovna ekonomické či politické výhody. Může jít o užitečnou síť kontaktů, manželství a určující smysl života. Aby byla vnitřní struktura skupiny udržitelná, musí zde existovat něco, co zakládá schopnost obětovat se, solidaritu a loajalitu členů skupiny. Zároveň je potřebná síť autorit, které dbají na to, aby byly normy skupiny bezvýhradně dodržovány a následovány, a především skupina musí mít důvod své vlastní existence a ten také obhájit.⁴⁶⁴

Koptské prostředí zaručuje uchování všech výše uvedených hodnot, dokonce vytváří jakousi antistrukturu, v jejímž rámci vztah mezi věřícím a církví připomíná vztah mezi státem a občanem,⁴⁶⁵ církev je poskytovatelem sociálních služeb,⁴⁶⁶ vzdělání, prostřednictvím nedělních škol je rozvíjena činnost, kterou bychom mohli nazvat jako „zájmové aktivity“ v podobě poutí

byla zaměřena výhradně na křesťany, ačkoli mezi oběti militantich islamistů byl i velký počet muslimů.

⁴⁶³ Eriksen, T. H. (přel. Kuldová T., Jakoubek, M.): *Antropologie multikulturní společnosti*, op. cit., s.73.

⁴⁶⁴ Eriksen, T. H. (přel. Kuldová T., Jakoubek, M.): *Antropologie multikulturní společnosti*, op. cit., s.75-76.

⁴⁶⁵ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 135.

⁴⁶⁶ Kromě sítě sociálních služeb, které jsou v kompetenci zasvěcených sester a bratří, mohu zmínit příklad svého respondenta A. (věk 28 let) z vesnice Rizqat ad-Dajr Muharraq, Kopta ze sociálně slabší rodiny z okolí kláštera al-Muharraq, jemuž představený tohoto kláštera daroval nemalou finanční částku k pokrytí výdajů spjatých se studijním pobytem v zahraničí. Informace se opírají o můj studijní pobyt v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

(výletů) na svatá místa, rekreačních táborů pro děti, náboženských shromáždění pro dospělé. Laikové se podílejí na dění v církvi, a to nejen participací na volbě kněží a biskupů, ale především dobrovolnou prací v rámci aktivit, které jsou souhrnně nazvány *chidma*, služba druhým. Vztahy, které později vedou k uzavření manželství, jsou vytvářeny opět v koptském prostředí. Podmínkou pro uzavření sňatku je, aby oba snoubenci byli (ideálně orthodoxní) Koptové. Na dodržování pravidel v podobě koptské morálky dohlíží klérus, ale i sami laikové, kteří dbají na to, aby příslušníci koptské komunity dodržovali vysoký morální standard,⁴⁶⁷ k němuž vyzývají ve svých homiliích presbyterové, biskupové i samotný patriarcha. Řeholní společenství pak naplňují úlohu „strážců tradice“, zaznamenávají, uchovávají a dál předávají koptské kulturní dědictví.

⁴⁶⁷ Jiné než formální vztahy s příslušníky muslimské majority nejsou považovány za žádoucí, zcela zapovězená jsou pak smíšená manželství. Koptská orthodoxní církev neumožňuje rozvod, ale pouze prohlášení sňatku za neplatný v případě odpadlictví nebo duševní poruchy jednoho z manželů, naopak plánování rodiny a požívání antikoncepčních prostředků je povoleno. Zvlášť vysoké nároky jsou v oblasti morálky kladené na dívky, které se rovněž účastní církevních „volnočasových“ aktivit častěji než chlapi. Žadatelky o noviciát v kontemplativních ženských konventech nesmí před vstupem do kláštera konzumovat manželství (i proto je vstup do kontemplativního kláštera omezen věkovou hranicí 24-25 let), naopak mravně ne zcela vyhovující minulost svobodného muže, který se chce stát řeholníkem, není chápána jako překážka, ale jako potvrzení „skutečného Božího povolání“. Do mužských klášterů jsou přijímáni i vdovci. Tato dichotomie patrně spočívá ve skutečnosti, že koptská společnost nepřijímá jiný obraz ženy než matky a manželky nebo panny a světice. Jakékoli překročení těchto schémat (matka nemanželského dítěte) je chápáno nejen jako zostuzení rodiny, ale celé koptské komunity. Informace se opírají o můj výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

3. Sociální konstrukce minulosti, koptská reflexe vlastní historie

Uchování a přenos náboženských obsahů z jedné generace na druhou zahrnuje proces interpretace minulosti, jenž je přítomen v komunikativních procesech a ve způsobu, jakým je historie předávána dalším generacím. Paměť jedince i společnosti žije a uchovává se prostřednictvím komunikace v rámci společenských struktur-náboženských, národních atp. Součástí kolektivní paměti je i proces zapomínání, deformace či reinterpretace určité vzpomínky způsobené změnou referenčního rámce komunikované společnosti. Aby byly ideje a vzpomínky komunikovatelné, musejí se stát názornými, musí dojít k propojení pojmu a obrazu. Sociolopsycholog Maurice Halbwachs pak propojení pojmu a obrazu, jež je ukotveno v paměti, označuje termínem „vzpomínkový obraz“, zatímco historik Jan Assman dává přednost termínu „vzpomínková figura“, protože komunikovaná vzpomínka nemá povahu pouze ikonickou, ale také narativní.⁴⁶⁸ Vzpomínkovou figurou tak může být na příklad vzor světce, příklad jeho jednání a poučení, které toto jednání čtenářům či posluchačům přináší.

Jakákoli společenská skupina se ustavuje na základě komunikace své minulosti ze dvou důvodů, z hlediska své identity a z hlediska zajištění svého trvání. V obraze, který si o sobě skupina sama vytváří, se zdůrazňuje její odlišnost vzhledem k vnějšímu světu, zároveň jsou zdůrazňována fakta a události, které posilují vnitřní soudržnost skupiny s ohledem na zachování její kontinuity. Interpretace a tříbení faktů a událostí s ohledem na uchování kontinuity je primárním zájmem etnické skupiny, protože v okamžiku, kdy by si skupina uvědomila či připustila nějaký rozhodující zlom, či vnitřní diferenciaci, byla by její kontinuita ohrožena. Etnické skupiny proto mají tendenci vnímat své dějiny jako neměnné trvání, které sice zahrnuje ohrožující události způsobené tlakem okolního světa, ale skupina je překoná a tyto události pak v kolektivní paměti tvoří vzpomínkové figury, které posilují odolnost společenství vůči ohrožujícím impaktům vnějšího světa. Kolektivní paměť tedy neuchovává minulost jako takovou, ale z uplynulé doby v ní zůstává jen to, co může skupina zrekonstruovat podle toho, jaké nároky od skupiny vyžadují potřeby přítomnosti. Na základě těchto potřeb skupina vytváří prvky svého sebeobrazu.⁴⁶⁹ V případě etnoreligiózních skupin je garantem přenosu vzpomínek z generace na

⁴⁶⁸ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha, 2001, s. 36-38, 256. Jako příklad vzpomínkového obrazu, který byl zapomenut, protože nebyl písemně zachycen, mohou posloužit zapomenutí martyrové, jejichž martyrologia nebyla písemně zachycena a opakovaně čtena v průběhu křesťanské liturgie, ačkoli svým životem a způsobem smrti se nijak nelišili od martýrů, jejichž martyrologia byla písemně zaznamenána a pravidelně připomínána. Symbol svaté osoby je tedy funkční jen do té míry, do jaké je komunikován v rámci náboženského společenství. in: Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 70-82.

⁴⁶⁹ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách*

generaci náboženská instituce,⁴⁷⁰ v našem případě koptská církev. Minulost se stává prostřednictvím instituce církve dostupnou pro všechny členy společenství a navíc je tato minulost vždy reinterpretována tak, aby odpovídala potřebám přítomnosti.

Pro představení způsobu, jakým členové Koptské orthodoxní církve z řad kléru a laiků rekonstruují minulost koptského společenství, jsem analyzovala publikace dvou autorů. Dílo představitele koptského kléru, řeholníka z kláštera sv. Antónia Antúníja al-Antúního. Tato publikace je v současné době studijní pomůckou na teologických fakultách a vyšších stupních nedělních škol, jedná se o převažující interpretaci minulosti v soudobé koptské komunitě. Druhým autorem je politicky angažovaný laik Mílád Hanná, jehož dílo je spíše esejistického charakteru, autor představuje své názory na vybraných událostech z historie Egypta, a na rozdíl od Antúníja al-Antúního nepracuje s pramennou literaturou.

3. 1. Koptská reflexe vlastní historie: Antúníjús al-Antúní: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta'ríchuhá* (Vlastenectví Koptské církve a její historie)⁴⁷¹

Antúníjús al-Antúní je řeholníkem z kláštera sv. Antónia, jeho publikace proto odráží oficiální církevní postoj ke koptským dějinám. Publikace je určena studentům teologických fakult, ale i pedagogům, popř. studentům nedělních škol. Cílovou skupinou čtenářů je jednoznačně koptská komunita.

3. 1. 1. Název knihy, předmluva a úvod

Signifikantním prvkem, který napovídá mnohé o záměru publikace, je už její název, *Vlastenectví Koptské církve*. Tak jako mnohokrát v minulosti např. v průběhu křížových výprav, Napoleonova tažení do Egypta nebo v době britské koloniální správy v Egyptě, byli a jsou Koptové svými muslimskými spoluobčany podezírání ze spolupráce s nepřátelskými mocnostmi či dokonce ze špionáže v jejich prospěch. Název a některé části publikace proto vyvracejí tato obvinění a zdůrazňují soudržnost Koptů s muslimy ve vypjatých dobách, kdy Egyptané čelili zahraničním agresorům. Zároveň se ovšem autor nevyhýbá stinným stránkám koptsko-muslimského soužití a už v předmluvě zdůrazňuje, že dějiny Koptů jsou dějinami

starověku, op. cit., s. 40-46.

⁴⁷⁰ Berger, P. L. (přel. Pšeja, P.): *Vzdálená sláva, Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, 1997., s. 141.

⁴⁷¹ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta'ríchuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, místo a datum vydání neuvedeno. Absence bibliografických údajů je bohužel v případě církevních publikací častým jevem. Autora publikace jsem osobně poznala během svého prvního výzkumu v Egyptě v r. 2000-2001, kdy mi sdělil, že kniha má vyjít v nejbližší době. V roce 2003 už byla kniha dostupná ve všech církevních knihkupectvích.

poddanství muslimské nadvládě, několikrát zdůrazňuje, že Koptové byli nespravedlivě a bez důkazů obviňováni z kolaborantství s nepřáteli Egypta, a proto je záměrem publikace rovněž „vzdvihnout důležité události, které poukazují na sepětí Koptů a muslimů jako důkaz národní jednoty“.⁴⁷² V předmluvě autor uvádí, že se nebude vyhýbat vysvětlení událostí, které vedly k tomu, že se Koptové stali ve své zemi minoritou, přestali být svébytným národem a jak vymizel jejich jazyk. Autorovým cílem tedy není vytvořit umělý obraz idylického soužití obou komunit, ale spíše vysvětlit příčiny, které vedly k marginalizaci koptské komunity a zdůraznit momenty, které napomohly přežití a uchování koptské kultury a společnosti.

První výchozí tezí autora je, že muslimský útlak nebyl určujícím a obecným faktorem politiky muslimských vládců, ale že se jednalo o individuální případy zneužití moci nebo o záměr zahraničních mocností vyvolat konfesionální roztržku a upevnit tak svou pozici v Egyptě. Autor odmítá „kolektivní vinu“ muslimů na útluaku koptské komunity, zároveň však dodává, že jeho publikace „*má být připomínkou toho, aby se neopakovalo nespravedlivé zacházení s Kopty tak, jak tomu bylo mnohokrát v minulosti*“.⁴⁷³

Druhou výchozí tezí autora je „*pravdivé objasnění událostí minulosti, nikoli rozdmýchání dávné nenávisti a bolesti, které události minulé doby způsobily*“.⁴⁷⁴ Autor si je vědom skutečnosti, že jeho snaha o výklad historie může být v soudobé egyptské společnosti vnímána kontroverzně, protože jak sám uvádí, „*náboženská citlivost Koptů a muslimů v poslední době sice do jisté míry ochladla, ale jistý neklid, byť potlačený, je v egyptské společnosti stále přítomen. Přes veškerá oficiální prohlášení národní jednoty a po opakovaném ujišťování o spolupráci a národní jednotě křesťanů a muslimů, z myslí Egyptanů nezmizela zášť, která klidné soužití obou komunit ohrožuje*“.⁴⁷⁵ Následně autor píše o snaze některých muslimských elit o znovunastolení islámského impéria, proto má být jeho kniha jakousi záštitou, varující před možným opakováním minulých událostí, které měly pro koptskou komunitu tragický dopad. Oživení kolektivní paměti zde má jasný cíl poukázat na události minulé doby, poučit se z nich a mobilizovat sílu koptského společenství tak, aby nedošlo k jejich opakování. Předmluva je zakončena přímlyvnou modlitbou ke koptským světcům za to, aby byla kniha prospěšná budoucím generacím a pomohla jim udržet harmonické vztahy mezi Kopty a muslimy v Egyptě. A. al-Antúni zdůrazňuje, že „*Koptové jsou*

⁴⁷² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), místo a datum vydání neuvedeno, s. 8.

⁴⁷³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 9.

⁴⁷⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 9.

⁴⁷⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 9.

především Egypťané a jako původní obyvatelé Egypta jsou spolu se svými muslimskými bratry nedílnou součástí egyptské společnosti. Společně s muslimy jsou dědici nejstarší civilizace na světě“.⁴⁷⁶ Časté poukazování na jednotu muslimů a křesťanů v Egyptě nejen v rámci této publikace má své opodstatnění v tom, že Koptové odmítají být označováni jako minorita, protože tento termín implikuje marginální postavení příslušníků minority, a zároveň jej koptská komunita vnímá jako podnět vyzývající k přizpůsobení se pravidlům a požadavkům majority, tedy muslimů, což je pro Kopty přijatelné pouze do určité míry. Odmítnutí termínu „minorita“ proto můžeme chápat jako snahu o rovnoprávné postavení Koptů v egyptské společnosti.

Autorem analyzované publikace je řeholník, proto není překvapivé, že původ Egypťanů (eg. *Misrjúna*) odvozuje od starozákonní postavy Noemova vnuka, Misrajima (Gn. 10:6) a jeho potomků Kaftórců (Gn. 10:14). Koptský termín pro Egypt, Kéme (kopt. černá země), autor odvozuje od jména Noemova syna Cháma. Kéme mělo podle autora znamenat „země Cháмова“. Termínem Egypt označovali, jak uvádí autor, zemi Frankové,⁴⁷⁷ kteří zkomolili název chrámu božstva Ptaha, Het Ka Ptah na Aigyptos.⁴⁷⁸ Ve snaze najít biblické kořeny Koptů není možno přehlédnout snahu, byť není explicitně vyjádřena, o podání důkazu, že Egypt náleží „v první řadě“ Koptům, oni jsou jeho původními obyvateli, Arabové přišli mnohem později a nárokovali si právo na území, které jak je psáno v jejich svaté knize, patřilo Koptům.⁴⁷⁹

3. 1. 2. Římské a byzantské období, „zlatá éra“ Koptské orthodoxní církve

Stejně tak jako původ Koptů musí být pro koptského teologa a historika ukotven v Bibli, rovněž počátek křesťanství v Egyptě je pro autora spjat s misijní činností apoštola Marka, jehož autor považuje za zakladatele teologické školy v Alexandrii. Podle A. al-Antúního byl sv. Marek velmi vzdělaný, uměl latinsky, hebrejsky a řecky a znal pohanskou filozofii. Úkolem teologické školy bylo vyvracet hereze, které vznikly proniknutím pohanské filozofie do myšlenek křesťanství. Zároveň autor zdůrazňuje, že alexandrijská škola nebyla laděná racionalisticky, ale spíše spirituálně, zaměřovala se na nejhlubší, alegorický výklad⁴⁸⁰ Písma. Svatý Marek podle autora prohlásil, že „není možné, aby církev existovala bez teologie“.⁴⁸¹ Postava apoštola Marka

⁴⁷⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 10.

⁴⁷⁷ arab. *ifrandž*-Frankové, obecně arabské označení pro jakéhokoli cizince evropského původu.

⁴⁷⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 11.

⁴⁷⁹ Koptská církevní historiografie pracuje s událostmi Starého a Nového zákona jako s historickými fakty, proto je biblický původ Koptů pro církevní historiky nezpochybnitelným faktem.

⁴⁸⁰ Arab.: *at-tafsir ar-ramzí*.

⁴⁸¹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 16.

představuje pro Kopty „národního“ hrdinu, zakladatelskou postavu. Jeho význam je zdůrazněn tím, že založil, podle autora nejvýznamnější intelektuální centrum starověkého křesťanstva, alexandrijskou teologickou školu. Toto období nahlížím jako počátek „zlatého věku“ koptské církve, protože se jedná o typický příklad zakladatelského mýtu. Je třeba mít na zřeteli, že emoční potenciál toho mýtu má pro dané společenství mnohem větší význam než kritický přístup ke zhodnocení dějinných událostí.⁴⁸² Síla zakladatelského mýtu tkví v tom, že určuje, kam dané společenství patří, kým jeho členové jsou, jaké je jejich poslání atp. Jedná se tedy o základní, ustavující prvek identity společenství.

Význam alexandrijské školy pro rané křesťanstvo autor zdůrazňuje poznámkou, že „*zde studovali teologové a filozofové z celého křesťanského světa, studovaly zde tak významné osobnosti jako Klémént, Origénés, Athanasios, Basil Veliký, Jan Zlatouústý a jiní., vedoucí osobnosti školy byly navíc později jmenovány patriarchy koptské církve*“.⁴⁸³ Pozoruhodnou skutečnost spatřuji ve způsobu, jakým v autorově podání fungovala alexandrijská katechetická škola. Popis velmi připomíná organizaci nedělních škol v jejich počátcích: „*Alexandrijská škola nebyla soustředěná v jedné budově, ale studenti se scházeli v bytech svých učitelů*“.⁴⁸⁴ Rovněž způsob výuky, který v alexandrijské škole podle autora probíhal „*prostřednictvím učení se otázkám a odpovědím*“ poukazuje na formu katecheze v dnešních nedělních školách. Forma otázek a odpovědí byla koptskou církví převzata na přelomu 19. a 20. století z katechismů katolické církve.⁴⁸⁴ Zde je tedy možno vidět snahu o doložení původního, a proto správného způsobu dnešní výuky náboženství v koptské církvi. Obdobu dávné alexandrijské katechetické školy vidí autor v dnešní Koptské teologické fakultě v Káhiře, navíc historie se zde dle autora opakuje v tom, že děkan fakulty, biskup Šenuda, byl později zvolen patriarchou, tak jak tomu bylo v počátcích katechetické školy v Alexandrii.⁴⁸⁵

Období před příchodem Arabů je pro Kopty „zlatou érou“, kdy církev vzkvétala, dala vzniknout mnišskému hnutí a byla tvořena z větší části „světci“ a askety ochotnými obětovat pro svou víru život. Jakákoli náboženská a kulturní reforma musí čerpat své oprávnění k reformním krokům právě návratem ke „zlaté éře“, ideálnímu uspořádání věcí na počátku dějin. Antropolog

⁴⁸² Maurice Halbwachs vztah dějin a tradice (mýtu) charakterizuje následujícím způsobem: „*Obecně vzato dějiny začínají až tam, kde přestává tradice a tozpadá se společenská paměť. Doména historika začíná tam, kde minulost již není „obývána“, t.j. kde si na ni nečiní nárok kolektivní paměť žijoucích skupin*“.⁴⁸² in: Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s. 43.

⁴⁸³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 17.

⁴⁸⁴ Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, op. cit., p. 93.

⁴⁸⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 14-17.

Anthony D. Smith vidí v tématu „návratu“, který provází jakoukoli náboženskou či kulturní reformu etnických skupin, účinný mechanismus pro etnickou sebeobnovu, a tedy i pro dlouhodobé přežití etnické minority.⁴⁸⁶

Následná charakteristika průběhu koncilů má značně koptocentrický nádech, koptská církev je líčena jako místo, kde se rozhodlo o vítězství nad „pohanskými“ filosofy či heretiky, zvláštní pozici zaujímá patriarcha Athanasios, jehož význam a posvátné poslání je doloženo viděním, jehož se dostalo neméně významné osobnosti koptského křesťanství, sv. Pachómiovi: „v době kdy sv. Athanasios usedl na trůn sv. Marka, oslovil sv. Pachómia Duch Svatý a řekl mu: učinil jsem Athanasia pilířem a světlem své církve, bude vystaven mnoha překážkám a bude muset velmi bojovat o pravou víru, ale Bůh jej obdaří silou a on překoná všechna pokušení a bude šířit mezi církvemi pravdu evangelia“.⁴⁸⁷ Součástí koptocentrického pojetí dějin je i vnímání Athanasia jako rodilého Kopta. Prostřednictvím Athanasiovy osobnosti se zároveň význam egyptského křesťanství rozšířil za hranice Egypta, protože díky jeho osobnosti „zvítězilo pravověří“.⁴⁸⁸ Autor publikace neváhá vidět v Pachómiově vidění prorocství, které se naplnilo, což je doloženo konstatováním, že „Athanasios byl během svého patriarchátu pětkrát vyhnán a lidé mu říkali: Athanasie, celý svět se ti vysmívá, a on jim odpověděl: pak já jsem protivníkem celého světa“.⁴⁸⁹

Dějiny koptské církve jsou na mnoha místech interpretovány teocentricky, jako dějiny Boží epifanie a Bůh v mnoha případech zasahuje prostřednictvím „zázraku“ do historických událostí, aby zvrátil běh událostí ve prospěch Koptů, kteří tak figurují jako „vyvolení Boží“, kteří v době byzantské nadvlády hájí „pravou víru“ proti stoupcům chalcedonské christologie a nejvýrazněji se tento způsob sebepochopení objevuje po r. 641, kdy byl Egypt dobyt arabskými vojsky. V pasáži věnované chalcedonskému koncilu autor striktně odmítá odsouzení koptského patriarchy Dioskora jako monofysitského heretika. Chalcedonský koncil autor označuje za „spiknutí, během něhož bylo vzneseno obvinění, že koptská církev zastává Eutychovo učení o tom, že se lidská přirozenost Kristova rozpustila v jeho božské přirozenosti, zatímco Koptové věří v to, že Kristus má jednu přirozenost složenou ze dvou částí, božské a lidské neproměnně, nerozděleně a

⁴⁸⁶ Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus*, čítanka textů, op. cit., s. 289.

⁴⁸⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 33.

⁴⁸⁸ Koptocentrické pojetí křesťanství je možno najít i u současného patriarchy Šenúdy III., příkladem je projev, který pronesl 8. 9. 2002 pro emigrantskou církev v Kanadě: „Když vidíte jakéhokoli papeže, kněze nebo řeholníka, pak vězte, že jeho původ je v Egyptě...my máme prvního mnicha na světě, kterým byl sv. Antónius z horního Egypta a první klášter, který byl založen sv. Pachómiem rovněž v horním Egyptě“; in: Botros, G.: *Religious Identity as an Historical Narrative: Coptic Orthodox Immigrant Churches and the Representation of History*, in: *Journal of Historical Sociology*, Vol. 19, 6/2006, p. 192.

⁴⁸⁹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 33.

nesmíšené“.⁴⁹⁰ V odmítnutí koptské christologie autor vidí především zášť západní církve, která chtěla odstranit vůdčí postavení alexandrijského patriarchy ve všeobecné církvi. Následně je boj „všech orthodoxních křesťanů v Egyptě“ interpretován jako „odpor vůči svévoli Byzantinců“. Pozornost zasluhuje zdůraznění, že to byl „egyptský lid“, kdo bojoval za „orthodoxní víru“ pro kterou mnozí neváhali zemřít.⁴⁹¹ Teocentrické pojetí koptské historie se odráží i v případě „zázraku“, který se stal v době patriarchátu 23. patriarchy Anastásia: „Lid jej bránil proti vnucenému chalcedonskému patriarchovi Eulogiovi a jeho vojákům a mnoho lidí při tom zemřelo. Patriarcha Anastásius nechtěl, aby prolévání krve pokračovalo a tak se uchýlil do pouště, kde se modlil a postil za to, aby císař Fokas zemřel a Bůh vyslyšel patriarchovu prosbu“.⁴⁹²

V následujícím popisu snah byzantských císařů a patriarchů o potlačení monofysitského schismatu opět vystává „egyptský lid“ jako obránce své „pravé víry“. Císař Herakleos je vylíčen jako usurpátor, dobře si vědomý funkce Egypta jako hlavního producenta obilí pro celou říši a jak uvádí autor, z tohoto důvodu se „odmítl vzdát a bojoval všemi prostředky, aby získal Egypt znovu pod svou kontrolu a jmenoval Kýra alexandrijským patriarchou“.⁴⁹³ V monothetismu, který měl jako nová formule víry Herakleovi napomoci ke sjednocení odloučených církví a církve obecné, Antúnijús al-Antúni spatřuje nestóriánské, heretické tendence. Autor jmenuje několik martyřů, kteří zemřeli mučednickou smrtí při obraně „orthodoxní víry“: *al-anbá* Samú'íl z Fajjúmu, Mína, bratr patriarchy Benjamína a další.⁴⁹⁴ Velmi pozoruhodná je skutečnost, že pronásledování křesťanů za vlády římských císařů, především Diokleciána, Septima Severa. je věnován velmi malý prostor, autor se omezil pouze na konstatování, že „nemůžeme opomenout útlak křesťanů za vlády římského císaře Diokleciána, kdy trpěli především egyptští křesťané, kteří jsou dokonalými vzory sebeobětování pro víru, ať už šlo o muže, ženy nebo děti“.⁴⁹⁵ Stejnou měrou jako Diokleciánovo pronásledování ohrozili podle autora existenci křesťanství „pohanští filozofé, kteří chybnou interpretací Písma dali vzniknout herezím, na jejichž potlačení měla hlavní zásluhu alexandrijská teologická škola a alexandrijští patriarchové jako vůdčí osobnosti ekumenických koncilů“.⁴⁹⁶ Stručnou zmínku o martyrech z doby římského císařství ve srovnání

⁴⁹⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 45.

⁴⁹¹ Zde je užito slovesa *istašhada*, tzn. zemřít jako mučedník..

⁴⁹² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 47.

⁴⁹³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 51.

⁴⁹⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 52.

⁴⁹⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 12.

⁴⁹⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s.

s několikastránkovým popisem boje Egyptanů za svou víru po chalcedonském koncilu a dále za nadvlády arabských a tureckých dynastií připisují skutečnosti, že dalším momentem, který vytváří koptskou identitu, je chalcedonský koncil. Od této chvíle vystupují Koptové jako „obranci pravé víry“ proti vnějším „utlačitelům“, Byzantincům a posléze muslimským panovníkům. Teprve po chalcedonském koncilu se Koptové stávají skupinou, která má své specifické dějinné poslání a v tomto světle se jeví odpadlictví od „pravé víry“ a postupné pohlcování členů „vyvolené skupiny“ okolní majoritní společností jako prvek, který existenci skupiny ohrožoval nejvíce. Proto v analyzované publikaci převažují martyrologia svatých z období po chalcedonském koncilu a během muslimské nadvlády. Nejdůležitějším poselstvím martyrologií je skutečnost, že martyrové raději zemřeli, než aby popřeli „pravou víru“ a svou příslušnost k „vyvolené skupině“. Z tohoto důvodu martyrologia představují ideální figury kolektivní paměti, připomínající obecný postoj skupiny, její hodnoty, vlastnosti a pochopitelně také slabiny.

V závěru kapitoly věnované byzantské nadvládě nad Egyptem se poprvé dostává ke slovu proklamace „koptského vlastenectví“. A. al-Antúní zdůrazňuje, že Koptové, kteří byli utlačováni Byzantinci, projeví loajalitu panovníkovi a během byzantsko-perských válek nestáli na straně protivníků byzantského impéria a ani neusilovali o politickou nezávislost, i když jejich víra byla odlišná od víry, kterou vyznávali Byzantinci.⁴⁹⁷ Odkaz k současnému napětí v koptsko-muslimských vztazích je více než zřejmý. Nejen že jsou Koptové obviňováni z kolaborace s USA a Izraelem, ale často musí čelit obviněním ze separatistických tendencí, směřujících k vytvoření samostatného koptského státu v horním Egyptě s hlavním městem v Asjútu.⁴⁹⁸

3. 1. 3. Dobyetí Egypta vojsky chalífy ‘Umara (640-642)

Antúníjús al-Antúní nazývá proroka Muhammada „tvůrcem islámského práva“⁴⁹⁹ a zmiňuje, že když Muhammad poslal byzantskému vládci dopis s výzvou k přijetí islámu, obdržel sice zamítavou odpověď, ale také množství darů, mezi nimiž byla i egyptská otrokyně Maria.

12

⁴⁹⁷ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 52.

⁴⁹⁸ Prezident Anwar as-Sádát tato obvinění proti Koptům vznesl ve svých projevech v letech 1980-1981. in: Carter, B.L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918-1952*, op. cit., p.76-79.

K obvinění Koptů z kolaborace s nepřátelskými mocnostmi stačí velmi málo. Příkladem může být vypálení vesnice Kafr Dimján v horním Egyptě v první polovině devadesátých let. Jako příčina útoku na koptské obyvatele vesnice se uvádí nepovolená přístavba společenské místnosti ke zdejšímu kostelu. Extrémističtí imámové v okolních vesnicích ve stavebních pracích viděli „tajné budování tábora pro americká vojska, která za pomoci Koptů obsadí Egypt“. in: ‘Abd al-Džawád, ‘Á.: *Qutila al-Aqbát fi as-Sa’íd, (V horním Egyptě byli zabiti Koptové)*, in: *Rúz al-Júsuf, 5/1995*, s. 5-9.

⁴⁹⁹ arab.: *sáhib aš-šari’a al-islámija*.

S Marií měl Muhammad syna Ibráhíma, který ovšem zemřel v dětském věku. Autor poznamenává, že od této chvíle Muhammad navázal s Byzancí blíže nespecifikované „tajné vztahy“.⁵⁰⁰ Autor zdůrazňuje, že ačkoli Muhammad Egypt nikdy nenavštívil, počítal s tím, že bude v budoucnu dobyt a ve svých výrocích poukázal na to, aby se s obyvatelstvem Egypta zacházelo citlivě jako s těmi, „*kdo budou muslimům nápomocní na cestě Boží, budou pečovat o světské záležitosti a muslimové se tak budou moci věnovat jen bohoslužbě*“.⁵⁰¹ Tato pasáž rovněž obsahuje zdůraznění, že v první fázi po dobytí Egypta arabskými vojsky byly z placení daně z hlavy oproštěny ženy, děti, starci a nemohoucí křesťané, rovněž bylo muslimům uloženo, aby s kostely nenakládali svévolně a se špatnými úmysly a nezasahovali do vnitřních záležitostí křesťanů.⁵⁰²

Chalífa ‘Umar je představen jako šlechetný člověk, který hájil Kopty před hamižností vojevůdce ‘Amra ibn al-Ás.⁵⁰³ ‘Amr ibn al-Ás sice podle A. al-Antúniho trpěl přílišnou touhou po majetku, zároveň ale autor neopomíná zdůraznit, že osvobodil patriarchu Benjamína, který musel před Byzantinci uprchnout do pouště. ‘Amr ibn al-Ás navíc Koptům vrátil kostely zabavené Byzantinci a povolil jejich rekonstrukci.⁵⁰⁴ V průběhu několika let po dobytí Egypta se Koptové „*těšili klidu tak, jako nikdy před tím. ‘Amr Koptům poskytl svobodu vyznání a konání bohoslužeb a dal jim možnost nakládat se správou své obce podle uvážení patriarchy a Koptové měli své vlastní soudy. Rovněž daně, které muslimové vybírali od Koptů, byly zpočátku nižší než daně, které vybírali Byzantinci*“.⁵⁰⁵ Na druhou stranu ovšem autor neopomíná zdůraznit, že „*Koptové v žádném případě nevívali Arabů jako osvoboditele od byzantské tyranské nadvlády, protože neznali úmysly Arabů a nevěděli, zda nebudou nuceni přijmout jejich náboženství, islám*“.⁵⁰⁶ Zároveň je k této pasáži připojena citace významného egyptského literáta Muhammada Husajna Hajkala, který se, jak uvádí autor, „*opírá o arabské historické zdroje a tvrdí, že ,není pochyb o tom, že Koptové nepodporovali byzantská vojska a to ani v míře, kterou jim ukládala jejich vojenská*

⁵⁰⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 53.

⁵⁰¹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 53.

⁵⁰² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 55.

⁵⁰³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 56.

⁵⁰⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 57. Na tomto místě autor čerpá z díla: Ja‘qúb Nachla Rúfajl: *Ta’rich al-Umma al-Qibtija*, (Dějiny koptského národa), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁰⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 57. Na tomto místě autor čerpá z díla: Ja‘qúb Nachla Rúfajl: *Ta’rich al-Umma al-Qibtija*, (Dějiny koptského národa), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁰⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 61.

povinnost vůči byzantskému císaři, zároveň však není pochyb o tom, že nepodporovali ani vojska arabská, spíše byli nestrannými pozorovateli znesvářených stran“.⁵⁰⁷

Zajímavá je i parafráze části Historie egyptských patriarchů od Severa z Ašmúnajn, podle níž měli být mezi veliteli arabských vojsk židé: „Severus se zmiňuje o vidění císaře Heraklea, v němž se mu zjevilo, jak obřezaný národ obsadí jeho zemi a porazí jeho vojsko. Heraklea ihned napadlo, že to budou židé, a proto nechal násilím pokřít všechny židy a samaritány po celém byzantském impériu...proto pak židé dobrovolně nabídli své služby Arabům a poskytli jim vojenské znalosti a dobyli s nimi Sýrii a Egypt“.⁵⁰⁸ Z kontextu publikace Antúníja al-Antúního totiž jasně vyplývá, že židé, ač měli rovněž status chráněného lidu, byli méně utlačováni než Koptové a dostávalo se jim ze strany arabských a tureckých panovníků výrazně lepšího zacházení. Dále autor uvádí, že na rozdíl od Peršanů, neprolévali Arabové zbytečně krev a neničili majetek Koptů, přesto se však „občas dopouštěli nepravostí a krvavých represí, což jim příliš nepomohlo získat plnou důvěru obyvatel Egypta“.⁵⁰⁹ Následuje citace Kroniky Jana z Nikiu, jež se zmiňuje o zdvojnásobení daní po třech letech od dobytí Egypta a o násilných činech Arabů: „když muslimové vstoupili do měst spolu s odpadlými křesťany, dostali tito odpadlíci majetek křesťanů, kteří ze strachu města opustili“⁵¹⁰. Antúníjús al-Antúní k této pasáži připojil dovětek, že „Koptové vskutku neměli důvod vítat Araby jako své osvoboditele“.⁵¹¹

Právní postavení chráněného lidu, jak uvádí autor, procházelo v dějinách mnoha změnami, podle aktuálně převažujícího *madhabu*. Tzv. ‘Umarova smlouva stanovila, že příslušníci chráněného lidu nesmějí jezdit na koni, pouze na oslu, musejí uvolnit muslimům nejlépe schůdné stezky, odlišit se od muslimů způsobem odívání a nesmějí stavět ani opravovat kostely, zatímco muslimové mohou stavět mešity na celém území Egypta. Z placení daně byly vyňaty děti, ženy a starci a řeholní společenství.⁵¹² Dodržování pravidel tzv. ‘Umarovy smlouvy však podle autora nemělo dlouhého trvání a Arabové začali záhy vybírat vyšší daně, než jaké kdy vybírali Byzantci.

⁵⁰⁷ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 61.

⁵⁰⁸ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 61. Autor zde čerpá z tohoto díla: Sávírús ibn al-Muqaffa’: *Ta’rích al-Batáríka* (Historie patriarchů), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁰⁹ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 62.

⁵¹⁰ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 62.

⁵¹¹ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 62.

⁵¹² al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta’ríchuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 67. Na tomto místě autor čerpá z díla: Ibn ‘Abd al-Hakam: *Futúh Misr*, (Dobytí Egypta), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

Koptové dokonce byli nuceni platit i daně za mrtvé křesťany a navíc měl místodržící 'Amr ibn al-Ās pronést toto varování: „Kdokoli vlastní poklad a ukryje ho přede mnou, bude zabit.“⁵¹³ Následuje příklad, který dokládá, jak 'Amr ibn al-Ās Istí získal ukrytý poklad majetného křesťana, jehož nechal následně popravit. Daňová zátěž přivedla mnohé Kopty k odpadnutí od křesťanství, A. al-Antúni ovšem několikrát zdůrazňuje, že „Koptové tak nečinili z lásky k islámu, ale jen proto, aby se vyhnuli neúměrně vysokým daním. Křesťané se placení daní vyhýbali i na příklad vedením kočovného života.“⁵¹⁴ V každém případě, jak uvádí autor, příjem peněz z daně z hlavy počátkem osmého století klesl natolik, že začaly být vybírány daně i od řeholníků. Poté, co byly od řeholníků daně vybrány, bylo jim zakázáno přijímat novice, kteří se tak možná chtěli vyhnout platbě daní. Členové řeholních společenství (stávající novicové a řeholníci) byli proto označeni železným kroužkem, který nosili na ruce. Pro kláštery toto opatření mělo tragický dopad, protože již od osmého století byl počet řeholníků významným způsobem omezen.⁵¹⁵ V kapitole nazvané „Chráněný lid a jeho funkce ve státní správě“⁵¹⁶ autor uvádí rozpravu mezi chalífou 'Umarem a muslimem Abú Músou al-Aš'arím, který si chtěl najmout křesťanské dělníky:

„Abú Músá řekl: ‚Najal jsem si křesťanského muže‘, chalífa se zeptal: ‚Cože jsi to učinil? Vždyť tě Bůh potrestá, což nevíš, že Bůh řekl: Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoli z vás se s nimi přátelí, ten se stane jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý.‘⁵¹⁷ Abú Músá řekl: ‚Ale kníže věřících, já jsem si ho najal jen na práci a jeho vyznání mě nezajímá‘. Chalífa na to odpověděl: ‚To pro tebe není omluvou, nikdy nebudu mít v úctě ty, jimiž pohrdl Bůh a nikdy nevyšším ty, jimž Bůh určil podřadné postavení a nikdy se nepřiblížím k těm, které od sebe oddálil Bůh.‘⁵¹⁸

Následně A. al-Antúni uvádí, že 'Umar rovněž zakázal zaměstnávat Kopty ve státní správě jako účetní, nakonec však musel ustoupit. Jeden z místodržících mu totiž řekl, že bez služby křesťanů se muslimové neobejdou při vybírání daní z hlavy a z půdy a že Koptové jsou nepostradatelní i ve vedení účetnictví, protože Arabové si s těmito záležitostmi nevědí rady.

⁵¹³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 67. Na tomto místě autor čerpá z díla: Ibn 'Abd al-Hakam: *Futúh Misr*, (Dobytí Egypta), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵¹⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 68.

⁵¹⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 68-69.

⁵¹⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 69-71.

⁵¹⁷ *Korán*, (přel., ed. Hrbek, I.), Praha, 1991, Kor. 5:57, s. 606.

⁵¹⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 69.

Chalífa na toto nezbytné opatření prý reagoval slovy: „*Nechť mne Bůh ochrání před tímto zlem.*“⁵¹⁹ Zaměstnávání Koptů muslimy nebylo podle autora oficiálně povoleno během celého středověku, přičemž se islámští právníci odvolávali na následující *súru* Koránu: „*Mezi vlastníky Písma jsou někteří, kterým svěříš-li qintár, vrátí ti jej, ale jsou mezi nimi i takoví, kterým svěříš dinár, a oni ti jej nevrátí, leč budeš-li nad nimi neustále stát. A to proto, že říkají: ‚Nemáme žádné závazky vůči lidem nevědomým.‘ Tím pronášejí vědomě lež o Bohu.*“⁵²⁰ Křesťané tak byli shledáni „*nedůvěryhodnými, lstivými, protože se nepovažovali za vázané ‚Umarovou smlouvou*“.⁵²¹ Jak dále píše autor, v praxi, si muslimové počínali tak, že „*využívali služeb těch křesťanů, kterým důvěřovali, ale dávali si pozor, na varování obsažené v *súře Prostřený stůl*: ‚Vy kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoliv z vás se s nimi přátelí, ten se stane jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý.*“⁵²²

Poselství této pasáže pro čtenáře je zřejmé. Muslimové křesťany pohrdali, nejednali s nimi jako se sobě rovnými, ne proto, že by se jednalo o svévoli jednotlivých panovníků, ale proto, že muslimové se domnívají, že méněcenné postavení židů a křesťanů postuluje samotná svatá kniha muslimů, Korán. Z tohoto důvodu nemůže být pro Kopty přijatelná jakákoli forma islámské vlády, její obnovení by znamenalo, že by se Koptové znovu ocitli v méněcenném postavení chráněného lidu.

V řešení otázky hodnoty Koptů v případech krevní msty, jak uvádí Antúnijús al-Antúní, se muslimské autority neshodly. Zatímco Muhammad, prorok muslimů, odsoudil nespravedlivé zabití příslušníků chráněného lidu výrokem: „*Kdokoli zabije příslušníka chráněného lidu, nepocítí vůni ráje*“,⁵²³ poslední pravověrný chalífa ‘Alí ibn Abí Tálíb zakázal zabití muslima chráněncem, i tehdy, jednalo-li se o krevní mstu tímto výrokem: „*Věřící nebude nikdy zabit rukou nevěřícího*“.⁵²⁴ V případě úmyslného či neúmyslného zabití chráněnce muslimem se platilo poloviční nebo třetinové výkupné v závislosti na výkladu jednotlivých právních škol. Výkupné za zabitého

⁵¹⁹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., p. 69-70. Na tomto místě autor čerpá z publikace: Džák Tadžír: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, p. 55, 56, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵²⁰ *Korán*, (přel.,ed. Hrbek), op. cit., Kor. 3:75, s. 500.

⁵²¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 70.

⁵²² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 69-70.

Korán, (přel.,ed. Hrbek), op. cit., Kor. 5:51, s. 605.

⁵²³ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., p.72. V poznámce autor uvádí, že informace čerpá z publikace: Thartún, D.: *Kitáb ahl adh-Dhimma fí al-Islám (Postavení chráněného lidu v islámu)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵²⁴ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 72. V poznámce autor uvádí, že informace čerpá z publikace: Thartún, D.: *Kitáb ahl adh-Dhimma fí al-Islám (Postavení chráněného lidu v islámu)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

muslimi platil v plné výši pachatel a v případě, že uprchl, nebo nebyl k nalezení, platila výkupné křesťanská komunita jako celek. V případě, že se křesťan, který konvertoval k islámu, chtěl vrátit ke svému původnímu vyznání, nebylo mu to umožněno a stejně jako pro jiné odpadlíky od islámu, i pro něj byl stanoven trest smrti.⁵²⁵ V závěru kapitoly autor souhlasí s tím, že vybírání daně z hlavy bylo do jisté míry zákonné a ustanovil je už Muhammad, když uzavřel mír s křesťany v Nadžránu, od daně z hlavy ovšem oprostil ženy, děti, starce a nemohoucí. Způsob, jakým byly daně navyšovány⁵²⁶, stejně jako fakt, že daně byly vybírány i od dětí, žen a dokonce i za mrtvé, považuje autor za krutost, která nesouvisí s etickými principy islámu. Jako typický příklad svévolného a neopodstatněného vysvětlení pro placení daně z hlavy uvádí postoj imámů málikovského *madhabu*, podle jejichž výkladu je „*daň z hlavy výkupným za to, že jako nevěřící nebyli židé a křesťané zabiti*“.⁵²⁷

Problematika nadměrné daňové zátěže křesťanského obyvatelstva je jedním z ústředních témat publikace Antúnija al-Antúniho nejen proto, že díky vysokým daním křesťané trpěli, ale především proto, že vedly ke konverzím křesťanů k islámu. Navíc muslimští panovníci za účelem co největšího zisku korumpovali klérus, což vedlo k duchovnímu i mravnímu úpadku koptské církve a celé koptské komunity.

3. 1. 4. Koptové a dynastie Umajjovců (661-750) a ‘Abbásovců (750-868)

Autor připouští, že se muslimští panovníci snažili řešit nedostatek financí i jiným způsobem, než zvyšováním daní. Například snížili platy vojákům, ale toto opatření se brzy ukázalo jako velmi nevyhovující a panovníkům nakonec nezbylo nic jiného než získávat finance drancováním koptského obyvatelstva, vybíráním daní od řeholníků a podvody. Jako příklad je uvedeno falešné obvinění papeže Kasandrea II. umajjovským chalífou Marwánem z toho, že křesťané nezaplatili dostatečné množství peněz. Patriarcha byl uvězněn a propuštěn teprve poté, kdy se údajně celá koptská komunita složila na zaplacení kauce ve výši tří tisíc dínárů.⁵²⁸ Pro svévolné zacházení s chráněným lidem ze strany muslimských panovníků uvádí autor následující

⁵²⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 72. V poznámce autor uvádí, že informace čerpá z publikace: Thartún, D.: *Kitáb ahl adh-Dhimma fi al-Islám (Postavení chráněného lidu v islámu)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵²⁶ Nejen že se zvyšoval výměr daně z hlavy a z půdy, ale docházelo k jejich vybírání i několikrát za rok. Například chalífa Marwán daně vybíral třikrát ročně. in: Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 83.

⁵²⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 74-76.

⁵²⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 82. V poznámce autor uvádí, že informace čerpá z této publikace: Džák Tádžir: *Kitáb al-Wulát wa al-Qudát-'an al-Aqbát wa Muslimína*, (Kniha o panovnících a soudcích, o Koptech a muslimech), s. 93, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

vysvětlení:

„Politické i hospodářské vedení země nemělo pevný základ a odpovídalo momentálním potřebám panovníků. Někteří historikové mají za to, že důvodem k takovému počínání byla neochota Arabů usadit se natrvalo v Egyptě, který byl pouze zdrojem pro financování vojska a dalších dobytelských tažení...v historických pramenech nenajdeme zmínku, která by poukazovala na to, že muslimským panovníkům záleželo na bezpečí obyvatel a na hospodářském růstu Egypta“.⁵²⁹

V kapitole nazvané *Dobrovolná islamizace Koptů jako způsob uchování zaměstnání a útěk před nesnáze*⁵³⁰ A. al-Antúni uvádí, že náboženská nesnášenlivost muslimů a pocit jejich vlastní kulturní a náboženské nadřazenosti patřily k hlavním rysům, které charakterizovaly způsob vlády Arabů na dobytém území. Proto byli chráněnci z řad židů a křesťanů nuceni oblékat se odlišným způsobem, a proto jim bylo rovněž zakázáno vykonávat funkce ve státní správě, pokud se nepodřídili a nepřijali islám. V závěru kapitoly autor dovozuje, že tato opatření byla zaměřena na islamizaci co největšího počtu egyptských křesťanů.⁵³¹ Antúnijús al-Antúni dále zdůrazňuje, že útlak křesťanského obyvatelstva se neomezoval jen na oblast státní správy, ale už umajjovští chalífové podnikli řadu kroků proti koptské církvi a jejímu náboženskému životu. Zmíněno je především pálení ikon a ničení křesťanských náboženských symbolů za vlády chalífy ‘Abd al-Malika (685-705). Muslimští panovníci prý dokonce nechali napsat jakési letáky, jež byly připevněny na zdi kostelů a klášterů a nichž stálo: „*Muhammad je poslem Boha a ‘Ísá je poslem Boha, který nerodil a nebyl zrozen a nikdo mu nemůže být roven*“.⁵³² Koncem 7. století vydal egyptský místodržící ‘Abd al-‘Azíz ibn Marwán nařízení, kterým zakázal konat koptské bohoslužby.⁵³³

Důvod hrubého zacházení s křesťany A. al-Antnúní opět spatřuje v tom, že Egyptu fakticky vládli místodržící, kteří byli jmenováni na omezenou a většinou poměrně krátkou dobu.

⁵²⁹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 84-85.

⁵³⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 86.

⁵³¹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 86.

⁵³² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 88. Autor v poznámce uvádí, že informace čerpal z díla Ismá‘il Kášif: *Misr fí ‘Asri al-Wulát* (*Egypt za vlády místodržících*), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵³³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 88. Autor v poznámce uvádí, že informace čerpal z díla Ismá‘il Kášif: *Misr fí ‘Asri al-Wulát* (*Egypt za vlády místodržících*), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

Jejich cílem bylo získat v co nejkratší možné době velký majetek. Autor připouští, že k obětem vykořisťování patřili i muslimští obyvatelé Egypta, ale Kopty drancování místodržících zasáhlo mnohem více, protože byli křesťany a patřili k méněcennému, chráněnému lidu.⁵³⁴ Jako příklad autor uvádí falešné obvinění patriarchy Chá'íla I. (743-767) místodržícím 'Abd al-Malikiem ibn Músou z toho, že nezaplatil pozemkovou daň, *charádž*, z církevního majetku v požadované výši. Společně s patriarchou byli uvězněni i biskupové, kněží a laici, celkově asi 300 osob. Aby dorovnal údajně nezaplacené daně, drancoval místodržící kostely, kláštery, přivlastnil si jejich majetek a ozebračil křesťanské obyvatelstvo v horním Egyptě. Přítrž ibn Músovu vykořisťování Koptů učinil až núbijský král Kyriak, který do Egypta přitáhl se svou armádou.⁵³⁵ V následující kapitole nazvané *Vlk se změnil v beránka*⁵³⁶ autor znovu nechává zasáhnout „Boží vůli“ ve prospěch Koptů. Prostřednictvím „zázraku“ patriarcha Chá'íl I. uzdravil ibn Músovu nemocnou dceru. Křesťanskými modlitbami a posvěceným olejem z ní vyhnal „nečistého ducha“ a místodržící pak z vděku k patriarchovi s Kopty zacházel dobře.

Zhoršení postavení Koptů naopak přinesla 'abbásovská revoluce r. 749-750. V této době začala revolta utlačovaných obyvatel města Bašmúru, za kterou nesl zodpovědnost patriarcha jako politicko-právní představitel koptské komunity. Patriarcha Chá'íl I. byl zatčen a místodržící se ho tázal, jak je možné, že dovolil, aby křesťané bojovali a žádal od něj značné množství peněz jako výkupné, které ovšem patriarcha ani celá církev nebyli s to zaplatit. Chá'íl I. byl následně zabit a jak uvádí A. al-Antúní, zemřel mučednickou smrtí. Způsob týrání a ponížení nejvyššího představitele koptské komunity je popsán do pozoruhodných detailů, které se v mnoha ohledech podobají martyrologiím z doby Diokleciánova pronásledování křesťanů. Martyr je uvězněn, týrán, nakonec s radostí přijímá svůj úděl a umírá jako mučedník:

„Místodržící jej uvrhl do vězení a nohy mu připoutal k železu a takto spoutaného jej ponechal po dobu devíti dnů. Pak si ho nechal předvést a táhli ho po zemi s hlavou obrácenou k zemi a (místodržící pozn. V. P.) jej nechal zbit sto ranami do hlavy, ale Ježíš patriarchu zachoval při životě a místodržící pak přikázal uštědřit mu sto ran po krku. A táhli jej na popravu po zemi jako mlčícího beránka, sňali mu mnišskou kuklu⁵³⁷ a on pak s radostí natáhl krk a kat mečem s'al

⁵³⁴ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 89.

⁵³⁵ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 93. Na tomto místě autor čerpá z díla Ja'qúb Nachla Rúfajl: *Ta'rich al-Umma al-Qibtija*, (Dějiny koptského národa), s. 57, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵³⁶ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 94.

⁵³⁷ arab.: *qulunsiwa*.

jeho hlavu. Bylo zvykem, že kat odsouzeného udeřil mečem třikrát, ale tento kat se zdráhal dokonat svou povinnost, při třetím úderu se vzpamatoval a vzpomenu si na to, kterak papež Chá'il psal vzbouřencům z Bašmúru dopisy, aby potlačil jejich vzpouru...⁵³⁸

Kromě stylizovaného popisu utrpení martyra, je v této pasáži obsaženo jedno velmi důležité poselství pro čtenáře, totiž, že nespravedlnosti, kterých se muslimští panovníci dopouštěli na Koptech, byly tak zjevné, že si jich byl vědom i poslední článek výkonné moci, mistr popravčí.⁵³⁹ V kapitole nazvané *Islám a tolerance*⁵⁴⁰ autor hovoří o tom, že ačkoli se místodržící v době vlády tzv. pravověrných chalífů, Umajjovců a 'Abbásovců dopouštěli na Koptech mnoha nepravostí, považuje islám za náboženství, „jež je ve své podstatě tolerantní. Duch islámu vyžaduje, aby bylo s jinověrci nakládáno s úctou a historie zná panovníky, kteří se duchem islámské tolerance řídili a Koptům se za jejich vlády dařilo dobře.“⁵⁴¹ Antúnijús al-Antúní se od počátku své publikace netají ambicí upozornit především na stinné stránky muslimské nadvlády, kniha je koncipována jako jakési varování před tím, co by mohlo opět nastat v případě, že by Koptové ve své víře a úsilí o uchování své náboženské identity polevili. Význam této kapitoly tkví v reflexi skutečnosti, že viníkem není islám jako náboženství zacílené proti všem, kdo je nechtějí přijmout, ale vinu nesou ti, kdo učení islámu takto interpretují.

Během svých studijních pobytů v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003, kdy jsem měla možnost o tomto tématu rozmlouvat s biskupy, kněžími a laiky, musím konstatovat, že odlišení těchto dvou faktorů, tedy islámu jako takového a těch, kdo jej využívají pro dosažení svých politických záměrů, je velmi řídkým jevem. O to cennější je uvedené konstatování v publikaci, která slouží jako studijní materiál pro pedagogy a studenty v nedělních školách a na teologických fakultách.

Následující kapitoly nazvané *Ničení obrazů a ikon, Nepravosti páchané na kléru, řeholnicích a laicích*⁵⁴² odrážejí jistou hořkost z historických událostí, které společně s korpusem

⁵³⁸ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 94. V poznámce autor uvádí, že čerpá z toho díla: Sáwirus ibn al-Muqaffá': *Ta'rich al-Batáríka* (Historie patriarchů), s. 412-414, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵³⁹ Do období konce osmého století je rovněž datována mučednická smrt sv. Febrónie, která patří v současné době mezi velmi populární svěťice, podle níž koptští rodiče často pojmenovávají své dcery. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Febronia, Saint*, p. 1109-1110, informace se rovněž opírá o můj výzkum v prostředí koptské komunity mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁵⁴⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 100.

⁵⁴¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 100.

⁵⁴² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 112-113.

koptských martyrologií z období muslimské nadvlády tvoří podstatnou součást kolektivní paměti Koptů. Do období po smrti 'abbásovského chalífy Hárúna ar-Rašída (z. 809) klade autor další ikonoklastické hnutí, které vedlo ke zničení a vypálení celých kostelů a klášterů, zvláště ve Wádí Natrún. A. al-Antúni poznamenává, že 'abbásovští chalífové měli ke Koptům spíše pozitivní vztah, vykořisťování egyptského obyvatelstva a kruté zacházení s ním s sebou přinesli, stejně tak jako tomu bylo v době vlády Umajjovců. 'Abbásovští místodržící si podle autora mohli dovolit být ve svých skutcích mnohem krutější než jejich umajjovští předchůdci, protože Bagdád, sídelní město 'Abbásovců, byl od Egypta vzdálenější než Damašek, sídelní město Umajjovců.⁵⁴³ Následně autor uvádí epizodu z Historie patriarchů od Severa z Ašmúnajn, v níž mezi protivníky Koptů vystupuje nejen muslimský panovník, ale dokonce i nestórián a melkité, stoupenci chalcedonského vyznání víry. Bůh zde představuje mstitele svých vyvolených-Koptů proti jejich nepřátelům (muslimskému panovníkovi, jeho nestóriánskému sluhovi a davu melkitů):

„Jednoho dne přinesl muž jménem al-'Azáz, nestórián, rozkaz od chalífy z Bagdádu, podle něhož měly být odvezeny všechny mramorové sloupky a podlahy kostelů nebo klášterů do Bagdádu a následně použity pro stavbu chalífova paláce...odstranění sloupů a podlah vlastně znamenalo úplné zničení kostelů. A sotva dorazil al-'Azáz, nestórián, už se k němu přidali melkité z Alexandrie a doprovázeli ho k nejkrásnějším kostelům v Alexandrii, až došli ke kostelu sv. Menase v Marjútu, který oplýval mramorem nádherných a roztodivných barev. A když to nestórián uviděl, řekl si, že právě takovou nádheru chalífa potřebuje. Když se o al-'Azázově záměru dozvěděl patriarcha Júsáb, řekl mu: ‚Vezmi si všechny kostely, které náleží pod mou správu a dělej s nimi, co ti přikázal panovník, ale tento kostel prosím nech být. Jakkoli mne o něj budeš žádat, já neustoupím.‘ Ale al-'Azáz nedbal na patriarchovu bolest a odvezl všechn mramor a pak dal patriarcha hrobku postavit znovu...Ale Bůh ukázal svou sílu a seslal na al-'Azáze nemoc věčné žízně.“⁵⁴⁴

Jak je následně v publikaci uvedeno, „'Abbásovcí byli poučenější než 'Amr ibn al-Ás v zacházení s původním obyvatelstvem na dobytých územích. Zvláště si byli vědomí ochoty egyptských obyvatel k boji během dobovatelských tažení, ale historie se mnohdy opakuje a tak i

⁵⁴³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 114.

⁵⁴⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 116-117. V poznámce autor uvádí, že čerpá z toho díla: Sávirus ibn al-Muqaffá': *Ta'rich al-Batárika* (Historie patriarchů), s. 626-627, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

‘Abbásovcí byli záhy nuceni uvalit na obyvatelstvo vysoké daně’.⁵⁴⁵ Daňová zátěž Koptů je hodnocena jako jeden z hlavních faktorů, vedle kulturní a náboženské degradace koptské komunity, jenž vedl během 8. a 9. století k mnoha koptským povstáním. Vzpourami si ovšem Koptové nevydobyli ani lepší zacházení ze strany místodržících ani snížení daní. Příčiny neúspěchu těchto lidových bouří vidí Antúnijús al-Antúni v neschopnosti Koptů vytvořit jednotné a organizované hnutí odporu.⁵⁴⁶

3. 1. 5. Koptové a vláda Túlúnovců (868-905), Ichšidovců (935-969) a Fátimovců (969-1171)

Období vlády Ahmada ibn Túlún (868-884) autor hodnotí spíše pozitivně, cituje Mas‘údího zážitek z oslavy křesťanského svátku, které se panovník osobně účastnil a dodává, že během jeho vlády nedošlo ke zvýšení daní. Nicméně vztahy mezi panovníkem a koptskou komunitou nebyly zdaleka vyrovnané. Majetek Koptů byl velkým lákadlem nejen pro tohoto panovníka, ale i pro jeho syna Chumarávajha (884-896). V analyzované publikaci je uvedena historka o tom, kterak si Chumarávajh vymyslel falešné obvinění proti patriarchovi Míchá‘ílovi I. (880-907). Jako výkupné požadoval značný obnos peněz, který nemohl uhradit on ani celá komunita, a byl proto uvězněn. Koptští písaři, zaměstnaní na sultánově dvoře, sice zajistili, aby byl patriarcha propuštěn, ale koptská církev musela stejně zaplatit požadovaný obnos, který získala prodejem kostela židům⁵⁴⁷ a prodejem majetku církevních nadací.

Vláda Ichšidovců, zvláště pak Káfúra (966-968), je hodnocena velmi pozitivně. Káfúrovým nejbližším rádcem byl koptský vezír Abú al-Jaman Quzmán ibn Mína. Kromě toho byli Koptové hojně zaměstnáváni jako stavitelé lodí a dokonce se na lodích s povolením panovníka odehrávaly koptské bohoslužby, kterých se sám s oblibou účastnil, především během oslav velkých křesťanských svátků.⁵⁴⁸ Ideál koptsko-muslimského soužití představuje podle autora období vlády prvního fátimovského chalífy al-Mu‘izze (953-975), který je v publikaci charakterizován následujícím způsobem:

„Byl osobností s vynikajícími vlastnostmi, s Egyptany zacházel nejlépe ze všech panovníků, vládl spravedlivě a nečinil při tom rozdíl mezi muslimy a křesťany. Ze všech panovníků byl

⁵⁴⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta‘richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 118.

⁵⁴⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta‘richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 117-119.

⁵⁴⁷ Jednalo se o pozdější Ben Ezrovu synagógu, která se dodnes nachází v káhirské čtvrti Mar Girgis. In: al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta‘richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 118.

⁵⁴⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta‘richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 137-140.

nejotevřenější a nejtolerantnější. Byl velmi vzdělaný, ovládal mnoho jazyků a jednalo se o tak skvělého řečníka, že když promluvil, posluchačům tekly dojetím slzy. Také se zajímal o duchovní vědy, a proto nechával pozvat na svůj dvůr islámské, křesťanské a židovské teology a upřímně s nimi diskutoval⁵⁴⁹.

Jednou se ovšem vezír Ja'qúb ibn Killis, židovský konvertita k islámu, snažil popudit křesťany proti al-Mu'izzovi a řekl mu, že v Bibli je psáno „...budete-li mít víru jako zrnko hořčice, řeknete této hoře: ‚Přejdi odtud tam‘ a přejde, a nic vám nebude nemožné“.⁵⁵⁰ Al-Mu'izze toto opovážlivé tvrzení rozhněvalo a žádal od koptského patriarchy, aby se zmíněné podobenství projevilo ve skutečném zázraku. A jak zdůrazňuje a. al-Antúní, tak se také stalo. Víra koželuha Sam'ána al-Charráze pohnula horou Muqattam v Káhiře a al-Mu'izz byl prý natolik zasažen zázrakem, že se nechal pokřtít. Vládu předal svému synovi a odebral se do kláštera, kde strávil zbytek svého života. Pochován je údajně v klášteře Abú Sajfajn v Káhiře.⁵⁵¹

Al-Mu'izzův syn, al-'Azíz (976-996) byl stejně, ne-li více, vůči křesťanům pozitivně nakloněn. (Jeho manželkou byla melkitská křesťanka.) Nejen, že s muslimy a křesťany zacházel rovnoprávně (což autor zdůrazňuje hned na několika místech), ale dokonce nechal jako dar církvi postavit nové kostely a opravit staré církevní budovy. Vrcholný projev chalífovy náboženské tolerance vidí A. al-Antúní v tom, že povolil odpadlictví od islámu křesťanům, kteří islám přijali buď jako nástroj kariérního růstu nebo proto, že se tak vyhnuli platbě neúměrně vysokých daní.⁵⁵² Autor poznamenává, že po smrti vezíra Ja'qúba ibn Killis se vezírem stal křesťan, 'Ísá ibn-Nestorius. Jednalo se o přelomový okamžik, kdy křesťan vedl státní správu a navíc byl chalífovým blízkým přítelem. S novým vezírem byli ve státní správě zaměstnáni Koptové jako úředníci, písaři, účetní atp., což ovšem vyvolalo negativní reakci v muslimských kruzích a chalífa se musel obejít bez 'Ísy ibn-Nestoria a křesťanských úředníků, aby tak utišil nespokojenost lidu. Muslimové brojili proti tomu, aby vysoké a významné posty ve státním aparátu vykonávali příslušníci méněcenné skupiny, chráněného lidu. Chalífa ovšem brzy zjistil, že se bez kvalifikovaných křesťanských úředníků neobejde a povolal je zpátky v čele s 'Ísou ibn-Nestoriem.

⁵⁴⁹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 149-150. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džamál ad-Dín Surúr: *Ad-Dawla al-Fátimija fi Misr (Fátimovská dynastie v Egyptě)*, s. 86, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁵⁰ Mt 17:20. *Bible, Písmo svaté Starého a Nového Zákona*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁵⁵¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 151-152.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z těchto publikací: Alfríd Batler: *Kitábu Kaná'is Misr Qadima (Kniha o kostelích staré Káhiry)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny, uvedeny.

⁵⁵² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 153-154.

Na vyšší úřednické posty dosadil také muslimy.⁵⁵³

A. al-Antúni ovšem poznamenává, že „*politika Fátimovské dynastie se brzy obrátila od úplné tolerance ke krutému útlaku*“.⁵⁵⁴ Jako krutý tyran proslul chalífa al-Hákim bi Amri Lláh (996-1020). Jeho vláda se podle autora vyznačovala řadou překvapivých až šokujících nebo naopak směšných opatření, k nimž patřil zákaz pracovat ve dne, protože chalífa byl světloplachý, takže celá Káhira byla nucena s chalífou v noci bdít a ve dne spát, ženy nesměly vůbec vycházet ze svých domovů ani pozorovat z okna dění na ulici. Chalífovo podivné chování autor připisuje jeho náboženskému zanícení, hraničícímu s šílenstvím a dodává, že takovému útisku nikdy před tím obyvatelé Egypta, jak křesťané, tak i muslimové, nemuseli čelit.⁵⁵⁵ Pozoruhodné je, že přijetí restriktivních opatření proti Koptům nepřipisuje autor ani tak samotnému chalífovi, jako spíše dvorským intrikám muslimských úředníků, kteří se cítili ukráceni tím, že za vlády al-‘Azíze a al-Mu‘izze zastávali nejvyšší posty ve státě křesťané a židé.⁵⁵⁶

Nejvýrazněji zasáhla podle autora koptskou komunitu tato al-Hákimova opatření: zákaz oslav křesťanských svátků v celém Egyptě, církevní nadace byly zabaveny ve prospěch státní pokladny, křesťané si museli odstranit vytetovaný křížek ze zápěstí, po celém Egyptě byly demolovány kostely a kláštery (autor uvádí, že zničeno bylo na tři tisíce církevních budov) a r. 1013 chalífa vyhlásil, že ti křesťané, kteří odmítnou přijmout islám, musí opustit Egypt. „*Chalífovi pomocníci s nenávistí vůči křesťanům a s pocitem pomsty dohlíželi na plnění jeho rozkazů a mnohdy překročili jejich mez, kostely doslova srovnali se zemí, ničili křesťanská pohřebiště a kosti mrtvých používali jako palivo v parních lázních. Výsledkem persekucí byl velký počet křesťanů, kteří konvertovali k islámu nebo raději odešli do Byzance*“.⁵⁵⁷

Za nejtragičtější omezení autor považuje zákaz hovořit koptsky pod hrozbou vyřiznutí jazyka. Vzhledem k tomu, že koptsky hovořily především ženy a děti, hrozil uvedený trest i dětem ženy, která promluvila koptsky. Koptština se tak začala definitivně vytrácet nejen z veřejného prostoru,

⁵⁵³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 154. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džamál ad-Dín Surúr: *Ad-Dawla al-Fátimija fi Misr (Fátimovská dynastie v Egyptě)*, s. 124, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁵⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 154.

⁵⁵⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 154. V poznámce autor uvádí, že čerpal z těchto publikací: Džamál ad-Dín Surúr: *Ad-Dawla al-Fátimija fi Misr (Fátimovská dynastie v Egyptě)*, s. 92, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

Stanley Lane Pool: *History of Egypt in the Middle Ages*, p. 125, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁵⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 160.

⁵⁵⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 163. V poznámce autor uvádí, že čerpal z těchto publikací: Qásim 'Abdo Qásim: *Ahl adh-Dhimma fi Misr-al-'Usúr al-Wustá*, (*Chráněný lid v Egyptě v období středověku*), s. 56, bibliografické údaje nejsou uvedeny, Džák Tadžír: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, s. 130-131, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

ale i ze soukromé sféry.⁵⁵⁸ V závěru své vlády chalífa z nepochopitelných důvodů své jednání změnil a dokonce umožnil rekonverzi křesťanů, kteří pod tlakem a ze strachu přijali islám a podporoval Kopty v obnově zničených církevních budov. K úplnému obnovení svobody vyznání a rovnoprávnosti muslimů a křesťanů došlo až za vlády al-Hákimova syna az-Záhira (1021-1036), který vydal prohlášení, v němž postuloval „svobodu vyznání a konání náboženských obřadů, zakázal donucování k náboženství, kdokoli přijal islámskou víru dobrovolně a ze srdce, měl v ní setrvat...kdokoli přijal islámskou víru aniž by skutečně odpadl od původního náboženství, tomu byla poskytnuta ochrana a jeho život byl uchován“.⁵⁵⁹ Antúnijús al-Antúní velmi oceňuje chalífovou toleranci, která umožnila návrat odpadlíků zpět ke křesťanství jakož i umožnění staveb nových kostelů jako náhradu za ty, které byly zničeny v důsledku opatření jeho otce.⁵⁶⁰

V kapitole nazvané *Společenská role Koptů v období vlády dynastie Fátimovců*⁵⁶¹ autor představuje kulturní přínos koptské komunity především v oblasti architektury, kovotepectví, ale i např. ve výrobě papíru. Koptové prosluli především jako vynikající lékaři, mnozí z nich byli zaměstnáni jako osobní lékaři fátimovských chalífů. S výjimkou chalífy al-Hákima slavili fátimovští chalífové s Kopty jejich nejdůležitější svátky, především svátek epifanie (7. ledna) byl oslavou, jíž se účastnili křesťané stejně tak jako muslimové. Během oslavy koptského Nového roku (11. září) dokonce rozdávali panovníci dary chudým (oděvy, peníze atp.) a pořádali veřejné hostiny na-účet státní pokladny.⁵⁶²

3. 1. 6. Koptské vlastenectví a křížové výpravy (1099-1249)

Období vlády dynastie Ajjúbovců (1169-1250) a křížových výprav, kterým Ajjúbovci museli čelit, je pro Antúníja al-Antúního epochou, kdy byli egyptští Koptové opět nespravedlivě nařčeni z kolaborace s křesťanským nepřítelem, což vedlo k jejich persekucím. Jak ovšem autor zdůrazňuje, „tento politováníhodný omyl některých muslimů nemůže zastrít zásadní význam této epochy, jenž tkví v prvním skutečném projevu vlastenectví obou prvků egyptského národa, Koptů a muslimů, kteří posléze čelili společnému nepříteli bok po boku“.⁵⁶³ Křížová tažení jsou

⁵⁵⁸ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 167.

⁵⁵⁹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 167-168.

⁵⁶⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 167-168. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džamál ad-Dín Surúr: *Ad-Dawla al-Fátimija fi Misr (Fátimovská dynastie v Egyptě)*, s. 89, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 177-178.

⁵⁶² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 177-178.

⁵⁶³ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s.

charakterizována jako výpravy organizované Anglií, Francií, Německem a Vatikánem. Zde se autor dopustil drobné nepřesnosti, protože Vatikán jako papežský stát vznikl až roku 1871, nicméně toto pochybení poukazuje na negativní postoj, který autor zaujímá vůči katolické církvi nejen na tomto místě, ale především později, v době úspěchu katolických misí v Egyptě v 18. a 19. století. Cílem výprav bylo podle autora vytvoření čtyř latinských království, což byl počin, který stál život mnoha blízkovýchodních a egyptských muslimů a křesťanů: „*Král latinského království v Jeruzalémě, Balduin, přikázal zabít veškeré místní obyvatelstvo a nečinil při tom rozdíl mezi muslimy a křesťany.*“⁵⁶⁴

Pro muslimské panovníky však byli křesťané stoupenci jednoho náboženství a dávne církevní roztržky, které vedly k diferenciaci jednotlivých církví je nezajímaly, nebyli si vědomi rozdílů mezi jednotlivými církvemi ani napětí, které mezi nimi panovalo. Na tuto záležitost nepřímou poukazuje i Antúnijús al-Antúní: „*Skutečností, která stojí mimo veškeré pochybnosti je, že křížové výpravy podnítily obecný negativní postoj muslimů ke Koptům. Pouhá nevědomost se brzy změnila v náboženskou nesnášenlivost, jejímž důsledkem bylo obvinění Koptů z kolaborace s křížáky, především ze špionáže v jejich prospěch.*“⁵⁶⁵ Aby vyvrátil toto nařčení, které se v různých obměnách táhne egyptskou historií dodnes, připojil autor ke svému pohledu na situaci i citaci egyptského historika ‘Alího Ibráhíma Hasana, jehož tvrzení má být nestranným, objektivním zhodnocením role Koptů během křížových výprav:

„*Ve středověku Koptové představovali neutrální komunitu, a to především v průběhu válek mezi muslimy a křížáky, to znamená, že spolupráce Koptů s jednou z nesvářených stran nebyla prokázána.*“⁵⁶⁶ Antúníús al-Antúní se snaží dokázat, že Koptové neměli důvod křížáky podporovat: „*Křížáci se snažili obsadit Egypt v době vlády fátimovského chalífy al-Ámira al-Musta‘lího (1101-1130), ale neuspěli, a byli nesmírně rozhněváni na Kopty za to, že jim nepomohli. Proto jim zakázali konat pouť na svatá místa v Jeruzalémě. Křížáci Kopty nenáviděli za to, že se odvrátili od „správné“ víry.*“⁵⁶⁷

223.

⁵⁶⁴ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s.

224. V poznámce k této kapitole autor uvádí, že čerpal z této publikace:

Stanley Lane Pool: *History of Egypt in the Middle Ages*, s. 165, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶⁵ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s.

227. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: ‘Alí Ibráhím Hasan, *Misr fi al-'Usúri al-Wustá, (Egypt v období středověku)*, s. 497, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶⁶ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s.

227. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: ‘Alí Ibráhím Hasan, *Misr fi al-'Usúri al-Wustá, (Egypt v období středověku)*, s. 497, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶⁷ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 227.

V závěru pasáže věnované křížovým tažením přichází zmínka o tom, že i Saláh ad-Dín, poté, co se mu podařilo opakovaně křížáky porazit, začal Koptům důvěřovat, dosadil je opět na vysoké úřednické posty a Kopt ibn Šarqí se stal jeho osobním sekretářem. Autor klade důraz na Saláh ad-Dínovo šlechetné chování vůči zajatým křížákům, poté co dobyl Jeruzalém. Nezabil je, ale požadoval, aby za ně bylo zapláceno válečné výkupné. Rovněž pronásledování Koptů v počátcích Saláh ad-Dínovy vlády autor připisuje jakémusi „duchu doby“, nepřátelskému naladění muslimů vůči křesťanům, jehož původcem byl pocit ohrožení z křížových výprav.⁵⁶⁸ Je velmi pozoruhodné, že v jistém ohledu se reflexe postavení Koptů od středověku příliš nezměnila, stále existují „vlivy zahraničních mocností“, které v různých epochách i v dnešní době podněcují konfesionální roztržku v Egyptě a Koptové jako jinověrci stále představují potenciální „pátou kolonu“, před níž by se měl mít egyptský stát na pozoru.⁵⁶⁹

V kapitole nazvané „*Vymírání koptského jazyka*“⁵⁷⁰ autor charakterizuje koptštinu jako jazyk prostého lidu, zatímco řečtina byla nejen oficiálním jazykem římského a později byzantského impéria, ale byla především jazykem vzdělců a katechetické školy v Alexandrii. Koptština však byla podle autora vedle řečtiny jazykem běžně užívaným ve státní správě ještě několik desetiletí po dobytí Egypta Araby. Až za vlády umajjovského chalífy ‘Abd al-Malika (685-705) byla koptština vytlačena z úřadů a oficiálním jazykem se stala arabština. Ačkoli se jednalo o racionální opatření, jehož záměr spočíval v jednotném jazyku byrokratického aparátu na všech dobytých územích, autor publikace toto opatření připisuje ‘Abd al-Malikově nenávisti vůči křesťanům. Koptští úředníci ale pochopitelně arabštinu zpočátku neovládali, proto začala vznikat lingvistická díla pod názvem sg. *sullam*, pl. *salálim*,⁵⁷¹ jež autor charakterizuje jako „*knihy, které obsahovaly arabská slova psaná koptským písmem tak, jak jsou dnes psány učebnice arabštiny pro*

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džák Tadžir: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, s. 162, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 229.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džák Tadžir: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, s. 163, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁶⁹ V současné době je nepřátelskou zahraniční mocností stát Izrael a USA, které jsou v egyptských médiích prezentovány jako zastávce zájmů americké sionistické lobby. Koptům pak bývá často vyčítán kontakt s americkou exilovou církví. Jakýkoli krok USA směrem k diplomatickému zásahu ve prospěch egyptských křesťanů je pak zcela kontraproduktivní. in: Hilmi, A.-Saláma, U.: Asrár Liqá' al-Aqbát Misr ma'a al-Ladžna al-Amrikija, (Tajemství skrytá za setkáním egyptských Koptů a americké komise) *Rúz al-Júsuf*, 3/3, 2001, s. 28-34.

⁵⁷⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 237-239.

⁵⁷¹ V evropském prostředí byla tato díla známá pod latinským překladovým názvem jako sg. *Scala*, pl. *Scalae*. In: Atiya, S. A (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Literature, Copto-Arabic*, p. 1463.

cizince“.⁵⁷² Koptština počátkem sedmého století sice zmizela z úřadů a ministerstev, nicméně především ženy a děti v horním Egyptě podle autora arabský jazyk neovládali, koptština se tedy udržela jako dorozumívací jazyk Koptů až do vlády fátimovského chalífy al-Hákima, který začal její užívání krutě trestat. Dále A. al-Antúni uvádí, že se od této doby v koptských kostelích udržuje zvyk zakrývat ikonostas závěsy, aby během liturgie nebylo slyšet, že kněz pronáší modlitby v koptštině.⁵⁷³ Od 12. století byl koptský text během liturgie následován arabským překladem.

A. al-Antúni neuvádí z jakého důvodu přestala být koptština jediným liturgickým jazykem, nicméně podle jeho názoru byla koptština převládajícím dorozumívacím jazykem Koptů až do 13. století. Dále autor poukazuje na to, že britský egyptolog Gaston Maspero uvedl jako nejzazší hranici užívání koptštiny jako dorozumívacího jazyka 16.-17. století. Od 18. století je koptštiny užíváno jen jako církevního jazyka.⁵⁷⁴

Vymizení koptštiny Antúnijús al-Antúni právem považuje za kulturní pokoření Koptů, protože jazyk, náboženství a historická tradice se často chápou jako „kulturní znaky“, které tím, že přetrvávají, zajišťují kontinuitu etnické skupiny a její specifický charakter. Čím více „kulturní znaky“ získávají na intenzitě a nápadnosti, sílí také vědomí etnické identity. Naopak, když jsou tyto atributy oslabeny a upadají, slábne vědomí etnicity a etnická skupina se může rozpadnout nebo být pohlcena okolní majoritní společností.⁵⁷⁵

3. 1. 7. Koptové a muslimské kulturní výpůjčky

Způsob, jakým byla koptská komunita ovlivněna majoritní islámskou kulturou, autor předestřel v kapitole nazvané *Otisk islámu v náboženství Koptů a jejich tradicích*.⁵⁷⁶ V úvodu kapitoly je uvedeno, že „egyptští muslimové nejsou koptským křesťanstvím příliš ovlivněni, zatímco Koptové se nechali ovlivnit islámem, aniž by si to v průběhu staletí uvědomili“.⁵⁷⁷ Následuje výčet konkrétních „kulturních výpůjček“:

⁵⁷² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 237. O tom, že dnes je situace opačná, tedy, že koptské modlitební knihy pro laiky a někdy i pro klérus obsahují koptský text psaný arabským písmem, tzv. *qibtí mu'arraba*, „arabizovaná koptština“, se autor nezmiňuje.

⁵⁷³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 238.

⁵⁷⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 239.

⁵⁷⁵ Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, in.: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, op. cit., s. 274-275.

⁵⁷⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 240-242.

⁵⁷⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 240.

Možnost rozvodu: Antúnijús al-Antúní zdůrazňuje, že „*koptská církev od počátku rozvody zakazovala a v koptské tradici se objevily až v době duchovního úpadku církve v době vlády Osmanské turecké dynastie*“.⁵⁷⁸ Autor k tomuto konstatování připojil i kritický pohled francouzského cestovatele z 18. století: „*Rozvod nepraktikují jen muslimové, ale je rozšířen také mezi křesťanskými Kopty, kteří tak nedbají na pokyny, které ve vztahu k rozvodu ukládají křesťanům evangelia*“.⁵⁷⁹

Zvyk kupování otroků: autor zdůrazňuje, že ačkoli křesťanství obchod s otroky nepovoluje, vysoce postavení Koptové si začali podle středověkého historika al-Antákího pořizovat otrokyně velmi brzy, už za fátimovského chalífy al-Mu‘izze (953-975). V 18. století měli křesťané právo obchodovat s otroky. V zápiscích nejmenovaného účastníka Napoleonovy expedice do Egypta se našlo konstatování, že „*křesťané v Egyptě mohou mít neomezený počet otrokyň, každá rodina vlastní jednu nebo dvě otrokyně, které zajišťují provoz domácnosti*“.⁵⁸⁰

Obřízka dětí: je podle autora rovněž zvykem, který Koptové přejali od Arabů, protože před jejich příchodem se neprováděla. Patriarcha Makarius II. vydal roku 1120 nařízení, kterým povolil vykonání obřízky před křtem. Patriarcha Júhanná VI. ustanovil roku 1208 povinnou obřízku dětí.⁵⁸¹

Zahalování vlasů žen: je zvykem, který, jak uvádí A. al-Antúní, Koptové dodržují dodnes: „*Dívka se začala zahalovat, když začala dospívat. Kromě zahalování přejali Koptové i povinnost ženicha vyplatit nevěstě polovinu věna (arab. mahr) před uzavřením sňatku*“.⁵⁸²

⁵⁷⁸ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 240.

⁵⁷⁹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 240.

Dnes Koptská orthodoxní církev neumožňuje rozvod, pouze prohlášení manželství za neplatné v případě prokázané nevěry nebo odpadnutí jednoho z manželů od víry. Jedná se o velmi diskutované téma, patriarcha Šenúda III. se k církevnímu zákazu rozvodu vyjádřil takto: „*Kdyby bylo možno uplatnit můj názor na věc, pak bych asi otázku neuskutečnitelnosti rozvodu přehodnotil, ale co mohu dělat s tím, že nemožnost rozvodu je ukotvena v evangeliích...co může změnit církev tváří v tvář skutečnosti obsažené v Písmu?*“ in: Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fi Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 81.

⁵⁸⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 240.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Džák Tádžir: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, s. 267, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁸¹ Dnes, přeji-li si to rodiče dítěte, se obřízka může provést, ale rozhodně před křtem, v opačném případě by aktem obřízky byla zrušena platnost křtu. Když je dítě mužského pohlaví obřezáno, rodiče klášteru nebo kostelu obětují kozu či ovci a matka církvi daruje své zlaté náušnice jako výraz vděku za to, že je dítě zdravé. Obřízka dívek se provádí ve věku 12-13 let, nicméně je oficiálně zakázána. Tyto informace jsou založeny na mém výzkumu, jenž byl proveden ve vesnici Qúsíja, v horním Egyptě v na jaře roku 2003.

⁵⁸² V počátcích egyptského hnutí za práva žen na přelomu 18.-19. století byly koptské a syrské křesťanky nejvytrvalejšími nositelkami *niqábu*, který zahaloval celý obličej, protože jako příslušnice minorit si nemohly dovolit jednat provokativním způsobem, který by byl pro majoritu nepřijatelný. Na druhou stranu, první absolventkou Americké univerzity v Káhiře byla roku 1931 Koptka Eva Habíb al-Masrí a první egyptskou herečkou byla ve 20. a 30.

Konání poutě (arab. *al-hadždž*) do Jeruzaléma: je dalším aspektem, který pojil muslimy a křesťany. Pout' do Jeruzaléma byla Kopty nazývána *hadždž*. Křesťané, kteří pout' vykonali, získali titul *hádždž*, stejně jako muslimové, kteří vykonali pout' do Mekky. Tak jako muslimové do Mekky, putovali Koptové do Jeruzaléma v četných karavanách. Pout' ovšem nebyla samozřejmým právem koptských křesťanů: „*Tolerantní panovníci pout' do Jeruzaléma umožňovali, jiní např. mamlúci vydali zákaz křesťanských poutí do Jeruzaléma.*“⁵⁸³

Muslimové od Koptů, podle autora, přejali pouze zvyk najímání profesionálních plaček na pohřeb. Autor tento zvyk považuje za dědictví „faraónského Egypta“ a dodává, že „*Koptové vždy přeháněli ve vyjadřování pocitů smutku mnohem více než muslimové.*“⁵⁸⁴

Autor v této kapitole naznačil, jak vypadala situace koptské komunity před započítím kulturně-náboženské reformy, která v koptské církvi probíhá od konce 19. století. S posilováním vědomí odlišné identity se Koptové těchto kulturních výpůjček postupně zbavili, výjimku představuje pouze obřezávání chlapců před rituálem křtu. Zmíněné kulturní výpůjčky v minulosti představovaly regulovaný kulturní kontakt s majoritní společností, díky němuž se koptská komunita nikdy nenacházela v izolaci. Naopak současná koptská církev omezuje kontakt svých příslušníků s muslimskou majoritou a vytváří výhradně koptské prostředí, jež je kromě jiného založeno na popření jakýchkoli afinit s majoritní muslimskou společností.

3. 1. 8. Eliminace muslimských kulturních výpůjček v dnešní Koptské orthodoxní církvi

Rozvod Koptská orthodoxní církev v současné době neumožňuje a ačkoli je toto téma v egyptských médiích předmětem intenzivního zájmu, často jsem se setkala názorem, že „*Koptové mají vyšší morální standard než muslimové i díky tomu, že církev nepovoluje rozvedení manželství.*“⁵⁸⁵ Pocit morální nadřazenosti vůči okolní majoritní muslimské společnosti

letech 20. století Koptka Maria Ibráhím. in: Badran, M.: *Feminists, Islam and Nation, Gender and the Making of Modern Egypt*, Cairo, 1995, p. 47, 106, 189.

⁵⁸³ Od roku 1970 zakázal koptský patriarchát konání velikonočních poutí do Jeruzaléma. Etiopská církev totiž v tomto roce se svolením izraelské vlády obsadila svatá místa, která tradičně náležela pod správu egyptské Koptské orthodoxní církve (kaple sv. Michala a Dajr Sultán). Jednalo se patrně o politický tah zaměřený proti Egyptu, protože etiopský císař podporoval politiku státu Izrael. Papež Šenúda III. zákaz poutí vysvětluje jako výraz solidarity s arabským lidem v izraelsko-palestinském konfliktu. in: Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, op. cit., p. 189-193.

⁵⁸⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 242.

⁵⁸⁵ K zastáncům uvedeného názoru patřili tito respondenti: svobodná žena z Káhiry, věk 55 let, vysokoškolské vzdělání, titul Bc., která zasvětila svůj život službě v církvi. Řeholník, věk 58 let, rovněž dosáhl vysokoškolského vzdělání. Vdaná žena ze Sohágu, věk 25 let, matka jednoho dítěte, vysokoškolské vzdělání. Biskup Abra'ám z fajjúmské diecéze, věk mezi 50-55 lety. Dva mladí muži z vesnice Rizqat ad-Dajr Muharraq, věk 26 a 28 let, rovněž dosáhli vysokoškolského vzdělání s titulem Bc. Informace se opírají o můj výzkum prováděný v Káhiře, ve středním a v horním Egyptě, v klášteře al-Muharraq mezi lety 2002-2003.

představuje pro koptskou komunitu významnou kolektivní hodnotu.

Způsob odívání koptských žen se liší podle věku a podle toho, zda žijí na vesnici či ve městech a podle zařazení k určité společenské vrstvě. Starší vesnické ženy (ve věku asi 60 a více let) se zahalují, nosí dlouhý splývavý oděv stejně tak jako muslimky v dané oblasti. Konfesionální zařazení je na první pohled patrné pouze podle křížku, který ženy vždy nosí na krku a všichni Koptové jej mají rovněž vytetovaný na zápěstí. Ženy všech věkových kategorií, které žijí ve městě a patří ke střední společenské vrstvě, naopak velmi dbají na to, aby se stylem odívání a úpravy vlasů odlišily od muslimek, jejich oděv však musí být vždy decentní.⁵⁸⁶ Určitou výjimku ve stylu odívání koptských žen představují oblasti horního Egypta, především okolí Asjútu, které se vyznačují vysokým počtem stoupců Muslimských bratří. Koptské dívky, které zde navštěvují školy (základní, střední i vysoké) jsou velmi často nuceny se zahalovat stejně jako jejich muslimské kolegyně. Stejně jako v ostatních orthodoxních církvích, je i v koptské církvi žádoucí (ovšem nikoli povinné), aby žena měla během liturgie zahalené vlasy. K tomuto účelu slouží levné průhledné krajkové šátky, na nichž je vyobrazen Ježíš, Panna Maria či některý z koptských světců.⁵⁸⁷

Pouti do Jeruzaléma jsou v současné době zakázané, ale přesto existuje v Egyptě celá řada vyhledávaných poutních míst, která jsou spjata s vírou v to, že na nich pobývala sv. Rodina (Dajr ad-Durunka, Dajr Muharraq, kostel sv. Jiří v Zaqázíqu, Mataría aj.) nebo kde se nachází hrobka významného světce (kostel a jeskyně sv. Antónia v klášteře sv. Antónia, kostel sv. Marka v Asjútu, kde se měla několikrát zjevit Panna Maria, klášter Martyrů-Dajr aš-Šuhadá' v Achmímu, Bílý klášter-Dajr Abjad v Achmímu, jehož zakladatelem byl sv. Šenute atp.). Koptská pouť je dnes v arabštině označena termínem *rihla muqaddasa*, tzn. „svatá pouť“, termínu *hadždž* se v žádném případě neuzívá a označuje výhradně islámskou pouť do Mekky. Zouvání obuvi před vstupem do kostela je dnes povinné pouze v případě, je-li podlaha kostela pokryta kobercem, v případě, že tomu tak není a podlaha je dlážděná, není nutné zouvat obuv, a to ani během liturgie či osobní modlitby.⁵⁸⁸

⁵⁸⁶ Jakkoli se to může jevit paradoxní a snad až úsměvné, Koptky ve městech velmi dbají na to, aby jejich sukně nesahaly až na zem, jak je tomu v případě muslimských dívek a žen. Během svých stujních pobytů jsem se oblékala tak, abych co nejvíce splynula s prostředím a dlouhá sukně se mi jevila pro tento účel jako optimální. Několikrát jsem však byla napomenuta, a to i staršími koptskými ženami, ba dokonce i řeholníkem, že můj způsob odívání není vůbec vhodný, protože „takto se oblékají muslimky“.

⁵⁸⁷ Informace se zakládají na mém výzkumu prováděném v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁵⁸⁸ Informace se zakládají na mém výzkumu prováděném v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

3. 1. 9. Koptové a období vlády mamlúků (1250-1517)⁵⁸⁹ a dynastie Osmanů (1517-1882)

Velice negativně je v analyzované publikaci hodnoceno období vlády mamlúků, autor toto období charakterizuje jako „epochu bezvládní a bezpráví, kdy si žádný člověk nemohl být jist svým životem, je možno konstatovat, že vláda mamlúků byla skutečnou pohromou pro život Koptů v Egyptě. Egyptští muslimové se s mamlúky spojili na základě společného náboženství proti Koptům, kteří tak byli vystaveni utrpení, jež přesahuje hranice představivosti“.⁵⁹⁰ Důvodem k pronásledování Koptů bylo jejich jmenování do vysokých funkcí v *díwánech*, jako správců daní, majetku.

„Vysoké postavení mnoha Koptů vyvolalo u muslimské části populace vlnu závisti jen proto, že Koptové, příslušníci menšiny, jež neměla téměř žádná práva, se těšili značnému vlivu na dění ve státě. Koptové však mohli kráčet hrdě, protože jejich muslimští spolubratři jednoduše neměli požadovanou kvalifikaci k výkonu takových povolání jako byl výběr daní, nebo správa majetku. Mamlúci služby koptských specialistů potřebovali, problém však spočíval v tom, že politika mamlúků nebyla jednotná a Koptové byli příliš vidět na vysokých postech. Mnozí mamlúci pak byli donuceni k odstranění Koptů z funkcí ve státní správě, aby se tak vyhnuli lidovým vzpourám a vyhověli duchu fanatismu, který ovládal davy. Po krátké době ovšem museli mamlúci Kopty přijmout zpátky, aby napravili chyby, které nastaly v období jejich nepřítomnosti ve vedení byrokratického aparátu.“⁵⁹¹

V analyzované publikaci jsou tedy zmíněny dva hlavní faktory, které negativně ovlivnily život Koptů a koptské církve v období mamlúcké vlády. V první řadě se jednalo o decentralizovanou, a proto neefektivní vládu, ale také o fanatismus muslimských davů, kterým se přičilo, že příslušníci oficiálně méněcenné skupiny chráněného lidu zastávají vysoké funkce ve správě státu a požívají výhod spjatých s jejich výkonem. Jak ukazují následující kapitoly, Antúnijús al-Antúní považuje za hlavní podnět protikoptských nálad a vzpour především rozsáhlý majetek některých Koptů. Skutečnost, že příslušníci druhořadého chráněného lidu jsou majetnější než muslimové, kteří byli chráněncům nadřazeni, byla pro nemajetné muslimské davy zcela nepřijatelná. Muslimové si, jak uvádí autor, pro útoky proti Koptům vymýšleli sebenepatrnější

⁵⁸⁹ Datace a obsah kapitoly zahrnuje jak bahrijské mamlúky (1250-1382), tak i mamlúky burdžijské (1382-1517).

⁵⁹⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 244.

⁵⁹¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 245. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: 'Alí Ibráhím Hasan: *Misir fí al-'Usúri al-Wustá*, (*Egypt ve středověku*), bibliografické údaje ani citovaná strana nejsou uvedeny.

záminky. K obvinění z odpadlictví (arab. *ridda*), stačilo zjistit, že děd obviněného byl muslimem a jelikož je islám patrilineární náboženství, znamenalo to, že muslimem musel být i obviněný vnuk. Ve většině případů byli takto podle autora obviněni bohatí křesťané, které i s jejich rodinami čekal trest smrti a jejich majetek si rozdělili žalobci a soudce. V případě, že se obviněný chtěl vyhnout trestu a přijal islám, musel svou upřímnost víry dokázat, v opačném případě mu rovněž hrozil trest smrti. V polovině 14. století byli všichni židé a křesťané zaměstnaní ve státní správě nuceni konvertovat k islámu, byl jim zakázán jakýkoli styk s rodinou a když zemřeli, jejich majetek propadl státu, i když po sobě zanechali právoplatného dědice.⁵⁹² A i když bylo posléze toto opatření zrušeno, „konvertovali k islámu mnozí vzdělání a schopní Koptové, aby se vyhnuli nepříjemnostem, které plynuly z jejich náboženské příslušnosti, ale také kvůli stále se zvyšujícím daním, masové konverze značně oslabilo církev a její vedení. Pohřby i svatby se musely odehrávat bez náboženských obřadů, kláštery a duchovní trpěli extrémní finanční tísní, což vedlo k celkovému mravnímu i duchovnímu úpadku církve“.⁵⁹³ Období, kdy byl Egypt přivtělen k osmanské říši, autor charakterizuje jako dobu „tyranské nadvlády“⁵⁹⁴, jež působila strádání Koptům stejně tak jako muslimům: „Koptové žili se svými muslimskými bratry v období klidu a míru, stejně tak jako společně čelili útrapám a nepřízni doby, trpělivě spolu sdíleli společný úděl a pojilo je vlastenectví“.⁵⁹⁵ V této pasáži je poprvé zmíněn prvek vlasteneckého semknutí Koptů a egyptských muslimů proti společnému nepříteli-osmanské říši.

K omezením, jež v podstatě znemožnila jakýkoli vývoj koptské kultury, autor řadí především nedostatečné vzdělání kněží a dalších představitelů církve stejně jako laiků. „Na rozdíl od muslimů, se Koptové mohli vzdělávat jen v kuttábech, které při kostelích vedli nevzdělání kněží a jejich pomocníci. Tím, že se nejvyšším představitelům církve nedostávalo patřičného vzdělání a církev byla izolována od vnějších myšlenkových zdrojů, koptská církev a její kultura upadala, stala se ‚malým ostrovem v muslimském oceánu‘.“⁵⁹⁶ Někteří laikové našli stejně jako v dřívějších dobách uplatnění ve státní správě, kde byli zaměstnaní jako písaři, účetní, úředníci atp., nicméně i

⁵⁹² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 269-271.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z těchto publikací: Džák Tádžir: *Aqbát wa Muslimúna (Koptové a muslimové)*, s. 405, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

Ja'qúb Nachla: *Ta'rich al-Umma al-Qibtija (Dějiny koptského národa)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁵⁹³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 315.

⁵⁹⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 269-271.

⁵⁹⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 319.

⁵⁹⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 314-317.

zde museli potlačit svou příslušnost ke koptské církvi např. tím, že typicky křesťanská jména (*Morqos-Marek, Míná-Menas, Butrus-Petr*, pozn. V. P.) si museli měnit na neutrální. V kapitole „*Utlačování Koptů Turky v17. století*“⁵⁹⁷ autor zdůrazňuje, že Koptové byli nejvíce persekvanou minoritou:

*„Je třeba říci s veškerou upřímností, že žádná náboženská minorita v Egyptě nebyla v období osmanské nadvlády vystavena tak silnému útlaku jako Koptové, původní obyvatelé Egypta, s nimiž bylo zacházeno zvlášť krutě. Byl jim znemožněn přístup do kostelů i do jejich vlastních domovů, pod různými záminkami od nich byly vybírány peníze, jednou dokonce byli Koptové obviněni z vraždy dívky, kterou však již před tím připravili o život turečtí vojáci. Způsob, jakým se Turci chovali ke Koptům, byl mnohem horší než způsob, jakým zacházeli s egyptskými židy.“*⁵⁹⁸

Útlak a ponížení byly podle A. al-Antúniho kompenzovány četnými „zázraky“, které byly přisuzovány ikoně archanděla Michaela v kláštorech ve Wádí Natrún (autor výslovně uvádí: „*kteřé konala ikona archanděla*“)⁵⁹⁹. Ačkoli „zázraky“ autor blíže nespecifikuje, je možné dovodit, že se jednalo o události, které koptská komunita vnímala jako ulehčení od jha osmanského vykořisťování a zároveň jako potvrzení toho, že Koptové patří k chráněncům Božím. Zde se zcela zjevně uplatnila náboženská interpretace událostí, jež společenství chápe jako ohrožující. Bible takový typ strádání chápe pozitivně, jako způsob posílení vazby mezi Bohem a komunitou křesťanů. Příkladem může být Mt 5:11-12: „*Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně. Radujte se a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebesích, stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi.*“⁶⁰⁰ Z uvedených biblických veršů vyplývá snaha o pojetí ohrožujících událostí jako apelu k zachování kontinuity, prohloubení křesťanské identity a tedy i naděje pro společenství, jež zakouší ponížení.

3. 1. 10. Koptské vlastenectví a Napoleonovo tažení do Egypta

Napoleonovo tažení do Egypta autor pokládá za významnou součást historie Egypta a koptské církve, protože *poprvé od vpádu Arabů vládla Egyptu křesťanská země a poprvé od vzniku*

⁵⁹⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 318-329.

⁵⁹⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 329.

⁵⁹⁹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 329.

⁶⁰⁰ *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

islámu se evropští křesťané snažili o navázání vztahu s egyptskými muslimy.⁶⁰¹ Autor se nikterak netají myšlenkou, že nadvláda muslimů mohla být v Egyptě jednou provždy zmařena (např. vyčítá Napoleonovi, že bojoval proti maltézským rytířům, kteří potírali muslimy, připouští, že Koptové podporovali „křesťanské evropské vládce“ s podmínkou, aby nezasahovali do náboženských záležitostí)⁶⁰², ale zároveň poukazuje na to, že Koptové čelili spolu s muslimy novému problému bok po boku.⁶⁰³ V autorových očích byl Napoleon bezbožným ateistou, který předstíral přijetí islámu za účelem dosažení svých politických ambicí. Jak vtipně podotýká, „*Napoleon byl naplněn duchem rovnosti, svornosti a bratrství hlavně v tom smyslu, že v době jeho okupace Egypta trpěli všichni, ať křesťané či muslimové stejně*“.⁶⁰⁴ Za zhoršení vztahů mezi muslimy a křesťany sice činí autor odpovědnými Francouze, ale zároveň podotýká, že velkou překážkou v potlačení francouzské okupace byla skutečnost, že muslimové Kopty pohrdali.⁶⁰⁵

Koptové se stali opět obětí stereotypu, který jim přisoudil pozici „zrádců“ pomáhajících křesťanským souvěrcům. Jakým způsobem tento stereotyp podnítil nenávisť muslimů vůči křesťanům A. al-Antúni vyjádřil prostřednictvím citace z díla historika al-Džabartího: „...vojáci prohledávali domy, kláštery a kostely syrských křesťanů, Koptů a židů a hledali tam zbraně. A ačkoli žádné nenašli, davy trvaly na zabíjení mnoha křesťanů a židů, a kdyby jim to panovníci nezakázali, bývalo by došlo k velké náboženské roztržce.“⁶⁰⁶ Autor připouští, že Koptové mohli ve Francouzích vidět do jisté míry spojence. Důvodem by ale nebylo společné náboženské vyznání, ale snaha o zmaření osmanské nadvlády nad Egyptem. Jak totiž autor uvádí, „*Francouzi chtěli v Egyptě vytvořit národní stát*“.⁶⁰⁷ Podpora Francouzů Kopty by pak mohla být hodnocena jako „*poslední hřebík do rakve turecké okupace*“.⁶⁰⁸ Nicméně vzápětí autor dodává, že dobové listiny potvrzují negativní postoj Koptů vůči Francouzům a jejich neochotu jakkoli Napoleona

⁶⁰¹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 343.

⁶⁰² al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 354.

⁶⁰³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 344.

⁶⁰⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 346.

⁶⁰⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 354.

⁶⁰⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 351.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: al-Džabartí, sv. 14, s. 7, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶⁰⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 351.

⁶⁰⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 351.

podporovat.⁶⁰⁹

V následující kapitole se autor věnuje kontroverzní osobnosti Ja'qúba Júhanná, „jenž v horním Egyptě bojoval po boku generála Desaix proti mamlúkům, kteří byli v bitvě poraženi“.⁶¹⁰ Napoleonův nástupce Jacques Ménou mu udělil hodnost generála a jmenoval jej ministrem financí. Pro spolupráci generála Ja'qúba s Francouzi našel autor následující vysvětlení: „...vždyť padesát let žil pod útlakem mamlúkú a viděl, jak za jejich vlády křesťané trpěli. Měl za to, že turecký způsob vládmuť je nejhorší ze všech, a že i vláda satana by byla lepší než vláda turecká, proto doufal, že svým vlivem napomůže mamlúky z Egypta odstranit“.⁶¹¹ Ve jménu hesla „Náboženství patří Bohu, ale vlast všem“ jsou zde koptští křesťané představeni jako nositelé myšlenky egyptského nacionalismu. Boj proti bezpráví, které v Egyptě nastolila vláda tureckých mamlúkú, je autorem nazírán jako hlavní podnět k myšlence národní, koptské-muslimské jednoty, jejímiž hlavními zastánci byli Koptové. Zatímco však Koptové usilovali o získání úplné nezávislosti Egypta, ať už na Francouzích nebo na Turcích, pro muslimy bylo v této době silnější náboženské pouto, jež je pojilo s Osmany a řešení tíživé politické situace v Egyptě viděli ve znovunastolení islámského chalífátu.⁶¹²

3. 1. 11. Koptové a období vlády Muhammada 'Alího (1805-1849), 'Abbáse paši (1849-1854), Sa'ída paši (1849-1854) a chedíva Ismá'íla (1863-1878)

Ve velmi příznivém světle představil Antúnijús al-Antúní období vlády Muhammada 'Alího (1805-1849), jenž učinil mnohé kroky ve prospěch rovnoprávnosti Koptů a muslimů. Autor zdůrazňuje, že Muhammad 'Alí byl obchodníkem, takže zisk a efektivita práce pro něj znamenaly větší hodnotu než náboženská příslušnost zaměstnanců státního aparátu.⁶¹³ K hlavním opatřením,

⁶⁰⁹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 351.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: *Al-Aqbát fi al-Qarni al-'Išrina* (Koptové ve dvacátém století), sv. 2, s. 41, autor díla a bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶¹⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 269.

⁶¹¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 269-270.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Ja'qúb Nachla: *Ta'rich al-Umma al-Qibtija* (Dějiny koptského národa), s. 24-27, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶¹² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 354-355.

⁶¹³ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 367-368. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Al-Qiss Mansí Júhanná: *Ta'rich al-Kanisa al-Qibtija* (Dějiny koptské církve), s. 607, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

kteřá vedla k postupnému zrovnopřávnění Koptů s muslimy, řadí autor následující kroky: ⁶¹⁴

- zrušení povinnosti nosit odlišný oděv a jezdit pouze na oslu.
- možnost volně a bez jakýchkoli omezení konat bohoslužby a stavět či opravovat církevní budovy bez oficiálního schválení orgány státní správy.
- možnost vykonat bez jakýchkoli omezení pout' do Jeruzaléma.
- Muhammad 'Alí usiloval o celkové zlepšení postavení Koptů v egyptské společnosti a ctil jejich náboženství. Například trestal soudce, kteří bezpřávně zacházeli s jinověrci. Zároveň však v rámci vzdělávacích misí do Evropy Muhammad 'Alí nevybral žádného Kopta, ale pouze absolventy islámské univerzity al-Azhar, byl razantním odpůrcem odpadlictví od islámu, jež trestal smrtí. Přesto autor Muhammada 'Alího považuje za zakladatele moderního Egypta, tvůrce nového politického prostředí, které později napomohlo zrovnopřávnění Koptů s muslimy. ⁶¹⁵

Syn a nástupce Muhammada 'Alího, 'Abbás paša (1849-1854) byl, jak uvádí autor, člověkem duševně nemocným, nenáviděl Kopty, vyhnal je ze státní správy, a dokonce v závěru své krátké vlády vydal nařízení, aby byli všichni egyptští křesťané vystěhováni do Súdánu. Smrt panovníka však přišla dřívě, než toto nařízení mohlo být vykonáno. ⁶¹⁶

Ačkoli další panovník, Sa'íd paša (1854-1863), učinil pro rovnopřávnost Koptů nejvíce ze všech následovníků Muhammada 'Alího, autor jej hodnotí jako fanatického odpůrce křesťanů, který byl evropskými mocnostmi donucen k reformě, jež vedla ke zrovnopřávnění chráněného lidu a muslimů. Jedním z reformních kroků bylo zavedení povinné vojenské služby pro křesťany. Jak uvádí autor:

„Většina muslimských vojevůdců v tomto opatření viděla nástroj utlačování Koptů, kteří byli nuceni přijmout islám v případě, že chtěli být povýšeni, ačkoli v Koránu stojí: ‚Nebudiž žádného donucování v náboženství‘. Když patriarcha Kyrillos IV. viděl, jak jsou Koptové ve vojenské službě vykořisťováni, využil svého vlivu a prostřednictvím britského konzula vymohl, že byla vojenská povinnost pro Kopty zrušena. Celá záležitost Sa'ída pašu natolik pobouřila, že pak

⁶¹⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 368-369. V poznámce autor uvádí, že čerpal z dobových listin ábidínského archívu. *Mahfúzát 'Ábidin*.

⁶¹⁵ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 367.

⁶¹⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 372.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Muhammad Amín Hasúna: *Kifáh aš-Ša'b min 'Umar Makram ilá Gamál 'Abd an-Násir (Národní boj od 'Umara Makrama po Gamála 'Abd an-Násira)*, sv. 1., al-Qáhira, 1955, s. 126.

usiloval patriarchovi o život.“⁶¹⁷

Sa'íd paša nicméně přijal řadu dalších opatření, která autor hodnotí příznivě. Patří k nim zákaz sňatku křesťana s muslimkou, protože muž by v takovém případě byl nucen přijmout islám.⁶¹⁸ Dále zrušil daň z hlavy, a především přijal tzv. Humájúnský dekret, jímž byl zrušen status chráněného lidu pro židy a křesťany, byly jím zapovězeny nucené konverze a zaručena náboženská svoboda. Rovněž byly v dekretu přesně stanoveny podmínky, které musí být splněny pro stavbu či rekonstrukci církevních budov.⁶¹⁹

Do období vlády Sa'ída paši spadá patriarchát Kyrilla IV. (1853-1861), známého pod titulem Abú Isláh, „otec (církevní) reformy“. Autor jej charakterizuje jako zbožného a vzdělaného člověka: „*Kyrillos IV. byl plně oddán nejen modlitbám a meditaci, ale také vědě. Kromě arabštiny výborně ovládal také koptštinu, řečtinu, turečtinu, angličtinu a italštinu.*“⁶²⁰ A. al-Antúni oceňuje především patriarchovu snahu o reformu církve prostřednictvím vzdělávání kléru a laiků. S nemalou dávkou hrdosti autor dodává, že Kyrillos IV. jako první veřejně činná osobnost na arabském východě zavedl povinnou školní docházku i pro dívky. Rovněž umožnil ženám, aby dědily majetek po svých příbuzných, zakázal sňatky nedospělých dívek a byl velkým odpůrcem rozvodu. V následující pasáži je patriarcha charakterizován jako odhodlaný obránce ženských práv:

„Jednou Sa'íd paša patriarchu povolal, aby rozhodl, jakým způsobem má být rozdělen majetek, jehož dědici jsou bratr a sestra. Sa'íd paša se patriarchy zeptal: ‚Dáš té ženě stejnou část majetku jako jejímu bratrovi nebo jen polovinu z toho, co bratr zdědí?‘ A patriarcha odpověděl: ‚Kdyby ta žena vykonala bohubilý skutek stejně jako tento muž, odměnil by ji Bůh méně?‘ Sa'íd paša na to odvětil, že pokud by Bůh ženu odměnil méně než muže, pak by byl nespravedlivý. Patriarcha tedy prohlásil: ‚Když v nebi dostane žena stejnou odměnu jako muž, bude nejlepší, když se podle toho zařídíme i zde, na zemi.‘“⁶²¹

Chedív Ismá'il (1863-1878) podle autora získal cit pro toleranci a rovnoprávnost během

⁶¹⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 377.

⁶¹⁸ Islámské právo nepovoluje, aby žena-muslimka uzavřela sňatek s nemuslimem. In: Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, op. cit., s. 128.

⁶¹⁹ Celé znění dekretu v: al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 379-387.

⁶²⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 392.

⁶²¹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 399.

svých studií v Evropě, v Paříži a ve Vídni. Dbal na rovnoprávnost muslimů a křesťanů a v případě, že se křesťan rozhodl konvertovat k islámu, musel prokázat, že tak činí ze své vůle a nikoli z donucení. Rovnost Koptů a muslimů potvrdil i tím, že Koptům umožnil kandidovat do parlamentu a jmenoval je soudci. Díky vřelým vztahům s koptským patriarchou Démétriem (1861-1870) byla ze státních zdrojů postavena katedrála sv. Marka a Ismá'íl osobně otevřel novou ulici Klot Bej, která dodnes vede ke katedrále. Stát v době Ismá'ílovy vlády finančně podporoval koptské církevní školy a Ismá'íl patriarchovi dokonce daroval parník, aby se mohl snáze věnovat pastorační činnosti po celém Egyptě. Společenská a politická rovnoprávnost Koptů a muslimů, jak uvádí autor, se stávala stále více samozřejmou záležitostí.⁶²²

19. století bylo obdobím intenzivní misijní činnosti katolické církve a církví protestantských. Ačkoli misionáři zaznamenali mezi Kopty značný úspěch, autor tuto skutečnost popírá, popřípadě se omezuje jen na stručný popis jejich činnosti. Podle tvrzení Antúníja al-Antúního se katolíci⁶²³ během 17. a 18. století marně pokoušeli přitáhnout Kopty do své církve. V 19. století katolíky podporoval Muhammad 'Alí, který využíval vědomostí Evropanů pro své reformy. Prvním koptským katolickým patriarchou se roku 1899 stal *anbá* Kyrillos Maqár, který se ze všech sil, leč marně, snažil přitáhnout co největší počet Koptů do katolické církve. Jak autor uvádí „*nakonec sám litoval toho, že opustil orthodoxní víru svých otců, veřejně se kál a vrátil se zpět ke Koptské orthodoxní církvi. Římský patriarcha pak místo něj dosadil náhradníka*“.⁶²⁴

Jak poznamenává A. al-Antúní, protestanti od 19. století konali v Egyptě intenzivní misii a svou víru šířili prostřednictvím levných knih a letáků. „*Činnost misionářů dala vzniknout anglikánské církvi, v Egyptě zakořenili rovněž adventisté, církve reformované a mnoho dalších*“.⁶²⁵

3. 1. 12. Koptské vlastenectví versus politika britské okupační správy v Egyptě, problematika „národní jednoty“ ve třicátých a čtyřicátých letech 20. století

Konec 19. století charakterizuje Antúníjús al-Antúní jako skutečnou pohromu, protože díky rozmařilosti chedíva Ismá'íla se Egypt zadlužil natolik, že zde byla r. 1882 vyhlášena britská okupační správa. Egyptané se stejně jako na počátku 19. století ocitli v područí jiného národa,

⁶²² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 388-390.

⁶²³ Autor pro označení evropských katolíků užívá termínu *ifrandž*, „Frankové“.

⁶²⁴ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 390-391.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Tawfiq Iskárús: *Al-Aqbat wa Mašáhiruhum*, (*Koptové a jejich významné osobnosti*), s. 117, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶²⁵ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 391.

kteřý je vykořisťoval. A. al-Antúni období britské okupační správy charakterizuje následujícím způsobem: „*Egyptané právem považují toto období za nejhorší ve svých dějinách. Dobře se v Egyptě nevedlo nikomu, ale pro Kopty byla nastalá situace mnohem horší.*“⁶²⁶ A. al-Antúni zde naráží na opakování stereotypního vnímání Koptů jako potenciální páte kolony, ochotné spolupracovat s jakýmkoli státem, který se považoval za „křesťanský“. Když byla během egyptského národního povstání bombardována britskými jednotkami Alexandrie, došlo zde k pogromu na křesťany: „*Davy provolávaly heslo ‚podřezeme křesťany‘ a ničily a zabíjely vše, co jim přišlo pod ruku.*“⁶²⁷ Autor uvádí, že v důsledku pogromu zemřelo 140 Koptů a 57 Britů.⁶²⁸ Situace se posléze vyostřila natolik, že Koptům hrozilo vyhnání z Egypta. Přítrž konfesioální roztržce učinil až plukovník ‘Urábí, vůdce protibritského povstání, k němuž se Koptové přidali až když si začali být jisti svými životy a důvěrou plukovníka ‘Urábího a jeho stoupenců. Přesto však zůstaly vztahy mezi koptskou a muslimskou komunitou rozporuplné. Tuto skutečnost autor přičítá snaze Britů za jakoukoli cenu vyvolávat napětí, z něhož chtěli těžit pro realizaci svých politických cílů. Například byli Koptové na vysokých postech zaměstnáváni tajně, což mělo vzbudit podezření z toho, že s okupanty kolaborují. Nakonec situaci Koptů jen prospělo, že je britská okupační správa stáhla ze soudů a ze státní správy a nahradila je syrskými křesťany. „*Od této chvíle Koptové a muslimové vytvořili jeden národ, jednoho ducha a jedno srdce bojující proti britským okupantům.*“⁶²⁹

Jak poznamenává A. al-Antúni, Britové však národněosvobozenecký boj viděli jako náboženské, nikoli politické hnutí, domnívali se, že jeho záměrem bylo přimknutí se k ideám panislamismu a opětovnému připojení Egypta k Osmanské říši. „*Tento faktor křehkou národní jednotu velmi oslaboval, protože někteří muslimové měli tendenci se považovat za nadřazený prvek egyptského národa a Koptové se pak cítili méněcenní.*“⁶³⁰ Navíc Národní strana, kterou založil Mustafá Kámil (arab. *al-Hizb al-Watani*) sice nesla název „národní“, ale byla orientovaná směrem k panislamismu a k uznání tureckého sultána jako svrchovaného vládce Egypta. Většina Koptů proto Národní stranu nepodporovala a Wissá Wásif, Kopt, který se stal jejím členem byl

⁶²⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 407.

⁶²⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 408.

⁶²⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 408.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Al-Qiss Dáwúd ‘Aziz: *Aqbát Misr bajna al-Mádi wa al-Hádir, (Koptové mezi minulostí a přítomností)*, s. 80, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶²⁹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 409.

⁶³⁰ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 410.

nazván „jídášem“ a zrádcem koptské komunity.⁶³¹ Koptové podle autora spíše podporovali panarabskou ideu Muhammada Rašída Ridá, který požadoval oddělení arabštiny jako základního prvku arabského nacionalismu od islámu. Arabština pro něj byla jazykem všech arabsky hovořících obyvatel, nejen muslimů, ale také židů a křesťanů a agnostiků. Rašíd Ridá navíc zdůrazňoval, že k velkým arabským básníkům patřili křesťané jako al-Achtal nebo ibn Sá'id.⁶³²

Konfesionální roztržky provázely celé období boje o nezávislost Egypta a k jedné z největších došlo po smrti zakladatele Národní strany Mustafy Kámila. Kopt Achnúch Fánús proto roku 1908 založil Egyptskou stranu, požadoval oddělení náboženství od politiky a rovnost Koptů a muslimů. Jak uvádí autor, koptské vlastenectví se nejvíce projevilo, když Britové požadovali právo na ochranu menšin i poté, kdy bude ukončena britská správa nad Egyptem. V katedrále sv. Marka v Káhiře se proti tomuto usnesení konala protestní akce, jíž se účastnili koptští notáblové a zmocněnec patriarchy. Většina Koptů, v čele se zakladatelem strany al-Wafd, koptským křesťanem Sa'dem Zaghlúlem, tento požadavek striktně odmítla v zájmu zachování národní jednoty.⁶³³ Sa'ad Zaghlúl, vůdčí osobnost strany al-Wafd, se zasadil o to, aby byl v nové ústavě nezávislého Egypta zakotven tento článek: „*Všichni obyvatelé Egypta mají stejná práva a povinnosti a před zákonem jsou si rovni.*“⁶³⁴ Nicméně, když v roce 1929 strana al-Wafd vyhrála parlamentní volby, stala se terčem kritiky opoziční Liberálně konstituční strany, jež stranu al-Wafd považovala za příliš prokřesťansky orientovanou. Roku 1934 byl schválen zákon, vycházející z Humájúnského dekretu, který stanovil podmínky pro stavbu a rekonstrukci církevních budov. Podmínky byly formulovány tak, že stavbu nových a rekonstrukci starých církevních objektů velmi zkomplikovaly. Antúnijús al-Antúní se zněním tohoto zákona, který v Egyptě platí dodnes, nesouhlasí a dodává: „*Cílem Humájúnského dekretu bylo začlenit náboženské menšiny do egyptské společnosti, a proto je nepochopitelné, proč se zákon z roku 1934 omezil jen na formulování restriktivních podmínek pro stavbu kostelů.*“⁶³⁵

⁶³¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 411.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z tohoto periodika: *al-Watání*, 6/1908.

⁶³² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 411-412.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z tohoto periodika: *al-Manár*, 12/1910

⁶³³ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 418-421.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Al-Qummus Búlus Básiilí: Al-Aqbát, *Watanija wa Ta'rich*, (Koptové, jejich historie a vlastenectví), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶³⁴ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 432.

⁶³⁵ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 432-434.

Ačkoli národní jednotu nebyla ve třicátých a čtyřicátých letech stabilizovaná a například koptští pedagogové nesměli vyučovat arabský jazyk, A. al-Antúni připouští, že jistým povzbuzením pro Kopty byla skutečnost, že od roku 1950 byly v rozhlase vysílány bohoslužby během významných křesťanských svátků. Pozoruhodná je autorova poznámka, že přední egyptský myslitel, Táhá Husajn (1889-1973), odsoudil působení katolických a protestantských misíí v Egyptě, protože je vnímal jako ohrožení koptské církve a koptského kulturního dědictví.⁶³⁶

3. 1. 13. Koptové a prezident Gamál ‘Abd an-Násir

Jak dále uvádí autor, *je možno říci, že hlavním faktorem, který vedl k červencové revoluci organizace Svobodných důstojníků v roce 1952, byla korupce v politických kruzích a skutečnost, že zájmy jednotlivců převládly nad zájmem politické stability v Egyptě...Koptové revoluci velmi podporovali, zvláště když vláda prohlásila, že cílem revoluce je zachování posvátné národní jednoty a potlačení všech sil, které by ji chtěly zmařit.*⁶³⁷ Zároveň však A. al-Antúni negativně nahlíží na spojení Organizace svobodných důstojníků s Organizací Muslimských bratří, kteří mohli legálně působit až do roku 1953, kdy byly zrušeny politické strany. Podle autora si Muslimští bratři od vazeb na Svobodné důstojníky slibovali infiltraci armády svým pojetím islámu a zajištění legální existence organizace. Nová ústava z roku 1952 vyhlásila islám státním náboženstvím, ale zároveň zaručila náboženské svobody nemuslimům. Skutečnost, že byl islám stanoven oficiálním náboženstvím státu, autor připisuje tomu, že ústavní výbor tvořil velký počet Muslimských bratrů a jen šest zástupců koptské komunity.⁶³⁸ Po pokusu o atentát na prezidenta Gamála ‘Abd an-Násira roku 1954 byli Muslimští bratři tvrdě potlačeni a politicky se začali projevovat až v sedmdesátých letech. Velké pozitivum pro koptskou komunitu v období padesátých a šedesátých let vidí autor v tom, že Gamál ‘Abd an-Násir na rozdíl od Anwara as-Sádáta nebyl nucen pro dosažení svých politických cílů manipulovat s muslimskými extrémisty. Zároveň však tím, že byly zrušeny politické strany, citelně pokleslo zastoupení Koptů v parlamentu, na ministerstvech atp. Gamál ‘Abd an-Násir zavedl novou praxi a jmenoval do parlamentu 10 koptských poslanců. Jak ale uvádí autor, pro Kopty byla tato praxe ponížením: *„...cítily, že jsou menšinou a že tímto způsobem se s nimi bude zacházet i v jiných oblastech. Zklamání z toho, že Koptové ztratili vliv na rozhodování o veřejných věcech a že tedy nejsou*

⁶³⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 435-436.

⁶³⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 432.

⁶³⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 447.

*plnoprávními občany, vedlo mnohé z nich k emigraci do zahraničí, především do USA a západní Evropy.*⁶³⁹

Odpověď na otázku, proč se Koptové tak intenzivně angažovali v nacionálním hnutí, je nasnadě, egyptský nacionalismus byl do jisté míry sekulárním politickým hnutím. Náboženská příslušnost, která byla po mnoho staletí s určitými výjimkami hlavním kritériem sociální stratifikace, ustoupila do pozadí. Místo náboženské příslušnosti začala hrát určující roli příslušnost národní, založená na představě o společné kultuře, dějinách a zkušenostech.⁶⁴⁰ Koptové byli nadšenými zastánci sekulárního egyptského a arabského nacionalismu, navíc v rámci strany al-Wafd zastávali významné pozice, takže sociální a politická integrace Koptů se zdála být na dosah. Přítrž tomuto procesu učinil vznik islamistických hnutí, zvláště pak Organizace muslimských bratří mezi lety 1928-1929. Vznik islamistických hnutí narušil soulad mezi Kopty a muslimy a islám se stal opět hlavním jmenovatelem národní ideologie, která vedla k marginalizaci koptské komunity. Později Koptové podporovali an-Násirův koncept arabského nacionalismu jako ideologie, která nebyla primárně založená na příslušnosti k islámu, navíc an-Násir potlačil hlavního „nepřítele“ koptské komunity, Muslimské bratry, nicméně vytvořit skutečnou „národní jednotu“, t.j. plně začlenit koptskou komunitu do politického a sociálního života se nepodařilo an-Násirovi ani jeho nástupcům. Rétorika „egyptské národní jednoty Koptů a muslimů“ se stala pouhou výzvou k mobilizaci podpory mas při řešení obtížných politických kroků a záminkou pro odvracení pozornosti od nepříjemných problémů společnosti.

3. 2. Koncepce středověkých martyrologií a hagiografií v díle Antúnija al-Antúniho⁶⁴¹

3. 2. 1. Typologie středověkých martyrů v díle Antúnija al-Antúniho

Ke každé kapitole autor připojil výčet patriarchů, světců a martyrů, jejich životopisy, hagiografie a martyrologia většinou přebírá z kroniky Severa z Ašmúnajn, v arabském *Synaxariu*⁶⁴² se hagiografie některých analyzovaných světců rovněž objevují, ovšem ve značně

⁶³⁹ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 454.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Samira Bahr: *Al-Haját as-Sijásija al-Misrija (Politický život v Egyptě)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶⁴⁰ Definice nacionalismu jako politického principu, podle kterého je podobnost v rámci určité kultury základním sociálním poutem in: Gellner, E.: *Nacionalismus*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 405-409.

⁶⁴¹ Následující kapitola se opírá o analýzu hagiografií a martyrologií, jejichž překlad je čtenáři k dispozici v Textové příloze na s.

⁶⁴² Koptská encyklopedie definuje koptské *Synaxarion* jako „seznam světců, užívaný Koptskou církví“. In: Atiya, S. A.

zkrácené podobě. Světce, o nichž autor pojednává, je možno rozdělit do tří základních skupin:

1. **Křesťanští (neo)martyrové:** sv. Febrónia-8. stol.⁶⁴³, sv. Murqus al-Antúni-přelom 13. a 14. století, Mnich Mučedník-14. století, sv. Salíb-přelom 15. a 16. století.
2. **(Neo)martyrové, kteří od islámu konvertovali ke křesťanství, popř. od křesťanství odpadli a vrátili se k původnímu náboženství, nebo synové rodičů odpadlých od křesťanství, kteří se k vrátili k původnímu náboženství:** mučedník al-Hášimí-10. století, Már Džirdžis al-Mazáhim⁶⁴⁴-10. století, sv. Mámádus-14.století, Ibn Abú ar-Radžá'-979-1003. Dále autor připojil hagiografie dvou bezejmenných odpadlíků od křesťanství, jednoho syna matky, která přijala islám a jednoho muslimského chlapce, který prostřednictvím zásahu „Boží vůle“ přijal křesťanství. Do 12. století autor datuje mučednickou smrt příslušníka židovské komunity, který přijal křesťanství.
3. **Významní světci a divotvůrci,** kteří se sice nestali mučedníky, ale koptská komunita věří, že Bůh jejich prostřednictvím konal zázraky poukazující na nadřazenost koptského křesťanství vůči islámu: např.: patriarcha Abra'ám, který spolu se světcem jménem Sam'án al-Charráz vyprosil od Boha zázrak-pohnutí horou Muqattam v době vlády fátimovského chalífy al-Mu'izze (953-975), *al-anbá* Barsúm al-'Arján-1257-1317⁶⁴⁵, *al-anbá* Ruwejs (1334-1404).⁶⁴⁶

(ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Synaxarion, Copto-Arabic*, p. 2171. Autor, popř. autoři *Synaxaria* jsou neznámí, koptsko-arabská verze *Synaxaria* kopíruje řecké, konstantinopolské *Synaxarion*. Mezi lety 1935-1937 dva koptští kněží, 'Abd al-Masíh Míchá'il a Armánijús Habaší Šitá al-Birmáwí vytvořili novou edici *Synaxaria*, založenou na některých egyptských manuskriptech a pařížské edici *Synaxaria*. Autoři uvádějí informace z neznámých zdrojů, týkající se především soudobých patriarchů a světců. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Synaxarion, Copto-Arabic*, p. 2172-2173. V této práci užívám dvoudílné arabské *Synaxarion*, (arab. *as-Sínaksár*) jehož autory jsou biskupové: *al-anbá* Butrus al-Džamíl, *al-anbá* Míchá'il, *al-anbá* Júhanná a další, místo a rok vydání není uvedeno.

⁶⁴³ Jméno světice se v koptské historii objevuje dvakrát. V koptsko-arabském *Synaxariu* je zaznamenáno mučednictví sv. Febrónie v době Diokleciánova pronásledování křesťanů. Kronika Severa z Ašmúnajn pak uvádí martyrologium sv. Febrónie, řeholnice z 8. století, která zemřela mučednickou smrtí rukou muslimského vojáka. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Febronia, Saint*, p. 1109-1110.

⁶⁴⁴ Koptský termín *Már* nebo také *Máre* „svatý“ označuje většinou mučedníky z doby před příchodem Arabů, v tomto případě je koptského přívlastku pro středověkého neomartyra užito pravděpodobně proto, že jeho křestní jméno *Džirdžis* odkazuje na raného křesťanského mučedníka, sv. Jiří, *Már Džirdžis*.

Martyrologium tohoto světce je zaznamenáno v *Synaxariu* a připadá na 9. den koptského měsíce *bá'úna*. in: *al-anbá* Butrus al-Džamíl, *al-Anbá* Míchá'il, *al-Anbá* Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*: II. díl, s. 262.

⁶⁴⁵ Arabský titul *al-anbá* pochází z koptského *abba* a označuje biskupy a světce z období po vpádu muslimů do Egypta.

Hagiografie tohoto světce je zaznamenána v *Synaxariu* a připadá na 4. den koptského měsíce *saghír*, tzn. „malý měsíc“, jedná se o poslední, 13. měsíc koptského kalendáře. In: *al-Anbá* Butrus al-Džamíl, *al-Anbá* Míchá'il, *al-Anbá* Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*, II. díl, s. 408.

⁶⁴⁶ Hagiografie tohoto světce je zaznamenána v *Synaxariu* a připadá na 11. den koptského měsíce *bába*. In: *al-Anbá* Butrus al-Džamíl, *al-Anbá* Míchá'il, *al-Anbá* Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*, I. díl, s. 92.

Uvedená středověká martyrologia a hagiografie do jisté míry odrážejí koncept martyrologií z doby Diokleciánova pronásledování křesťanů. *Synaxarion* a kronika Severa z Ašmúnajn je označují za „neomartyry“, kopt. *martyros mberi*⁶⁴⁷, arab. *aš-šahid al-džadid*. Antúnijús al-Antúní středověké i pozdější mučedníky jednotně označuje arabským termínem *šahid*, martyr.⁶⁴⁸ Cykly martyrologií z období Diokleciánova pronásledování křesťanů, (Basileidův cyklus, cyklus Julia z Aqfáhs)⁶⁴⁹ zdůrazňují dobrovolné odevzdání se věřícího do rukou nepřátelské, státní moci, děj pak vrcholí rozsáhlým a podrobným popisem mučení a utrpení a posléze smrti martyra, mučedníka a svědka Kristova podle Sk 1:8, 22,⁶⁵⁰ Zj. 6:9, 11. Způsob smrti martýrů svědčil o tom, že byli nadáni zvláštními charismaty trpělivosti v utrpení a vytrvalosti. Jejich utrpení vždy překročilo hranici snesitelnosti, bez pomoci Boží (reprezentované např. andělem Michaellem v martyrologiu sv. Viktora z Šú)⁶⁵¹ by martyr utrpení nikdy nemohl snést. Proto je hlavním poselstvím pozdně antických martyrologií skutečnost, že martyr je prostředkem, kterým Bůh dává věřícím poznat svou sílu a všemohoucnost. Martyrovo utrpení bylo koncipováno podle způsobu, jakým trpěl Kristus, proto byla smrt martyra vždy chápána jako vítězství nad „silami zla a temnoty“. Navíc bylo martyrovo vítězství provázeno vnějšími projevy, které měly dokázat, že martyr svůj boj skutečně vyhrál a přemohl smrt. Jedná se především o „nezničitelnost ostatků“ martyra, které navíc „vydávají zvláštní vůni“, u hrobek martýrů se „dějí zázraky“ atp.⁶⁵²

Středověké hagiografie a martyrologia uvedené v publikaci Antúníja al-Antúního (většinou přejeté z kroniky Severa z Ašmúnajn) odrážejí nové nástrahy, jimž je Kopt vystaven v muslimském prostředí. Největší nebezpečí tkví v asimilaci, zapření své víry a přijetí „nepřátelského náboženství“, islámu. Proto je ve středověkých martyrologiích a hagiografiích neustále opakováno jejich hlavní poselství: žít a zemřít „pro Kristovo jméno“.⁶⁵³ Není pravidlem, že děj vrcholí utrpením a smrtí světce či martyra. Řecký termín „*martyrion*“-dosvědčení, svědectví, důkaz, je v případě středověkých martyrologií a hagiografií do arabštiny přeložen jako „*istišháď*“, mučednická smrt nestojí v popředí děje, určujícím faktorem je přiznání se Kristu za jakýchkoli okolností.

⁶⁴⁷ In: MacCoull, L. S. B.: Notes on the Martyrdom of John of Phanijoit, in: *Medieval Encounters*, 6/2000, p.58-77.

⁶⁴⁸ Tímto titulem označuje i koptského křesťana Mansúra Malatího, který zemřel při povstání proti britské koloniální správě roku 1919: *aš-šahid Mansúr Malatí*. in: al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanisa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 427.

⁶⁴⁹ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Hagiography, Coptic*, p. 1192-1193.

⁶⁵⁰ Sk 1:8 „dostanete sílu Duchu svatého, který na vás sestoupí, a budete mi svědky v Jeruzalémě a v celém Judsku, Samařsku a až na sám konec světa.“ Bible, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁶⁵¹ Naguib, S. A.: The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory, in: *Numen. International Review for the History of Religions*, vol. 41, 1994, p. 224.

⁶⁵² Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op.cit., p. 70-83.

⁶⁵³ Lk 21:17-19 „A všichni vás budou nenávidět pro mé jméno. Ale ani vlas z vaší hlavy se neztratí. Když vytrváte, získáte své životy.“ Bible, ekumenický překlad, Praha, 1988.

Další významný aspekt uváděných středověkých martyrologií a hagiografií představují popisy konverze muslimů ke křesťanství. V popředí děje opět nestojí skutečnost zda křesťan zemře přirozenou smrtí, nebo stane-li se mučedníkem, důležitější je skutečnost, že křesťan ve své nové víře vytrvá. (Srv. Ibn Abú ar-Radžá', Mučedník al-Hášimí) Stejně je tomu v případě odpadlých křesťanů, kteří jsou za jakkoli vysokou cenu pevně rozhodnutí vrátit se ke křesťanství (O zabití synovce Anby Džúrdžího) nebo v případě křesťanů, kteří svým životem dokazují věrnost Kristu a jeho evangelijním příkazům (*al-anbá* Ruwejs). Hagiografie a martyrologa, jejichž hlavním hrdinou je muslim, jasně poukazují na přesvědčení autorů (jak Antúníja a-Antúního tak Severa z Ašmúnajn) o nadřazenosti křesťanství nad islámem. Některé texty jsou do jisté míry koncipovány jako křesťanské polemiky s islámem (zejména *O vyznavačství Ibn Abú ar-Radžá'a*), ale hlavní význam pro posluchače či čtenáře těchto příběhů tkví ve skutečnosti, že Bůh si vybere právě muslima, který před svým obrácením stojí na opačné straně a křesťany pronásleduje, nebo je přinejmenším přesvědčeným muslimským věřícím. „Boží vůle“ způsobí, že prostřednictvím „zázraku“ uvěří a následně žije nebo umírá „pro Kristovo jméno“, což je možno chápat jako krajní snahu o zdůraznění vítězství „*ecclesia militans*“ (arab. *al-kanísa al-muqátíla*), církve, která usiluje o získání spravedlnosti a „přízně Boha“ na tomto světě, navíc v prostředí, které sama nahlíží jako „nepřátelské“. Srovnání s obrácením, životem a smrtí apoštola Pavla je v tomto případě na místě, nicméně je zřejmé, že vyprávění příběhů, které se udály v prostředí, jež byly posluchači známé se všemi dobovými specifiky, jimiž se vyznačuje (náboženské, sociální a politické motivy), musely na posluchače působit naléhavěji.

Příběhy koptských světců a mučedníků nebyly vytvářeny jen pro uchování vzpomínky na minulost, ale jejich prostřednictvím jsou čteny a interpretovány i události přítomné. Proto zejména příběhy odpadlých Koptů a konvertovaných muslimů představují pro autora analyzované publikace ideální vzor křesťanského života i v současné době.⁶⁵⁴ Tito (re)konvertité přijetím křesťanství nejvíce riskovali ztrátu života. Odpadlictví od islámu, *ridda* byla a je považována za jeden z nejtěžších přečinů proti Božímu zákonu. (Re)konvertité věděli, jaký osud je čeká, ale přesto pro ně bylo vyznání víry v Krista cennější než výhodné postavení ve společnosti a především jejich vlastní život. Ochota riskovat od počátku ztrátu života „pro Kristovo jméno“ společně se striktním odmítnutím všech výhod, které nabízela středověká společnost muslimům a konvertitům k islámu, tvoří jádro, na jehož základě jsou středověké hagiografie

⁶⁵⁴ V současné době patří k nejuctívanějším středověkým světcům sv. Salíb, *al-anbá* Ruwejs, sv. Febrónia, Már Džúrdžis al Mazáhím a sv. Mámádíus. Informace se opírá o můj výzkum v koptské komunitě prováděný mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

koncipovány.

3. 2. 2. Schéma středověkých koptských martyrologií a hagiografií v díle Antúníja al-Antúního

Schéma středověkých koptských hagiografií a martyrologií uvedených v publikaci Antúníja al-Antúního vykazuje následující prvky:

1. jedná-li se o původní křesťany, žijí od narození zbožným, asketickým životem. Pro (re)konvertity askeze představuje způsob očisty před křtem, ale i poté, kdy jsou pokřtěni, žijí zbožným, odříkavým životem. (Ibn Abú ar-Radžá' se pro své duchovní kvality stává knězem). Askeze představuje výrazný prvek v příbězích o koptských světcích, protože se jedná o způsob života, kterým člověk získá kontrolu nad svým tělem, jež nadále figuruje především jako prostředek pro prosazení „Boží vůle“. Asketa sice žije ve světě, ale není jeho součástí, stejně tak žije v těle, ale tělo díky askezi není překážkou vyšší hodnotě, kterou představuje duch. Zároveň je askeze v případě budoucích mučedníků přípravou těla na bolest a strádání, jemuž budou během mučení vystaveni.⁶⁵⁵

2. muslimští konvertité jsou ke křesťanství přivedeni „zázrakem“, který zde reprezentuje „Boží vůli“, pro novou víru jsou ochotni obětovat své postavení ve společnosti i svůj život.

3. světci i mučedníci trvají na veřejném vyznání křesťanské víry, nebo jsou k tomuto činu vybídnuti. (Ibn Abú ar-Radžá' je vyzván řeholníky k veřejnému přihlášení ke Kristu, bez něhož by se nestal úplným křesťanem. Synovec biskupa Džúrdžího se odmítá prohlásit za šilence a rovněž odmítá přijmout panovníkovy dary a zachránit si tak život, trvá na tom, že se ke Kristu před soudcem přizná. *Al-anbá* Ruwejs je představen jako dokonalý vyznavač, který se ke Kristu hlásil v obzvlášť obtížné době vlády mamlúckého sultána Barqúqa atp.)

4. jakmile světci veřejně vyznají svou víru, nebo odhalí-li muslimští rodiče konverzi syna, je jejich příběh připodobněn příběhu Kristovu a jsou stejně jako on ponížováni a v očích veřejnosti ztrácejí lidskou důstojnost. Mk 14:65: „*Někteří na něj začali plivat, zakrývali mu obličej, bili ho hlavě...*“ Hagiografie Anby Ruwejs: „*Pak jej dal princ vláčet ulicemi, všichni kolemjdoucí mu spílali a házeli na něj prach a špinu...*“ Hagiografie sv. Salíba: „*Uráželi ho, bili a kamenovali kvůli jeho*

⁶⁵⁵ Naguib, S. A.: *The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory*, op. cit., p. 224-225, 233-235, 238-242.

víře.“ Hagiografie Ibn Abú ar-Radžá‘a: „...a pak jej otec uvěznil v temném sklepení, kam se házelo smetí z ulice a z domu a důkladně sklepení zamkl a všem v domě přikázal, aby mu nenosili chléb ani vodu a služkám přikázal, aby na něj vylily a vysypaly všechnu špínu z domu“. Jiným příkladem připodobnění ke Kristovu příběhu je mlčení Anby Ruwejse před panovníkem. Mk 14:61 „On však mlčel a nic neodpověděl...“, Mt 26:62-63 „Tu velekněz vstal a řekl mu: ‚Nic neodpovídáš na to, co tihle proti tobě svědčí?‘ Ale Ježíš mlčel.“ Hagiografie Anby Ruwejse: „Muž, který s ním byl ve vězení, se ho zeptal, proč nepromluví, když se to po něm chce, vždyť by se tím vyhnul všem těžkostem, ale anba Ruwejs mu na to řekl: ‚Cožpak nevíš jak strašné bolesti musel vytrpět náš Pán Ježíš Kristus, když byl mučen a bičován a přesto zůstal před Pilátem klidný a nepromluvil ani slovo? On nás učil, abychom ho následovali, tak proč mne plísniš za to, že mlčím?“

5. martyr je obdařen patronem v podobě anděla nebo světce, jehož úkolem je zmírnit martyrovo utrpení, povzbudit jej a posílit jej ve víře. Hagiografie Ibn Abú ar-Radžá‘a: „Po šesti dnech už bylo jeho tělo značně zesláblé, ale on se dál postil a modlil se dnem i nocí. Sedmého dne se mu zjevil stejný mnich jako tenkrát, když putoval do Mekky a přinesl mu svatý chléb. Ibn Abú ar-Radžá‘ si nejdřív myslel, že je to jen přelud, ale po chvíli si uvědomil, že Bůh mu tak dává své znamení. Mnich se ho zeptal: ‚Poznáváš mne?‘ A on přikývl: ‚Ano, tebe jsem třikrát viděl ve spánku, když jsem putoval do Mekky.‘ Řeholník na to: ‚Jsem Makárius z Wádí Habíb a teď jsem byl k tobě poslán, abych tě utěšil. Musíš být silný a trpělivý, protože tě čeká velká odplata.‘ A pak zmizel.“ Hagiografie sv. Salíba: „Panna Maria se mu zjevila ve snu a řekla mu, že ...přesvatý anděl Michael mu bude strážcem v těžké chvíli.“ Hagiografie synovce Anby Džúrdžího: „A kat si začal brousit meč. V té chvíli zaslechl mladík hlas, který k němu hovořil v koptštině: ‚Buď silný, vojáku Kristův, vidím anděla jak drží nad tvou hlavou korunu, aby tě korunoval, když bude tvá bitva dokonána.“ Samo utrpení mučedníka je pojato jako „zázrak“, protože obyčejný smrtelník by nebyl schopen bez pomoci Boží toto utrpení snést.

6. tělo martyra zůstává „záračně“ uchováno, později se u jeho hrobky „dějí zázraky“. Tento rys je pochopitelně spjat s křesťanskou vírou ve vzkříšení těla, ale smrt světce a martyra se vymyká kontextu „běžné smrti“, jeho si Bůh vyvolil, aby jeho prostřednictvím ukázal svou vůli, a všemohoucnost, proto byl martyr považován za člověka, který jistě dosáhl spásy, což nejlépe dokládá způsob, jakým je nazván mučedník v kapitole *O neotřesitelné víře a vyznavačství Ibn Abú ar-Radžá‘a- „člověk, který již zvítězil.“* „Vítězství“ mučedníka v této hagiografii je vyjádřeno i tím, že jeho tělo neshoří, ač je „po dobu tří dnů vystaveno plamenům“. Uchování těla světce bylo důkazem vítězství martyra, který reprezentuje řád, věčnost a celistvost nad smrtí, tedy chaosem a

rozpadem v čase a prostoru. Kult ostatků je pak spjat s vírou, že martyr jako spasený a Bohem vybraný člověk je Bohu blízko a je tedy možno doufat v jeho přimluvu. Prostřednictvím svých ostatků navíc zůstává světec ve společenství stále přítomen.⁶⁵⁶

3. 2. 3. Role martyrologií v koptské středověké společnosti a dnes

Středověké koptské hagiografie a neomartyrologia vznikaly především v prostředí venkova v horním Egyptě, které bylo na rozdíl od měst více „koptské“ nikoli ve smyslu uchování jazyka, ačkoli i tento aspekt mohl mít do 13. století nezanedbatelný význam, ale především ve smyslu snahy o uchování koptské náboženské a kulturní identity. Městské obyvatelstvo inklinovalo spíše ke kosmopolitnímu charakteru kultury. Koptové ve městech zastávali vysoké funkce a byli nuceni činit ústupky ve prospěch muslimské majority, která jejich koptskou identitu oslabovala a tradicionalistickými Kopty pak byli nahlíženi jako „zaprodanci“.⁶⁵⁷ Neomartyrologia byla tedy koncipována jako varování před důsledky apostaze a připomenutí „jediných pravých hodnot“, které v univerzalistickém, kosmopolitním duchu měst postupně ztrácely význam pro stále větší počet Koptů.⁶⁵⁸

Ačkoli se postavení Koptů v egyptské společnosti od středověku zřetelně změnilo a Koptové nejsou chráněným lidem druhého řádu, ale plnoprávními občany, zůstávají stále minoritou a v případě, že obtížně hledají společenské uplatnění, přičítají své neúspěchy odlišnému náboženskému vyznání. Konverze k islámu pak pro některé Kopty i v současné době může být podnícena obtížnou sociální situací, nemožností dosáhnout svým ambicím atp. V tomto kontextu pak zařazení středověkých neomartyrologií a hagiografií do publikace, která je určena koptské veřejnosti, představuje důležitý element přispívající k prohloubení a posílení koptské identity a křesťanských hodnot. Světcí a martyrové obecně představují vzpomínkové figury, jež mají trvalé normativní působení, nicméně v publikaci Antúnija al-Antúního je pozoruhodná převaha hagiografií v nichž figurují muslimové, kteří konvertovali ke křesťanství, nebo odpadlíci, kteří se ke křesťanství strastiplně vracejí. Křesťanství je v těchto hagiografiích prezentováno jako jediná možná norma, jíž by se měl řídit lidský život.

Vyjdeme-li z pojetí „vítězné“ smrti martyra jako potvrzení nadřazenosti kultury nad přirozeností⁶⁵⁹, pak je možno z kontextu analyzované publikace dojít k závěru, že autor

⁶⁵⁶ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op.cit., p. 72-73.

⁶⁵⁷ V příběhu synovce Anby Džúrdžiho se koptský písař snaží budoucího mučedníka zachránit radou, aby svou víru zapřel a raději se prohlásil za šilence. Viz Textová příloha s. 6.

⁶⁵⁸ MacCoul, L. S. B.: *Notes on the Martyrdom of John of Phanijoit* op. cit., p.76-79.

⁶⁵⁹ Naguib, S. A.: *The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory*, op. cit., 1994, p. 225.

prostřednictvím příběhů o konvertovaných muslimech poukazuje krajním způsobem na nadřazenost křesťanství nad islámem. Takto vyostřené vytváření identity prostřednictvím polemiky s náboženstvím majority s sebou nese nebezpečí odcizení od majoritní společnosti.⁶⁶⁰ Jakkoli je možno tento proces nahlížet jako kontraproduktivní z hlediska soužití koptské komunity s muslimskou společností, je třeba mít na zřeteli, že odlišný náboženský element, který vytváří identitu koptské minority, tkví v nároku na výlučnost. Cílem tohoto náboženského elementu je zahrnout zcela každého jedince a svou výlučnost tak potvrdit. Pro etnické skupiny je vystupňovaná distinkce navenek faktorem, který významným způsobem posiluje vnitřní integritu etnické skupiny a zároveň představuje jednu z podmínek, jež umožňují její uchování.⁶⁶¹ Religiozita etnické skupiny je odrazem kulturního, sociálního a ekonomického klimatu, jemuž dominuje majoritní společnost. Není-li toto klima etnické skupině pozitivně nakloněno, pak etnická skupina vytváří sociální hranice, jejichž křehkost je překonána vztažením těchto hranic k „neměnné a věčné“ sféře posvátna, k nadpřirozenému zdroji identity.

3. 2. 4. Role „zázraku“ jako potvrzení „Boží přízně“ a kolektivní identity Koptů

Koptští křesťané, kteří se považují za dědice židovského smyslu pro výlučný majestát Boha Izraele svůj typ kolektivní identity považují, stejně jako je tomu u jiných typů kolektivních identit, za univerzalistický. Je-li tento univerzalizmus explicitně zdůrazněn, plodí misionářský postoj k jiným, se snahou zahrnout do svého typu kolektivní identity vnější svět, obývaný majoritou.⁶⁶² V tomto kontextu pak můžeme četné „zázraky“, jež autor v publikaci zmiňuje, interpretovat jako nábožensky vyjádřený obranný mechanismus etnické skupiny a zároveň jako záměr prokázat prostřednictvím zmínky o „zázraku“ jako přímého „zásahu Boží vůle“ do dění ve světě, že (koptské) křesťanství je univerzalistický a zároveň nadřazený zdroj kolektivní identity. Velmi jasně je tento postoj patrný ve způsobu, jakým jsou v hagiografiích ke křesťanství přiváděni muslimové.

Stejným způsobem, tedy „zásahem Boží vůle“ prostřednictvím „zázraku“ popisuje kapitola, kterou autor přejal z kroniky Severa z Ašmúnajn „zázračné“ rozvodnění Nilu v obdobích dlouhotrvajícího sucha a hrozícího hladomoru: „*Když roku 752, v období patriarchátu Chá'íla I., poklesla hladina Nilu, modlili se za záplavy nejprve muslimové a pak židé, ale bez úspěchu. Zázrak*

⁶⁶⁰ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s. 133-134.

⁶⁶¹ K podmínkám umožňujícím uchování etnické skupiny můžeme zařadit náboženské reformy, kulturní výpůjčky nebo lidová hnutí za větší účast na kulturní, politické (a náboženské) hierarchii viz: Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, op. cit., s. 287-289.

⁶⁶² Ke způsobu konstrukce sociálních hranic více in: Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha., 2003, s. 372-373.

se stal, až když se začali modlit křesťané a panovník se jim odvděčil snížením daně z hlavy.“⁶⁶³ Jiný příklad pochází z 19. století, Koptové jsou zde zřetelně představeni jako „vyvolení Boží“, jejichž prostřednictvím Bůh zasáhl ve prospěch celé egyptské společnosti: „Roku 1834 nebyla hladina Nilu dostatečně vysoká na to, aby došlo k záplavám a lidé se obávali hladomoru a nemocí. Muhammad 'Alí tedy souhlasil s tím, aby se představitelé různých náboženství sešli k modlitbám. Nejdříve vyslali k Bohu prosebné modlitby za děšť muslimové, pak židé a syrští křesťané, ale hladina Nilu se nezvedla. Teprve když patriarcha společně s biskupy sloužil na břehu Nilu svatou liturgii, Nil se rozvodnil.“⁶⁶⁴

V jiných příbězích Koptové vystupují jako divotvůrci, kteří se díky své spirituální dokonalosti stanou nástrojem „Boží vůle“, jež se projevuje prostřednictvím „zázraků“ poukazujících opět na výlučnost křesťanství. Prvním příkladem je příběh Barsúma al-‘Arján⁶⁶⁵ (1257-1317):

„anbá Barsúm nebyl řeholník, ale písař, který prožil část života v jeskyni, kde se oddával modlitbě a kontemplaci. V době velkého pronásledování křesťanů jeskyni opustil a povzbuzoval Kopty, aby zůstali věrní svému náboženství a neupadali do smutku a apatie. Když se situace uklidnila, odešel do kláštera Šahrán. Jednoho dne postihla významného káhirského soudce taková bolest v nohou, že musel zůstat na lůžku a žádný lékař nebyl schopen mu pomoci. V noci se mu pak zjevil muž v zářícím vlněném oděvu a zeptal se ho na jeho trápení. A soudce jej prosil o uzdravení, ale muž mu jen řekl své jméno – byl to Barsúm al-‘Arján, a pak zmizel. Následujícího dne soudce přikázal svému synovi, aby Barsúmovi do kláštera přinesl hrušky a prosil jej o uzdravení ve jménu milosrdenství Krista, který dává oživnout i mrtvým. anbá Barsúm vzal semínko hrušky a požehnal je. Když soudce semínko snědl, postavil se na nohy a byl úplně zdrav. Pravidelně chodil světce do kláštera navštěvovat princ Šams ud-Dín, aby vyslechl slovo útěchy a pookřál pohledem na svatého muže. Jednoho dne světec překvapenému princovi řekl, že okurkové pole nebylo oseto celé a že on

⁶⁶³ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 113.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffa': *Ta'rich al-Batárika*, s.410, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶⁶⁴ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 395.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Tawfiq Iskárús: *Nawábiḡh al-Qibt wa Mašáhiruhum fi al-Qarni at-Tási'a 'Ašara* (Významné koptské osobnosti 19. století), bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶⁶⁵ Hagiografie tohoto světce je zaznamenána v *Synaxariu* a připadá na 4. den koptského měsíce *saghír*, tzn. „malý měsíc“, jedná se o poslední, 13. měsíc koptského kalendáře. In: al-Anbá Butrus al-Džamil, al-Anbá Míchá'il, al-Anbá Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*, II. díl, s. 408.

si přeje osít zbytek. A tak se stalo, zbytek pole byl oset ve jménu svatých evangelistů. Později všechnu úrodu sežraly myši kromě kousku, který dal osít anba Barsúm. Světec k tomu řekl: „S požehnáním zaséváme, abychom s požehnáním také sklízeli.“⁶⁶⁶

V popisu následujícího „zázraku“, který se váže k Barsúmovi al-‘Arján, Bůh opět vystupuje v roli ochránce svých „vyvolených“, koptských křesťanů: *„anba Barsúm byl mezi křesťany, kteří byli uvězněni kvůli náboženské roztržce. V cele se úpěnlivě modlil k Bohu a prosil jej, aby ze svého lidu sňal břímě utrpení. A Bůh mu odpověděl, všichni zadržení Koptové byli propuštěni a jejich utlačování ustalo.“⁶⁶⁷*

V koptské kolektivní paměti je zároveň hluboko ukotven obraz světce, který proslul především charitativní činností, již zaměřil nejen na nejnižší vrstvy křesťanů, ale i na nemajetné muslimy, kterým pomáhal materiálně a rovněž prostřednictvím „zázraků“ uzdravení. Tímto světcem je fajjúmský biskup *al-anba Abra‘ám* (1829-1914):

„Jednoho dne k biskupovi přišel chudý muslim a žádal al-Anbu Abra‘áma o pomoc, protože jeho žena právě rodila. Biskup mu dal všechn svůj majetek, který činil jednu libru. Když se dozvěděl biskupův pomocník, vzal onomu muži libru a dal mu místo ní rijál (1/5 libry, pozn. V. P.). Biskup se na svého pomocníka velmi rozhněval a přikázal, aby onomu chudému muži libru vrátil a nechal mu i rijál.al-anba Abra‘ám byl člověkem modlitby a jeho ruce vykonaly mnohé zázraky. Na příklad uzdravil muslimku, která byla postižená obrnou, nebo vyléčil z neplodnosti protestantskou křesťanku a z mnohých vyhnal nečisté duchy.“⁶⁶⁸

Dnes patří *anba Abra‘ám* k nejpoblárnějším koptským světcům a stal se rovněž patronem aktivních sester (*mukarrasát*), které v klášteře anby Abra‘áma ve Fajjúmu pokračují v biskupově činnosti a věnují se zejména charitě.⁶⁶⁹ Nejvyšší místo mezi soudobými koptskými světci zaujímá patriarcha Kyrillos VI. (1902-1971). Roku 1927 vstoupil do klášteře Baramús, později jako anachoreta obýval jeskyni ve Wádí Natrún a opuštěný mlýn na Muqattamu v Káhíře.

„Budoucí patriarcha byl v neustálém kontaktu s Bohem a se svatými a brzy se u něj

⁶⁶⁶ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 286.

⁶⁶⁷ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 286.

⁶⁶⁸ al-Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 425-426.

⁶⁶⁹ Informace se opírá o můj výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

projevily léčitelské schopnosti, kterými si naklonil i tehdejšího prezidenta Gamála 'Abd an-Násira. Přes veškerou diskriminaci, které museli Koptové čelit na úrovni ministerstev a úředních postů, byla vláda Gamála 'Abd an-Násira mnohem šťastnějším obdobím, než tomu bylo v době prezidentského mandátu Anwara as-Sádáta, a to jen díky pevnému a láskyplnému vztahu mezi prezidentem a patriarchou Kyrillem VI. Nejdříve patriarcha uzdravil prostřednictvím přímluvné modlitby prezidentova syna...a posléze vyléčil i samotného prezidenta. Jednou položil patriarcha ruku na prezidentovu hrud' a řekl: „Pokládám svou ruku na ruku Boží...protože v našem Písmu stojí: „Ruka Boží spočívá na srdcích vládců“ a prezident se tomu velmi potěšil. Pak jej postihla srdeční slabost, která přešla, jakmile se papež Kyrillos dotkl prezidentovy hrudi.“⁶⁷⁰

Přátelství mezi oběma muži bylo tak silné, že prezident nad rakví Kyrilla VI. pronesl následující slova, jimiž je zakončena celá publikace: „*Na zesnulého papeže budu vždy nesmírně hrdý.*“⁶⁷¹

3. 3. Koptská reflexe vlastní historie: Mílád Hanná: *The Seven Pillars of Egyptian Identity*⁶⁷²

Mílád Hanná se narodil v Káhiře roku 1924 a byl zaměstnán jako profesor na strojní fakultě univerzity 'Ajn Šams. Angažoval se jako člen Nejvyššího výboru pro kulturu, prezident Tawfikovy koptské nadace a také jako viceprezident Egyptské Organizace pro lidská práva (EOHR).

Analyzovaná publikace je určena především zahraničním čtenářům, což ovšem nikterak neumenšuje její význam pro cíle této práce. Naopak, publikace zřetelně odráží jakým způsobem laik, který je v Egyptě vnímán jako významný myslitel, artikuluje a vymezuje koptskou identitu v rámci identity egyptské.

⁶⁷⁰ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 203-208.

⁶⁷¹ al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 208.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Mahmúd Fawzí: *Al Bábá Kyrillos (Papež Kyrillos)*, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁶⁷² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, místo vydání neuvedeno, 1994.

3. 3. 1. Úvod a předmluva

V předmluvě autor uvádí biblický verš jako motto, kterým vysvětluje, proč koptskou identitu pokládá právě na sedm pilířů: „*Moudrost si vystavěla dům, vytesala sedm sloupů.*“ (Př 9:1). Dále pak Mílád Hanná krátce vysvětluje pro koho a z jakých pohnutek svou esej o koptské a egyptské identitě napsal: „*Kniha je určena přemýšlivým lidem, ale intelekt sám o sobě nestačí, proto je mým cílem oslovit také čtenářovo srdce a duši. Jelikož nejsem historik, ani tato kniha není historickým pojednáním, nicméně jsem se ponořil do historie proto, abych v ní našel cosi, co by mohlo pozvednout a povzbudit egyptskou národní hrdost.*“⁶⁷³

Zde autor poprvé zmiňuje, že primární je pro něj egyptská národní identita, jejíž přirozenou součástí je identita koptská nebo muslimská. Dále autor uvádí, že jeho kniha není zaměřena na otázku demokracie v Egyptě, jejím cílem je spíše poukázat na možnosti komunikace a vzájemného pochopení: „*...čím lépe člověk rozumí sám sobě a ostatním, tím více je otevřen k dialogu a k přijetí odlišnosti druhého.*“⁶⁷⁴ Svou publikaci autor chápe rovněž jako příspěvek k prosazování lidských práv v Egyptě, protože „*zatímco na Západě jsou lidská práva zaměřena na ochranu individua, v Egyptě vždy převažuje potřeba ochrany zájmů společnosti.*“⁶⁷⁵ Hlavní záměr knihy je charakterizován následujícím způsobem: „*Cílem knihy je v první řadě posílit vědomí národní jednoty Koptů a muslimů, což je téma, jemuž jsem zasvětil celý svůj život.*“⁶⁷⁶

V úvodu Mílád Hanná popisuje, jak se v důsledku svých politických aktivit, zaměřených na prohlubování koptsko-muslimských vztahů, ocitl v roce 1981, v rámci potlačení všech „*elementů, narušujících národní jednotu*“, ve vězení: „*že jsem byl uvězněn mě nesmírně zasáhlo, říkal jsem si, že prezident Sádát je buď naprosto arogantní, nebo zešílel. Protože právě tímto agresivním činem, ve jménu „národní jednoty“ vyvolal konfesijní roztržku. Právě ve vězení jsem si uvědomil, že jedině intenzivní politickou činností je možno zamezit tomu, aby v Egyptě nedošlo k občanské válce tak jako v Libanonu.*“⁶⁷⁷

Následně autor charakterizuje egyptskou kulturu jako konglomerát dvou proudů, koptského a islámského, což činí Egypt „*kulturně odlišným od jiných arabských a islámských zemí.*“⁶⁷⁸ Dokonce i islám v Egyptě má podle autora svá jedinečná specifika: „*sunnitskou tvář*“, „*ší'itskou krev*“, „*koptské srdce*“ a „*faraónskou kostru*“.⁶⁷⁹ Právě proto, že obě součásti egyptské

⁶⁷³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 9.

⁶⁷⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 10.

⁶⁷⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 10.

⁶⁷⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 10.

⁶⁷⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 11.

⁶⁷⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 12.

⁶⁷⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 13.

kultury, koptská a islámská, vyvěrají z jednoho pramene, jímž je faraónská civilizace,⁶⁸⁰ mají k sobě blíže než by se na první pohled mohlo zdát.⁶⁸¹

Ideologie „faraónismu“ byla tmelícím prvkem egyptských myslitelů ve 20. a 30. letech a Mílád Hanná je jeho přesvědčeným pokračovatelem. Staroegyptská civilizace představuje pro autora, ač to nikde explicitně nevyjadřuje, nejvýznamnější pilíř egyptské národní identity. Napovídají tomu mnohé pasáže, kterým se budeme podrobněji věnovat níže. Například na stránkách 27-29 se autor obdivuje monumentální kráse starobylé čínské civilizace, ale vzápětí dodává, že „vzhledem k tomu, že egyptská civilizace byla starší, měla širší působnost a zanechala mnohem více pamětihodností.“⁶⁸² Shodně se zastánci „faraónismu“ - Salámou Músá, Táhá Husajnem Mílád Hanná zdůrazňuje dějinné a kulturní sepětí Egypta s Evropou: „Když Egyptan komunikuje s Evropanem či Američanem, vzájemně si vždy nějak porozumějí, protože hlavní rysy evropské mentality nám, Egyptanům, nejsou cizí. Evropská a egyptská civilizace byly ve vzájemném kontaktu, což se odrazilo na povahových rysech obyvatel obou civilizací.“⁶⁸³

Na stránkách 30-34 autor zdůrazňuje, že egyptská identita má nikoli jednu, nýbrž sedm vrstev (pilířů). Tuto myšlenku poprvé vyslovil proslulý egyptský spisovatel Táhá Husajn.⁶⁸⁴

3. 3. 2. Sedm pilířů egyptské identity

1. Faraónská civilizace, je pilířem, který podle autora jedinečným způsobem odlišuje egyptskou kulturu od ostatních. „Jedinečnost“ egyptské kultury tví v charakteristice Egyptanů jako „potomků staré civilizace, jež byla v antice nositelkou osvícenosti a učenosti, a to v době, kdy většina zemí, jež se dnes řadí mezi vyspělé, byla pokryta sněhem, temnotou a nacházela se v chaosu“.⁶⁸⁵

2. Řecko-římské období.

3. Křesťanské období. Autor uvádí, že Egyptané přijali křesťanství proto, aby se zbavili otrockého postavení, které jim vnutila řecko-římská civilizace. Velmi pozoruhodná je autorova interpretace pohnutek, které vedly Diokleciána k pronásledování křesťanů jako pomsty za to, že se druhořadý lid vzepřel přijetím křesťanství vůli římského panovníka.⁶⁸⁶

⁶⁸⁰ Staroegyptskou civilizaci autor označuje termínem „faraónská“ (arab.: *al-hadára al-fir'awnija*, angl.: *faraonic civilisation*).

⁶⁸¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 13-14.

⁶⁸² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 29.

⁶⁸³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 27.

⁶⁸⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 154.

⁶⁸⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 33.

⁶⁸⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 31.

4. Éra dominance islámu. Mílád Hanná zdůrazňuje, že Egypt nebyl dobyt, Egyptané naopak vítali Arabů jako „*zachránce od persekucí křesťanů byzantskými císaři, kteří se snažili silou přimět Egyptany k tomu, aby vyznávali jinou než orthodoxní (tzn. monofyzitskou, pozn. V. P.) víru*“.⁶⁸⁷ Jak dále autor uvádí, během tří staletí většina Egyptanů konvertovala k islámu, ale muslimská majorita a koptská minorita vytvořily jeden lid se společnou kulturou.⁶⁸⁸

5. Pátým pilířem egyptské identity je arabský nacionalismus. Mílád Hanná řadí Egypt k nejdůležitějším částem arabského světa, bez Egypta by „*Arabové nemohli být jednotní*“ a Egypt bez Arabů by byl jen „*druhořadým státem*“.⁶⁸⁹

6. Vzhledem k přináležitosti Egypta v období pozdní antiky a raného středověku k řecko-římské a byzantské říši, je šestým zdrojem egyptské identity mediteránní civilizace. Autor zdůrazňuje, že mnozí egyptští myslitelé, Rifá'a at-Tahtáwí, Ahmad Lutfí as-Sajjid či Táhá Husajn byli na spojení Egypta s Evropou hrdí. Příslušnost k mediteránní civilizaci se „*nevylučuje s arabskou identitou Egyptanů, ale naopak vytváří komplementární a harmonický celek*“.⁶⁹⁰ Autor striktně odmítá myšlenku, že Evropa představuje pro Egypt hrozbu v podobě „*westernizace*“ a dodává, že všech sedm pilířů tvoří „*psychologický základ identity všech Egyptanů*“.⁶⁹¹

7. Sedmý pilíř představuje Egypt jako součást Afriky. Ekonomické problémy Afriky jsou zde především prostředkem k řešení otázky nezaměstnanosti v Egyptě, protože Egyptané „*by se měli podílet na vzdělávání Afričanů, především odborníků*“.⁶⁹²

Koptská identita je autorem nahlížena jako nedílná součást identity egyptské. Koptové jsou tedy především Egyptany, stejně jako egyptští muslimové. Mílád Hanná sice připouští, že pro věřící muslimy či křesťany hraje primární roli jejich náboženská příslušnost, nicméně zdůrazňuje, že identita jedince sestává z mnoha dalších přináležitostí v rámci rodiny, zaměstnání, zájmové činnosti atp., které představují významný faktor, jenž napomáhá vyrovnat náboženské rozdíly mezi Kopty a egyptskými muslimy.⁶⁹³

⁶⁸⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 31.

⁶⁸⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 31.

⁶⁸⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 32.

⁶⁹⁰ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 32.

⁶⁹¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 32.

⁶⁹² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 32.

⁶⁹³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 33.

3. 3. 3. Staroegyptská civilizace

Mílád Hanná je sekularizovaným Koptem, charakteristickým rysem jeho publikace je hledání a zdůrazňování prvků, které koptskou a muslimskou náboženskou identitu zastřešují nadřazenou identitou národní. Egypt je pro něj státem s výjimečnou historií a jen těžko se vyrovnává s faktem, že se jeho vlast řadí k tzv. rozvojovým zemím. Je tedy možno se domnívat, že právě z tohoto důvodu autor poněkud přemrštěně zdůrazňuje význam a kulturní odkaz starověké egyptské civilizace: „*V každém Egyptanovi dlí větší či menší faraón a nezáleží na tom, zda se jedná o ministra či dělníka, všichni jsou součástí ‚faraónova dvora‘.*“⁶⁹⁴ Dále autor uvádí, že staroegyptská civilizace *přispěla k rozvoji všech věd*, ba dokonce nalézá jistý vztah mezi indickou a staroegyptskou civilizací v „podobném“, „harmonickém“ přístupu ke světu: „*Způsob jakým staří Egyptané dělili lidskou podstatu na ‚ba‘, ‚srdce, mysl či vnitřní svět a ‚ka‘, jež provázelo člověka jeho životem* (autor „ka“ nazývá „andělem“), *odpovídá indickému rozdělení podstaty člověka na vnitřní (mysl) a vnější (tělo) část. Možná již v příštím století budou odkryty dávné vztahy mezi indickými mystiky a egyptskou civilizací.*“⁶⁹⁵ M. Hanná zde zřejmě nepřesně pojednává o indickém pojetí „světové duše“-brahma a „individuální duše“-átman, nicméně otázka autorovy erudice ve staroegyptském či indickém náboženském systému je vedlejší. Důležitější je pro nás způsob, jakým se autor snaží prokázat „celosvětový“ význam egyptské kultury, jejíž podstatnou součástí je kultura starého Egypta. Jiný „celosvětový“ význam staroegyptské civilizace tkví podle Míláda Hanná v tom, že položila základy, na nichž později vznikla monoteistická náboženství. Určujícím počinem bylo podle autora „Achnatonovo monoteistické hnutí“, jež silně ovlivnilo vývoj monoteismu směrem k „židovskému náboženství Mojžíšovu“. Nicméně, jak M. Hanná dodává, „etický systém civilizované společnosti“ si staří Egyptané osvojili dávno před tím, než se Izraelité usadili v Palestině.⁶⁹⁶

Rovněž křesťanská víra v trojjediného Boha má podle autora své kořeny ve staroegyptském kultu. Tři Božské osoby odpovídají božstvům Amonovi, Mút a jejich synovi Chonsu. Rovněž termín „amen“, který pocházejí ze semitského kořene A-M-N, a jehož deriváty označují víru, popř. důvěru, autor dovozuje z označení staroegyptského božstva jménem Amon.⁶⁹⁷ Jak uvádí autor, „*egyptští křesťané byli hrdými dědici faraónské civilizace, protože právě její odkaz prohloubil a formoval egyptské křesťanství jako náboženství úzce spjaté s Egyptem a jeho*

⁶⁹⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 80.

⁶⁹⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 80.

⁶⁹⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 82.

⁶⁹⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 84.

kulturním dědictvím“.⁶⁹⁸ Návaznost egyptského křesťanství na staroegyptský kult autor vidí např. v podobném způsobu členění staroegyptských chrámů a křesťanských kostelů, poznamenává, že nachází jistou paralelu mezi popisem Šalamounova chrámu v Tóře a podobou staroegyptského chrámu v Karnaku.⁶⁹⁹ Rovněž koptská liturgická hudba je podle M. Hanná dědictvím starého Egypta: „*Obsah hymnů musel projít změnou, ale melodie zůstala rozhodně nezměněná.*“⁷⁰⁰ Staroegyptská hudba podle autora ovlivnila i některé formy recitace Koránu a arabské poezie a rovněž nápev *adhánu*.⁷⁰¹ Další oblastí, která dodnes zahrnuje odraz staroegyptské kultury, jsou podle autora pohřební zvyky, jež se později prostřednictvím konverzí Koptů k islámu rozšířily mezi veškeré obyvatelstvo Egypta.⁷⁰² Jak dále uvádí Mílád Hanná, vliv staroegyptské civilizace se prostřednictvím Řeků dostal až na Západ, do Evropy. Sami Řekové se podle autora „*v době, kdy ještě nebyli příliš kulturně vyspělí, považovali za „studenty“ staroegyptského kulturního odkazu.*“⁷⁰³ Západní civilizace je tak v autorových očích „*pouhou akumulací úspěchů a významných činů starobyklých civilizací, k čemuž výrazně přispěli právě Egypťané a Arabové.*“⁷⁰⁴

Způsob, jakým autor představuje egyptskou identitu, můžeme interpretovat jako typický postkoloniální projekt se snahou osvobodit se od toho, jakým způsobem Evropané definovali ustálený obraz „Orientu“ jako opaku sebe sama. Edward Said uvádí základní klišé, jejichž prizmatem Evropané mají tendenci „Orient“ nahlížet: „*Západní civilizace je „vyspělá“, „humánní“, „racionalistická“, a proto nadřazená. „Orient“ je „iracionální“, „zaostalý“, a proto méněcenný.*“⁷⁰⁵ V reakci na tuto vnější definici, jež je v publikaci Míláda Hanná implicitně přítomna, autor inklinuje ke snaze o definování vlastní kultury a identity pravým opakem a egyptskou kulturu staví na nejvyšší pozici jako kulturu, bez níž by západní civilizace nemohla být takovou jaká je, tedy „vyspělou“, „racionální“ a „humánní“.

3. 3. 4. Koptské období

Mílád Hanná uvádí, že „většina historiků“ koptské období pojí s počátkem křesťanství v Egyptě, datovaným do druhé poloviny I. století. Sám autor se však přiklání spíše k roku 284, počátku „éry martyků“, kdy začíná letopočet Koptské orthodoxní církve, a tedy i počátek koptské

⁶⁹⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 83.

⁶⁹⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 84.

⁷⁰⁰ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 84-85.

⁷⁰¹ Arab. *adhán*: svolání věřících k modlitbě.

⁷⁰² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 85.

⁷⁰³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 95.

⁷⁰⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 95.

⁷⁰⁵ Said, E.: *Arabs, Islam and the Dogmas of the West*, in: Macfie, A. L. (ed.): *Orientalism, a Reader*, Cairo, 2000, p. 104-105.

periody. Svůj názor autor zdůvodňuje tím, že od třetího století byla koptština převládajícím jazykem a křesťanství převládajícím náboženstvím, což umožnilo vznik specifické kultury, civilizace, umění atp. Autor rovněž neopomenul zmínit význam katechetické školy v Alexandrii, kde „*studovali křesťané ze všech koutů světa, egyptští patriarchové, biskupové, ale také vysocí církevní hodnostáři z okolních zemí.*“⁷⁰⁶ Vůdčí postavení alexandrijského patriarchy autor připisuje právě významu alexandrijské katechetické školy a „čistotě“ alexandrijského pravověří, jež podle autora vyjadřovalo víru obyvatel okolních provincií, nikoli pouze Egypta. Hlavním hrdinou rané koptské církve je pro autora „Abba“ Athanasios, jehož nazývá „chrabrým rytířem“, který „*porazil Áriovu herezi a přiměl nicejský koncil k přijetí vyznání víry, jež je dodnes čteno ve všech orthodoxních a katolických kostelích po celém světě.*“⁷⁰⁷

Mílád Hanná dále zdůrazňuje, že právě vůdčí postavení alexandrijské církve v průběhu koncilů v letech 381 a 431 vyvolalo zášť ostatních církví a vedlo ke spiknutí proti alexandrijskému patriarchovi Dioskorovi. Konspirace podle autora spočívala v tom, že Dioskoros byl na koncil v Chalcedonu doveden vojáky, aby vznikl dojem, že se jej nechtěl dobrovolně zúčastnit. Tak byla údajně vytvořena záminka pro pozdější Dioskorovu exkomunikaci. Autor bohužel neuvádí zdroj, z něhož svůj poznatek čerpal, pasáž věnovanou chalcedonskému koncilu uzavřel strohým konstatováním, že „*Koptové odmítli uznat platnost závěrů chalcedonského koncilu...Dnes by měli být hrdí na vůdčí roli své církve v prvních staletích křesťanství.*“⁷⁰⁸

Ve druhé kapitole, která pojednává o koptské periodě, autor vyzdvihuje fakt, že monasticismus má svůj původ právě v Egyptě: „*Možná není všeobecně známo, že koncept monasticismu je egyptského původu, všechny větve mnišství, dominikáni, jesuité atp. byly založeny v Egyptě Anbou Antoniem.*“⁷⁰⁹ Pozoruhodné je, že i monasticismus autor řadí k dědictví staroegyptské civilizace, myšlenku dále nerozvádí, nicméně je zde patrná snaha o zahrnutí významuplných prvků egyptské kultury pod společného jmenovatele, kterým je pro autora „zlatá éra“ staroegyptské civilizace. Kontinuitu se staroegyptským náboženským konceptem autor shledává i v islámských mystických řádech, a dokonce i v islámské racionalistické *mu'tazile*.

Pro Míláda Hanná je tento způsob interpretace historie důkazem kontinuity egyptské identity, která sice prošla různými epochami, jež ji nepochybně dále formovaly, ale jádro, kterým je pro autora kulturní a zjevně i náboženský odkaz staroegyptské civilizace, zůstává přítomno, popřípadě je modifikováno tak, aby mohlo v nových podmínkách dále existovat a dále se rozvíjet. Dále autor uvádí, že Koptská orthodoxní církev byla vždy nadána vytrvalým „bojovným duchem“.

⁷⁰⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 102.

⁷⁰⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 103.

⁷⁰⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 103-104.

⁷⁰⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 105-106.

V období nadvlády byzantského impéria Koptové hrdinně hájili svou víru, četné persekuce, které tento odhodlaný postoj egyptských křesťanů provázely, pak podle autora vedly k tomu, že Arabové byli v 7. století vítáni jako zachránci koptské církve.⁷¹⁰ Chalcedonské schisma podle autora výrazně přispělo k prohloubení vztahů mezi Kopty a syrskou, etiopskou a arabskou kulturou, protože právě tímto směrem se vydávaly koptské misie. Existenci melkitů, zastánců chalcedonské doktríny, autor vysvětluje tak, že mnozí monofysitští Koptové byli násilím donuceni opustit svou víru, protože „v důsledku persekucí byzantského císaře Heraklea mnozí kněží ztratili svůj domov, patriarcha Benjamin byl sesazen ze svého postu a poslán do vyhnanství a pro koptskou církev bylo toto období érou nesmírného strádání. Koptové proto v arabských dobytých územích viděli naději na život v klidu a bezpečí.“⁷¹¹

3. 3. 5. Arabové jako zachránci Koptů před útiskem Byzance

Mílád Hanná připouští, že arabský vojevůdce ‘Amr ibn al-‘As si byl dobře vědom koptsko-byzantského antagonismu a uměl jej využít ve svůj prospěch. Zároveň však trvá na svém předpokladu, že Koptové vítali arabská vojska jako osvoboditele, což dokládá četnými citacemi z děl Ibn ‘Abd al-Hakama a Severa z Ašmúnajn.⁷¹² Dále autor uvádí, že specifický vztah s Egyptem navázal prorok Muhammad, když zaslal egyptskému vládci dopisy, vyzývající jej k přijetí islámu. Pozoruhodné je, že za jméno proroka Muhammada Mílád Hanná připojil formuli „*Nechť mu Bůh požehná a dá mu mír*“, což je ustáleným zvykem výhradně muslimských autorů. Autor si vysoce cení skutečnosti, že Arabové v důsledku dobytí Egypta neprovedli násilnou islamizaci země, ale jejich hlavní záměr spočíval „v konsolidaci poměrů a mobilizaci vlastní armády pro další vojenská tažení“.⁷¹³

Období vlády Umajjovců a ‘Abbásovců je věnován velmi malý prostor, M. Hanná se omezil na výčet panovníků a konstatování, že koptština v Egyptě převládala až do konce vlády Umajjovců. Arabizace byla podle autora následkem postupné islamizace egyptského obyvatelstva.⁷¹⁴ Konverze k islámu Mílád Hanná připisuje následujícím pohnutkám:

1. Prostí laikové byli zmateni složitými doktrinálními spory o Kristovu přirozenost a islám jim místo toho nabídl jednoduché a jasné vyjádření víry v jednoho Boha.
2. Křesťané se stali „chráněným lidem“ druhého řádu, jako znamení své odlišnosti od muslimů

⁷¹⁰ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 106-107.

⁷¹¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 109.

⁷¹² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 112-113.

⁷¹³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 115.

⁷¹⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 117.

museli nosit odlišný oděv.

3. Bůh Koránu lépe odpovídal „*představě všemohoucího vládce, faraóna, což mnoha egyptským rolníkům umožnilo přimknout se k odkazu své faraónské civilizace prostřednictvím islámu*“.⁷¹⁵

4. Egypťané obecně nikdy neměli přílišnou důvěru v náboženské instituce, autor uvádí, že si byli dobře vědomi kolaborace Amonových kněží s vetřelci a stejně tak později podezřívali koptskou církev z kolaborace s arabskými dobyvateli pod záminkou záchrany církve před byzantským impériem. (Autor tedy implikuje, že zdaleka ne všichni Egypťané viděli v arabském vojsku svého zachránce.)⁷¹⁶

3. 3. 6. Soužití muslimů a křesťanů ve středověku

Muslimové a křesťané žili podle M. Hanná ve středověku ve vzájemné shodě, častým modelem středověké rodiny v Egyptě byl muslimský otec, křesťanská matka a děti podle *šarí'y* byly po otci automaticky muslimové.⁷¹⁷ Islám se podle M. Hanná stal většinovým náboženstvím až za vlády fátimovského chalífy al-Hákima na přelomu 10.-11. století.⁷¹⁸ Následně autor dodává, že „*jakákoli vláda, byť tyranská, je lepší než chaos a bezvládí, jež vede k násilí a ohrožuje integritu národa. Muslimové žili s křesťany v Egyptě v klidu a přátelství a došlo-li ze strany vládců k pronásledování obyvatelstva, k jejich obětem patřili křesťané stejně tak jako muslimové. Koptové se za vlády arabských panovníků těšili náboženské svobodě a jejich lidská práva byla chráněna v době, kdy se o „lidských právech“ ve světě vůbec nehovořilo*“.⁷¹⁹

Z výše uvedené pasáže není zcela jasné, zda autor rekapituluje historii koptsko-muslimského soužití, nebo zda chce prostřednictvím své vize historie komentovat současné problémy koptsko-muslimských vztahů. Mílád Hanná patří k zastáncům „národní jednoty“, koptskou komunitu a její historii nahlíží jako integrální součást egyptského národa a egyptské historie. Náboženská příslušnost pro něj není faktorem, který v prvé řadě určuje identitu Egypťana buď jako muslima nebo jako křesťana, ale je jen jedním z mnoha prvků, které vytvářejí společnou „národní egyptskou identitu“. Jak ovšem uvádí historik Šawqí Karas, když se setkají dva Egypťané, první věcí, kterou si vzájemně sdělí, je jejich náboženská příslušnost a jejich budoucí vztah se odvíjí na základě tohoto sdělení.⁷²⁰ Na druhou stranu připustit v současné době, že identita Koptů se do jisté míry může lišit od identity egyptských muslimů, znamená ohrožit

⁷¹⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 117.

⁷¹⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 117-118.

⁷¹⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 58-59.

⁷¹⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 122.

⁷¹⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 120-121.

⁷²⁰ Karas, S. F.: *The Copts since the Arab Invasion: Strangers in their Land*, Jersey City, 1985, p.97-98.

nejen „národní jednotu“, ale i politický status quo v Egyptě. Autoři konceptu odlišné koptské identity mohou být snadno nařčeni z vyvolávání konfesionální roztržky ohrožující bezpečnost státu.⁷²¹ Linie rétoriky o „národní jednotě“ se v zájmu koptské komunity, jak již bylo uvedeno výše, drží i současný patriacha Šenúda III.

Zatímco A. al-Antúni vidí obnovu dávné slávy alexandrijské katechetické školy v založení teologické fakulty v Káhiře, pro Míláda Hanná je obdobou alexandrijské katechetické školy islámská univerzita al-Azhar. Al-Azhar se v rámci islámského světa těší stejnému významu jako alexandrijská škola v počátcích egyptského křesťanství. Fátimovců, kteří al-Azhar založili, si autor cení jako „skutečně egyptských vládců“, kteří přijali ší'itský islám, aby tak demonstrovali svou nezávislost na 'Abbásovcích.⁷²² Mílád Hanná se rovněž domnívá, že ší'itští Fátimovci uctívali Prorokovu rodinu, (arab. *ahl al-bajt*) po vzoru koptského kultu světců.⁷²³ Rovněž autor neopomíná patřičně zdůraznit, že ačkoli křižáci dobývali Blízký Východ a severní Afriku pod symbolem kříže, nikdy se jim nepodařilo získat Kopty na svou stranu. Arabové navíc nazývají křižáky termínem „*ifrandž*“, tzn. „Frankové“, což je podle autora mnohem přiléhavější termín pro označení evropských vetřelců. Obdobou „tažení Franků“ se podle autora stalo sionistické hnutí. Egyptané v tomto novém boji (nikoli proti židům, ale proti sionistům) stojí pevně po boku Palestinců, a to jak palestinských muslimů, tak i křesťanů.⁷²⁴

3. 3. 7. Období turecké nadvlády nad Egyptem

Období vlády mamlúckých a později osmanských sultánů (1252-1805) M. Hanná nazývá „*temnou érou egyptské historie, Egypt upadal po všech stránkách, poslední, osmanské období islámské vlády mělo pouze negativní dopad. Egyptané se stali zaostalými, upadli do fatalismu a pasivity, usurpátorská politika byla vedena bez ohledu na morálku, zvítězil ten, kdo byl lstivější.*“⁷²⁵

M. Hanná rovněž uvedl domněnku, že kdyby nebylo Osmanů, Egypt by se díky vztahům s Evropou pravděpodobně stal vyspělou, moderní zemí.⁷²⁶ V kapitole nazvané „*Egypt, srdce arabského světa*“⁷²⁷ se autor snaží prokázat, že především obchodní vztahy mezi Egyptem a arabskými kmeny existovaly od starověku. Arabové podle autora migrovali do Egypta v několika

⁷²¹ Sedra, P.: Class Cleavages and Ethnic Conflicts: Coptic Christian Communities in: *Modern Egyptian Politics*, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, 2/1999, p. 220-221.

⁷²² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 125.

⁷²³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 58.

⁷²⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 126-127.

⁷²⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 127-128.

⁷²⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 128.

⁷²⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 128-139.

etapách. Nejdříve se asi ve druhém století usadily arabské kmeny ve východní Deltě, k dalším migracím došlo těsně po dobytí Egypta Araby, za vlády Umajjovců a ‘abbásovského chalífy al-Mutawakkila, za vlády Fátimovců se v Egyptě usadily berberské kmeny z Maroka. V době vlády mamlúckých sultánů se v Egyptě usadili Čerkesové, Turci, významnou část obyvatelstva tvořili rovněž Řekové a Arméni.

Vzhledem k množství různých etnik není možno hovořit o čistě egyptské etnické příslušnosti: „*Nikdo nemůže říci, že je přímým potomkem starých Egyptanů, ani že je čistokrevným Arabem či Turkem.*“⁷²⁸ Vzhledem k různým etnikům se z Egypta podle autora stal „tavící kotel“, v němž se identity jednotlivých etnik transformovaly v „jednu egyptskou národní identitu“.⁷²⁹ Velkou výhodou Egypta, na rozdíl od Libanonu, je podle autora teritoriální rozmístění Koptů po celém Egyptě: „*Koptové nikdy nežili v izolovaných regionech, jak je tomu v Libanonu, žádný Egyptan nikdy nenamířil zbraň proti jinému kvůli jeho náboženskému vyznání, došlo-li ke konfliktům, pak z jiných než náboženských důvodů.*“⁷³⁰

3. 3. 8. Koptská versus egyptská identita

Mílád Hanná odmítá definovat Kopty jako potomky starých Egyptanů vzhledem ke svému přesvědčení o existenci „jedné egyptské národní identity“. Tím, že si Koptové monopolizují nárok na dědictví staroegyptské civilizace, chovají se podle autora jako minorita, která si potřebuje ozřejmit své kořeny.⁷³¹ V souladu se svou představou egyptského nacionalismu hodnotí Mílád Hanná vymizení koptštiny jako přirozený a pozitivní proces, který ve svém důsledku národní jednotu umožnil. Pro M. Hanná je národní stát definován především společným jazykem, který vytváří bázi národního vědomí:

„Egyptané v každém případě přijali arabštinu jako svůj jazyk, chtěli-li Koptové v islámském státě zastávat vysoké funkce, museli se arabsky naučit a dokázali to velmi dobře... Hovoříme-li tedy o jednom egyptském národu, pak nijak nepřeháníme, nebo nepřizpůsobujeme fakta své teorii. Neboť není možno rozeznat jednoho Egyptana od druhého podle fyziognomických rysů, etnické příslušnosti nebo jazyka, kterým hovoří. Vždyť vtíp, který pobaví Kopta, pobaví také

⁷²⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 139.

⁷²⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 137-139.

⁷³⁰ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 59.

⁷³¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 140.

muslima...⁷³²

Zajisté je možno v dějinách i v současnosti najít Kopty, kteří se s touhou teorií ztotožňují. Například věhlasný profesor filosofie na univerzitě 'Ajn Šams, koptský křesťan, Murád Kámil je zastáncem koptsko-muslimské kulturní a národní jednoty.⁷³³ Významný koptský politik první poloviny 20. století Makram 'Ubajd pronesl, že za své rétorické schopnosti vděčí intenzivnímu studiu Koránu.⁷³⁴ Kopty s muslimy bezpochyby pojí množství kulturních vzorců a hodnot. Na druhou stranu je však třeba mít na zřeteli skutečnost, že Egypt není sekulárním státem. Nacionalismus, který Ernst Gellner definuje jako politický princip, podle kterého je podobnost v rámci určité kultury základním sociálním poutem,⁷³⁵ vzniká v Evropě v 19. století, společně s rozvojem průmyslové revoluce. Tento předpoklad kromě Ernsta Gellnera zastávají mnozí další sociologové, například Gale Stokes, Walker Connor, Elie Kedourie a jiní.⁷³⁶ Jedním z významných konstituentů teorií moderního nacionalismu je sekularizace, proces, kterým náboženství ztrácí monopol na výklad světa a odvozování legitimacy vládců od „božího řádu“, tuto roli přebírá národní stát a jeho instituce, legitimita autority politických činitelů je dána národem.

Současná sociologie poskytuje širokou škálu definic „národa“, pro účel této práce se mi jeví jako nejvhodnější definice Walkera Connora, která pracuje s termínem „psychologické vazby“, která určité lidi spojuje s vědomím, že daný národ je zcela zásadně oddělen od všech ostatních. V neposlední řadě Walker Connor postuluje, že nezáleží na tom, jak se bude národ definovat, ale na tom, co si lidé myslí, že národ je.⁷³⁷ Identita člověka nebo skupiny je vždy založená na zkušenostech se světem, s jinými kulturami, hodnotovými žebříčky atp.⁷³⁸ Zkušenost Koptů s muslimskou majoritou v Egyptě odpovídá současné situaci, kdy se koptská komunita separuje a vytváří si vlastní sociální struktury bez podílu státu. Ony „psychologické vazby“ jsou zcela jistě přítomny mezi Kopty v rámci koptské komunity a mezi muslimy v rámci společenství muslimského. Z výzkumu, který jsem prováděla v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003

⁷³² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 141, 144.

⁷³³ Poznatek čerpám z osobního setkání s profesorem Murádem Kámilem, jež se konalo během mého studijního pobytu v Egyptě v roce 2001. Prof. Kámil je rovněž přesvědčeným zastáncem názoru, podle něhož Arabové ochránili koptskou kulturu před jejím rozmělněním v rámci byzantského impéria.

⁷³⁴ El-Hamamsy, L.: Assertion of Egyptian Identity, in: Hopkins, S. N.-Ibrahim, S. E. (ed.): *Arab Society, Social Science Perspectives*, Cairo, 1989, p. 59.

⁷³⁵ Gellner, E.: *Nacionalismus*, op. cit., p. 405-406.

⁷³⁶ Stokes, G.: *Poznávání a funce nacionalismu*, op. cit., s. 125-143, Connor, W.: Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je..., in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003, s. 154-174, Kedourie, E.: Nacionalismus, s. 100-109, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003.

⁷³⁷ Connor, W.: *Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je...*, op. cit., p. 157.

⁷³⁸ El-Hamamsy, L.: *Assertion of Egyptian Identity*, op. cit., p. 39.

jednoznačně vyplynulo, že vědomí odlišné identity Koptů, jakkoli je toto téma v egyptském tisku „tabu“⁷³⁹, je velmi intenzivní a prohlubuje se úměrně s negativními zkušenostmi Koptů s majoritní muslimskou společností.⁷⁴⁰ Mílád Hanná ovšem zároveň poukazuje na nešvar zjišťování plných jmen uchazečů o zaměstnání, studentů během zkoušek atp. Cílem tohoto počínání je zjistit, zda je podle jména dotyčný křesťan či muslim, což jistě není v souladu s autorovou teorií „národní jednoty“. Ačkoli se jedná o poměrně dost rozšířenou praxi, autor se spokojil s konstatováním, že si takto počínají jen „někteří náboženští fanaticové“.⁷⁴¹

Autor si je rovněž vědom skutečnosti, že značná část egyptské populace neodvozuje svou identitu od příslušnosti k egyptskému národu, ale spíše od příslušnosti k islámu. Za tento jev činí zodpovědnými osmanské Turky, kteří „usilovali o potlačení arabské identity Egyptanů ve prospěch identity islámské“.⁷⁴² Na druhou stranu však Mílád Hanná zdůrazňuje, že Egyptanům není vlastní bigotní prožívání náboženství, nýbrž inklinují k uznání náboženského pluralismu: „Egyptané přirozeně cítí, že je vede a ochraňuje vyšší síla, našli soulad mezi tělem, myslí a duší, religiozita Egyptanů neznamena nenávisť vůči jiným ani trpné odevzdání se metafyzickému světu.“⁷⁴³ Autor zde hovoří o „religiozitě Egyptanů“ velmi obecně, v koptské a muslimské spiritualitě můžeme najít společné prvky (víra v „zázraky“, kult „svatých“ osob, *mawliidy*-oslavy výročí úmrtí světce, víra v neporušitelnost ostatků svatých aj.-viz níže), autorova charakteristika „religiozity Egyptanů“ je však spíše metaforou bez hlubší analýzy jevu.

3. 3. 9. Egypt ve 20. století, příčiny vzniku náboženského extremismu

Přelomovou událostí v dějinách koptsko-muslimských vztahů bylo podle Míláda Hanná zamítnutí požadavku britské okupační správy na ochranu menšin v Egyptě r. 1922. Jak autor uvádí, člen konstitučního výboru Tawfiq Dós vyslovil myšlenku, že by měla být vytvořena legislativa, jež by eliminovala prvky, které koptská komunita vnímá jako negativní, protože pak by se na Kopty nenahlíželo jako na menšinu, která potřebuje zvláštní ochranu svých práv. Jiný člen konstitučního výboru Ahmad Badawí zamítl možnost proporčního zastoupení Koptů v exekutivě, protože by takový krok mohl vést ke štěpení země a zastoupení by mohli požadovat také např. Arméni, Syřani, židé atp. Přesto autor uvádí, že Koptové zastávali tak vysoké posty a měli tak

⁷³⁹ Ansari, H.: Sectarian Conflicts in Egypt and the Political Expediency of Religion, in: *The Middle East Journal*, Vol. 38, 3/1984, p.397.

⁷⁴⁰ Pouze 2 z celkového počtu 25 informátorů, s nimiž jsem se pravidelně stýkala, uvedli, že se v první řadě cítí být Egyptany. Jednalo se o ženu (asi 55-60 let), penzionovanou učitelku anglické literatury na Americké univerzitě v Káhiře a o muže (asi 50-55 let), divadelního režiséra a dramaturga, který se navíc označil za agnostika. Informace se opírají o můj výzkum v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁷⁴¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 144.

⁷⁴² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 145.

⁷⁴³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 150.

velký vliv jako nikdy před tím ani v následujících desetiletích. „*Lidé ve dvacátých letech měli otevřenou mysl více než jejich nástupci v letech osmdesátých, především ve vztahu k lidským právům a oddělení náboženství od státu.*“⁷⁴⁴

Velmi pozitivně hodnotí Mílád Hanná éru vlády prezidenta Gamála ‘Abd an-Násira (z. 1970), především pro její sekulární ladění. Hlavní překážkou v procesu oddělování náboženství od státu se podle autora stala porážka arabských vojsk v arabsko-izraelském konfliktu roku 1967. An-Násirova ideologie arabského nacionalismu tím utrpěla velkou újmu a naopak značnou popularitu získala islamistická hnutí. Sekularizace byla ztotožněna s ateismem a jak uvádí autor, islamistická hnutí brojila proti an-Násirovu nacionalismu především v prostředí univerzit.⁷⁴⁵

Za vznik extremistických hnutí, ať křesťanských či muslimských, činí autor spoluzodpovědným také vznik „*sionistického státu-Izraele*“.⁷⁴⁶ Mnozí muslimové a křesťané se podle autora zhlédli v židovském konceptu „*vyvoleného národa*“ a sebe samé pak měli tendenci nahlížet jako „*Boží vyvolené*“, kteří jako jediní mají legitimitu k nastolení řádu světa podle vlastní vize. Vývoj arabského světa směrem k demokracii byl podle Míláda Hanná „*zhacen silami, které pod záminkou arabsko-izraelského konfliktu potíraly nacionalistická, socialistická a demokratická hnutí*“.⁷⁴⁷

Kultivovanost a racionalita arabského světa byla v tomto období, jak uvádí Mílád Hanná, upozaděna násilím a konfesijními nepokoji. Původci islámského extrémismu podle autora nikdy nebyli Arabové, ale nearabští muslimové z Íránu, Pákistánu, Bangladéše atp., a to proto, že jako nearabové nebyli schopni plně pochopit význam arabských náboženských textů.⁷⁴⁸

Velice kriticky se Mílád Hanná staví k režimu prezidenta Anwara as-Sádáta (z. 1981), a především k jeho politice tzv. *infítáhu*, „*otevřených dveří*“, která podle autora rozdělila Egypt na dvě části: ekonomicky silné nebo jak uvádí autor „*dolarové*“ Egyptany, čítající asi 5-10 % populace a ekonomicky slabou většinu. Důsledkem sociální nerovnováhy pak byl podle M. Hanná prudký nárůst stoupenců extremistických hnutí a z toho plynoucí konfesijní konflikty. Řešením je podle autora demokratický, sociální stát, který extremisty zbaví důvodu jejich existence, jenž spočívá v sociálním napětí.⁷⁴⁹

Jak již bylo uvedeno výše, Mílád Hanná není jediným egyptským myslitelem, který z konfesijních nepokojů v sedmdesátých, osmdesátých a devadesátých letech 20. století viní

⁷⁴⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 55-56.

⁷⁴⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 149.

⁷⁴⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 62.

⁷⁴⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 63.

⁷⁴⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 63.

⁷⁴⁹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 65-66.

sociální nestabilitu Egypta. Jiné vysvětlení nabízí skutečnost, že extremističtí islámští kazatelé, populární právě v osmdesátých a devadesátých letech, například šajch Kišk, šajch Ša'ráwí nebo Muhammad al-Ghazzálí, myšlenkově zráli v tradicionalistickém prostředí univerzity al-Azhar, která, ač do jisté míry za vlády prezidentů an-Násira a as-Sádáta podléhala kontrole státu, stála v opozici proti islámským modernistům. K absolventům univerzity sice patřili tak významní reformní myslitelé jako Táhá Husajn nebo 'Abd ar-Ráziq, al-Azhar však na reformu islámského myšlení nikdy nepřistoupil.⁷⁵⁰ Koptská komunita v osmdesátých letech byla navíc politicko-náboženským symbolem v soupeření o moc mezi státem a muslimskými extremisty stejně jako bylo politicko-náboženským symbolem například zahalování žen.⁷⁵¹ Šajch Kišk v roce 1981 prohlásil: „*Nikde na světě nemá žádná minorita taková práva, jako křesťané v Egyptě, kteří navíc zastávají významné veřejné posty jako ministři, ředitelé bank, generálové, společně se svým papežem, jenž sedí na svém trůnu s veškerou pravomocí, kterou si nárokuje.*“⁷⁵² Kliše, podle něhož jsou Koptové v první řadě nahlíženi jako „privilegovaní hosté v muslimské zemi“ se často uplatňovalo proti koptské komunitě ve středověku, nicméně je zřejmé, že svůj potenciál neztratilo ani ve 20. či 21. století.

Na druhou stranu lze však mezi současnými egyptskými islámskými teology nalézt příklady tradicionalistického, nicméně vůči křesťanům velmi vstřícného způsobu interpretace Koránu. Kromě současného velkého muftího Egypta Muhammada Sajjida at-Tantáwího, který tradičně udržuje velmi dobré vztahy s papežem Šenúdou III., a dokonce bývá přítomen oslavám Vánoc a Velikonoc, sem můžeme zařadit šajcha 'Atíju Saqara.

'Atíja Saqar interpretuje pozoruhodným způsobem koránský verš, jenž se týká vztahu muslimů a lidu knihy, t.j. židů a křesťanů: Kor. 11:118-119: „*Kdyby Pán tvůj chtěl, byl by věru učinil lidstvo národem jediným, avšak oni stále jsou ve sporech-kromě těch, nad nimiž se Pán tvůj slitoval, a kvůli tomu je stvořil.*“⁷⁵³ Interpretace šajcha Saqara: „*Přesto, že se lidé liší ve svém jednání i vyznáních, vzájemně se potřebují, protože člověk, jak je známo, je společenský tvor, nemůže žít osamoceně mezi lidmi, kteří věří v Boha, existuje mnohem silnější pouto než jen obecný mezilidský vztah, totiž pouto bratrské, neboť jak řekl Bůh, Jemu budiž sláva: ‚Věřící jsou si přece bratry, usmířujte tedy oba bratry své a buďte bohabojní-snad dostane se vám smilování!‘*“⁷⁵⁴

Mílád Hanná zdůrazňuje, že během rozhovoru se současným velkým muftím Egypta,

⁷⁵⁰ Talhami, G. H.: The transformation of Class and Communal Relations, in: *Egypt Article*, 2/1996, p. 33-35.

⁷⁵¹ Sedra, P.: *Class Cleavages and Ethnic Conflicts: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics*, op. cit., p. 219-220.

⁷⁵² Kepel, G.: *Muslim Extremism in Egypt, the Prophet and the Pharaoh*, California, 1993, p. 238.

⁷⁵³ *Korán*, přel. Hrbek I., op. cit.

⁷⁵⁴ *Fikr al-Muslim al-Mu'ásir. Má alladhí jašghaluhu? (Čím se zabývá myšlení současného muslima?)* editor není uveden, al-Qáhira, 1994, p. 162.

Muhammadem Sajjidem at-Tantáwím, ani jednou nezaznělo téma náboženství jako překážky mezi muslimy a křesťany.⁷⁵⁵ S nostalgií autor vzpomíná na dobu svého dětství, kdy od rodičů pravidelně žádal, aby mu v den narozenin proroka Muhammada kupovali 'ará'is, „cukrové panenky“, které se prodávají o tomto svátku stejně jako o svátku sv. Jiří nebo zesnutí Panny Marie. Jako další příklad pokojného a opravdu přátelského soužití Koptů v první polovině 20. století autor uvádí následující příběh ze svého života:

„Jako malému chlapci mi matka dávala kapesník, abych jej přinesl Umm Husejn (muslimce) a ta mi jej pak vrátila a něco v něm bylo zabaleno. Po mnoha letech mi matka vysvětlila, že Umm Husejn si takto strádala u mé matky peníze na svůj pohřeb, protože její manžel by jinak vše utratil. Uvědomil jsem si, jak moc si Koptové a muslimové v oné době museli důvěřovat a jak blízko k sobě museli mít.“⁷⁵⁶

Kontrastně pak působí autorovo vzpomínání na pobyt ve vězení v roce 1981: *„Nikdy by mne nenapadlo, že i já společně s ostatními vůdčími osobnostmi budu uvězněn, a to v rámci opatření, jež mělo oficiálně zabránit konfesionální roztržce.“⁷⁵⁷* Pozoruhodný je rovněž popis domácího vězení papeže Šenúdy III. v klášteře Dajr as-Surján, jak uvádí autor, v oficiálním prohlášení ministerstva vnitra stálo, že papež je držen v klášteře, aby tak byl chráněn před případným útokem islámských extremistů. Patriarcha v reakci na toto prohlášení pozval ministra vnitra do kláštera, aby se podíval, kam jsou namířeny zbraně policie, jež ho má chránit. V případě, že jsou zamířeny směrem od kláštera, pak je zjevné, že je pod ochranou, v opačném případě je vězněn.⁷⁵⁸

Šenúda III. se o svém věznění zmiňuje velice nerad a považuje celou záležitost za věc minulosti, k níž již nemá smysl se vracet. V rozhovoru pro týdeník *al-Ahrám Weekly* odpověděl na otázku, zda je politická netečnost Koptů spjata s jeho uvězněním v roce 1981, následujícím způsobem: *„Nebyl jsem jediný, kdo musel podstoupit tuto zkušenost, stejná zkouška čekala i mnoho politiků, novinářů, univerzitních profesorů a muslimských duchovních. Ale už je to pouhá minulost, která nemá žádný vliv na současné dění.“⁷⁵⁹*

⁷⁵⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 59.

⁷⁵⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 60-61.

⁷⁵⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 47.

⁷⁵⁸ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 48-49.

⁷⁵⁹ Ezzat, D.: *A Change of Spirit*, in: *al-Ahrám Weekly*, Iss. No. 244, 26. Oct-1. Nov., 1995., p. 10.

3. 3. 10. Řešení problematiky náboženského extremismu

Mílád Hanná v závěru své publikace upozorňuje, že nárůst náboženského zanícení od sedmdesátých let 20. století není jen egyptskou, nýbrž celosvětovou záležitostí:⁷⁶⁰ „*Prezident Reagan označil Bibli za svůj hlavní zdroj inspirace, Evropa se stále považuje za křesťanskou civilizaci, v USA roste zájem o Maharišihovo hnutí Transcendentální meditace a v USA mají některé křesťanské televizní stanice a teleevangelizátoři přímý vliv na politické dění.*“⁷⁶¹

Koptská církev prochází podle autora významnou obrodou od šedesátých let, některé aspekty koptského reformismu autor hodnotí pozitivně, například charitativní činnost, výuku v nedělních školách, jiné naopak spíše negativně. Kritizuje především přílišné náboženské zanícení budoucích řeholníků a řeholnic: „*Osobně jsem viděl, jak moc trpěly koptské rodiny, když jejich děti trvaly na vstupu do kláštera a opustily kvůli tomu skvělá zaměstnání a nabídky k sňatku.*“⁷⁶² Mílád Hanná rovněž ostře kritizuje zařazení Institutu koptských studií pod teologickou fakultu, protože tím církev v podstatě schvaluje tolik obávaný konfesionalismus: „*Cožpak koptské výtvarné umění, hudba, literatura a historie nejsou součástí egyptského národního dědictví?*“⁷⁶³ Jediným správným řešením je podle autora akademická nezávislost Institutu koptských studií, která je podmíněna vymaněním se ze struktury Koptské orthodoxní církve. Čím jsou aktivity koptských či muslimských duchovních intenzivnější, tím více je podle Míláda Hanná ohrožena bezpečnost a stabilita státu, protože náboženství může být silnou politickou zbraní v rukou těch, kdo usilují o změnu společenského zřízení. M. Hanná varuje především před činností *gamá'át islámija*, které oslovují ekonomicky, psychicky a emocionálně oslabené jedince, jimž misionáři nabídnou finanční podporu pro uspořádání svatby nebo na bydlení a jako protihodnotu striktně vyžadují život podle jimi formulované podoby islámu.⁷⁶⁴

Východisko z uzavřeného kruhu konfesionalního smýšlení a nábožensky či jinak motivovaných nepokojů autor vidí v několika rovinách. V první řadě by měli Egyptané přehodnotit vztah ke své vlastní historii, protože v učebnicích dějepisu na základních a středních školách je zcela vypuštěna „koptská epocha“, období mezi dobytím Egypta Alexandrem Velikým a vpádem Arabů roku 641. Studium historie by mělo podle Míláda Hanná vycházet z pluralitního konceptu egyptské identity.⁷⁶⁵ Ve druhé řadě by měla vláda usilovat o řešení ekonomické situace

⁷⁶⁰ Podobně vidí zvrát ve vztahu mezi náboženstvím a politikou od sedmdesátých let 20. století také francouzský sociolog Gills Kepel. Cílem náboženství už není přizpůsobit se světským hodnotám, jak tomu bylo po II. světové válce a především v šedesátých letech, ale vrátit organizaci společnosti posvátný základ, a v případě potřeby tuto společnost i změnit. in: Kepel, G. (přel. Ostrá, J.): *Boží pomsta*, Brno, 1996, str. 9.

⁷⁶¹ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 184.

⁷⁶² Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 187.

⁷⁶³ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 193.

⁷⁶⁴ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 188-189.

⁷⁶⁵ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 192-193.

Egypta, nezaměstnanosti, bytové problematiky atp., protože jádro náboženského fanatismu tkví podle autora právě v sociálních problémech obyvatelstva. V neposlední řadě Mílád Hanná zdůrazňuje, že účinnou prevencí proti náboženské nesnášenlivosti je vědomí více než jedné příslušnosti člověka. Egyptan není jen muslimem či Koptem, ale také členem rodiny, zaměstnancem či zaměstnavatelem, členem různých zájmových klubů a sdružení. Dominance náboženské příslušnosti člověka má negativní dopad na celou společnost a vede pouze k náboženskému fanatismu.⁷⁶⁶ Vzhledem ke dvěma hlavním náboženským směrům, které vedle sebe žily po mnohá staletí, má podle autora Egypt dobré předpoklady pro rozvoj demokracie. „*My Egyptané, včetně agnostiků, jsme byli vychováni k respektu vůči náboženství a názoru druhého.*“⁷⁶⁷

3. 4. Shrnutí přístupů k interpretaci dějin koptské komunity v dílech Antúníja al-Antúního a Míláda Hanná

Společným prvkem obou publikací je snaha poukázat na koptskou komunitu jako součást egyptského národa. Oba autoři shodně zdůrazňují, že v rozhodujících okamžicích egyptské historie stáli Koptové vždy po boku muslimů a velkou překážku koptsko-muslimských vztahů v současném Egyptě vidí v činnosti islamistických organizací. Zásadní rozdíl mezi způsobem vnímání ostatních bodů historie koptské komunity, a především koptsko-muslimského soužití je přirozeným důsledkem odlišného způsobu, kterým autoři analyzovaných publikací vymezují koptskou identitu. Antúníus al-Antúní již v předmluvě⁷⁶⁸ naznačil, že koptská identita se vyvíjí v rámci koptské církve jako zastřešující organizace. Mílád Hanná je naopak stoupencem sekulární myšlenky oddělení státu od náboženství a náboženská identita jedince, ať Kopta či muslima, pro něj představuje spíše potenciální hrozbu pro zachování egyptské národní identity a tedy i jednoty Egyptanů.

Oba autoři jsou typickými představiteli dvou rozdílných myšlenkových proudů v rámci koptské komunity. První proud, zde zastoupený Antúníjem al-Antúním, zdůrazňuje, že Koptové se od Arabů liší nejen etnicky, ale také kulturně, a především nábožensky. Odlišné náboženství bylo podle zastánců této linie hlavní příčinou strádání Koptů ve středověku i v současnosti. Důsledkem pocitu strádání a „minoritního komplexu inferiority“ pak může být „minoritní komplex

⁷⁶⁶ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 197.

⁷⁶⁷ Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, op. cit., p. 67.

⁷⁶⁸ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta'ríchuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, op. cit., s. 8.

superiority“ v analyzovaném díle představený především v hagiografiích a vyprávěních o „zázracích“ světců a divotvůrců. Tento přístup k interpretaci hagiografií a „zázraků“ není samozřejmě nikterak výlučný, jinou interpretaci příběhů o „zázracích“ nabízí historička Iris Habíb al-Masrí, která právě v tom, že koptští světci „zázrakem“ pomohli významným představitelům muslimské majority, vidí právě důkaz „národní jednoty“.⁷⁶⁹

K zastáncům odlišné koptské identity patří kromě Antúníja al-Antúního řada dalších autorů, např. Šawqí Karas, prezident Americké koptské asociace, teolog Ja'qúb Tadrús al-Malatí nebo sociolog a mnohokrát vězněný politický aktivista Sa'ad ad-Dín Ibráhím.⁷⁷⁰ Není tedy možno říci, že by ke stoupcům tohoto proudu patřili primárně představitelé koptského kléru. Zastánci odlišné koptské identity pak podobně jako Antúníjús al-Antúní interpretují egyptskou historii víceméně jako dějiny útlaku Koptů, kdy koptská komunita postupně přicházela o prvky, které konstituovaly její identitu-jazyk, náboženské rituály, vzdělávací instituce atp.

Dalším charakteristickým rysem tohoto proudu je zařazení „zlaté éry“ koptských dějin do období před příchodem Arabů. Ačkoli i v této epoše koptská církev strádala četnými persekucemi ze strany římského impéria a Byzance, autoři zdůrazňují, že Koptové byli vůdčími osobnostmi všeho křesťanstva a egyptští teologové významně přispěli k formulaci křesťanského vyznání víry. Po roku 641 nastává útlum intelektuálních aktivit a církev se ocitá v izolaci, jež vede k postupnému úpadku koptské teologie a spirituality. Pozoruhodným rysem díla Antúníja al-Antúního je důraz, který autor klade na život koptské komunity pod nadvládou muslimů a naprostá absence hlubšího rozpracování u jiných autorů oblíbeného a nosného tématu pronásledování křesťanů římskými císaři v prvních staletích existence křesťanství.⁷⁷¹ Antúníjús al-Antúní se naopak soustředil na důkladný popis persekucí muslimských vládců a nutno dodat, že vždy odkazoval k pramenné literatuře, dílům arabských a koptských středověkých historiků a kronikářů. Stejně tak je pozoruhodná absence hagiografií a martyrologií z období Diokleciánova pronásledování křesťanů, ačkoli právě tyto martyrové (Máre Mína, Máre Girgis, sv. Febrónia, sv. Damiána, Theodor Stratelates a mnoho dalších) dnes v koptské církvi figurují jako oblíbené vzory ideálního křesťana. Autor naopak uvádí rozsáhlé středověké hagiografie a martyrologia, v nichž muslimové figurují jako utlačovatelé Koptů, a v případě muslimských konvertitů ke křesťanství jako příklady „Boží všemohoucnosti“. Odpověď na otázku proč je tomu tak, dává autor již v úvodu ke své publikaci: „...*kniha má být připomínkou, aby se neopakovalo nespravedlivé*

⁷⁶⁹ Al-Masrí, I. H.: *The Story of the Copts*, Cairo, 1978, p. 38.

⁷⁷⁰ Girgis, M.: *al-Qadá' al-Qibtí fí Misr (Koptský soudní systém)*, al-Qáhira, 1999, Malaty, Y. T.: *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria, 1993, Ibráhím, S.: *The Copts of Egypt*, op. cit.

⁷⁷¹ Girgis, M.: *al-Qadá' al-Qibtí fí Misr (Koptský soudní systém)*, op. cit., s. 14-16, Malaty, Y. T.: *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, op. cit., p. 28-33, 37-39, 42, 85-89.

*zacházení s Kopty tak, jak tomu bylo mnohokrát v minulosti.*⁷⁷²

Zatímco Antúnijús al-Antúní pracuje s fakty, která načerpal z pramenné literatury, Mílád Hanná svou publikaci pojal spíše jako esejistické vyjádření svého pohledu na otázky koptské, muslimské a egyptské identity. Autor patří k dalšímu myšlenkovému proudu, jehož představitelé odmítají přistoupit na možnost odlišné identity Koptů a muslimů a ve jménu „národní jednoty“ postulují, že egyptský nacionalismus je zastřešující a sjednocující identitou egyptských křesťanů a muslimů. Kromě Míláda Hanná sem můžeme zařadit např. Wiliama Sulajmána al-Qilládu a tento postoj je rovněž oficiální státní ideologií, které se do jisté míry zastává i současný koptský papež Šenúda III. Jako problematická se mi jeví především první polovina publikace Míláda Hanná, v níž autor na nepříliš přesvědčivých podkladech vytváří koncept egyptského nacionalismu, aniž by měl na zřeteli, jak se vyvíjelo politicko-sociální uspořádání Egypta v devadesátých letech 20. století. Tuto potřebnou reflexi napjatých koptsko-muslimských vztahů autor provedl až v samém závěru publikace. Kniha proto působí inkonzistentně a čtenář nemůže nevyslovit otázku, zda autorova koncepce pluralitního egyptského nacionalismu není umělým vytvářením ideologie,⁷⁷³ jež má snad své opodstatnění v „obrušování ostrých hran“ mezikomunitních vztahů, ale ve skutečnosti nemá v Egyptě větší počet stoupců, protože náboženství se stále jeví jako silný a velmi odolný konstituent identity jedince. Je velmi sporné, zda snaha o eliminaci negativních událostí historie, popř. jejich popírání (Což je postoj, který na str. 192-193 kritizuje samotný autor!), koptsko-muslimským vztahům spíše neškodí. Koptové se v takovém případě mohou cítit právem dotčeni, protože jejich historická paměť není brána vážně. Jak již bylo zmíněno v úvodu k této kapitole, proces zapomínání je významným prvkem kolektivní paměti, ale jak ukazuje publikace Antúníja al-Antúního a dalších autorů⁷⁷⁴, negativní události, které provázely koptsko-muslimské vztahy ve středověku, ale i v současné době, zapomenuty nejsou.

Způsobem odlišným od obou analyzovaných publikací interpretují koptské dějiny komunity Koptů, kteří žijí v exilu, především v USA, v Austrálii, v SRN a ve Francii. Vzhledem k tomu, že zde Koptové musejí čelit jiným výzvám a požadavkům než v Egyptě, liší se i jejich přístup k vlastním dějinám. Velký důraz je kladen na „koptské období“, jež zahrnuje apoštolský

⁷⁷² al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 9.

⁷⁷³ Tímto termínem označuji soubor představ a hodnot zastávaných skupinou nebo jedincem na základě jiných než čistě epistemických důvodů. in: Honderich, T.(ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, 1995, sv. *ideology*, p. 392.

⁷⁷⁴ Např.: Básiilí, B.: *al-Aqbát, Watanija wa Ta'rich*, (*O historii a vlastenectví Koptů*), al-Qáhira, 1999, s. 43-66, Malaty, Y. T.: *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria, 1993, p. 24-201, Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, op. cit., celá publikace je věnována problematice persekuce Koptů ve středověku a v současnosti.

původ egyptského křesťanství, význam katechetické školy v Alexandrii a samozřejmě i první koncily.

Problém sebedefinování ovšem nastává v okamžiku, kdy se Kopt označí za „orthodoxního“. Recipient sdělení ať v USA či v Evropě nemusí být nutně obeznámen s významem termínu „orthodoxní“ v koptském kontextu. Aby se komunity imigrantů vyhnuly složité teologické rozpravě o způsobu své víry v jednu boholidskou podstatu Krista, raději se, většinou na internetových stránkách⁷⁷⁵, prezentují jako potomci starověkých Egyptanů. Na dědictví „faraónské civilizace“ kladou větší důraz než na vlastní teologickou rozpravu. Jiný důvod pro zdůrazňování „faraónského původu“ Koptů tkví v tom, že okolní (křesťanskou) společností je Koptská orthodoxní církev dosud vnímána jako schismatická a odkaz Koptů v emigraci na staroegyptskou civilizaci představuje účinné přizpůsobení historie aktuálním potřebám komunity. Naopak zmínky o životě Koptů ve středověku za vlády muslimských panovníků zde většinou zcela chybějí. Socioložka Ghada Botros uvádí domněnku, že se jedná o důsledek opatření, kterými koptský patriarchát monitoruje a usměrňuje činnost koptských aktivistů v zahraničí tak, aby se předešlo vměšování zahraničních vlád do egyptské politiky.⁷⁷⁶

Mezi představenými světcí zaujímá zvláštní postavení v Egyptě zcela opomíjený sv. Moris z Théb, který se podle legendy dostal až do Galie, kde byl umučen, protože odmítl vzdát se křesťanství. Jedná se o způsob, jakým se chce koptská komunita přiblížit hostitelskému prostředí, protože po sv. Morisi byla pojmenována řada míst ve Francii, Švýcarsku a v SRN.⁷⁷⁷ Na internetových stránkách se imigrantské církve neprezentují jako „oběti muslimské nadvlády“, spíše poukazují na své přednosti-koptskou spiritualitu a mnišství, vazbu se staroegyptskou civilizací a především na schopnost adaptovat se v jakkoli obtížných podmínkách.

⁷⁷⁵ www.copts.com, www.copticnet.net, www.Coptic.net, 20. 9. 2008 aj.

⁷⁷⁶ Zakázáno je např. rozdávat v kostelích letáky a brožury informující nejčastěji o násilí, kterého se muslimští extrémisté dopouštějí na Koptech v Egyptě. in: Botros, G.: *Religious Identity as an Historical Narrative: Coptic Orthodox Immigrant Churches and the Representation of History*, op. cit., p. 190-192.

⁷⁷⁷ Botros, G.: *Religious Identity as an Historical Narrative: Coptic Orthodox Immigrant Churches and the Representation of History*, op. cit., p. 185, <http://pharos.bu.edu/cn/synexarion/Maurice-OfTheba.txt>

4. Náboženství jako kulturní kód konstrukce kolektivní identity⁷⁷⁸

Náboženství představuje zdaleka nejučinnější prostředek k zajištění setrvalosti a odolnosti etnické identity. Všechny případy mimořádné schopnosti přežít např. u Basků, Samaritánů či právě Koptů vykazují společný rys: národní (etnická) identita se zde prolíná se specifickým náboženským zaměřením.⁷⁷⁹ V předcházející kapitole⁷⁸⁰ byl kladen důraz na vytváření koptského prostředí a posílení koptské identity od 40. let 20. století v rámci reformy koptské církve, spočívající kromě jiného v posílení vazeb mezi klérem a řeholníky na jedné straně a mezi řeholním klérem a laiky na straně druhé. Koptská antropoložka Febe Armanios hovoří dokonce o procesu „klerikalizace“ laiků,⁷⁸¹ na níž se významným způsobem podílel a stále podílí koptský patriarcha Šenúda III., neboť snaha o úzký vztah mezi řeholníky a laiky představovala základ, na němž Šenúda III. vytvářel podobu koptské církve (výběrem vhodných, tzn. Šenúdově vizi odpovídajících biskupů a laických kněží) a koptské religiozity (především prostřednictvím nedělních škol, vydáváním četných náboženských příruček, návštěvami laiků v klášterních komunitách atp.).

Dalším významným aspektem, který formoval podobu koptské církve a religiozity, byla dostupnost vyššího vzdělání i pro příslušníky nižších středních a nižších vrstev, organizovaných v rámci nedělních škol, kde působili jako učitelé či služebníci církve, kteří prostřednictvím náboženských příruček, četbou životopisů svatých a návštěvami řeholních komunit postupně vstřebávali novou (či spíše renovovanou) podobu koptského křesťanství. Tato „nová podoba“ spočívala především v objektivizaci a racionalizaci koptského křesťanství a koptské religiozity jako procesu, který má vést, byť nikoli v prvním plánu, k výchově koptské mládeže tak, aby byla schopna co nejlépe obstát v konkurenci s příslušníky majoritní společnosti. Cílem tohoto procesu je rovněž zajistit kontinuitu koptské náboženské a kulturní identity.⁷⁸²

⁷⁷⁸ Vycházím zde z předpokladu S. N. Eisenstadta a B. Giesena, že kolektivní identita není přirozeně vytvářená, ale sociálně konstruovaná. Symbolické kódy jsou jádrem konstrukce kolektivní identity, patří sem: kódy prvobytnosti, občanského soužití, kultury, posvátna. In: Eisenstadt, S. N.- Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, op. cit., s. 365-366.

⁷⁷⁹ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s. 140.

⁷⁸⁰ „Koptské prostředí“ jako prostor prožívání a prohlubování koptské identity, s. 75-78.

⁷⁸¹ Armanios, F. takto označuje proces, kterým byla postupně oslabovaná autorita laických představitelů koptské církve, např. členů Rady laiků ve prospěch především řeholního kléru. in: Armanios, F.: *The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society*, in: *Middle Eastern Studies*, Vol.38, 2002/1, p. 113-114.

⁷⁸² Pojetí hodnoty poslušnosti a chudoby jako předobrazu „protestantské morálky“ v koptském prostředí viz. Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 69-70. Armanios F. v tomto kontextu hovoří o cílené „indoktrinaci“ koptské mládeže, jež má jediný cíl, prohloubení a uchování odlišné koptské identity tváří v tvář proselitizačním tendencím muslimské majoritní společnosti. in: Armanios, F.: *The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society*, op. cit., p. 116.

Prohlubování vědomí odlišné koptské identity je rovněž nutno vidět v kontextu vzniku islamistických hnutí a v jejich protikřesťansky zaměřené rétorice i násilných činech, jichž se islamistická hnutí na koptské komunitě dopouštěla od konce 70. let 20. století. Tak jako stoupenci islamistických hnutí dali přednost posvátné autoritě před autoritou sekulární, budují koptští křesťané své vlastní prostředí, jemuž rovněž nevládnou sekulární hodnoty a sekulární autorita, ale především ti, kdo mají oprávnění a možnost zprostředkovat příslušníkům koptské církve kontakt s posvátnem: biskupové, kněží, řeholníci a řeholnice v čele s papežem Šenúdou III. Představitelé nižšího i vyššího kléru jsou vykonavateli rituálu, jehož cílem je právě komunikace s transcendentem. Vzhledem k tomu, že v rituálu se zachází s hodnotami, které mají pro dané společenství absolutní charakter, je zřejmé, že sdělení rituálu má rovněž absolutní autoritativní charakter a vede ke kýžené transformaci postojů a chování všech zúčastněných.⁷⁸³ Absolutní a jediná autorita koptských křesťanů se tedy nachází mimo tento svět, v oblasti transcendentna.

Sekulární hodnoty jako např. kariérní úspěch, materiální zajištění, rovnost mezi pohlavími atp. mají v koptském prostředí své místo, ale ideálně jen jako vedlejší, nezáměrný účinek hlavního úsilí dokonalého koptského křesťana, jímž je život podle vzorů definovaných církví v náboženských příručkách a hagiografiích. Nejvýznamnější hodnotou koptského křesťana má ideálně být směřování k duchovní, křesťanské dokonalosti tak, jak je předkládána laikům nejen prostřednictvím tištěných materiálů, ale také výukou v nedělních školách a častým stykem s náboženskými „virtuosy“, tedy řeholníky, řeholnicemi a biskupy.⁷⁸⁴

4. 1. Koptský tradicionalismus

Tradicionalismus v koptské církvi znamená především fundamentální vazbu na text Starého a Nového zákona a jeho výklad prostřednictvím náboženských autorit z období před 7. stoletím, tedy před příchodem Arabů. Velký důraz je kladen na Výroky pouštních otců a Synaxarion, soubor zkrácených verzí martyrologií a hagiografií, jež jsou čteny během liturgie před recitací biblických čtení.⁷⁸⁵ V řeholním prostředí je základní „studijní“ pomůckou řeholníka či řeholnice kromě Bible také dílo nazvané *Zahrada řeholníků*.⁷⁸⁶ Jedná se o kompilát řeckých, latinských, syrských a koptských textů, poučných příběhů ze života pouštních otců a světců, jejichž příkladem se má řeholník v jakékoli životní situaci řídit.⁷⁸⁷

⁷⁸³ Srv. pojetí rituálu jako stereotypní souslednosti činnosti, zahrnující gesta a slova, odehrávající se na specifickém místě, vyňatém z profánního prostoru a času. In: Deflem, M.: *Ritual, Anti-Structure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, 1/1991, p. 3-5.

⁷⁸⁴ Informace se opírá o můj výzkum v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁷⁸⁵ Atiya, S. A. (ed.): *Coptic Encyclopedia*, op. cit., e. *Martyrdom*, p. 1548.

⁷⁸⁶ Arab: *Bustán ar-Ruhbán*.

⁷⁸⁷ Pro bližší popis praktického užití Zahrady řeholníků viz Textová příloha: Matka představená, *támáf Jú'anná*, s. 40.

Cílem teologických příruček je směřovat počínání koptských věřících tak, aby dosáhli křesťanského ideálu podle normy vymezené právě otcí pouště a koptskými svěťci. Ideální život každého koptského křesťana je tedy napodobováním životů světců, popř. martyřů, což dokládají konstatování obsažená např. v hagiografiích soudobých světců. Například soudobá světice, Fawzija Isháq, díky životu podle evangelijních ideálů, prostřednictvím četby hagiografií nebo modliteb, prodlévala v neustálém kontaktu s koptskými svěťci, „dosáhla nejvyšších stupňů duchovní dokonalosti, viděla Pána Ježíše tváří v tvář, během duchovního vytržení, kdy její duše prodlévala v těle nebo mimo ně, vidala také anděly a svaté. Svým životem nám ukázala, že Bůh, Jemu budiž chvála, vyzývá ke svatému životu všechny, nejen kněze a řeholníky.“⁷⁸⁸

Soudobí řeholníci a řeholnice se na jedné straně řídí výroky pouštních otců a řeholní povolání podřizují jejich příkazům a doporučením, na straně druhé jsou s nimi srovnávání popřípadě jsou k nim přirovnávání: Matka představená Jú'anná z kláštera sv. Jiří, je ve své hagiografii přirovnávána ke sv. Antóniovi: „Měla velké duchovní nadání, jež se odráželo v rysech jejího obličeje. Kdokoli pohlédl do její andělské tváře, cítil neobyčejný klid a pouhé setkání s matkou utěšilo návštěvníkovu duši a naplnilo ji klidem a mírem. Stejně tak, jak řekl svatý Hilárión svatému Antóniovi: „Stačí, abych se díval na tvou tvář, otče...“⁷⁸⁹ O matce Jú'anně v hagiografii vypráví její studentka z nedělní školy: „Sám Bůh byl jejím průvodcem, tak jako byl průvodcem Josefovým, jenž se stal úspěšným mužem.“⁷⁹⁰ Podobných pasáží, které vztahují život dnešní generace křesťanů k životům světců a poustevníků z prvních staletí egyptského křesťanství se v náboženských příručkách, učebnicích a hagiografiích nachází celá řada.

Koptský teolog Búlá 'Atíja tradicionalismem rozumí především uchování původních, a proto pravých a nezměnitelných přístupů k výkladu Písma a interpretaci křesťanské věrouky prostřednictvím apoštolů, církevních otců (Athanasia, Órigena, Austina, Ireneae, Basila, Řehoře, aj.) a otců pouště. Tím, že se církev drží tradičních výkladů posvátných textů, nehrozí jí úpadek a odchýlení se od jejich původního a pravého významu. Tradicionalismus Búlá 'Atíja definuje jako „základ pro život církve prostřednictvím⁷⁹¹ Ducha svatého.“⁷⁹²

Cílem tradicionalismu je jednak čistota a jednota učení církve, jejích svátostí a rituálů, ale také utužení vztahu věřících s textem Písma, hagiografiemi světců a světic. K posílení vztahu mezi

⁷⁸⁸ 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq)*, al-Qáhira, 2000, s. 7-13. Viz Textová příloha s. 30.

⁷⁸⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, al-Qáhira, 2000, s. 149. Viz Textová příloha s. 40.

⁷⁹⁰ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 23.

⁷⁹¹ Arab.: *bi fi 'lin*: zásahem.

⁷⁹² 'Atíja, B.: *At-Taqlid al-Kansí (Církevní tradicionalismus)*, al-Qáhira, 1994, p. 9.

laiky a církevní tradicí dochází nejen četbou, ale také prostřednictvím modlitby (zde jde především o vztah modlíciho k protějšku, který považuje za „živoucí“ a je modlíci poučen o jeho charakteristikách), zpěvem oslavných hymnů atp.

Zároveň je ovšem koptská tradice v dnešní době přizpůsobena potřebám a očekáváním věřících i církve samotné. Jako příklad je možno uvést obřad svěcení diákonek. K této tradiční praxi, kterou znala už prvotní církev,⁷⁹³ se vrátil až současný papež Šenúda III., když v červnu r. 1981 vysvětil 27 žen (5 neprovdaných, 22 vdov). V případě svěcení žen se samozřejmě nejedná o předstupeň svěcení kněžského. Diákonky jsou pomocnicemi biskupů a kněží, jejich činnost se v podstatě kryje s činností služebných sester, ovšem s tím rozdílem, že diákonky nejsou vázány ke konkrétnímu klášternímu společenství, což jim mnohdy umožňuje širší pole působnosti.⁷⁹⁴ Jiným příkladem přizpůsobení tradice potřebám doby je stále méně časté udělování velké schimy kontemplativním řeholníkům a řeholnicím, protože pod vedením Šenúdy III. se kláštery přiblížily „světu“ a lidem natolik, že splnit podmínky pro udělení velké schimy v podstatě není možné. Jejím nositelem totiž může být jedině eremita, žijící ideálně o samotě na poušti. Otázka udělování schimy, a tedy i uchování tradičních hodnot koptské spirituality, je rovněž předmětem sporu mezi Šenúdou III. a uznávanou řeholní autoritou, představeným kláštera sv. Makaria, Mattou al-Maskínem. Mattá al-Maskín vyžaduje tradiční způsob řeholního života, kdy se mnich zcela straní společnosti a věnuje se pouze práci a modlitbě. Dokonce se zdráhá označit termínem „mnich“ toho, kdo nebyl iniciován jako eremita a není nositelem velké schimy. Toto pojetí je samozřejmě v rozporu se snahou současného patriarchy o zapojení řeholníků do každodenního života koptské církve.⁷⁹⁵

⁷⁹³ Viz např.: Řím 16:1-16, IKor 16:15-20. *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁷⁹⁴ Jejich činnost je zaměřena na pastorační péči o ženy. Bývají v úzkém kontaktu s rodinami, ženám pomáhají řešit rodinné a osobní problémy, dohlížíjí na jejich mravopověstnost a dbají na to, aby se pravidelně účastnily bohoslužeb, katechezí a náboženských shromáždění. Navštěvují rodiny, které se církevního života neúčastní a snaží se je přivést zpět k bohoslužebné praxi. in: Rasmí Nášid, F.: *Síra al-Qiddisa Fibi aš-Šammása, Chádima Búlus ar-Rasúl*, (Životopis svaté diákonky Foibé, pomocnice apoštola Pavla), al-Qáhira, 2000, s. 70-76, 100-107.

⁷⁹⁵ K udělování velké schimy v dnešní Koptské orthodoxní církvi viz: Al-Anbá Matá'ús: *Sumúw ar-Rahbana*, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života), op. cit., s. 232-239, 260-289.

4. 2. Soudobí koptští světci a světice⁷⁹⁶ jako nositelé symbolických kódů posvátna⁷⁹⁷

4. 2. 1. Význam pojmu „svatý“, typologie koptských světců

Výraz „svatý“ (latinsky *sanctus*, řecky *hagios*, koptsky *mar* (v arabizované variantě *már* nebo *máre*) se v Bibli vyskytuje jako přívlastek Boha, popř. i některých osob a věcí.⁷⁹⁸ V arabštině jsou termíny označující to, co je vyčleněno pro posvátné účely a obřady, odvozeno od kořene QDS: QaDaSa-být svatý, QaDDaSa-zasvětit, QuDS-svatost, QuDDás-bohoslužba, QiDDís-světec atd. Pavel⁷⁹⁹ a někteří autoři raných dob křesťanství (např. Eirénaios z Lyonu, Tertullianus z Kartága)⁸⁰⁰ hovoří o svatých a svatosti pouze v kolektivním smyslu a používají tohoto výrazu pro určité skupiny věřících, především pro ty, kdo zemřeli jako věřící křesťané, a pro mučedníky. Ve stejné době se však označení „svatý“ začalo užívat také individuálně především pro „Boží vyvolené“, o nichž se v období pozdní antiky věřilo, že jsou predestinováni k tomu, aby byli svatými, tzn. Bohu blízkými a spasenými.⁸⁰¹

V Koptské orthodoxní církvi jsou svatí součástí církevní hierarchie, před jméno některých svatých se klade titul *al-anbá*, užívaný pro biskupy, čímž je naznačena jejich hodnost „církevních učitelů“-*al-anbá* Antónius, *al-anbá* Búlá atp. Ostatní světci mají před jménem arabský termín *qiddís*, světec, nebo koptský termín *már(e)* ve stejném významu-např. *qiddís* Tůmás, *máre* Girgis. Mučedníci bývají zpravidla označeni termínem *šahíd*, vyznavač. Koptské světce je možno rozdělit do čtyř skupin:

1. Martyrové prvních staletí křesťanského letopočtu, kteří zemřeli při persekucích křesťanů za vlády římských císařů Decia, Diokleciána a Juliána Apostaty. Patří sem: sv. Dimjána, sv. Rifka, tzv.vojenští světci-sv. Jiří, Teodor Stratelates-Abú Sajfajn, Amír Tádrús, sv. Menas, sv. Viktor. ale

⁷⁹⁶ Termín označuje světce, kteří zemřeli ve 20. nebo 21. století. Jedná se o překlad arabského termínu *qiddís mu'ásir*: soudobý světec.

⁷⁹⁷ Symbolické kódy posvátna jsou ideální typy, jež se podílejí na vytváření hranic minority, obsahují různé složky, jejichž důležitost se v různých situacích a různých historických etapách mění.

In: Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, op. cit., s. 366.

⁷⁹⁸ Např.: Iz 1:4, Iz 6:3, Iz 8:13-14, Jr 17:22, Lk 1:49, Sk 2:27, Sk 3:14, Sk 3:21, 1K 6:11, Ko 3:12 aj. *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

Více ke starozákonnímu a novozákonnímu pojetí svatosti: von Allmen, J (přel. Miřejovský, J): *Biblický slovník*, Praha, 1987, h. *Svatý*, str. 272-274.

⁷⁹⁹ Ef 2:19: „*Nejste již tedy cizinci a přistěhovalci, máte právo Božího lidu (var. svatých) a patříte k Boží rodině.* *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁰⁰ „Svatost“ v pojetí těchto teologů představovala stav, kdy se křehké, smrtelné tělo stane „schránkou Božího Ducha“. in: Brown, P., (přel. Lajkepová, E.): *Tělo a společnost*, op. cit., s. 61.

⁸⁰¹ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 71.

i první řeholníci a řeholnice: Sv. Antónios, Pachómios, Makarios, Sára, sv. Athanasios aj.

2. Středověcí světci a martyrové z období muslimské nadvlády. Patří sem *al-anbá* Ruwejs, sv. Júhanná al-Qaljúbí, sv. Febrónia, *al-anbá* Bisáda, aj.

3. Světci kanonizovaní od druhé poloviny 19. stol.: *al-anbá* Abra'ám, al-Bábá Kyrillos VI., *al-anbá* Justus, aj.

4. Muži a ženy, kteří jsou obecně považováni za svaté, ale ještě nebyli kanonizováni, protože zemřeli před méně než 50 lety, případně ještě žijí—*al-anbá* Justus, matka Íríní, matka Jú'anná *abúná* Fánús aj. Po kanonizaci dotyčného světce se jeho hagiografie ihned zaznamená do Synaxaria.⁸⁰²

Mnozí světci (Theodor Stratelates-Abú Sajfajn, Abanúb, Amír Tadrús) se stali populárními až ve 20. století, a to díky rychlému rozšíření pověsti o „zázracích“, které jsou spjaty s jejich jménem. Není náhodou, že tito svatí jsou zároveň patrony významných klášterů, protože klášter získává díky propagaci daného světce věhlas a popularitu.⁸⁰³

4. 2. 2. Charakteristika osoby považované za svatou

Aby mohla být osoba, která k tomu splňuje všechny předpoklady, kanonizována, musí od data jejího úmrtí uběhnout nejméně 50 let. Koptští věřící však na tuto poměrně dlouhou lhůtu nedbají a titulem *qiddis* či *qiddisa*, tedy světec či svätice, označují osoby, které žily či stále žijí mimořádně zbožným, odříkavým způsobem života. Za svätého je považován člověk, jenž dosáhl stavu, který je z hlediska žebříčku hodnot koptské společnosti považován za ideální, kdy je celá existence člověka orientována pouze ke sféře posvátna. Hagiografie moderních koptských světců kladou rovněž velký důraz na činnost světce, která je zaměřena na zmírnění utrpení druhých, ať už jeho vlastním úsilím nebo přímlovou o zásah transcendentna. Tyto obecné znaky „dokonalého křesťana“ musejí být potvrzeny viditelným znamením „Boží přízně“, které je okolím vnímáno jako „zázrak“.

Je nasnadě, že nejčastějšími soudobými světci a sväticemi jsou řeholníci a řeholnice, o nichž se věří, že jsou k dosažení svätosti povoláni Bohem. K dosažení tohoto cíle mají dostatek času, který laik musí věnovat např. rodině a sociálním stykům, zatímco řeholníci už v období noviciátu procházejí tvrdou přípravou k odříkavému, od „tohoto světa“ odpoutanému způsobu života. Na druhou stranu však koptská církev klade vysoké nároky na morální standard a

⁸⁰² Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 30-35.

⁸⁰³ Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 202.

individuální duchovní růst všech laiků, o který pečuje prostřednictvím výchovy v nedělních školách, během náboženských shromáždění, pravidelnou účastí na bohoslužbách. Laikové jsou vedeni k dodržování všech církevních půstů a v neposlední řadě se o duchovní a mravní růst laika pečuje také prostřednictvím „duchovního vedení“, jehož se obvykle ujímá zpovědník. Vzory křesťanské dokonalosti proto můžeme najít i mezi laiky, ženatými muži či vdanými ženami a matkami.⁸⁰⁴

4. 2. 3. Koncepce hagiografií soudobých světců a světic⁸⁰⁵

V následujících kapitolách budou analyzovány hagiografie čtyř soudobých světců a světic: Hagiografie presbytera Míchá'íla Ibráhíma,⁸⁰⁶ který žil v celibátu, ale nebyl řeholníkem, hagiografem je diákon, který se se světce osobně znal. Hagiografie řeholníka Andrá'úse as-Samú'íliho,⁸⁰⁷ hagiografem je lékař, který o světce pečoval v nemocnici. Hagiografie vdané ženy a matky Fawzjí Isháq,⁸⁰⁸ hagiografem je diákon, který čerpal informace o životě protagonistky od jejího manžela. Hagiografie matky představené kláštera sv. Jiří, Jú'anny, jež je dílem řeholnic, bratra protagonistky a dalších osob, které se s matkou Jú'annou osobně znaly.⁸⁰⁹ Výběr odpovídá mému záměru analyzovat hagiografie světců, kteří v koptské církvi a společnosti zastávali odlišné funkce (laický presbyter vs. řeholník, vdaná žena vs. řeholnice). Analýza hagiografií dvou mužů a dvou žen odpovídá odlišné funkci muže a ženy v egyptské společnosti, a především odlišným požadavkům, které na ně tato společnost klade.

Hagiografie moderních světců a světic jsou koncipovány podle starších vzorů, najdeme zde motivy, které je pojí se starozákonnými a novozákonnými postavami, stejně jako s pouštními otci a mučedníky. Jak totiž poznamenal B. P. McGuire, svatí se „nerodí“, ale jsou „vytváření“ institucemi, jejichž členové je potřebují pro potvrzení a vymezení vlastní identity.⁸¹⁰ Úkolem hagiografií obecně je vytvořit takový typ světce, který na jedné straně odpovídá proměnlivým potřebám společnosti a na straně druhé plní očekávání čtenáře či posluchače, která jsou především spjata s potřebou prožít děj hagiografie jako morální imperativ a poučení pro své

⁸⁰⁴ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě v prostředí koptské komunity mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁸⁰⁵ V této kapitole budou analyzovány čtyři hagiografie, jejichž zkrácený překlad je čtenáři k dispozici v Textové příloze.

⁸⁰⁶ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, místo vydání nevedeno, 2003.

⁸⁰⁷ 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, al-Qáhira, 1991.

⁸⁰⁸ 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, al-Qáhira, 2000.

⁸⁰⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Mísr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhíře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'ada ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, al-Qáhira, 2000.

⁸¹⁰ McGuire, B. P.: *Brother and Lover: Aefred of Rievaulx*, New York, 1994, p. 139.

budoucí počínání.⁸¹¹ Soudobé koptské hagiografie jsou tedy koncipovány tak, aby naplnily představy současné koptské církve o tom, co jsou „svaté činy“ a posílily pouto koptské komunity s církví a jejími představiteli.

Jednotícím prvkem soudobých hagiografií je „svaté jednání“, spočívající v nápodobě skutků Ježíše Krista (lat. *imitatio Christi*, arab. *at-tahammul fī sabīli al-Masīh*). Nápodoba Kristova jednání je zdůrazněna vsuvkami veršů ze Starého a Nového zákona, které uvádějí počínání světce do kontextu s životem Krista, popř. jiných starozákonních a novozákonních postav, jakožto archetypů zbožného a dokonalého člověka. Například světec Míchá'íl Ibráhím charakterizuje službu v církvi následujícím způsobem: „*Služba je duchovní činnost, kterou koná služebník jako prostředník mezi Bohem a lidmi. Služebník proto musí kráčet ve šlépějích Pána, který mu připravil cestu. Služebník se nesmí vyvyšovat nad ty, jimž poskytuje službu, vztah mezi služebníkem a jeho svěřenci není vztahem učitele a žáků.*“⁸¹² Hagiograf pak text doplnil vhodně vybraným novozákonním veršem (Mt 20:28): „*Tak jako Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.*“ Pasáž, kde hagiograf popisuje schopnost jasnozřivosti, předvídání budoucích událostí světice Fawzíji Isháq⁸¹³, je rovněž doplněna novozákonním veršem (Mt 11:25): „*Velebím tě, Otče, Pane nebes i země, že jsi tyto věci skryl před moudrými a rozumnými, a zjevil jsi je maličkým.*“ Ke konci hagiografie přichází očekávané vyústění děje-světcovo utrpení a následně „slavná“ smrt, jež je sice ukončením jeho pozemské existence, ale jen proto, aby se světec prostřednictvím smrti „znovu narodil“ pro „království Boží“. Středověké i moderní hagiografie spaseného světce nazývají „člověkem, který již zvítězil“⁸¹⁴, a je tedy součástí „církve vítězné.“ Skutečnost, že se tak opravdu stalo a světec je spasen a přijat Bohem, je vždy potvrzena zjevným vyjádřením Boží přízně, „zázrakem“. Opakovaným motivem „zázraku“, potvrzujícím spásu světce, je vůně kadidla, kterou vydává světcovo tělo, popřípadě jako důkaz světcovy spásy slouží i fakt, že se jeho tělo nerozkládá tak jako tělo jiných „obyčejných“ smrtelníků. Příkladem je hagiografie řeholníka Andrá'úse as-Samú'íliho: „*Když následujícího dne řeholníci otevřeli víko rakve, v níž světec spočíval, shledali, že vypadá jako by byl stále živý, zbarvení obličeje a rtů se nijak nezměnilo. Den po pohřbu pak řeholníci cítili jak z jeho hrobky vychází přenádherná vůně.*“⁸¹⁵ Kadidlo cítily i návštěvnice hrobky matky představené Jú'anny, presbyter Míchá'íl Ibráhím rovněž potvrdil svou „přítomnost v království

⁸¹¹ Wyschgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, Chicago, 1990, p. 6-7.

⁸¹² Butrus, Dž.: *Al-Qummuš Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummuš Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 37.

⁸¹³ Viz Textová příloha s. 30.

⁸¹⁴ Arab.: *al-insán al-muntasir*.

⁸¹⁵ 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddis Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 45-46.

nebeském“ prostřednictvím kadidla.⁸¹⁶

Ve všech analyzovaných hagiografiích je zdůrazňována hodnota modlitby. Modlitbou má věřící především navázat ideálně nepřerušovaný vztah s Bohem, který jej vnitřně kultivuje tak, aby dosáhl spásy, ale má i „praktické využití“. Ten, kdo je v kontaktu s Bohem, nemůže sejít ze stezky, kterou mu Bůh určil, a která je pro něj správná a stane se „úspěšným člověkem“ nejen tím, že dosáhne kýžené spásy, ale bude se mu dařit i v jeho „pozemském“ životě, v zaměstnání atp.⁸¹⁷ Zároveň je ale zdůrazněno, že modlit by se měl křesťan proto, aby si byl neustále vědom dočasnosti „tohoto“ světa a aby se svým „pozemským“ životem připravoval na „život budoucí“.⁸¹⁸ Pro čtenáře z analyzovaných hagiografií tak plyne jednoznačné ponaučení, že život s Bohem a s církví se mu „vyplatí“ nejen v „životě budoucím“, ale i v jeho aktuální životní situaci. Hagiografie tak velmi účinně posilují vazbu věřících na církev a její autoritu, což je zdůrazněno například i tím, že předmluvy k většině hagiografií moderních světců píše biskupové či samotný patriarcha. Církevní představitelé aktivně vstupují do děje a světce či světici oslavují a představují jako vzor dokonalého křesťanského života.⁸¹⁹

Úkolem hagiografie tedy je světce oslavit a poučit čtenáře či posluchače. Poselství hagiografie je ale přístupné pouze poučenému čtenáři, který je obeznámen s tím, jak má hagiografii rozumět. Z tohoto důvodu jsou hagiografie světců, martyrů a otců pouště společně s výkladem Bible a učením se textu Písma zpaměti, důležitým studijním předmětem v nedělních školách, na náboženských shromážděních (*idžtimá'át*) a jsou rovněž častým tématem kázání koptských kněží a biskupů. Vzhledem k tomu, že jen poučený čtenář či posluchač má přístup

⁸¹⁶ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 104.

Butrus, Dž.: *Al-Qummus Michá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Michá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 58-60.

⁸¹⁷ Matka představená Jú'anná se svými modlitbami v podání autorek hagiografie zasloužila o rozkvet kláštera: „Když byla představenou, klášter získal mnoho pozemků a okolních budov, což nám dokazuje, že ruka Boží byla vždy při ní, chtěla-li pro svůj klášter získat nějakou budovu nebo pozemek, modlila se a nechala Pána, ať dílo dokončí a klášter vzkvátal.“ in: Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 48.

⁸¹⁸ Fawzija Isháq, která sloužila církvi jako učitelka v nedělní škole na smrtelném lůžku podle hagiografa vzkázala svým studentkám: „Dbejte na své duše, pečujte o ně, protože duše je věčná, střežte i své tělo, neboť dáme-li tělu víc než si zaslouhuje a než potřebuje, pak nám od něj hrozí zkáza a zatracení. Ano, snažte se o úspěch v tomto pozemském životě, protože tak sloužíte Pánu a velebite ho, ale vězte, že pozemský úspěch vám nebude k ničemu, nebude-li jej provázet péče o duši. Ta je ze všeho nejdůležitější. Úspěch ve světě jednou pomine.“ in: 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjihá, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 44.

⁸¹⁹ O světcí Michá'ilu Ibráhímovi patriarcha Šenúda III. v hagiografii uvedl: „Byl mužem modlitby a všechny těžkosti, jež jej provázely během práce s jeho svěřenci, řešil modlitbou.

Někdy ani nepromluvil a nesnažil se najít řešení problémů, jen řekl ‚Modleme se‘, neboť modlitba je vždy silnější. Mnoho lidí pocítilo klid a úlevu, a kýmoli se s ním potkali a promluvíli s ním, cítili, že jejich těžkosti už jsou pryč, protože Michá'il Ibráhím je vyslyšel a těžkosti svých svěřenců uchoval v srdci...“ in: Butrus, Dž.: *Al-Qummus Michá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Michá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 33.

k emočnímu a tedy i transformativnímu potenciálu hagiografií, musí být hagiografie komunikována tak, aby byla přístupná všem věřícím. Jedná se totiž o „pedagogický návod“ k tomu, jak se vyrovnat s vysokými morálními a spirituálními požadavky na život křesťana.⁸²⁰

4. 3. Struktura hagiografií soudobých koptských světců a světic

Moderní hagiografie odrážejí strukturu středověkých martyrologií a hagiografií pouštních otců a jiných svatých. Hagiografie jsou členěny následujícím způsobem:

- předmluva biskupa, kněze či patriarchy, která světce nejen oslavuje, ale často také vybízí čtenáře k následování světce⁸²¹
- (zázračné) narození a dětství, popis rodinného zázemí
- dospívání a rozhodnutí se pro zasvěcený život, odchod od rodiny do kláštera nebo svatba
- popis ctnostného a zbožného života a jednání světce, odhalení světcova charismatu
- ve většině soudobých hagiografií se stejně jako v hagiografiích středověkých objevuje motiv patrona-světce, anděla jako průvodce a ochránce protagonisty hagiografie
- utrpení světce jako přechod k dalšímu, vyššímu stadiu dokonalosti života křesťana
- transformace světce prostřednictvím utrpení v ideálního člověka
- světec a svět, návrat světce do „světa“, aby se stal vzorem pro následování
- smrt pojatá jako slavná „korunovace“, což je motiv přejatý z martyrologií, kde symbolizuje martyrovo přijetí mezi „Boží vyvolené“, k „církvi vítězné“ (lat. *ecclesia triumphans*, arab. *al-kanisa al-muntasira*)
- výčet „zázraků“, potvrzujících světcovu výjimečnost a vyvolenost.

4. 3. 1. Narození a dětství

Moderní koptští světci se od počátku liší od svých vrstevníků, jejich život je od útlého věku zaměřen na zbožnost a křesťanské hodnoty, k nimž jsou vedeni svými rodiči. Rodina světců bývá charakterizována jako „ideální“. Rodiče Fawzíji Isháq „žili čistým a svatým životem tak, jak jen to je pro obyčejného člověka možné a všechny křesťanské ctnosti si snadno osvojily i jejich děti.“⁸²² O Míchá'ílu Ibráhímovi hagiograf píše, že „jeho rodiče žili požehnaným duchovním životem

⁸²⁰ Wyschgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, op. cit., p. 52.

⁸²¹ Viz předmluva k hagiografii Míchá'íla Ibráhíma, Textová příloha s. 10, předmluva k hagiografii Fawzíji Isháq, Textová příloha s. 30, předmluva k hagiografii matky představené Jú'anny, Textová příloha s. 40.

⁸²² 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 14.

křesťanské rodiny.“⁸²³ Budoucí světec tedy pro své povolání musí získat předpoklady již prostřednictvím zbožné rodiny. Rodina stojí, dle slov patriarchy Šenúdy III.,⁸²⁴ v popředí zájmu koptské církve, protože je základním místem, v němž se uchovává esence koptské religiozity.

Prvek „zázračného zrození“, který je typický pro středověké hagiografie, se nachází pouze v hagiografii matky Jú’anny, nicméně kopíruje předcházející hagiografické vzorce. Jako příklad může posloužit arabská a etiopská verze martyrologia sv. Viktora ze Šú,⁸²⁵ jehož matka dlouho nemohla počít dítě, modlila se k Panně Marii, ta jí pokynula na znamení, že prosba byla vyslyšena a ona počala.⁸²⁶ Stejně tak i matka světice Jú’anny dlouho nemohla počít a děti se jí narodily až v pokročilém věku: „*Proto se úpěnlivě modlila k Panně Marii, až se jí jednou zjevila ve snu a dala jí dvě mince a papírovou bankovku. Dvě mince byly předzvěstí dvou synů a bankovka předjímala narození dcery, jež bude pro rodiče velkým požehnáním.*“⁸²⁷

Společným rysem všech čtyř analyzovaných hagiografií je úspěch jejich protagonistů ve studiu a následně i jejich profesní úspěch, který je výsledkem asketického nadání, tzn. od útlého věku jsou pečliví, spolehliví, dochvilní, poslušní, vykazují tak charakteristiky nejen dobrého křesťana, ale i řeholníka, a to i tehdy, jestliže se pro řeholní život později nerozhodnou. Antropoložka Sana S. Hasan ve zdůrazňování hodnot „protestantské etiky“ (tzn. přesnost, spolehlivost, odříkavost, hospodárnost atp.) vidí plán a záměr koptské církve maximalizovat socio-ekonomický rozvoj koptské komunity, a to tím spíše, že tyto hodnoty nejsou v egyptské společnosti pevně a samozřejmě zakořeněny.⁸²⁸

Jiné vysvětlení důrazu, který je v hagiografiích i ve výchově mládeže prostřednictvím nedělních škol kladen na hodnoty „protestantské etiky“, vidím v tom, že základem koptské církve je mnišství. Biskupové a patriarcha jsou voleni právě z řad řeholníků a řeholní kněží se těší větší úctě než kněží laičtí, protože žijí v celibátu, podle přísných řeholních pravidel a hodnot, které se s hodnotami „protestantské etiky“ do značné míry kryjí. Koptská společnost je prodchnuta duchem mnišství, jehož ideály nejsou určeny pouze těm, kdo jsou k řeholnímu životu povoláni, ale je žádoucí, aby na nich participoval každý věřící do té míry, do jaké mu to životní okolnosti dovolí.

⁸²³ Butrus, Dž.: *Al-Qummuš Míchá’il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu’džizát (Al-Qummuš Míchá’il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 8.

⁸²⁴ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fí Misr wa al-Mahđzar, Hiwárát ma’a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 85-86.

⁸²⁵ Arab.: Máre Buktúr.

⁸²⁶ Naguib, S. A.: *The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory*, op. cit., p.222-223.

⁸²⁷ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú’anná, Malákun ‘áda ilá samá’ihí (Matka představená Jú’anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 10.

⁸²⁸ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 69-70.

Fawzija Isháq byla laickou světicí a jak ukazuje její hagiograf, „*odříkání nikterak nepřeháněla a omezila se jen na to, nač jí stačily síly. A přesto měla s Bohem neustálý vztah, neboť v jejím srdci nebylo překážek.*“

4. 3. 2. Rozhodnutí se pro zasvěcený život

Protagonisté hagiografií obvykle opouštějí rodinu, laický stav, aby našli lepší a „posvěcenější“ způsob života v klášteře či v poušti. Příímým podnětem k odchodu od rodiny bývá většinou hrozba, že cesta ke spáse bude narušena např. nechtěným a nuceným manželstvím, dalším příímým podnětem může být vize či sen, nebo samotná silná touha po zasvěceném životě. Vždy se však jedná o odchod z centra dění, ze společnosti na její periferii. V opozici k odchodu do kláštera a samoty stojí svatba jako přechodový rituál od dětství do dospělosti. Svatba představuje plné začlenění se do života společnosti, identifikaci s jejími hodnotami, a především společenskými závazky, které z tohoto aktu přirozeně plynou. Světcův celibát naopak symbolizuje zavržení určujících hodnot společnosti, vyvázání se z jejích závazků, aby mohl žít v souladu s „přirozeným řádem věcí“ tak jak tomu bylo před pádem Adama a Evy.⁸²⁹

Koptský pohled na sexualitu však není nikterak temný, podle teologické vzdělávací příručky autora Ádila Halíma⁸³⁰ bylo od počátku Božím záměrem stvořit člověka jako sexuální bytost, proto stvořil Bůh člověka jako muže a ženu. V prvotním hříchu se člověk vzepřel Bohu tím, že nahradil místo, které obýval Bůh, svým egem.⁸³¹ Před prvním pádem byla čistá i lidská sexualita. Prvotní hřích pošpinil celého člověka, jeho podstatu⁸³², a tedy i sexualitu. Veškeré další úsilí člověka bylo zaměřeno jen na uspokojení svého blaha a člověk se stal egocentrickým, ztratil soucit a lásku k druhému a soustředil se na uspokojení sebe sama, hlavním nástrojem se v tomto počínání stalo tělo. Cestou z tohoto stavu sobectví je sňatek, kdy se člověk druhému dává a žije pro něj, z „já“ se stane „my“, aniž by se v manželství „já“ druhého rozplynulo. Cílem sexuality však není pouze vytvoření pouta mezi mužem a ženou, ale také rodiny, která je tvořena láskou a tělesností. Sňatek je jednou z možností jak se vrátit zpět do stavu před prvotním hříchem.⁸³³

Cílem života v celibátu je podle Ádila Halíma otevření srdce pro službu ostatním prostřednictvím zasvěcení života Bohu. Autor zdůrazňuje, že řeholní povolání není útekem před zodpovědností za manželství a rodinu, ale absolutním sebeodevzdáním Bohu. Život v celibátu si ovšem podle autora není možno zvolit, ale člověk k němu musí být v první řadě „povolán

⁸²⁹ Goddard Elliot, A.: *Roads to Paradise, Reading the Lives of the Early Saints*, New England, 1987, p. 81-98.

⁸³⁰ Halím, Á: *Al-Ma'na al-Masíhí lil Džins (Křesťanské pojetí sexuality)*, al-Qáhira, 2000, s. 8-12, 26-51.

⁸³¹ Arab.: *al-aná*: ego.

⁸³² Arab.: *adh-dhát*: podstata.

⁸³³ Halím, Á: *Al-Ma'na al-Masíhí lil Džins (Křesťanské pojetí sexuality)*, op. cit., s. 60-77.

Bohem“.⁸³⁴ Řeholník z kláštera al-Muharraq život v celibátu⁸³⁵ charakterizuje jako „*dar, který je pro Boha cennější než půst, bdění či práce*“. Zároveň ale zdůrazňuje, že „*nejdůležitější je „čistota srdce“, z níž vyvěrá „čistota“ celého člověka*“.⁸³⁶

„Čistota srdce“ jako podmínka pro dosažení svatosti je dobře patrná i z analyzovaných hagiografií, stejně jako význam pojmu. Jedná se o stav, kdy člověk nepřemýšlí a nekoná jinak, než v souladu s „Boží vůlí“ a požadavky církve, v praxi se „čistota srdce“ projevuje jako laskavost, ochota pomoci a v koptských hagiografiích tolik vyzdvihovaná prostota (arab. *basáta*), upřímné, čestné, skromné, neuhýbavé jednání, schopnost vyjadřovat se jednoduše a srozumitelně. Zdrojem „čistoty“ je vedle modlitby také co nejužší vazba na církev. Koptský křesťan se tak může stát světcem, aniž by zavrhl svět, rodinu, či manželství. Příkladem je hagiografie světice Fawzíji Isháq, která nebyla řeholnicí, „*ale vdanou paní a matkou, nežila tedy v čistotě těla, nýbrž v čistotě srdce, neboť Kristus její srdce zcela naplnil, což bylo patrné v jejích myšlenkách, chování a činech. Žila podle přikázání sv. Pavla: „ved'te život hodný Kristova evangelia.“ (Fp 1:27).*“⁸³⁷ Cesta ke svatosti podle „Boží vůle“ a požadavků církve je tak otevřena všem, není omezena jen na řeholní povolání.

Rozhodne-li se však mladý muž či žena pro naplnění řeholního povolání, čeká jej nespíše útek od rodiny, protože egyptská rodina je velmi pevná a soudržná a její členové se obvykle jen neradi smiřují s tím, že přijdou o blízkého člověka.⁸³⁸ Tajný odchod od rodiny symbolizuje intimní, vnitřní charakter rozhodnutí, jež nemá být zmařeno vnějším světem, zásahem rodičů nebo společnosti. Světec Andrá'ús as-Samú'ílí proto nerad souhlasí s tím, že jeho rodina musí vyslovit souhlas s jeho řeholním povoláním: „*Tehdy jsem řekl otci Isháqovi: „Máš mě rád a cítíš ke mně sympatie, dovol, ať se stanu mnichem a mohu zde s tebou žít v klášteře‘. On mi na to odpověděl: „Nejdřív se budeme muset zeptat tvé rodiny, jestli s tím souhlasí, aby si nemysleli, že jim tě chceme vzít.‘ A já jsem na odpověď slovy sv. Jana: „Je dospělý, zeptejte se ho.‘ Cožpak budou oni souzeni místo mne?“*“ V hagiografii matky Jú'anny se zpočátku její rozhodnutí pro řeholní život kříží s poslušností vůči otci, jenž si nepřeje, aby se jeho dcera stala řeholnicí. Poslušnost vůči autoritě je v koptském prostředí velmi ceněnou hodnotou, proto i v hagiografii matky Jú'anny hodnota poslušnosti převáží nad její osobní touhou po zasvěceném životě. Ačkoli teolog a řeholník *al-anbá* Matá'ús ve své monografii o mnišství zdůrazňuje, že „*poslušnost nemá být slepá, ale osvícená a v*

⁸³⁴ Halím, 'Á: *Al-Ma'ná al-Masíhí lil Džíns (Křesťanské pojetí sexuality)*, op. cit., s. 8-12, 77-80.

⁸³⁵ Varianta překladu: arab.: *at-tahára*: rituální čistota.

⁸³⁶ Ráhib mín Dajr al-Muharraq (Řeholník z kláštera al-Muharraq): *Al-Tahára wa al-Butúlíja (O čistotě a celibátu)*, místo ani datum vydání není uvedeno, s. 8-11.

⁸³⁷ 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajíha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 9.

⁸³⁸ Informace se opírají o výzkum prováděný v egyptské společnosti a v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

prvé řadě zaměřená k Bohu, až pak k člověku, v případě že dojde k jakémukoli střetu, je nutné rozhodnout se podle vlastního svědomí,⁸³⁹ poslušnost vůči autoritě rodičů je nejdůležitější ctností, která charakterizuje „dobře vychovanou křesťanskou dívku“ (arab. *fatát kuwajjisa*).

Takto vychovaná dívka má větší šanci, že se dobře provdá, nebo může být přijata do noviciátu v kontemplativním nebo služebném klášteře. Na druhé straně bujará a mravně ne zcela vyhovující minulost chlapce-novice není na závalu, naopak, je potvrzením „božího povolání“, protože církevní historie zná bezpočet mužů, kteří žili „hříšným životem“, a přesto se z nich staly dokonalé vzory mnišského života (sv. Augustin, Músá al-Iswid aj.). Ačkoli historie zmiňuje také existenci obrácených žen-hříšnic (např. Marie Magdaléna, sv. Marie Egypťská aj.), nepřichází v úvahu, aby byla do noviciátu přijata dívka, která nemá dokonalý morální profil, jehož hlavní součástí je právě poslušnost vůči autoritě rodičů, církve aj. Koptská žena-světica, tedy musí žít „svatým životem“ od počátku, bez jakýchkoli prohrěšků vůči morálce a s vědomím odpovědnosti za všechny své činy. Poselství hagiografie o matce Jú´anně jasně postuluje, že poslušnost je nade všechny ctnosti, ale vytrvá-li člověk v životě s Bohem a církví, jeho přání bude nakonec splněno.

Během svého výzkumu koptské společnosti jsem se setkala se čtyřmi dívkami, které velmi toužily po řeholním životě, ale podařilo se to jen jedné z nich. Vzhledem k tomu, že dívka musí do kláštera přinést písemný souhlas rodičů, není možné, aby se stala řeholnicí nebo služebnou sestrou přes nesouhlas rodičů. Dívka, která nakonec noviciát úspěšně dokončila a byla iniciována jako řeholnice v klášteře Abú Sajfajn v Káhiře, naopak čelila řevnivosti ostatních řeholnic, které v ní, lékařce s titulem Ph.D., jež studovala ve Spojených státech, spatřovaly ohrožení a konkurenci.⁸⁴⁰

Ačkoli teolog ‘Ádil Halím charakterizuje manželství jako jeden ze způsobů obnovy člověka do stavu před prvotním hříchem⁸⁴¹, v koptské společnosti je stále velmi silně zakořeněno přesvědčení o nadřazenosti zasvěceného, kontemplativního řeholního života nad stavem manželským, ba dokonce i nad službou zasvěcených sester (*mukarrasát*). Světica Fawzíja Isháq se v souladu s tímto přesvědčením podle svého hagiografa vdát nechtěla, učinila tak až když v náhodně nalistovaném biblickém textu „poznala Boží vůli“⁸⁴²:

„Cesta Fawzíji Isháq k manželství nebyla snadná ani jednoznačná, jak vypráví její manžel,

⁸³⁹ Al-Anbá Matá’ús: *Sumúw ar-Rahbana*, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života), op. cit., s. 263.

⁸⁴⁰ R. al-Antúní, který byl dívčiným zpovědníkem a „duchovním průvodcem“ mi sdělil, že vysokoškolsky vzdělané řeholnice mají větší šanci, že se stanou představenými než jejich méně vzdělané spolusestry. Dívka svou situaci komentovala pouze slovy, že lidé jsou krutí a nepřející. Rozhovory jsem uskutečnila v Káhiře v roce 2003.

⁸⁴¹ Halím, ‘Á: *Al-Ma’ná al-Masihí lil Džins* (Křesťanské pojetí sexuality), op. cit., s. 82.

⁸⁴² Řešení problému a životně důležitých rozhodnutí prostřednictvím náhodně nalistovaného textu Bible je v koptské společnosti velmi rozšířeným zvykem. Informace se opírá o výzkum prováděný v egyptské společnosti a v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

od prvního okamžiku, kdy ji spatřil, věděl, že jen ona bude tou správnou manželkou před Bohem. Jenomže Fawzija byla rozhodnutá zasvětit svůj život péči o svého otce a mladší sourozence a rozhodnout se, zda má přimout nabídku k sňatku, pro ni nebylo lehké. Nakonec se rozhodla podle slov Bible, kterou otevřela na stránkách Janova evangelia a četla: „Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás, abyste šli a nesli ovoce a vaše ovoce aby zůstalo...“⁸⁴³ Pochopila, jaký s ní má Bůh záměr a souhlasila se sňatkem.“⁸⁴⁴

Fawzija Isháq se rovněž poslušně podvolila „Boží vůli“, ačkoli sama chtěla svůj život prožít jinak. Motiv poslušnosti se objevuje i hagiografii presbytera Míchá'íla Ibráhíma, který vyhověl vůli církve a stal se knězem, ačkoli jeho otec neuposlechl a před kněžským posláním doslova utekl: „Míchá'il Ibráhím vyhověl výzvě Pána a roku 1952 přijal kněžské svěcení. O kněžském povolání vždy říkal: „Nikdy o kněžství neusiluj a neodmítej, když jsi k němu vyzván.“⁸⁴⁵

4. 3. 3. Charakteristické rysy ctnostného a zbožného života světce

Moderní světci plní úlohu vzorů společnosti v aktuálních podmínkách, proto splňují veškeré požadavky, které koptská církev v současné době klade na ideálního křesťana:

4. 3. 3. 1. Život v úzkém sepětí s církví⁸⁴⁶

Kromě pravidelné návštěvy bohoslužeb, četby Bible, učení se zpaměti žalmům, četby hagiografií a náboženské literatury, sem patří především aktivní život v církevní komunitě v rámci kostela, který křesťan navštěvuje. Všichni protagonisté analyzovaných hagiografií zasvětili svůj volný čas službě v církvi (arab. *chidma*). Míchá'íl Ibráhím se službě v církvi plně věnoval už před svým kněžským povoláním: „Míchá'il byl úředníkem na ministerstvu vnitra a ve svém volném čase zakládal s přáteli a kolegy oddanými Kristu duchovní spolky, které se později staly základem pro kostelní společenství, společenství diákonů a služebníků církve.“⁸⁴⁷ Fawzija Isháq církvi poskytovala sociální služby a jako učitelka také své pedagogické schopnosti: „Její služba nebyla rutinní a už vůbec ne povrchní činností, naopak, měla pevný řád a byla si vědoma toho, že svou službou kráčí v Kristových šlépějích. Sloužila chudým, potřebným a nemocným tak, jak se tomu

⁸⁴³ J 15:16, Bible, Ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁴⁴ 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, al-Qáhira, 2000, s.18-19.

⁸⁴⁵ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 16.

⁸⁴⁶ Egypt. dialekt: *urajjibín min il-kanísa*: lidé blízcí církvi.

⁸⁴⁷ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 15.

naučila od své matky, rozdávala jim jídlo, léky a oblečení. Také pečovala o své studentky, sdílela s nimi těžkosti, které je provázely v období dospívání.“⁸⁴⁸ V hagiografii řeholníka abúny Andrá'úse as-Samú'íliho je služba druhým pojata jako využití duchovních schopností v jejich prospěch: „Má žena nedovedla pochopit, proč se abúná modlí jen za ostatní a nikdy za sebe, když je nemocný a vyčerpaný. Když na ni přišla řada a abúná jí žehnal, řekl: ‚Dcero, zbav se těch špatných myšlenek, které obtěžují tvou mysl.“⁸⁴⁹ Rovněž se v této hagiografii služba projevuje jako plné nasazení života pro klášterní komunitu, v níž světec žil: „Jednou se stal klášter Anby Samuela natolik neobyvatelným, že se představený a řeholníci rozhodli jej na čas opustit. Abúná Andrá'ús ale odmítl odejít a po čtyři měsíce žil o suchém chlebu a slané vodě a dvakrát denně zvonil na zvonici, i když to pro něj představovalo namáhavou činnost, při níž mnohokrát upadl a rozerval si chodidla. Ale zvonil každý den, aby vzbudil zdání, že klášter je obydlený a nevydrancovali ho beduíni.“⁸⁵⁰

Matka Jú'anná je v hagiografii rovněž vylíčena jako vzorná *chádima*, služebnice církve, její služba je výrazem touhy po nejužším možném spojení s Bohem: „Tak moc toužila po kontemplativním životě a spojení s Bohem, že vždy činila (ve službě druhým, pozn. V.P.) víc, než musela.“⁸⁵¹ V řeholním společenství je práce řeholníka (*chidma*) jednou z podmínek vedení zdárného řeholního života. Podle tradice se sv. Antóniovi zjevil anděl v mnišském hábitu a přikázal mu plést košíky, aby prací zahnal nudu a z ní plynoucí nečisté myšlenky. V hagiografii matky Jú'anny je práce charakterizována jako prostředek k dalšímu duchovnímu růstu: „Řeholnicím matka Jú'anná doporučovala, aby pracovaly mlčky a modlily se při tom Ježíšovu modlibu. (Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou hříšným...) Jindy bylo pro řeholnice velkým potěšením, když jim během společné práce matka vyprávěla příhody ze životů svatých. Matka Jú'anná dobře znala každou řeholnici a dbala na to, aby rozvíjela její osobní nadání.“⁸⁵²

4. 3. 3. 2. Život v modlitbě a prostřednictvím modlitby

Modlitba jako aktivní vyjádření vztahu mezi křesťanem a „živoucím“ protějškem, Bohem, nebo světcem, je v analyzovaných hagiografiích představena jako základ, na němž stojí úspěšná

⁸⁴⁸ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, al-Qáhira, 2000, s. 17-18.

⁸⁴⁹ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 17.

⁸⁵⁰ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 31.

⁸⁵¹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláku'n 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 33.

⁸⁵² Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláku'n 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 50.

existence křesťana na tomto i na „onom“ světě. Modlitba plní několik funkcí: utužuje pouto mezi křesťanem, církví a Bohem. Kontakt se světcí a Bohem prostřednictvím modlitby zase nedovolí, aby křesťan sešel ze správné cesty, která vede ke spáse. V hagiografiích soudobých světců je modlitba charakterizována především jako prostředek k dosažení „čistoty srdce“, jež je považována za nejvýznamnější duchovní ctnost. Prostřednictvím modlitby světec dosahuje svého nejzazšího přání, kontaktu s posvátnou sférou transcendentna již na tomto světě.

Velmi pozoruhodné je zdůraznění aspektu modlitby v hagiografii presbytera Míchá'íla Ibráhíma, protože jeho hlavní činnost nespočívala v kontemplaci, ale v aktivní službě. Poukazem na význam modlitby v životě tohoto světce chtěl hagiograf velmi pravděpodobně zdůraznit skutečnost, že bez úzké vazby na církev a její svaté nemá služba, jakkoli dobře míněná, opodstatnění a nebude ani dovedena do úspěšného konce:

„Uč své svěřence lásce k posvátným rituálům církve, veď je k tomu, aby uměli z paměti žalmy a církevní modlitby a především je uč lásce k církvi. Budeš-li se, můj milý, cítit během služby bezradný, po nějakou dobu se posti a přijmi svátost oltářní, která obnoví tvé síly. Světcí nás učí, že křesťan, který po čtyřicet dní nepřijme tělo a krev Kristovu, slábne, posmutní, zahořkne a octne se v depresi. Je třeba, abychom duchovně rostli a zráli ve všech aspektech duchovního života: v modlitbě, postu, naslouchání slovu Božímu, ve službě a účasti na církevních svátostech.“⁸⁵³ Jen tak naplníme touhu svého srdce po Bohu.“⁸⁵⁴

Pozoruhodný je v citované pasáži důraz na udržení duševního zdraví a síly právě prostřednictvím modlitby, svátostí a kontaktu s církví. Prostřednictvím modlitby světec kráčí ke stále lepšímu, dokonalejšímu způsobu křesťanského života. Nejlépe je tento vývoj patrný v hagiografii matky Jú'anny, která prošla čtyřmi základními etapami duchovního růstu. Nejprve byla „jen“ zbožnou učitelkou v nedělní škole, pak zasvěcenou sestrou, posléze kontemplativní řeholnicí, aby nakonec jako matka představená převzala zodpovědnost za duchovní růst svých svěřenkyň:

„Matka Jú'anná žila životem neustávající modlitby. Když ještě bydlela v klášteře Abú Sajfajn, matka představená Íríni ji prosila o modlitbu nebo jen o zapálení svíčky vždy, když nastaly

⁸⁵³ Arab. *asrár al-kanísa*: tajemství, tajiny církve.

⁸⁵⁴ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džízát (Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 45.

nějaké obtíže, protože věděla, že Pán její modlitby vyslyší. V modlitbě matka Jú'anná Pánu odevzdala všechny své těžkosti, protože věděla, že On ji vyslyší a povede správnou cestou, jak se praví v Písmu: „Dám ti prozíravost, ukážu ti cestu, kterou půjdeš, budu ti radit, spočine na tobě mé oko.“⁸⁵⁵

Ve všech analyzovaných hagiografiích má modlitba rovněž „očistnou“ funkci. Modlící je „očištěn“ od myšlenek a i činů, které neslučují s křesťanským pojetím morálky, modlitba je tedy nástrojem mravního zušlechťování a duchovního růstu. Ve chvílích těžké nemoci se Fawzija Isháq modlila za ty, kdo jsou od církve vzdáleni:

„Pane, lidé Tě znají a mají pro Tebe místo ve svém životě, a přesto se jim d'ábel vysmívá, protože jejich srdce tíhnou k pozemským záležitostem, které jednou pomínou. Někdy jim pak už pro Tebe nezbývá čas. Prosím Tě, Pane, učiň aby lidé byli šťastni díky Tobě, učiň, aby pro Tebe našli místo ve svých srdcích a myšlenkách...a potěšili se pravou, skutečnou radostí, která je silnější než všechny bolesti.“⁸⁵⁶

Koptští křesťané se modlí nejen v soukromí a během bohoslužby, ale společná modlitba a zpěv oslavných hymnů jsou součástí programu nedělních škol a náboženských shromáždění (arab. *idžtimá'át*). Koptové se společně modlí během poutí na posvátná místa (kláštery, místa, o nichž Koptové věří, že na nich pobývala svatá Rodina atp.). Společná modlitba je prvkem, který výrazně posiluje prožívání křesťanské identity Koptů a utvrzuje koptskou komunitu v jejím výlučném „Bohem požehnaném“ postavení. Antropoložka Sana Hasan vidí ve společném zpěvu oslavných hymnů před zahájením bohoslužby, nebo u příležitosti návštěvy biskupa v církevní komunitě především projev koptského kulturního nacionalismu.⁸⁵⁷

K modlitbě Otčenáše před započítím jakékoli činnosti, před jídlem, pokřizování se před cestou v dopravním prostředku atp. jsou koptští křesťané vedeni od nejútlejšího věku. Řeholní hodnoty určují ráz koptského křesťanství a častá a soustředěná modlitba je požadavkem, jehož plnění je vyžadováno nejen od řeholníků, ale od všech věřících.

⁸⁵⁵ Ž 32:8, *Bible*, Ekumenický překlad, Praha, 1988.

Ráhíbat Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí* (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 75.

⁸⁵⁶ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq* (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq), al-Qáhira, 2000, s. 41.

⁸⁵⁷ Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 202-204.

4. 3. 3. 3. *Vztah k Bohu a k církvi jako základ pro vztah k lidem*

„Milovat Boha“ je prvním přikázáním Desatera, neodsuzovat druhé, ale naopak je přijmout, byť se jedná o hříšníky, patří k základním postulátům křesťanské morálky.⁸⁵⁸ Společným motivem analyzovaných hagiografií je nasměrování existence člověka k Bohu jako podmínka pro významuplný vztah s okolím, s ostatními lidmi. Společenství zobrazované v hagiografiích se skládá z lidí a světců, s nimiž jsou lidé v neustálém kontaktu a vzájemném působení, světcí mají aktivní pozitivní účast na životě „své“ komunity a jejich příslušníků.⁸⁵⁹ Dbají na morálku a duchovní růst laiků, sdílejí s nimi běžné problémy všedního dne a v případě potřeby jsou ochotni pomoci. Vztah k lidem a aktivní účast na jejich životě je prvkem, který se jeví jako typický pro soudobé pojetí svatosti nejen laiků, ale i řeholníků a řeholnic, kteří by se na základě koptské mnišské tradice měli světa a lidí spíše stranit. Tuto nedávnou tendenci je možno sledovat již v hagiografii sv. al-Anby Abra'áma, řeholníka a biskupa, který v 19. století organizoval charitativní služby pro chudé obyvatelstvo Fajjúmu.⁸⁶⁰ Aktivní vztah mezi řeholníky a laiky odpovídá, jak již bylo řečeno výše, pojetí církve prodchnuté řeholním duchem, v níž se na rozvíjení mnišských hodnot podílejí nejen sami řeholníci, ale také laická veřejnost.

Presbyter Míchá'íl Ibráhím je prostřednictvím vztahu k Bohu disponován ke schopnosti plně se zaměřit na službu lidem: „*Vždy byl připraven k modlitbě, k dlouhému setrvání v rozhovoru s Bohem. Modlil se, protože věřil v sílu modlitby. Bral si tak od Boha mnoho a dával pak mnoho i lidem. Odevzdal svůj život Bohu, čímž se zbavil vlastních strastí a byl pak hotov pomoci ostatním...*“⁸⁶¹ Velmi působivým momentem je zdůraznění, že láska světce Andrá'úse as-Samú'íliho k lidem se neomezovala jen na „jeho“ společenství, tedy na křesťany, ale zahrnovala i příslušníky obvykle negativně vnímané muslimské majority: „*...abúná Andrá'ús miloval křesťany stejně tak jako muslimy, orthodoxní křesťany stejně jako katolíky nebo protestanty, hříšníky stejně jako světce a staré stejně tak jako mladé. Jeho láska zahrnovala všechny. Během svého pobytu v nemocnici prokazoval lásku všem a tak i jeho měli všichni rádi, muslimové možná dokonce více než křesťané. Všichni se v té době modlili za jeho uzdravení.*“⁸⁶² Podobně je vyličen vztah matky Jú'anny k muslimské ošetřovatelce: „*Jednou v noci, než zemřela, se v nemocnici polohlasně modlila: ,Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou hříšnou, svatá, svatá*

⁸⁵⁸ Např. J :8 aj. *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁵⁹ Srv. role světců ve středověké Evropě. in. Gurevič, A. (přel. Kolář, J.): *Nebe, peklo, svět, cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany, 1996, s. 102-103.

⁸⁶⁰ Viz hagiografie al-Anby Abra'áma v arabském *Synaxariu*. in: al-Anbá Butrus al-Džamíl, al-Anbá Míchá'íl, al-Anbá Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*, II. díl, s. 220-222.

⁸⁶¹ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džízát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 36.

⁸⁶² 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddis Andrá'ús as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 32-33.

*Panno Marie, pomoz mi, Ježíši, miluji Tě, miluji Tě nade všechny lidi ... ' a zdravotní sestra, která nebyla křesťanka, se jí zeptala: 'Matko, máš ráda i mě?' a ona jí odpověděla: 'Ano, mám tě velmi, velmi ráda. Mám vás ráda všechny, všechny lidi.'*⁸⁶³

Koptská komunita prostřednictvím těchto pasáží obdržela významné poselství, jehož význam tkví v poukazu na hodnotu člověka jako lidské bytosti, bez ohledu na jeho konfesionální příslušnost. Jak již bylo mnohokrát uvedeno výše, Koptové si vytvářejí své vlastní prostředí, jehož hlavní charakteristikou je absence jakýchkoli muslimských prvků. Muslimové jsou velmi často činěni zodpovědnými za individuální neúspěchy příslušníků koptské komunity, ať jsou tato obvinění opodstatněná či nikoli. Rozprava o „nich“ (muslimech), kteří „nás“ (Kopty) neustále utlačují, představuje jedno z hlavních témat, sejde-li se pohromadě více příslušníků koptské komunity. Během svých studijních pobytů v Egyptě jsem byla svědkem několika takto laděných rozhovorů v koptských rodinách, s řeholníky a řeholnicemi v klášteřích, ale i v přítomnosti služebných sester, které poskytují charitativní služby i nemajetným muslimům. Zmínku o tom, že soudobí koptští světcí a světice mají více než pozitivní vztah i k muslimům, vidím jako významný korektiv protimuslimských nálad a obecné protimuslimské dikce, jež je v koptském prostředí přítomna.

Dalším společným momentech moderních hagiografií jsou „zázraky“, které světec koná ve prospěch příslušníků svého společenství. „Zázraky vyléčení“ napodobují Kristovu schopnost léčit.⁸⁶⁴ Důležitým prvkem pro pochopení záměru hagiografií je skutečnost, že Kristus nečinil „zázraky“ ze své vůle, ale konal je Bůh jeho prostřednictvím. Světcí a světice rovněž nejsou mágy a čaroději, ale schopnost konat „zázraky“ je jim dána pro jejich blízký vztah k Bohu, jsou nazýváni „anděly“, oblíbenci Božími“ atp. Bůh si je na základě ctnostného a dokonalého života vybírá, aby jejich prostřednictvím „ukázal svou moc“, a v případě koptských hagiografií Bůh prostřednictvím „zázraků“ světců vystupuje jako ochránce příslušníků komunity, jež sama sebe nazírá jako utlačovanou. Modlitby matky Jú'anny zasahovaly ve prospěch komunity různými způsoby:

*„Jednou k ní přišla o radu matka dívky, u níž hrozilo, že ztratí víru a vzdálí se církvi. Matka Jú'anná ji uklidnila a slíbila, že udělá vše, co bude v jejích silách, aby se dcera zase vrátila. Nařídila řeholnicím, aby se za dívku modlily a po tři dny se postily. Nakonec vše dobře dopadlo.*⁸⁶⁵

⁸⁶³ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláakun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 96.

⁸⁶⁴ J 9, Lk 18:35-43, Lk 13:10-17, aj. *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁶⁵ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláakun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 77.

„Pan M. R. vypráví, že jednou se ocitl ve velmi tíživé situaci, protože byl nespravedlivě propuštěn z práce, a tak se šel spolu s manželkou pomodlit do kláštera ke sv. Jiří. Když uviděl matku Jú'annu, velmi se rozplakal, ale ona jej ujistila, že se do práce zase vrátí a všechno bude v pořádku. Manželka pana M. R. matku poprosila, aby se za ni také modlila, protože jsou s manželem už šest let a ona nemůže otěhotnět. Matka jí řekla: ‚Neboj se, Máre Mína to zařídí.‘ Po několika měsících manželé přišli matce poděkovat, pan M. R. se vrátil do práce a jeho manželka čekala syna.“⁸⁶⁶

Abúná András as-Samú'ílí „zázrakem“ zachránil muže před amputací končetiny: „Jelikož se můj stav nelepšil a po operaci se nádor na kosti objevil znovu, lékaři se rozhodli, že nohu budou amputovat. Vzpomněl jsem si na abúnu Andrása a požádal souseda, který se ho chystal navštívit v klášteře sv. Samuela, aby se u něj za mne přimluvil. Soused tak učinil a abúná mu opakovaně sdělil: ‚Řekni svému sousedovi, ať si nedává v žádném případě nohu amputovat, uzdraví se a bude zase chodit.‘ Lékaři mi pak změnilí terapiipo dvou týdnech lékaři zjistili, že rakovina náhle zmizela a má noha byla zdravá.“⁸⁶⁷

Presvědčení o možnosti, ba dokonce nutnosti „zázraků“ je v koptské společnosti velice silné, protože odpovídá hluboké potřebě kolektivního vědomí Koptů, opět proto, že Koptové sami sebe mnohdy nahlížejí jako utlačované a inferiorní společenství. „Funkcí zázraku“, je-li to tak možno říci, je uvést žitou skutečnost do vztahu k nejvyšším, absolutním hodnotám. „Pravdivost zázraků“ spočívá v tom, že odpovídají náležitěmu, tedy posvátnému, řádu světa. „Pravda“ v tomto pojetí není závislá na sobě samé, ale je to obecně uznaná kolektivní hodnota, podmíněná cíli a tradicemi společenství, jejichž prostřednictvím získává své zdůvodnění.⁸⁶⁸ Vzdělání nebo sociální postavení Koptů věřících v pravdivost „zázraku“ nehraje roli, protože víra v koptském pojetí je stále aktem, který ideálně zahrnuje okruh dostatečně široký na to, aby obsáhl i fakta.⁸⁶⁹

⁸⁶⁶ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malá kun 'áda ilá samá'íhi* (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 129.

⁸⁶⁷ 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddis András as-Samú'ílí*, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela), op. cit., s. 44-45.

⁸⁶⁸ Gurevič, A. (přel. Kolář, J.): *Nebe, peklo, svět, cesty k lidové kultuře středověku*, op. cit., s. 122-124.

⁸⁶⁹ Během pobytu v koptské rodině v Sohágu jsem byla napomenuta za „malověrnost“, když jsem polemizovala se středoškolským učitelem zeměpisu a dějepisu o doslovném výkladu původu lidských ras podle Bible. Informace se opírá o výzkum prováděný v koptské rodině v Sohágu r. 2001.

Řeholník R. al-Antúni (vysokoškolsky vzdělaný geolog) mě pokáral za stejnou nectnost, když jsem vyjádřila pochybnost nad tím, že v Achmímu byla „nedávno nalezena 1000 let stará končetina martyra, která ještě krvácela“. Aby řeholník dodal svému tvrzení na věrohodnosti, připojil informaci, že vše bylo prokázáno, neboť ostatek zkoumala skupina koptských lékařů. Informace se opírá o výzkum prováděný v klášteře sv. Antónia r. 2001.

Sestra (*tasúni*) Írini z kláštera Anby Abra'áma, lékařka, mi vyprávěla příběh o muslimce, která svému nemocnému dítěti podala proměněné „Tělo Kristovo“ jako poslední naději na jeho uzdravení. Dítě však zemřelo a při pitvě se prý zjistilo, že mělo „sežehnuté vnitřnosti“. Jak uvedla sestra, „útroby dítěte sežehl ‚pekelný oheň‘, protože se jeho

4. 3. 3. 4. Pokora (ittidá‘)

Ctnost pokory se v analyzovaných hagiografiích objevuje jako přijetí faktu nepatrnosti člověka tváří v tvář síle posvátna, které je rozpoznáno jako „jediná skutečná hodnota“. S tímto poznáním je spjato vědomí vlastní „hříšnosti“ a závislosti na „Boží vůli“. Pokora je v moderních hagiografiích rovněž neustávajícím úsilím o odpoutanost od „pomíjivých“ hodnot „tohoto“ světa a projevuje se také jako úcta k ostatním lidem, „Božím stvořením“. Fawzija Isháq, ač postižená neléčitelnou formou rakoviny, přijímá utrpení (samo přijetí utrpení je zde pojato jako akt pokory), které jí nemoc působí: „*V bolestech, kdy se její mysl nacházela na půli cesty mezi vědomím a mdlobami, sdělovala svému muži hluboké myšlenky a modlila se: ‚Děkuji Ti, Pane, za to, že mi bolest odhalila Tvou krásu, jež je nade všechny krásy světa. Všechno pozemské štěstí jednoho dne přejde, zůstane jen radost, která je v Tobě a s Tebou, taková radost je věčná.‘*“⁸⁷⁰ V hagiografii kněze Míchá‘íla Ibráhíma je pokora pojata jako potlačení vlastní osobnosti ve prospěch služby druhým, ideálem je služebník, který se natolik ztotožnil s Kristem, že se stává přímým nástrojem působení „Boží vůle“: „...*služebník musí dát velký pozor na to, aby svým svěřencům nedával sebe na úkor Ježíše Krista. Služba bude bohulibou a úspěšnou činností jen tehdy, bude-li služebník v první řadě usilovat o navázání vztahu mezi Kristem a lidmi, kteří mu byli svěřeni do péče...*“⁸⁷¹ V řeholním prostředí je na ctnost pokory kladen obzvlášť velký důraz, protože dnešní řeholníci a řeholnice žijí v neustálém kontaktu s výroky otců pouště, kteří ctnost pokory považovali za „*ctnost mnohem větší než je askeze, vigilie a utrpení*“ (Amma Theodora), za „*nástroj, kterým mnich překoná všechny léčky nepřítele*“ (sv. Antónios).⁸⁷² Matka představená Jú‘anná podle dobrého řeholního mravu přivítala biskupa, aniž by naznačila, že není řadovou řeholnicí, za kterou ji biskup považoval. Významný post pro světici neznamenal vlastní vyvýšení, ale naopak sebenasazení a službu ve prospěch druhých: „*Jednou klášter navštívil biskup a matka Jú‘anná ho uvítala a pohostila a biskup si myslel, že je to řadová řeholnice, až když vešla jedna novicka a matku Jú‘annu oslovila ‚támáf, matko představená‘, uvědomil si biskup, jak moc skromná a pokorná*

muslimská matka dopustila svatokrádeže a dítě přijalo ‚Tělo‘, aniž by bylo řádně pokřtěno“. Je však třeba zdůraznit, že tatáž sestra poskytuje své služby nemajetným křesťanům i muslimům, konfesionální příslušnost pacientů při výkonu jejího povolání nehraje roli. Informace se opírá o výzkum prováděný v klášteře sv. al-Anby Abra‘áma ve Fajjúmu r. 2003.

⁸⁷⁰ Arján, A.: *Qiddísa Mu‘ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq), al-Qáhira, 2000, s. 42.*

⁸⁷¹ Butrus, Dž.: *Al-Qummuš Míchá‘il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu‘džízát (Al-Qummuš Míchá‘il Ibráhím, jeho životopis a zázraky), op. cit., s. 37.*

⁸⁷² Theodora 6 (PG 65:212D), Antony 7 (PG 65:77AB), (m), in: Burton-Christie, D.: *The Word in the Desert, Scripture and the Quest fo Holiness in Early Christian Monasticism, op. cit., p. 237-238.*

žena to je.“⁸⁷³

Stejně pokorně si matka Jú'anná počínala, když udělala nějakou chybu. Ač by si jako představená mohla počínat autoritářsky, svých svěřenkyň si vážila a chovala se k nim jako k sobě rovným: „Když si myslela, že řekla nebo udělala něco špatného, nebylo jí zatěžko se omluvit a říct ‚Omlouvám se, udělala jsem chybu‘, také nesnesla jakoukoli chválu, vždycky říkala: ‚Toto je dům Boží a to On vše učinil, ne já.‘“⁸⁷⁴ Podmínkou pro dosažení svatosti je tedy také vzdání se vlastní moci, aby byla zdůrazněna moc posvátna. Hagiografie soudobých světců jsou zároveň „svědectvími“ o tom, že člověk bude ve svém životě úspěšný, dosáhne mnohého, ale jen tehdy, je-li pokorný a žije-li ve vztahu s Bohem, a podřídí-li se autoritě církve. Dokonalým vzorem pokory je osobnost Ježíše Krista. Častým motivem výroků otců pouště jsou Kristova Blahoslavenství (Mt 5:10-12)⁸⁷⁵, Kristova *kenosis*, sebevydání, byla ideálem, o jehož dosažení řeholníci usilovali a stále usilují. Evagrius Pontský ideálního řeholníka charakterizuje následujícím způsobem: „Šťastný je mnich, který sebe sama považuje za kal a bláto.“⁸⁷⁶ Nemocný Andrá'ús as-Samú'ílí nechtěl zklamat kněze, jemuž přislíbil koncelebraci v kostele sv. Antónia během velikonoční liturgie a „zázračně“ se mu zjevil, aniž by však byl, v souladu s řeholním ideálem pokory, na svou „nadpřirozenou“ schopnost hrdý, nebo ji považoval za zasloužený výsledek svého odříkavého způsobu života. Když jej kněz navštívil v nemocnici poté, co se „zázrak“ udál, řeholník pouze dodal: „Nechtěl jsem tě zarmoutit, synu, požádal jsem Pána Boha, abych si mohl jít pro požehnání ke svatému Antóniov.“⁸⁷⁷

4. 3. 3. 5. Prostota (basáta)

Obecně tato ctnost zahrnuje přímé, jednoduché vyjadřování a jednání, v klášterním prostředí vyjadřuje spolehnutí se na vlastní zkušenost s Bohem místo četby náročných teologických pojednání.⁸⁷⁸ Jednoduše, až aforisticky vyjádřená duchovní zkušenost, (arab. *kalima*

⁸⁷³ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláakun 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 59-60.

⁸⁷⁴ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Maláakun 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 60-61.

⁸⁷⁵ Mt 5:10-12, *Bible*, Ekumenický překlad, Praha, 1988: „Blaze těm, kdo jsou pronásledováni pro spravedlnost, neboť jejich je království nebeské. Blaze vám, když vás budou tupit a pronásledovat a lživě mluvit proti vám všechně zlé kvůli mně. Radujte se a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebesích, stejně pronásledovali i proroky, kteří byli před vámi.“

⁸⁷⁶ Nilus 8 (PG 65:305C), in: Burton-Christie, D.: *The Word in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, op. cit., p. 240-241.

⁸⁷⁷ 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 45-46.

⁸⁷⁸ V Athanasiové hagiografii sv. Antónia samotný zakladatel mnišství zdůrazňuje, že pro život mnicha stačí poučení obsažená v Písmu. in. Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, op. cit., 15:9.

minfa'a), je základem, na němž stojí duchovní vedení (arab. *iršád rūhī*) řeholníků a laiků.⁸⁷⁹ V analyzovaných hagiografiích je hodnota prostoty vztažena k Mt 19:14 a vyjadřuje stav mysli podobný mysli dítěte: nevypočítavost, důvěřivost, ale i „prostou“ radost ze života, ze samotné existence.

Prostota Fawziji Isháq je v hagiografii charakterizována v souladu s Mt 19:14: „*Fawzija byla obdařena andělskou něžností a upřímností dítěte. Nikdy ji neschválila touha po pomstě nebo závist.*“⁸⁸⁰ Stejně tak hagiograf zdůrazňuje nevypočítavé jednání světice: „*Nejlepší cestou života je prostota a přirozenost, mnozí mne za to kritizovali a mne to nejednou ranilo, ale pro mne byl vždy nejdůležitější Ježíš, který byl ve své prostotě dokonalý a který prostotu kázal.*“⁸⁸¹ V kapitole, která je věnována pokoře a prostotě matky Jú'anny, hagiograf rovněž zdůrazňuje, že světice měla k dětem blízko: „*Měla velmi ráda děti, právě pro jejich čisté duše a často jim rozdávala dárky. A děti zase milovaly ji, protože cítily, že její láska je opravdová a že jí na nich opravdu záleží. Celý život žila podle slov Páně: „Nechte děti a nebraňte jim jít ke mně, neboť takovým patří království nebeské.*“⁸⁸² (Mt 19:14). Velmi výstižně koptské pojetí prostoty zachytil hagiograf Andrá'úse as-Samú'íliho: „*Přes svůj pokročilý věk, se abúná Andrá'ús příliš nelišil od dítěte. Cokoli mu udělalo radost, byť by to byl jen pomeranč. Byl důvěřivý a říkal jen to, co si opravdu myslel. Také měl velmi rád děti, protože věřil Kristovým slovům „Nechte děti a nebraňte jim jít ke mně, neboť takovým patří království nebeské.*“⁸⁸³ (Mt 19:14). V hagiografii je rovněž zmíněna hodnota prostého a upřímného vyjadřování myšlenek: „*K upřímnosti vedl i své duchovní syny, jimž vždy říkal: „Buďte přímí a chcete-li říci ano, pak to řekněte, chcete-li říci ne, pak to řekněte také.*“⁸⁸⁴ Patriarcha Šenúda III. v hagiografii Míchá'íla Ibráhíma uvádí, jak působí setkání s člověkem, který v „prostotě“ žije: „*Mnoho lidí pocítilo klid a úlevu kdykoli se s ním potkali a promluvili s ním. Cítili, že jejich těžkosti už jsou pryč, protože Míchá'íl Ibráhím je vyslyšel a těžkosti svých svěřenců uchoval v srdci...*“⁸⁸⁵ Prostota je prostředkem k obnovení stavu člověka před prvotním hříchem,

⁸⁷⁹ Např.: novic má „*být přítelem cesty dříve než na ni vstoupí*“, nebo: „*klášter není přehlídkou svatých, ale nemocnicí pro hříšníky.*“ Zdroj: řeholník R. al-Antúní. Informace se opírá o výzkum prováděný v klášteře sv. Antónia r. 2001.

⁸⁸⁰ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 29.

⁸⁸¹ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 42.

⁸⁸² Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malá kun 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 88.

⁸⁸³ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 29.

⁸⁸⁴ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 30.

⁸⁸⁵ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 35.

kdy tak „jako malé dítě“, nebyl člověk schopen „hříchu“, odcizení se Bohu.

4. 3. 3. 6. *Ideál prostoty a „čistoty“ a problematika genderu*

Jak je uvedeno v hagiografiích, „prostota“ není omezena na vnitřní stav duše, jenž je patrný v jednání, v projevování emocí, smýšlení a vyjadřování světce, ale zahrnuje všechny aspekty života. Ideální koptský křesťan jedná neokázale a žije střídavě, jídlo konzumuje nikoli pro potěšení, ale jako „lék“. Samozřejmostí je střídmost v oblékání, bydlení a v životním stylu obecně. Větší nároky jsou v tomto ohledu kladeny na ženy, protože jsou považovány za „marnivější“ a proto i snáze manipulovatelné konzumními trendy moderní společnosti, které jsou v rozporu s (nejen) koptským pojetím morálky. Hagiografové obou světic proto zdůrazňují, že se tyto ženy oblékaly a žily velmi skromně, v charakteristikách zacházejí do pozoruhodně detailního popisu: (Fawzija Isháq) „*Nikdy nevyhledávala přílišné pohodlí a svému manželovi říkala: ‚Podívej, vždyť jsme jen prach a prach si nezaslouží, aby se zdobil a žil v luxusu.‘ Oblečení, ozdoby, šperky a všechny ty ženské věci ji nezajímaly. Dokonce ani v den svatby na sobě neměla žádné šperky, z kuchyně si to rovnou namířila do kostela. Jedinou podstatnou věcí byl pro ni život v neustálém spojení s milovaným Kristem.*“⁸⁸⁶ Péče o vzhled a pohodlí je zde tedy nahlížena jako překážka a rozptýlení, které člověka odvádí od jeho hlavního cíle, vztahu s Bohem. Matka Jú’anná je na několika místech vyličena jako žena od mládí zaslíbená Bohu, pro niž úprava zevnějšku nic neznamenala: „*Oblékala se velmi prostě, nosila bílou blůzu s dlouhými rukávy, plizovanou sukni a vždy, dokonce i v létě, nosila punčochy a černé boty...vyhledávala samotu...jak říká její bratr, nikdy se nelíčila a nikdy, ani jednou nebyla u kadeřníka.*“⁸⁸⁷

Jak dokládají obě analyzované hagiografie, ideál ženy-světky může být naplněn jak prostřednictvím mateřství a laického života stejně dobře jako prostřednictvím panenství v řeholním povolání. Na obě životní cesty jsou kladeny stejné nároky bez ohledu na odlišná prostředí (klášter vs. rodina), v nichž tyto dva rozdílné typy světic žijí. Antropoložka Febe Armanios, jež patří ke kritikům vysokých požadavků kléru na vnější projevy zbožnosti laiků, se pak zcela odůvodněně táže, jak má koptská matka skloubit požadavek na aktivitu v církvi s materiální a duchovní péčí o děti tak, aby ani jedna oblast nezůstala zanedbaná. Jako koptská křesťanka, která vyrostla v koptském prostředí, se Febe Armanios dokonce táže, jak si má počínat žena, která se oddá službě v církvi, pečuje o rodinu, ale zanedbává svůj zevnějšek, takže manžel

⁸⁸⁶ ‘Arján, A.: *Qiddisa Mu‘ásira, al-Mutanajjaha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá světky, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 24.

⁸⁸⁷ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú’anná, Malákun ‘áda ilá samá’ ihi (Matka představená Jú’anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 11, 25.

pak hledá potěšení jinde.⁸⁸⁸ Otázky Febe Armanios se týkají vážného problému vysoko postavených řeholních ideálů koptské komunity a reality každodenního života. Následkem napětí mezi ideálem a individuálními možnostmi pak bývá přinejmenším rozčarování dívek, které se prostřednictvím církevní výchovy ztotožní s ideálem panenství a „čistoty“ a požadavkem sňatku, který od ní očekává rodina a společnost. Zároveň dívka nemá dostatek času na rozmyšlení, kterou cestou se její život bude ubírat, protože v Egyptě se dívky vdávají mezi 17-25 lety a komunity kontemplativních řeholnic nepřijímají do noviciátu dívky starší 24-25 let.⁸⁸⁹

Jednou z významných motivací pro volbu zasvěceného života se tak často stává snaha dostat požadavkům, které na dívky a ženy klade křesťanská společnost. Vzorná dívka (arab. *fatát kuwajjisa*), musí dbát v první řadě o čest a dobrou pověst (což jí v budoucnu zajistí možnost dobře se provdat),⁸⁹⁰ snaží se o dosažení ideálu zbožnosti v myšlení i v chování. Takové úsilí může vést až k touze po vstupu do kláštera. Mnohé dívky se s tímto ideálem ztotožnily natolik, že manželství považují za cosi až hříšného. Řeholnice musí mnohdy dívky samy přesvědčovat o tom, že role matky a manželky je rovněž hodnotná.⁸⁹¹ Hagiografie laických světic, jako je např. Fawzija Isháq, představují dosažitelnější archetypy křesťanského ideálu ženy-světky, byť i zde jsou požadavky na zbožnost a oddání se církvi kladeny velmi vysoko.

4. 3. 3. 7. *Jasnozřivost (šafáfija)*

Repetitivita motivu „jasnozřivosti“ v analyzovaných hagiografiích poukazuje na to, že se jedná o potvrzení světcova charismatu jako osoby, která je ke svatosti povolána Bohem. „Jasnozřivost“ je důsledkem světcova výjimečného života, askeze, zbožnosti, ale především prostoty, jež je úzce spjatá s „čistotou srdce“, tedy stavem, kdy člověk nepřemýšlí a nekoná jinak, než v souladu s „Boží vůlí“ a požadavky církve a který se projevuje jako laskavost, ochota pomoci

⁸⁸⁸ Armanios, F.: *The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society*, op. cit., p. 118.

Během jednoho z pobytů v klášteře sv. Antónia můj průvodce *abúná* R. al-Antúni doslova plácl přes ruku asi 40 letou ženu, jež měla nalíčené rty, se slovy, že takto si dobrá křesťanka nepočíná. Informace se opírá o výzkum prováděný v klášteře sv. Antónia r. 2003.

⁸⁸⁹ Věk muže pro vstup do noviciátu nehraje žádnou roli, dokonce jsem se setkala s biskupem, jenž se stal řeholníkem poté co ovdověl. Informace se opírá o výzkum prováděný v klášteře sv. Samuela ve Fajjúmu r. 2003. Vysvětlení této nerovnosti nepřinesla ani studie antropoložky P. A. van Doorn-Harder, která v ženských klášterních komunitách prováděla pětiletý terénní výzkum.

⁸⁹⁰ „*Fatát kuwajjisa*“ tráví většinu volného času službou v církvi, pravidelně se účastní bohoslužeb, nedělní školy, ať už jako žákyně nebo později jako učitelka, nestýká se s „nevhodnými“ lidmi. Mezi „nevhodné“ lidi patří rovněž muslimové, dobrá křesťanka by se měla stýkat pouze s křesťany, kněží a řeholníci, s nimiž jsem otázku nevhodnosti přátelství křesťanek s muslimy probírala, jednoznačně trvali na tom, že přátelství by mohlo přerůst v hlubší vztah, jenž by byl pohromou nejen pro dívku, ale i pro její rodinu a potažmo pro celou komunitu. Informace se opírají o můj výzkum v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁸⁹¹ Van-Doorn-Harder, P.: *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 91-93.

druhým atp.⁸⁹² Fawzija Isháq „byla obdařena neobyčejnou čistotou srdce a schopností vidět budoucí události.“⁸⁹³ Hagiograf Andr'á'úse as-Samú'íliho hovoří o tom, že „světec byl proslulý svou jasnozřivostí, ačkoli sám neviděl. Ale Bůh sesílá světlo do srdcí, jež jsou naplněna vírou, takže jeho svatí vidí věci, které jsou ostatním odepřeny.“⁸⁹⁴ Klíčové slovo „víra“ v kontextu hagiografie znamená nasazení svého života pro druhého, ať už je jím Bůh nebo člověk. Světec se v první řadě vzdává sebe sama, své vůle, ocitá se na periferii světa a „zázrak jasnozřivosti“ je pak jakýmsi „vyvýšením posledního“, světec se tak stává vzorem dosažení evangelijního ideálu, který je obsažen v Mt. 19:30.: „Mnozí první budou poslední a mnozí poslední budou první.“

4. 3. 4. Patroni a ochránci světců

Stejně jako antičtí a středověcí martyrové a světci mají i soudobí svatí své neobvyklé ochránce, kteří je provázejí na cestě k Bohu. Mezi tyto ochránce patří martyrové-patroni, andělé nebo divoká zvířata, která jsou běžnému člověku nebezpečná. Světcům, lidem, kteří svým životem usilují o nastolení řádu světa tak, jak tomu bylo před prvotním hříchem, kdy všichni žijí tvorové spolu žili v souladu, divoká zvířata neublíží, tak jako neublížila Kristovi, když pobýval na poušti: „A hned ho Duch vyvedl na poušť. Byl na poušti čtyřicet dní a satan ho pokoušel, byl mezi dravou zvěří a andělé ho obsluhovali.“⁸⁹⁵ Motiv Boží pomoci asketovi, usilujícímu o dosažení svatosti, najdeme rovněž v hagiografii sv. Antónia, archetypu ideálního řeholníka: „Bylo skutečně obdivuhodné, kterak se člověk, pobývající osamotě na poušti, neobával démonů, kteří s ním bojovali, ani divokých zvířat, protože jak je psáno ‚Důvěřoval Pánu z hory Sión,‘ byl pevné a neochvějné mysli, takže démoni před ním utíkali a divoká zvířata, jak je psáno, s ním žila v míru.“⁸⁹⁶ Svěho anděla-ochránce, který jí nosil potravu do chrámu, v němž přebývala, měla podle pseudo-Jakubova apokryfu i Panna Maria. Pseudo-Jakubovo evangelium zásadním způsobem ovlivnilo koránskou mariologii⁸⁹⁷ a v ústní tradici je tento narativ oblíbený i v

⁸⁹² Vyprávění o „jasnozřivosti“ matky Jú'anny viz Textová příloha s. 40.

V podobném duchu se neslo mé setkání s „jasnozřivým“ a velmi váženým řeholníkem S. al-Búláwim (z kláštera sv. Pavla anachorety), který mi sdělil: „*Rabbíná jiddíki rahbana helwa.*“, „Bůh ti dá dobrou řeholi.“ Vzhledem k tomu, že jsem o vstupu do kláštera neuvažovala, zeptala jsem se svého průvodce po koptské komunitě, řeholníka R. al-Antúniho, jak si mám tato slova vysvětlit. Řeholník odpověděl: „*Bud' se z tebe stane dobrá řeholnice, nebo budeš žít laickým životem, který ti řeholi plně vynahradí.*“ Informace se opírá o můj výzkum prováděný v kláštrech sv. Antónia a sv. Pavla r. 2002.

⁸⁹³ Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzija Isháq), al-Qáhira*, 2000, s. 31.

⁸⁹⁴ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddis Andr'á'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andr'á'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 39.

⁸⁹⁵ Mk 1:12-13, *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁹⁶ Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, op. cit., 51:19-21.

⁸⁹⁷ Jedná se především o Kor. 3:30-42, podle této súry byla Panna Maria zasvěcena ještě v lůně své matky Bohu a jako dítě vyrůstala ve svatyni, kde ji živil Bůh. Ježíše počala z vůle Boží, bez účasti muže. V Kor. 19:30-32 Ježíš jako dítě

koptském prostředí.

Funkce neobvyklých průvodců a ochránců spočívá v tom, že své svěřence posilují v těžkých chvílích ve víře⁸⁹⁸ a figurují jako mediátoři vztahu mezi člověkem a Bohem.

V analyzovaných hagiografiích přítomnost neobvyklých průvodců představuje další faktor, který charakterizuje světce jako člověka, který již na tomto světě dosáhl, popř. dosahuje nejzazšího cíle křesťana, spojení s Bohem. András as-Samú'ílí hovoří s Pannou Marií a anděly⁸⁹⁹ a jedním z jeho průvodců byla kočka, v níž jeho spolubratr rozeznal „anděla, který mu byl seslán z nebes.“⁹⁰⁰ Fawzíju Isháq nemocí a utrpením provádí samotný Kristus,⁹⁰¹ s nímž světice po celou dobu nemoci rozmlouvá a ve chvíli, kdy je její duše ohrožena „temnými zlými postavami“, se její ochrany ujala Panna Maria.⁹⁰² Patronem matky Jú'anny byl sv. Jiří, s nímž světici pojil vztah nikoli nepodobný vztahu mezi dvěma přáteli. Když patron světici zklamal, neváhala ho napomenout, ba dokonce mu i vyčinit.⁹⁰³

Koptští svatí a martyrové jsou neustále velmi živě přítomni v myslích dnešních egyptských křesťanů a je tedy přirozené, že chování těch, kdo jsou za svaté považováni, odpovídá v soudobých hagiografiích představě, kterou má okolní společenství o dokonalém světci. Významným faktorem, díky němuž je člověk rozeznán jako světec, je právě jeho bezprostřední vztah ke kanonizovaným i světčům, martyřům, andělům atp.

hovoří v kolébce a brání čest své matky, která je nařčena z toho, že je nepočetnou ženou. *Korán* (přel., Hrbek, I.), Praha, 1991.

⁸⁹⁸ Viz středověká martyrologia a hagiografie, Textová příloha, s. 1-10.

⁸⁹⁹ „Už jsem se zmínil o tom, jak si abúná povídal s anděly. Jedné lékařce řekl, že kdykoli si povídá s Pannou Marií, usměje se na něj a je jemná, něžná jako jarní váněk.“ in: 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddis András as-Samú'ílí*, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela), op. cit., s. 32.

⁹⁰⁰ „Velmi si zamiloval kočku, která měla ve zvyku spát v rukávu jeho řeholního oděvu. Časem abúná zpozoroval, že ho kočka provází, kamkoli se pohne, aby nenarazil na nějakou překážku. Když se o tom doslechl představený kláštera, zprvu tomu nechtěl věřit, až když viděl, že kočka abúnou Andrása opravdu vede, uvěřil. Políbil abúnovi ruku a řekl: ‚To není kočka, ale anděl seslaný z nebes.‘“ in: 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddis András as-Samú'ílí*, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela), op. cit., s. 14.

⁹⁰¹ „Kristus byl se světici v každé chvíli, neopouštěl ji ve dne i v noci. Dlouho s ním rozmlouvala ve stavech, kdy se její duše nacházela mimo tělo a rámeček tohoto světa a byla přešťastná.“ in: 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq* (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq), op. cit., s. 52.

⁹⁰² „V posledních měsících života měla častá zjevení matky Světla, Panny Marie, která mírnila její bolesti a odháněla od nemocné všechny zlé duchy ďáblů.“ in: 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq* (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq), op. cit., s. 48.

⁹⁰³ „Jednou, o svátku sv. Jiří, se matka Jú'anna rozhodla, že do kaple světce zavede elektrické osvětlení, ale Ústav památkové péče jí to nedovolil. Matka Jú'anna o příhodě vypráví: ‚Velmi jsem se na svatého Jiří rozhněvala, a řekla jsem mu: ‚takže nás tu necháš jen tak, bezradné, v každém případě, jestli chceš, tak si tady rozsvít sám‘, říkala jsem si, že teď ví, jak se věci mají, tak ať se podle toho zařídí. Modlila jsem se a nakonec se nám povedlo zavést do kaple elektrické osvětlení.‘“

in: Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihí* (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 77.

4. 3. 5. Askeze a utrpení jako prostředek transformace v „ideálního“ člověka

Askeze jako cesta vyhledávaného strádání, stejně tak jako nevyhledávané utrpení v nemoci, mají v kontextu analyzovaných hagiografií tentýž potenciál, jedná se o liminální zkušenost, která vede ke „sjednocení s Bohem“, tj. k úplnému sebeodevzdání sféře posvátna, jež je rozpoznáno jako jediná realita. Způsob, jakým je tohoto cíle dosahováno, se v hagiografiích laiků a řeholníků příliš neliší. Askeze je výrazem sebekontroly, poslušnosti vůči autoritě, a to nejen vůči autoritě církve, ale i například rodičů, jak jsme mohli pozorovat v hagiografii matky Jú'anny. Poslušnost v řeholním prostředí představuje naprosté sebeodevzdání do vedení „duchovního průvodce“ (zpovědníka) a život v souladu s řeholními ideály tak, jak jsou představeny v příručce Zahrada řeholníků (*Bustán ar-Ruhbán*).⁹⁰⁴ Život ideálního řeholníka má být samozřejmě v první řadě nápodobou Kristova života, ale vzhledem k tomu, že dosažení tohoto ideálu je velmi obtížné, hagiografie světců a otců pouště slouží jako dosažitelnější vzory svatosti. Askeze je tedy pojata po vzoru otců pouště jako „boj proti démonům“, kteří řeholníka svádějí z cesty ke svatosti a jako forma sebezdokonalování a duchovního růstu.

Cílem askeze a potenciálem utrpení je v analyzovaných hagiografiích ovládnutí těla tak, aby nebylo překážkou, nýbrž nástrojem duchovního růstu: „*Abúná Andrá'ús se omezoval v jídle více než ostatní řeholníci a jedl jen jednou denně. Půst byl pro něj ochranou před nečistými myšlenkami a skutky.*“⁹⁰⁵ Prostřednictvím askeze zůstává řeholník ostražitý a vnímavý natolik, aby nesešel ze stezky, která vede k jeho cíli: „*O duchovním boji abúná řekl: „Smrt, milí bratři, přichází znenadání, večer, dopoledne nebo za úsvitu. Buďte tedy bdělí, abyste nepromeškali okamžik, když smrt přijde, abyste jejím prostřednictvím mohli dokončit své bohulibé pozemské dílo.*“⁹⁰⁶ Světec řeholníky nabádá k vědomí blízkosti smrti a zpytování svědomí, protože podle křesťanské eschatologie bude po smrti následovat soud. Askeze je tedy především prostředek, který udržuje řeholníka v bdělém stavu pro boj proti „mocnostem zla“. Vzorem bdělosti a ostražitosti, který je dnes předkládán řeholníkům a novicům, byl řeholník z kláštera sv. Antónia *al-anbá* Justus al-Antúni (z.1976). Tento řeholník, považovaný za světce, téměř s nikým nehovořil, jen občas se bratři zeptal: „*As sá'a kam?*“ („*Kolik je hodin?*“) Jednou v noci prý touto otázkou vzbudil svého

⁹⁰⁴ Význam této příručky pro koptské řeholníky potvrzuje skutečnost, že kromě koptské recitace žalmů a textu liturgie se jí novicové a novicky musí učit z paměti. Informace se opírá o můj výzkum v mužských a ženských kláštorech: Dajr al-Anbá Antúnijús, Dajr Durunka, Dajr al-Aná Búlá, Dajr al-Muharraq, Dajr al-Anbá Abra'ám, Dajr as-Sajjida al-'Adhrá' bi Mísr al-Qadíma aj.

⁹⁰⁵ Srv.: „*Antónius se z Písma poučil, že ďábel má mnoho nástrojů a podob, a proto se horlivě držel přísné disciplíny...bděl natolik, že celé noci nespál, jedl jednou denně, po západu slunce...*“ in: Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, op. cit., 7:1.

⁹⁰⁶ Srv.: Abba Theophilus v hodině své smrti děkoval Abbovi Arseniovi za to, že jej nabádal k tomu, aby měl chvíli své smrti neustále na paměti. in: Burton-Christie, D.: *The Word in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, op. cit., p. 183-184.

spolubratra a když se tento vrátil rozmrzele do cely, našel na lůžku jedovatého škorpióna.⁹⁰⁷ Otázky al-Anby Justa byly rovněž vybízením k bdělosti, protože chvíle smrti není nikomu známá a řeholník na ni musí být neustále připraven.

Pro matku Jú'annu byla hlavní záštitou proti „mocnostem zla“ a přípravou na „poslední hodinu“ neustálá modlitba: „*Kdykoli si ďábel všimne, že řeholník má tendenci zanedbávat modlitbu, postihne jej nemocí a závratěmi a podlamujícími se nohami, pak ale přichází ke slovu řeholníkovo vědomé úsilí,*⁹⁰⁸ *řeholník si musí všimnat úskoků ďábla a musí v modlitbě vytrvat, i když je unavený. A když se řeholník probudí, musí se ihned energicky pustit do modlitby.*“⁹⁰⁹ Modlitby, které popisuje matka Jú'anná, jsou specificky koptskou formou provádění Ježíšovy modlitby a nazývají se *mítáníját*. Podle teologa al-Anby Matá'úse je termín převzat z řeckého termínu *metanoia*-obrácení a hlavním cílem modlitby je „očista srdce“ a transformace člověka v bytost připravenou na spojení s Bohem. *Al-anbá* Matá'ús zdůrazňuje, že aby člověk mohl prostřednictvím modlitby duchovně růst, musí žít odříkavě, postit se, soustředit se a ovládat své emoce.⁹¹⁰ Tento způsob modlitby koptských řeholníků a řeholnic je možno vztáhnout do kontextu hesychastického pojetí modlitby. Stejně jako hesychastická modlitba má být konána tělem i duší, rovněž *mítáníját* sjednocují oba póly lidské přirozenosti. Zatímco však hesychasté se „Ježíšovu modlitbu“ modlí s hlavou skloněnou a pohledem upřeným k srdci,⁹¹¹ koptský řeholník, či řeholnice vykonají prostraci (někteří až 500 a více prostrací denně), přičemž pronášejí modifikovanou podobu „Ježíšovy modlitby“.⁹¹² Oba modlitební směry-hesychasmus i koptské *mítáníját* sledují stejný cíl-dosažení duchovního pokroku a sjednocení s Bohem, ačkoli to se v koptské spiritualitě neprojevuje vnímáním božských energií jako u hesychastů, ale vědomím neustálého kontaktu s Bohem-neustávající vnitřní modlitbou.

Hagiograf laické světičky Fawzíjí Isháq se soustředil na utrpení světičky jako hodnotu, jejímž prostřednictvím duchovně rostla a nakonec dosáhla i nejzazšího cíle křesťana, sjednocení s Bohem. Tak jako pro řeholní světičky byla cestou ke svatosti askeze, Fawzíja Isháq byla do procesu transformace, jenž vede ke sjednocení s Bohem, vržena bolestivou nemocí a vědomím blízké smrti.

⁹⁰⁷ Informace získaná od řeholníků kláštera sv. Antónia během pobytu v klášteře v r. 2001.

⁹⁰⁸ Arab.: *al-džihád*: duchovní boj, duchovní úsilí.

⁹⁰⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihí* (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 121.

⁹¹⁰ Al-Anbá Matá'ús: *Sumíw ar-Rahbana*, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života), op. cit., s. 206-207.

⁹¹¹ Mnich Basil: Asketické a theologické učení sv. Řehoře Palamy, in: *Orthodox Revue I, Sborník textů z pravoslavné theologie*, Praha, 1997, s. 100.

⁹¹² *Já rabbí Jasú' al-Masih irhamní*. Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou. *Já rabbí Jasú' al-Masih á'inní*. Pane Ježíši Kriste, pomoz mi. *Já rabbí Jasú' al-Masih challisní*. Pane Ježíši Kriste, spas mne. Modlitba končí vyslovením *Amin, halílújá*. Citováno podle: Van-Doorn-Harder, P.: *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 149.

Nemocné tělo a bolest nejenže pro ni nebyly překážkou, ale byla za svůj úděl vděčná, protože tato mezní situace ji učinila dostatečně vnímavou pro bezprostřední zakoušení posvátna:

„Děkuji Ti, Pane, za to, že mi bolest odhalila Tvou krásu, jež je nade všechny krásy světa. Všechno pozemské štěstí jednoho dne přejde, zůstane jen radost, která je v Tobě a s Tebou, taková radost je věčná. Když Tě vidím ve svých bolestech, mám pocit, že jich nejsem hodna, v těch chvílích jsem velmi šťastná a vím, že když jsem z Tvých rukou přijímala sladké věci, musím přijmout i ty hořké.“⁹¹³ Vždyť i hořké věci z Tvých rukou jsou pro mne radostí a velkým darem, neboť vidím, že jsou nepatrnou součástí Tvého kříže a Tvých bolestí, kterých se tak smím účastnit.“⁹¹⁴

4. 3. 6. Světec a svět

Světec-řeholník nejdříve svět „opouští“, aby se do něj později vrátil a měnil jej svou činností a svým působením podle svých představ a plánů. Budeme-li předcházející etapy života světců chápat jako „cestu“ a „hledání“, pak návrat do světa představuje sdělení a sdílení „nalezeného“. Velmi výstižně tuto etapu charakterizoval hagiograf András Samúíliho, když k popisu světcova pobytu v nemocnici, tzn. ve „světě“, připojil následující myšlenku: *„Přemýšlel jsem o tom, že Bůh mu dal podstoupit mnohé zkoušky a očišťoval jeho duši, aby nám pak ukázal, jak vypadá skutečný člověk Boží.“⁹¹⁵* Transformativní potenciál přítomnosti světce „ve světě“ hagiograf charakterizoval následujícím způsobem: *„Žil jsem v přítomnosti abúny András Samúíliho po dobu pěti let, které uběhly jako hodina. Jeho vzácná svatost mne velmi přitahovala, dodnes si pamatuji každý den, který jsem s ním strávil.“⁹¹⁶*

Matka Jú'anná, ačkoli byla řeholnicí, jejíž hlavní činností byla kontemplace a modlitba, využívala svých lidských i duchovních kvalit ve prospěch druhých, kteří k ní přicházeli o radu, modlitbu, požehnání nebo materiální pomoc.⁹¹⁷ Na jedné straně je zjevné, že řeholnice nežila

⁹¹³ Během liturgie koptští křesťané políbí vnitřní a vnější část dlaní na znamení toho, že od Boha vědomě přijímají dobré i zlé. Informace se opírá o můj výzkum v koptské komunitě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹¹⁴ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op.cit., s. 39.

⁹¹⁵ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís András Samúíli, (Host z nebes, životopis svatého otce András Samúíli z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 18.

⁹¹⁶ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís András Samúíli, (Host z nebes, životopis svatého otce András Samúíli z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 18.

⁹¹⁷ „Jedna řeholnice ji požádala, aby směla navštívit v nemocnici svou neteř, která přijela z horního Egypta, aby v Káhiře podstoupila náročnou operaci. Matka Jú'anná nejen že souhlasila, ale poslala k neteři řeholnici, která byla lékařkou, aby se ujistila, že je neteř v pořádku a trvala na tom, že pro ni v klášteře budou připravovat jídlo a posílat ho do nemocnice.“ in: Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s.

v naprostém odloučení od světa, jež striktně vyžaduje koptské pojetí řeholního života, na druhé straně se jedná o matku představenou a tato funkce je spjata s péčí o chod kláštera, která styk s vnějším světem vyžaduje. Především je však v této hagiografii „svatost člověka“ představena jako „bytí pro druhého“, řeholní povolání tedy není pouze povoláním k životu s Bohem, ale je rovněž povoláním k životu s ostatními lidmi a ve prospěch „tohoto světa“.

Laičtí světcí na rozdíl od řeholníků ze světa neodcházejí, jejich povolání ke svatosti je v analyzovaných hagiografiích realizováno v rámci společenství v němž žijí, v prostředí koptské církve a jejích institucí. Míchá'íl Ibráhím ke svatosti dospívá jako laický presbyter a Fawzíja Isháq jako zbožná matka, manželka a žena oddaná službě v církvi.

4. 3. 7. Světcí a „koruna martyřů“, smrt jako stvrzení svatosti

Mnišství je v koptské křesťanské tradici pojato jako prodloužení éry martyřů.⁹¹⁸ Cíl mnicha i martyra je stejný, dosažení „Božího království“, liší se však způsob, jakým je cíle dosaženo. Martyr má viditelného, jasně definovaného vnějšího nepřítele a prostřednictvím utrpení dosáhne svého cíle. Mnich bojuje proti vnitřnímu nepříteli a cíle dosahuje náhradou mučednictví-askezí.⁹¹⁹ Mučednická smrt mohla potkat jen několik „Božích vyvolených“, o nichž se ve své době věřilo, že byli k mučednictví, „vítězné smrti“, predestinováni Bohem.⁹²⁰ Mnišství a askeze se sice nabízely všem, nicméně řeholník neměl na rozdíl od martyra nikdy jistotu, že se mu podaří dosáhnout cíle, „Božího království“.⁹²¹ Koptský teolog *al-anbá Matá'ús* považuje úsilí o mučednictví formou askeze a pomalého odumírání světu za hlavní způsob, kterým řeholník napodobuje Krista v souladu s Fp 3:10: „*abych poznal jej a moc jeho vzkříšení i účast na jeho utrpení, беру na sebe podobu jeho smrti, abych tak dosáhl zmrtvýchvstání.*“ Řeholníci tak nezískávají „korunu mučednictví“ proléváním krve, ale askezí, která je snahou přiblížit se utrpení Ježíše Krista.⁹²²

V analyzovaných hagiografiích se motiv „korunovace korunou mučednictví“ objevuje v okamžiku smrti Fawzíji Isháq a matky představené Jú'anny společně s motivem svatební mystiky, spojení nevěsty-duše s nebeským ženichem-Kristem. Řeholnice Jú'anná, vzor

72-73.

⁹¹⁸ Al-Anbá Matá'us: *Sumi'w ar-Rahbana, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života)*, op. cit., s. 148.

⁹¹⁹ Wychgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, op. cit., p. 42.

⁹²⁰ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 71.

⁹²¹ Řehoř z Toursu popisuje ostatky světce následujícím způsobem: „*Jeho obličej byl tak plný slávy, že vypadal jako růže a jeho tělo bylo bílé jako lilie. Mohlo by se říci, že tento mrtvý už je připraven pro slávu zmrtvýchvstání.*“ in: Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 77.

⁹²² Al-Anbá Matá'us: *Sumi'w ar-Rahbana, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života)*, op. cit., s. 148-149.

Órigenés považoval askezi za *martyrium cotidianum*, tedy každodenní mučednictví. in: Goddard Elliot, A.: *Roads to Paradise, Reading the Lives of the Early Saints*, op. cit., p. 44.

dokonalého řeholního života v odříkavosti, poslušnosti, lásce a dalších ctnostech, se stává „Kristovou nevěstou“ a získává „korunu mučednictví“ jako symbol svatosti, dokonalosti, dosažení „Božího království“: „*I když matka Jú'anná podstoupila úspěšnou operaci, nebeský ženich se rozhodl, že nastal čas její korunovace.*“⁹²³ V hagiografii Fawzíji Isháq je utrpení v nemoci pojato jako akt mučednictví: „*Tuto noc jsem trávil s Kristem a on mi řekl: ‚Už stačilo, odnímám od tebe korunu utrpení a chceš-li přijít, jen pojď, já jsem připraven.‘*“⁹²⁴ Fawzíja Isháq je pro své ctnosti v hagiografii vylíčena jako „Kristova vyvolená a milovaná“, kterou si Bůh vybral, aby ji obdařil „korunou mučednictví“, čímž je opět stvrzeno Fawzíjino docílení stavu „svatosti a Božího království“, a tedy i spásy: „*Ježíš mi ráno řekl: ‚Jsi jednou z těch, které miluji, a ty, které miluji, obdaruji korunou-podívej, tvá koruna už je připravená, stejně jako nebeské šaty a tvé místo v nebi.‘*“⁹²⁵

Tělo mučedníků i asketů se stává nástrojem jejich úsilí o dosažení „Božího království“. A právě prostřednictvím mrtvého těla světce, které netlí, ale naopak vydává libou vůni, společenství rozezná asketovu svatost a je tak stvrzeno jeho přijetí Bohem, skutečnost, že světec dosáhl spásy a „Božího království“. Hagiograf Andrá'úse as-Samú'íliho uvádí: „*Když následujícího dne řeholníci otevřeli víko rakve, v níž světec spočíval, shledali, že vypadá jako by byl stále živý, zabarvení obličeje a rtů se nijak nezměnilo. Den po pohřbu pak řeholníci cítili jak z jeho hrobky vychází přenádherná vůně. Pan Wahíb Fáhim al-Malatí, laborant v nemocnici, kde byl abúná Andrá'ús ošetřován, poznamenal, že světcova krev ve zkumavkách se nikdy nezačala rozkládat ani zapáchat.*“⁹²⁶ Stejný motiv těla vydávajícího libou vůni nalezneme i v hagiografii řeholnice matky Jú'anny: „*O tom, že matka Jú'anná zemřela, jsem se dozvěděla až večer a hned jsme se spolu se švagrovou vydaly do kláštera. Klášter byl však zavřený, tak jsme v slzách kráčely ke hřbitovu u kostela sv. Barbory a já se matky zeptala: ‚Viš, že jsem tady? Jsem tvoje dcera Zakíja.‘ A najednou jsme ucítily vůni kadidla, jež vycházela z hrobky, cítili ji všichni, i hrobník, který tam s námi stál.*“⁹²⁷

Otto Meinardus považuje koptský kult neporušeného těla světce za relativně pozdní vliv

⁹²³ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 94.

⁹²⁴ 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq, (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 57.

⁹²⁵ 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq, (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 53.

⁹²⁶ 'Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Sira li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'íli, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 42-43.

⁹²⁷ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 137.

řeckoorthodoxní tradice.⁹²⁸ Zároveň je však třeba si uvědomit, že světec, byť se jedná o nekanonizovaného svatého, je vnímán jako prostředník, který nejen svým životem, ale i svou smrtí dosvědčuje „Boží sílu“, „všemohoucnost“ atp. Smrt světce není nikdy nahlížena jako zánik, nýbrž jako triumf nad „silami zla a temnoty“, a tento projev musí být podepřen vnějšími projevy, „zázraky“, „neporušeným tělem“, které dokazují, že světec dovedl své úsilí do úspěšného konce, byl přijat Bohem a dosáhl spásy.⁹²⁹ Naši pozornost zasluhuje skutečnost, že „zázrak neporušených ostatků“ koptské společnosti v dnešní době přisuzuje pouze zesnulým řeholníkům a řeholnicím, kteří žili v „čistotě těla“, tedy v celibátu, u laických světců je jejich dosažení „Božího království“ stvrzeno jiným způsobem-v případě Fawzíji Isháq zjeveními Krista, jenž ji o její spáse utvrzuje, a v případě presbytera Míchá'íla a ostatních světců, posmrtně konanými „zázraky“.⁹³⁰

4. 3. 8. Posmrtné „zázraky“ světců

Jak již bylo uvedeno výše, „zázraky“ jsou s žánrem hagiografie bytostně spjaty, protože se jedná o text, který je psán prizmatem víry ve světcovu spásu, jeho přijetí Bohem a dosažení „Božího království.“ Právě tato „jistota“ světcovy spásy je určujícím faktorem pro nahlížení člověka jako svatého. Rekonstrukce života a smrti světce v hagiografii je tedy v první řadě určena vírou v to, že daná osoba je Bohem vyvolená, dosáhla spásy a spojení s Bohem, a proto musí hagiografie vykazovat znamení této vyvolenosti v podobě „zázraků“, jejichž prostřednictvím světec, který se ve smrti připojil k „církvi vítězné“ (lat. *ecclesia triumphans*, arab. *al-kanísa al-muntasira*), pomáhá těm, kdo o spásu usilují a patří k „církvi bojující“ (lat. *ecclesia militans*, arab. *al-kanísa al-muqátila*).

V analyzovaných hagiografiích posmrtné „zázraky“ světců odpovídají jejich „pozemskému“ povolání-presbyter Míchá'íl Ibráhím dále vystupuje jako rádce a ochránce, protože „patří k těm světcům, které Bůh sesílá na pomoc těm, kdo se ocitli v úzkých“.⁹³¹ Fawzíja Isháq navštěvuje svůj domov „jako by chtěla všechny uklidnit a požehnat celé své rodině“.⁹³² Matka představená Jú'anná i po smrti dbá na řeholní růst svých duchovních dcer a prostřednictvím „zázračného zjevení“ je vyzývá k tomu, aby pro ni netruchlily a věnovaly se raději svému duchovnímu růstu: „Jednou, když jsem seděl s řeholnicemi a utěšoval jejich smutná srdce (vypráví

⁹²⁸ Meinardus, O.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, op. cit., p. 65.

⁹²⁹ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 72-73.

⁹³⁰ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 66-69, 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 35-60.

⁹³¹ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 69.

⁹³² 'Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 60.

biskup *al-anbá* Justus, pozn. V.P.), *přišla paní, která přinesla neobyčejné poselství: ,Matka Jú'anná se mi zjevila a řekla: ,Běž do kláštera a řekni jim, že se mi daří velmi dobře, ať nesmutní, a vrátí se do kláštera'.*⁹³³ Hagiograf Andrá'úse as-Samú'ílího posmrtné zázraky světce neuvádí, ale kromě „zázraku neporušeného těla světce“ se hagiograf zmiňuje o tom, že nikdo po jeho smrti nepochyboval o jeho svatosti, protože „*v tu noc, kdy zemřel, proudily k jeho lůžku davy lidí, kteří se s ním chtěli rozloučit, dotknout se jeho těla a vyprosit si tak od světce požehnání.*“

4. 3. 9. Světcí a světice v každodenním životě Koptů

Světcí jako ideální typy křesťanské dokonalosti a zprostředkovatelé vztahu s Bohem jsou součástí života Koptů. Význam světců pro Koptskou orthodoxní církev je patrný jednak v tom, že četba hagiografií je součástí koptské liturgie a zároveň koptská církev dbá na rozvíjení jejich kultu, protože ostatky svatých a kostely a kláštery, kde jsou uloženy, představují významné vzpomínkové figury, které umožňují kontinuitu morálního a duchovního poselství světců. V předcházející kapitole byl zmíněn způsob, jakým koptští křesťané získávali z evropských archívů hagiografie a martyrologia koptských svatých, kteří zůstali v důsledku stagnace církve zapomenuti.⁹³⁴

V současné době na kult svých patronů-světců a martyrů dbají především kláštery a díky jejich činnosti se dříve zapomenutí koptští světcí dostávají do širšího povědomí koptské komunity. Příkladem je řecký světec Filopater Merkurios, arabsky přezdíváný Abú Sajfajn. Tento martyr je velmi uctíván po celém Egyptě od r. 1962, kdy se představenou kláštera Abú Sajfajn stala matka Íríní. Místnost, v níž se nacházely světcovy ostatky, nechala matka představená přestavět na kostel a pak rozvíjela kult světce. Nejprve s řeholnicemi sepsala oslavné hymny (arab. *magíd, tamgíd*) a jeho hagiografii, rovněž vydávala publikace o zázracích, které světec vykonal. Jakákoli pozitivní událost týkající se kláštera byla a je považována za světcův zásah, matka Íríní proslula vizemi a schopností se světce komunikovat. Díky vztahu se světce prý rovněž uzdravovala, a to i nevléčitelně nemocné. Publikace o těchto událostech byly distribuovány mezi řeholníky a řeholnice ostatních klášterů a mezi laiky.⁹³⁵ Velmi podobně si v současné době počíná matka Sára, představená kláštera sv. Bidáby v Achmímu. Martyr je v koptské komunitě zatím poměrně málo známý, ale klášter usiluje o to, aby se jeho kult rozšířil. Matka Sára, asi 85 letá řeholnice, se těší velké úctě díky asketickému životu a zázrakům, které její život doprovázejí. Je prý rovněž nadána schopností uzdravovat, za „zázrak“ je považována i skutečnost, že se jí po operaci objevila na noze

⁹³³ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Mísr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhíře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 137.

⁹³⁴ Reforma církve jako princip uchování a prohloubení identity koptské minority, s. 67-75.

⁹³⁵ Van-Doorn-Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, op. cit., p. 177-202.

jízva ve tvaru kříže.⁹³⁶ Rovněž členové církevní hierarchie jsou považováni za svaté a neomylné (arab. *'isma*), což je spjato především s jejich řeholním stavem a životem v celibátu. Velmi pozoruhodná je v tomto kontextu snaha koptských věřících vytvořit „auru svatosti“ i kolem současného patriarchy Šenúdy III. Ačkoli Šenúda III. vystupuje jako do značné míry prozíravý a pragmatický politik, na rozdíl od svého předchůdce Kyrilla VI. (z. 1970), šíří se v současné době zvěsti o Šenúdově jasnozřivosti, ba dokonce i o síle jeho modlitby, jež prý dokáže uzdravovat.⁹³⁷

Řeholníci jsou podle koptské tradice a díky předpokládanému asketickému životu považováni za „anděly v těle“⁹³⁸, ačkoli takto bývají označovány i řeholnice, na ně se předpoklad svatosti, s výjimkou matek představených, nevztahuje. V egyptské patriarchální společnosti bývá žena jen zřídka považována za spolehlivého mediátora posvátna. V mužských klášterech (ale i mimo ně) je však možno vidět zástupy věřících přistupujících k mnichovi s prosbou *salli lí*, pomodli se za mě. Mnich pak dotyčnému vloží dlaň na čelo a polohlasně pronáší modlitbu. Podobným způsobem probíhá i žehnání donesené vody (např. za účelem vysvěcení bytu po úmrtí člena rodiny) či důležitých úředních listin.⁹³⁹

Jak již bylo uvedeno výše, aby byl člověk považován za „svatého“, musí splňovat určitá kritéria, na jejichž základě je rozeznán jako „svatý“ a jako potvrzení „svatosti“ a „vyvolení Bohem“ pak světec „koná zázraky“. Tento předpoklad může paradoxně platit i obráceně. Člověk, jehož prostřednictvím nastane událost, kterou on a jeho okolí vyhodnotí jako „zázrak“, je považován za „svatého“, i když o dosažení svatosti před tím neusiloval. Typickým, a jak mi bylo řečeno, nikoli ojedinělým příkladem je případ dvacetileté dívky Hanán z vesnice Ballút v okolí kláštera al-Muharraq⁹⁴⁰, která byla stejně jako její sourozenci postižena hemofilií. Jak mi sama v létě 2003 řekla, ve věku třinácti let přestala brát léky, protože jí nepomáhaly a asi za půl roku se jí zjevila Panna Maria a Hanán se na rukou objevily koptsky a arabsky psané krvavé nápisy „Panna Maria“ a „Svatý Jiří“ a vyzvání, aby se lidé vrátili k Bohu. Dále mi Hanán sdělila, že se jí Panna Maria zeptala, zda se vdá, nebo zda se stane řeholnicí a ona jí přislíbila, že bude žít v celibátu.⁹⁴¹

⁹³⁶ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003. Klášter jsem navštívila dvakrát, nejprve s řeholníkem R. al-Antúním a později se skupinou 25-28 letých koptských laiků.

Všichni se o existenci martyra dozvěděli až díky návštěvě kláštera sv. Bidáby.

⁹³⁷ Jeden z informátorů, M. (30 let), mi sdělil, že během pravidelných středečních setkávání patriarchy s veřejností, jež zahrnují také patriarchovy odpovědi na předem sesbírané písemné dotazy, se jej touto formou kdosi zeptal, jak je možné, že nedosahuje takového stupně svatosti jako Kyrillos VI. Šenuda III. prý vstal a ihned zamířil k pisateli dotazu, čímž podle M. potvrdil svou jasnozřivost. Informace se opírá o výzkum prováděný v Káhiře r.2003.

⁹³⁸ Al-Anbá Matá'us: *Sumúw ar-Rahbana, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života)*, op. cit., s. 245-249.

⁹³⁹ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2002-2003. Žehnání vody i listin provedl biskup. Viz též hagiografie matky Jú'anny, Textová příloha, s. 40.

⁹⁴⁰ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě, v klášteře al-Muharraq, ve vesnici Rizqat ad-Dajr Muharraq a ve vesnici Ballút mezi lety 2002-2003. Dívku a její rodinu jsem v přítomnosti koptských laiků dvakrát navštívila.

⁹⁴¹ Z našeho dalšího soukromého rozhovoru rovněž vyplynulo, že Hanán četla životopis sv. Bernadetty, která se

Z hemofilie se pak prý vyléčila stejně jako její sourozenci, navíc byla Hanán podle své výpovědi od okamžiku „zázraku“ rovněž nadána léčitelskou schopností. Dívku a její rodinu jsem navštívila dvakrát a pokaždé na její „zázrak uzdravení“ čekalo v bytě několik lidí. V domě se nacházelo velké množství ikon, doslova nasátých olejem, což bylo všemi přítomnými rovněž interpretováno jako „zázrak“ a navíc se dívce a jejímu bratrovi v mé přítomnosti objevily na hrudi kříže jakoby vyryté ostřejším předmětem. Při druhé návštěvě, během společného rozhovoru u čaje Hanán znenadání odešla a jeden z mých koptských přátel její odchod vyhodnotil jako „zázrak“: „*je opravdu svatá, procházejí stěnami, tak jak to dělávají anachoreti.*“

Reakce okolí na dívčiny „zázraky“ nebyly jednotné, ale názor, že „zázraky“ jsou „pravé“, převládal. „Pravost zázraků“ v roce 2003 potvrdil biskup Qúsíje *al-anbá* Túmás, řeholník *abúná* Máksimús *al-Muharraqí*, (věk asi 40 let) se rovněž přikláněl k tomu, že „zázraky jsou pravé“ s odůvodněním, že Hanán dělá užitečné věci, pomáhá lidem a přivádí je ke zbožnosti. Naopak *abúná* Taddá'ús *al-Muharraqí* (věk 32 let) a *abúná* Báchumíús *al-Muharraqí* (věk asi 70 let) dívku považovali za psychicky nemocnou. Když jsem klášter *al-Muharraq* navštívila o rok později roku 2004, řeholníci i mí koptští přátelé mi oznámili, že „zázraky“ byly falešné a Hanán je zřejmě psychicky nemocná. Na jakékoli otázky, které se týkaly jejich případných pocitů zklamání a podvedení, jsem odpovědi nedostala.

Odhodlanost věřit v „zázraky“ vytváří jakési emocionální pojítko mezi příslušníky koptské církve, podporuje vědomí odlišné identity a výlučnosti Koptů jako křesťanů. Odráží se zde rovněž touha koptského společenství po sebezpotvrzení a vědomí, že počínání Koptů, ačkoli jsou marginalizovanou minoritou, je nanejvýš správné, protože je prostřednictvím „zázraku“ potvrzeno samotným Bohem. *Abúná* Máksimús *al-Muharraqí* zdůvodnil častý „výskyt zázraků“ následujícím způsobem, jako integrační prvek příslušníků Koptské orthodoxní církve: „*V dnešní době se děje mnoho zázraků, jejichž prostřednictvím Bůh volá lidi zpět k církvi a ke zbožnosti, ale lidé jim nevěří a zůstávají vzdáleni od církve* (egypt. dialekt: *ba'idín 'an il-kanísa*).“⁹⁴²

4. 4. Posvátný prostor

Vyjdeme-li z předpokladu, že náboženské společenství je společenstvím, které se vztahuje k náboženské tradici, pak posvátný prostor zahrnuje především místa, o nichž je dané společenství přesvědčeno, že se vztahují k zakladatelským mýtům, které určují, kam dané společenství patří,

rovněž v důsledku vizí Panny Marie stala řeholnicí.

⁹⁴² Jedná se o přepis rozhovoru z roku 2003, uskutečněný během mého pobytu v klášteře *al-Muharraq* v létě r. 2003.

kým jeho členové jsou, jaké je jejich poslání a čím se odlišují od okolní majoritní společnosti. K zakladatelským mýtům, které definuje koptské společenství jako křesťanskou skupinu se specifickým posláním, patří jednak pobyt svaté Rodiny v Egyptě, dále misie apoštola Marka a rovněž „éra martyrů“, jíž je připsán takový význam, že počátek vlády římského císaře Diokleciána je považován za počátek koptského letopočtu (r. 284-*Anno Martyrii*).⁹⁴³

4. 4. 1. Místa pobytu svaté Rodiny⁹⁴⁴

Koptové odvozují svou víru v pobyt svaté Rodiny v Egyptě z Mt 2:13-15 a z tzv. *Theophilovy vize*, což je podrobný itinerář cesty sv. Rodiny datovaný do počátků arabské nadvlády nad Egyptem.⁹⁴⁵ Koptové věří, že sv. Rodina byla na své cestě vedená Bohem a místa, na nichž déle setrvala, jsou naplněna Božím požehnáním (arab. *baraka*),⁹⁴⁶ které se projevuje ve formě „zázraků“ uzdravení, vyslyšení prosebných modliteb vyslovených na těchto místech atp. K nejčastěji navštěvovaným místům patří: předměstská část Káhiry Matárijja, kde měl Ježíš podle arabského a etiopského Synaxaria rozlámat Josefovu hůl na malé kousky a zasadit je do země. Když z nich vyrostly rostliny, vydávaly krásnou vůni, Ježíš je pojmenoval balzamovníky a rozhodl, že z těchto rostlin se bude lisovat olej pro rituál křtu.⁹⁴⁷ Z Matárijje sv. Rodina pokračovala dál do dnešního centra staré Káhiry, kde se dnes nachází ženský klášter Panny Marie. (*Dajr as-Sajjida al-‘Adhrá’*). Řeholnice věří, že pramen, který se zde nachází, Ježíš požehnal a má léčivé účinky.⁹⁴⁸

Dalšími místy, o nichž Koptové věří, že je navštívila sv. Rodina, jsou např. kláštery al-Muharraq na hoře al-Qusqám a klášter ad-Durunka v horním Egyptě, asi 30 km od Asjútu. Poněkud pikantní je skutečnost, že řeholníci a řeholnice z obou klášterů na sebe nevráží a tvrdí, že ten „jejich“ byl jediným místem odpočinku sv. Rodiny u Asjútu a oba kláštery své přesvědčení opírají o různá „tvrzení“. V klášteři ad-Durunka se nachází rozlehlá jeskyně, v níž měla sv. Rodina pobývat a v současné době se zde zjevuje Panna Maria v podobě „zářící postavy“.⁹⁴⁹ Otto F. A. Meinardus uvádí, že roku 1955 chtěl tehdejší biskup al-Qúsijje zlepšit ekonomickou situaci obyvatel

⁹⁴³ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Martyrdom*, p. 1549.

⁹⁴⁴ Téma vyčerpávajícím způsobem zpracoval Otto F. A. Meinardus, proto se zde omezím jen na základní údaje a na roli, kterou tato místa zastávají v současné koptské religiozitě. Podrobnější informace viz: Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 13-28.

⁹⁴⁵ Meinardus, O.F.A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, op. cit., p. 13.

⁹⁴⁶ *Dajr Džabal al-Qusqám ‘ibra ‘Išrina Qarnan min az-Zamáni*, (*Kláster na hoře al-Qusqám v průběhu dvou tisíciletí*), autor není uveden, Asjút, 1990, s. 59.

⁹⁴⁷ Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 21.

⁹⁴⁸ Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 22.

⁹⁴⁹ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2002-2003. Informátoři: laický presbyter a čtyři zasvěcené sestry (*mukarrasát*).

v eparchii, a proto klášter prohlásil za místo pobytu sv. Rodiny. Od této doby se do kláštera konají poutě, které představují pro klášter a jeho okolí významný ekonomický přínos.⁹⁵⁰

Oblast, kde se dnes nachází klášter al-Muharraq, byla podle řeholníků v době pobytu sv. Rodiny neobydlenou pustinou. Jak uvádí publikace o klášteře, Josef zde našel skrovný domek se střechou z palmového listí, v němž se Rodina usadila a kde byl ve 4. století vybudován klášter.⁹⁵¹ V tomto domku se rovněž podle řeholníků Josefovi zjevil anděl a řekl mu: „*Vstaň, vezmi dítě i jeho matku a jdi do země izraelské, neboť již zemřeli ti, kteří ukládali dítěti o život.*“⁹⁵²

6. dne, měsíce *hátúr*, roku 4 Ježíš poprvé a právě v tomto domě lámal chléb se svými rodiči a učedníky.⁹⁵³ Skutečnost, že tato událost není zaznamenána v Novém zákoně, řeholníci neberou jako možné zpochybnění toho, že k události došlo, ale odvolávají se na J 21:25:⁹⁵⁴ „*Je ještě mnoho jiného, co Ježíš učinil, kdyby se mělo všechno dopodrobna vypsát, myslím, že by celý svět neměl dost místa pro knihy o tom napsané.*“⁹⁵⁵

Významnou událostí pro koptskou komunitu bylo 1. června 2000 shromáždění nejvyšších egyptských vládních a politických činitelů, koptských a muslimských duchovních v kostele Panny Marie v Ma'ádi u příležitosti připomenutí dvoutisícího výročí příchodu svaté Rodiny do Egypta. Zároveň se na břehu Nilu odehrála opera, oslavující pobyt svaté Rodiny v Egyptě.⁹⁵⁶ Jakkoli se jednalo o výjimečnou a jedinečnou událost, přece jen je patrné, že pobyt svaté Rodiny v Egyptě představuje pojítka mezi Kopty a muslimy, protože Ježíš, byť jen jako prorok a Panna Maria jako neposkvrněná matka proroka mají v Koránu a v islámské tradici významné postavení.⁹⁵⁷

4. 4. 2. Kult ostatků apoštola Marka a katedrála sv. Marka-*al anba Ruwejs* v Káhiře

Víru v misijní působení apoštola Marka v Egyptě Koptská orthodoxní církev opírá především o apokryf *Acta Marci*, který obsahuje zprávu o tom, že Marek se z Kypru vydal do Pentapole a odtud dál pokračoval do Alexandrie.⁹⁵⁸ Podle koptské tradice byl prvním Egyptanem,

⁹⁵⁰ Meinardus, O.F.A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, op. cit., p. 84.

⁹⁵¹ *Dajr Džabal al-Qusqám 'ibra 'Išrína Qarnan min az-Zamáni*, (Klášter na hoře al-Qusqám v průběhu dvou tisíciletí), autor není uveden, op. cit., s. 60.

⁹⁵² Mt 2:20, *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁹⁵³ *Dajr Džabal al-Qusqám 'ibra 'Išrína Qarnan min az-Zamáni*, (Klášter na hoře al-Qusqám v průběhu dvou tisíciletí), autor není uveden, op. cit., s. 62.

⁹⁵⁴ *Dajr Džabal al-Qusqám 'ibra 'Išrína Qarnan min az-Zamáni*, (Klášter na hoře al-Qusqám v průběhu dvou tisíciletí), autor není uveden, op. cit., s. 63.

⁹⁵⁵ J 21:25, *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁹⁵⁶ Meinardus, O.F.A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, op. cit., p. 83.

⁹⁵⁷ Zejména Kor. 4:171, 3:30-78, 61:6, 5: 50-117, 76, súra 19, aj. Korán (přel. Hrbek, I.), Praha, 1991.

⁹⁵⁸ Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 29.

který přijal z rukou apoštola Marka křest pohan Anianus. Apoštol Marek zemřel podle tradice mučednickou smrtí v Alexandrii, kde se na něj vrhl dav, uctívající božstvo jménem Sarapis.⁹⁵⁹ Ostatky apoštola Marka, přechovávané v kostele sv. Marka v Alexandrii, byly a jsou předmětem úcty koptských křesťanů, alexandrijští patriarchové jsou považováni za přímé nástupce apoštola Marka.⁹⁶⁰ Původně ovšem ostatky sv. Marka patřily melkitským, tzn. chalcedonským křesťanům. Způsob, jakým se „prostřednictvím zázraku“ ostatky dostaly do rukou nechalcedonského alexandrijského patriarchy, popisuje Severus z Ašmúnaj v *Historii egyptských patriarchů*:

„V roce 360 podle letopočtu martyřů (646 n. l., pozn. V. P.), tři roky poté, co ‘Amr ovládl Memfidu, muslimové obsadili Alexandrii a zničili její opevnění a vypálili mnoho kostelů a klášterů, včetně kostela sv. Marka, který se nacházel u moře a v němž spočívaly ostatky sv. Marka. Ale z dovolení Páně došlo k zázraku a námořní kapitán Sanutius se dostal do kostela sv. Marka, který byl vydrancovaný, ale schrána s ostatky apoštola byla neporušená, kapitán z ní vyňal hlavu apoštola Marka a tajně se vrátil na loď a nikomu neřekl, co nese s sebou. Jenže když loď měla vyplout, zůstala na rozdíl od ostatních lodí nehybná...pak kapitán vyňal hlavu apoštola a...předal ji do rukou (nechalcedonského, pozn. V. P.) patriarchy Benjamina. Loď pak pokojně odplula.“⁹⁶¹

Ostatků se následně v 9. století zmocnili benátští kupci, do rukou patriarchy Koptské orthodoxní církve, Kyrilla VI. část ostatků vrátil až roku 1968 římský papež Pavel VI. a od té doby ostatky spočívají v katedrále sv. Marka-al-Anbá Ruwejs v káhirské čtvrti ‘Abbásíja.⁹⁶² Místa, kde jsou uchovávány ostatky martyřů a světců-kláštery, kostely nebo hrobky (arab. *mazár*), představují centra koptského kultu. Koptové věří, že prostřednictvím ostatků je martyr či světec, který se připojil k „církvi vítězné“, stále přítomen na zemi a koná ve prospěch těch, kdo jej uctívají. Hrobky martyřů a světců jsou nahlíženy především jako místa, kde je rozostřena hranice mezi „nebem a zemí“, tedy mezi tímto profánním světem a světem posvátna.⁹⁶³

Ostatky sv. Marka navíc pro Kopty znamenají přímé spojení se zakladatelem koptské církve a jeho nástupci. Pro koptské patriarchy, odvozující svou církevní autoritu právě od sv. Marka, představuje přítomnost ostatků apoštola v Egyptě zřejmý nárok na existenci koptského

⁹⁵⁹ Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 30.

⁹⁶⁰ Plný titul alexandrijského patriarchy zní: *Sáhíb al-Qudásati wa al-Ghibtati al-Bábá al-Anbá...Bábá al-Iskandaríjati wa Bitríku al-Kirázati al-Marqusíati*. Jeho Svatost a Blaženost papež, biskup...papež Alexandrie a biskup misijní provincie sv. Marka.

⁹⁶¹ Evetts, B. (transl., ed.): Severus: *History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis*, vol.I, op. cit., II.500.

⁹⁶² Meinardus, O.F.A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 33-34.

⁹⁶³ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 76.

patriarchátu jako takového. Přítomnost ostatků sv. Marka je vyjádřením moci a majestátu koptské církve, především pak jejího patriarchy, který je apoštolovým „zástupcem na zemi“. Ostatky sv. Marka jsou tedy spíše spjaty s posvěcením církevní moci, sv. Marek na rozdíl od např. sv. Jiří (arab. *Máre Girgis*), sv. Menase (arab. *Máre Míná*) nebo sv. Antónia nepatří v Egyptě mezi nejčastěji uctívané světce.⁹⁶⁴ Katedrála sv. Marka-al-Anbá Ruwejs a koptský patriarcha jsou nejdůležitějšími symboly koptské kulturní autonomie, představují střed „koptského prostředí“, prostoru, který je výsostně křesťanský a který je vytvářený kolem míst, jež koptské společenství rozeznává jako posvátná: kláštery, kostely, hrobky svatých a martyků.

4. 4. 3. Místa kultu světců a martyků

Jak bylo uvedeno v předcházející kapitole, světci, martykové a jejich ostatky jsou významným předmětem kultu koptských křesťanů. Mezi nejčastěji uctívané koptské světce a martyky patří: Panna Maria (arab. *as-Sajjida al-‘Adhrá’*), sv. Jiří (arab. *Máre Girgis*), sv. Menas (arab. *Máre Míná*), sv. Theodor Stratelates (arab. *Amír Tadrús, Abú Sajfajn*), sv. Abanúb, sv. Antónius, sv. Ruwejs (arab. *al-Anbá Ruwejs*), sv. Šimon Koželuh (arab. *Sam‘án al-Charráz*), sv. Damiána (arab. *as-Sitt Dimjána*), sv. Makrina, sv. Marina, sv. Rifka, sv. Marie Magdaléna (arab. *Marjam al-Madždalíja*) aj. K nejčastěji uctívaným soudobým světcům patří koptský patriarcha Kyrillos VI. (1902-1971).⁹⁶⁵

Ostatky uvedených světců a martyků se nacházejí v kostelích a kláštrech po celém Egyptě, Otto F. A. Meinardus uvádí, že v roce 1999 se v Egyptě nacházelo 18 relikviářů s ostatky sv. Jiří a 5 relikviářů s ostatky sv. Theodora.⁹⁶⁶ Skutečnost, že relikviáře obsahují pouze relikty těla světce, je pro věřící nevýznamná. Část těla světce věřícími je nahlížena jako celek, relikv je symbolem vítězství (věčnosti a úplnosti) martyra nad smrtí (zánikem, časoprostorovým omezením života).⁹⁶⁷ Podobně jako v období pozdní antiky kladli věřící v touze po co nejužším kontaktu se světcem na ostatky nebo hrobku kousky plátna (lat. *brandea*),⁹⁶⁸ distribuují dnes koptští kněží a biskupové obrázky s ikonickým výjevem světce či martyra. Z druhé strany obrázku jsou přilepeny kousky plátna napuštěného vonnými silicemi (arab. *hanút*), do něhož byly ostatky zabaleny a které se každý rok při oslavě výročí úmrtí světce (arab. *mawlid*) vyměňuje.⁹⁶⁹

Světci „přítomní v ostatcích“ jsou mediátory vztahu člověka s Bohem a věřící se k nim

⁹⁶⁴ Poznatek vychází z mého výzkumu konaného v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁶⁵ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁶⁶ Meinardus, O.F.A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, op. cit., p. 37.

⁹⁶⁷ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 88.

⁹⁶⁸ Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, op. cit., p. 89.

⁹⁶⁹ Informace se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

obracejí s prosbami o pomoc, s tzv. přímluvnými modlitbami, světec je tedy v první řadě přímluvcem u Boha (arab. *aš-šafi*). V koptských kostelích bývá zvykem napsat prosbu na kus papíru a ten zasunout za relikviář, popř. ikonu světce či světice. S mrtvým světcem je v posvátném prostoru kostela či hrobky zacházeno jako se živým, je oslovován, budí emoce věřících, kteří u jeho relikvie prosí o přímluvu. V případě, že je věřící rituálně znečištěn⁹⁷⁰, není možné, aby světec „navštívil“.⁹⁷¹

Jak již bylo uvedeno výše, světci jsou součástí církevní hierarchie a jejich autorita je přenesena na biskupy či kněží, kteří se tak stávají interprety „zázraků“, jež jsou světcům připisovány. Vzhledem k tomu, že „zázraky“ představují významný integrační prvek koptské komunity, není překvapivé, že jejich počet vzrůstá úměrně s touhou církevních představitelů přivést k bohoslužebné praxi a k úzkému kontaktu s církví co největší počet Koptů. Rovněž jsou v současné době častěji než kdykoli jindy objevovány další ostatky, především v oblasti horního Egypta, v Achmímu, okolí měst Sohágu, Asjútu a al-Minjá. Koptové věří, že nalezené ostatky patří martyřům z dob Diokleciánova a al-Hákimova pronásledování křesťanů.⁹⁷² Původ ostatků, otázka jejich „pravosti“ je opět podružnou záležitostí, důležitější je pro koptskou církev a její věřící skutečnost, že vůbec byly objeveny. Koptská církev věří, že v objevení ostatků se projevuje milost a požehnání (arab. *ni'ma wa baraka*) těm, kdo k církvi patří. Pro Kopty jakožto marginalizovanou menšinu, představuje objevení nových ostatků stejně jako „zázraky“ světců potvrzení a povzbuzení jejich křesťanské identity. Je třeba zdůraznit, že především v nepokojné oblasti horního Egypta, kde veřejný prostor mnohdy podléhá pravidlům stanoveným islamistickými organizacemi⁹⁷³, je touha Koptů po co nejužším kontaktu s absolutní hodnotou posvátna jako potvrzení jejich křesťanské identity, obzvláště silná.

4. 4. 4. Posvátný prostor v koptské domácnosti

Rodina představuje mikrokosmos koptského etnika a její uspořádání a hodnoty, podle

⁹⁷⁰ Rituální znečištění se týká především žen v období menstruace a 40 dní po porodu chlapce, 80 dní po porodu dívky, v době rituálního znečištění se žena nesmí účastnit liturgie. Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁷¹ Kult prováděný u hrobek světců se nazývá „návštěva“, arab. *zijára*.

⁹⁷² Ostatky bývají často „nalézány“ v důsledku snu, v němž se vybrané osobě (nejčastěji řeholníkovi či církevnímu představiteli) zjeví světec nebo martyr a oznámí mu, kde je pochován. Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁷³ Jedná se především o *gamá'át islámíja*, které mají v horním Egyptě pod kontrolou některé vesnice nebo městské čtvrti (např. v Asjútu, al-Minjá či v Sohágu), kde je zakázáno např. prodávat a konzumovat alkohol, není vhodné, aby se ve veřejném prostoru společně pohybovaly nesezdané páry, ženy se musejí zahalovat atp. Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

Srv. Zeidan, D.: *The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt*, op. cit., p. 53-64.

nichž členové koptské rodiny žijí, jsou formovány hodnotami, které koptská církev vyzdvihuje a předává dál prostřednictvím kultu, vzdělávání věřících a snahou o zapojení laiků do církevního dění. V koptské domácnosti se proto většinou nachází velké množství ikon, obrazů s křesťanskou tematikou, ale také domácí oltář, u něhož se rodina schází ke společným modlitbám.⁹⁷⁴ Odpovědnost za výchovu, morální a duchovní růst dětí nese především matka,⁹⁷⁵ protože se očekává, že otec je plně zaměstnán a jeho pracovní vyčerpání mu nedovolí být v dostatečně úzkém kontaktu s dětmi. Matka, která sama ideálně pracuje jako služebnice, (arab. *chádima*) v církvi a např. vyučuje v nedělní škole nebo se ve volném čase věnuje charitativní činnosti, vede své děti ke vztahu k církvi.⁹⁷⁶ Ideální matka rovněž dbá na to, aby děti nepodléhaly konzumnímu stylu života, ale zapojily se do dění v církvi, účastnily se nedělních škol, poslouchaly církevní hymny místo populární hudby a četly vhodnou literaturu. Domov a rodina představují esenci koptské kultury a zbožnosti a zodpovědnost za předání „esence koptství“ nese právě matka. Nutno dodat, že koptská mládež se církevních aktivit účastní ráda a její volnočasové aktivity jsou většinou s církvi spjatý dobrovolně.

Během svých studijních pobytů v Egyptě jsem se setkala např. s dívkami (15-17 let), které pomáhaly služebným sestřám (arab. *mukarrasát*), s chlapcem (24 let), který psal ikony, se skupinou mladíků (25-28) let, kteří skládali hudbu k církevním hymnům atp. Koptská mládež se k církvi váže dobrovolně, mladí Koptové jsou většinou velmi hrdí na svůj koptský původ, náboženství a kulturu, jednak proto, že takto byli vedeni a vychovávaní rodinou a nedělní školou, ale i proto, že jakýkoli náznak „oddálení se církvi“ počínaje neúčastí na nedělních školách a vztahem s muslimem či muslimkou konče, bývá nahlížen jako tragédie nejen pro rodinu, ale pro celé koptské společenství. Na zajištění nápravy se následně podílí nejen rodina, ale opět celé společenství, církevní představitelé-biskupové, kněží řeholníci a řeholnice.⁹⁷⁷

4. 5. Posvátný čas

Průlom času vnímaného jako posvátný do všední každodennosti je obdobím intenzivní zbožnosti, morální a duchovní očisty, spjaté s možností pokání-obnovení vztahu s Bohem a církvi. Svátky mají jak religiózní, tak i obecnou sociální dimenzi, které se vzájemně prolínají a odlišují podle toho, zda jsou svátky slaveny v prostředí města či venkova. Oslavy svátků posilují

⁹⁷⁴ Srv. Hagiografie Míchá'íla Ibráhíma, kap. Zázraky, které světec vykonal: *Vyprávění pana Džúrdže Míchá'íla*, Textová příloha s. 10.

⁹⁷⁵ Armanios, F.: *The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society*, op. cit., p. 117.

⁹⁷⁶ Během koptské liturgie jsem měla možnost vidět pětiletého chlapce, který odříkával nejen arabské ale i koptské liturgické texty. Jeho matka mi sdělila, že ho to naučila sama. Informace se opírá o výzkum prováděný v katedrále *al-anbá* Ruwajs v káhírské čtvrti 'Abbásíja r. 2003.

⁹⁷⁷ Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

náboženskou pospolitost, slouží k sociálnímu kontaktu, ale jejich hlavní význam spočívá v prožívání ustavujících prvků koptské tradice, jež je navozeno společným jednáním (během rituálu, liturgie) a společným nasloucháním ustavujícím mýtům koptského společenství (jedná se především o hagiografie, martyrologia).⁹⁷⁸

4. 5. 1. Typologie koptských svátků

1. **Svátky církevní**⁹⁷⁹ -svátek Narození Krista (7. ledna, jako jediný je uznán jako egyptský národní svátek), Zesnutí Panny Marie (22. srpna), Velikonoční svátky, Svátek martyrů (11. března), neděle, den Páně, aj.

Základní podmínkou pro účast na církevních oslavách je dodržování postních pravidel, která se mění v souvislosti s významem daného svátku pro koptské společenství. Nejpřísnější stravovací omezení jsou vyhrazena pro půst před Velikonocemi, který trvá 55 dní. Koptové se v tomto období musí postit od potravy živočišného původu (maso, mléko, vejce).⁹⁸⁰ Je pozoruhodné, že velikonoční půst je nejvíce dodržovanou náboženskou tradicí, od níž mnohdy neupouštějí ani sekularizovaní Koptové, kteří jinak na církevním životě neparticipují. Důvodem je pravděpodobně skutečnost, že stravovací zvyklosti představují významný hybný faktor pro utváření a uchování identity společenství a rovněž jasně odrážejí model společenské struktury. Společné stravovací návyky prostředkují komunikaci mezi příslušníky koptského společenství a vymezují hranice, jejichž překročení může být vnímáno jako zavržení společného hodnotového systému.

2. **Svátky zemědělské** - Velikonoční pondělí *Šamm an-Nasím* (vdechnutí jarního vánku), Nourúz-koptský Nový rok, který se kryje se Svátkem martyrů 11. března.

Specifický ráz mají v Egyptě oslavy spjaté s Velikonočním pondělím. Tento svátek se nazývá *Šamm an-Nasím*-(vdechnutí jarního vánku). Jedná se o svátek „vítání jara“, jehož se účastní všichni Egyptě-ané-jak křesťané, tak muslimové. Rodiny odcházejí na venkov, kde společně stráví den v přírodě. Typickým pokrmem pro tento den je zelená cibule s *fasíh* (syrové ryby po dlouhou dobu naložené v soli).⁹⁸¹ *Šamm an-nasím* je možno zařadit ke svátkům konaným na konci

⁹⁷⁸ Srv.: Waardenburg, J.: *Bohové zblízka, Systematický úvod do religionistiky*, Brno, 1997, s. 92-93.

⁹⁷⁹ Uvádím pouze nejvýznamnější svátky, úplný přehled církevních svátků viz.: Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Catholic and Protestant Communities Past and Present*, op. cit., p. 131-132.

⁹⁸⁰ Tyto potraviny v současné době úspěšně nahrazují produkty ze sóji, je možno zakoupit např. „postní“ sójové mléko a čokoládu. Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁸¹ Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

či na začátku velkých rituálních ceremonií (v tomto případě Velikonoc). Svátek martyřů je slaven 11. března. Jelikož s tzv. „érou martyřů“ (284 n.l.) začíná i koptský kalendář, slaví se tento den také jako počátek koptského kalendářního roku-Nourúz. Velice důležitou roli o tomto svátku hraje symbolika vody. Noření se do vody má i symboliku očištného rituálu-„starý člověk“ se vším, co se mu za uplynulý rok přihodilo, zůstává ve vodě, zatímco „nový člověk“ může začít s počátkem Nového roku i „nový život“.

Uvedená symbolika se v praxi realizuje tak, že se lidé koupou v Nilu. Zvykem je obléci si na Nový rok nový oděv a obdarovat se drobnými dárky. Typickým jídlem jsou koláče plněné plody guáfy a datlemi. Datle symbolizují prolitou krev martyřů, guáfa zase čistotu jejich srdce.⁹⁸² Zároveň je koptský Nový rok a svátek martyřů oslavou události, která se týká samotných základů koptského společenství, jehož religiozita se v podobě tradice stává symbolem vlastní identity. O hodnotě utrpení a vyznavačství pro koptské společenství již bylo pojednáno výše, proto se zde omezím na konstatování, že svátek martyřů patří kromě Velikonoc k nejdůležitějším církevním svátkům.

3. Církevní svátky jednotlivých světců a martyřů-ve městech mají oslavy institucionální církevní charakter a oslava výročí úmrtí světce spočívá v bohoslužbě, v sedminásobném obcházení kostela s ostatky v průvodu a v rituální výměně plátna, do něhož jsou ostatky světce zabaleny. Zábava ve městech bývá obvykle spíše uměřená.⁹⁸³

Na venkově, především v oblasti středního a horního Egypta, mají oslavy „slavného znovunarození“ svatých a martyřů (arab. *mawlid*) lidový ráz a přistupuje k nim řada kulturních prvků rozličného původu, které nemají mnoho společného s vlastním náboženským obsahem oslav. K nejhojněji navštěvovaným *mawlidům* patří *mawlid* Panny Marie slavený 22. srpna v klášteře Dajr al-Muharraq, Dajr ad-Durunka a *mawlid* sv. Jiří, slavený po celém Egyptě 1. května. V dnešní době se *mawlidy* koptské i muslimské vyznačují bujarým veselím, zábavou a tancem, věřící na pozemku klášterů a kostelů žijí po dobu trvání *mawlidu* (3-5 dní) ve stanech, kde společně vaří, na kobercích před stany si povídají a baví se.

Oslav obou svátků jsem se zúčastnila a na mou otázku, zda je vhodné, aby takto významné církevní svátky provázela zábava a čilý obchodní ruch uvnitř klášterních zdí, řeholníci z kláštera al-Muharraq odpověděli, že je velmi žádoucí, aby se vše odehrávalo pod dohledem řeholníků a rovněž vyslovili souhlas s prodejem předmětů s náboženskou tematikou, zemědělských produktů, oděvů atp. Pro většinou nemajetné prodejce představuje *mawlid* jednu z mála příležitostí

⁹⁸² Viaud, G.: *Magie et les coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Paris, 1996, p. 107-119.

⁹⁸³ Informace se opírají o můj výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

k významnějšímu výdělku. Jiný názor má na lidové veselí a nenáboženské aspekty *mawlidů* koptský patriarcha Šenúda III.:

„Jednou z mnoha věcí, které stojí ve středu mého zájmu, je, že mawlidy jsou světskou, a nikoli především náboženskou oslavou, což považují za velkou chybu. Mawlid je ve své podstatě náboženskou oslavou a připomenutím si života světce, ale oslavy se v současné době vyvíjejí špatným směrem. Mnozí chtějí, abych mawlidy zrušil, ale já si říkám, proč bychom nemohli jejich charakter změnit tak, aby se staly užitečnou duchovní záležitostí, jež by se vyznačovala slavnostním a vznešeným duchem. Naše církev usiluje o to, aby během mawlidů lidé vyslechl duchovní rady a ponaučení, prospěšná kázání, aby společně zpívali oslavné hymny. Usilujeme o to, aby lidé žili ve skutečné zbožnosti... a věřte, toto úsilí není nikterak snadné.“⁹⁸⁴

Jakkoli patriarcha s „lidovým“ charakterem *mawlidů* nesouhlasí, řeholníci z kláštera al-Muharraq zdůrazňovali, že pro okolní křesťany je klášter „druhým domovem“, kde mohou být sami sebou, tzn. bez obav prožívat svou křesťanskou identitu. Život hornoegyptských zemědělců, drobných obchodníků a úředníků nebývá snadný a jak uvedli sami řeholníci, nevidí důvod, proč by se tito lidé nemohli alespoň během *mawlidů* oddávat zábavě, prožít společně na půdě kláštera několik dní a pak se zase vrátit zpět ke každodennímu životu.⁹⁸⁵

Účastníci *mawlidu* také očekávají „zázraky“, zjevení světce, která mají dokázat nadpřirozený původ svátku. Během oslav *mawlidu* sv. Jiří jsem se např. v Luxoru dozvěděla, že bílé holubice, které usedly na dráty elektrického vedení, jsou zpřítomněním sv. Jiří, jenž svůj svátek takto slaví spolu s těmi, kdo mu vzdávají úctu.⁹⁸⁶ Mezi početné návštěvníky koptských *mawlidů* patří muslimové, kteří rovněž věří v zázračnou a uzdravující moc nejen koptských světců, ale i kněží, protože (podle komentáře některých muslimů) „mají blíže k přírodě“ než muslimští duchovní.⁹⁸⁷ Během *mawlidů* se rovněž vykonávají exorcistní a léčitelské praktiky, mnoho duševně nemocných uléhá v kostele ke spánku za účelem inkubace snu, jehož prostřednictvím světec nemocného může „vyléčit“. *Mawlidy* se rovněž považují za vhodnou dobu pro vykonání obrázky chlapce.⁹⁸⁸ Rovněž se dětem různého stáří nechávají o *mawlidech* vytetovat křížky na

⁹⁸⁴ Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fī Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma'a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, op.cit., s. 79-80.

⁹⁸⁵ Informace se opírají o výzkum prováděný v klášteře al-Muharraq mezi lety 2002-2003. Informátoři: řeholník *abúná* Máksimús al-Muharraqí, (věk asi 40 let), *abúná* Taddá'ús al-Muharraqí (věk 32 let), *abúná* Báchúmiús al-Muharraqí (věk asi 70 let).

⁹⁸⁶ Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2002-2003. Informátoři: Dvě koptské ženy (věk asi 40 let), jejich manželé (věk asi 40 let) a jejich děti (5 dětí věk mezi 7-13 lety).

⁹⁸⁷ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 331.

⁹⁸⁸ Církev povoluje provádět obrázku před křtem, v opačném případě by mohla znehodnotit jeho platnost. Informace

vnitřní stranu levého zápěstí. Křížek je pozůstatkem rozlišovacích znamení mezi muslimy a křesťany. Na venkově bývá považován za talisman, ochraňující svého nositele před džiny a nemocemi.

4. 6. Aspekty společné koptské a muslimské spiritualitě

Ačkoli je tato práce zaměřena na proces vytváření koptské identity a koptského prostředí, jehož prostřednictvím Koptové svou identitu prožívají a prohlubují, bylo by zásadní chybou domnívat se, že Koptové a muslimové žijí pouze v napjatých vztazích a mezi oběma komunitami neexistují sociální vazby. K sociálnímu styku mezi příslušníky obou komunit dochází ve městech především v zaměstnání, a na venkově jsou prohlubovány zvláště sousedským soužitím. Ať už jsou vztahy mezi Kopty a muslimy hodnoceny jakkoliv, realitou zůstává, že islám je oficiálně nadřazeným náboženstvím a většina Koptů tuto skutečnost neprožívá příliš pozitivně. Islám je tak ztotožněn se „světem“, od něhož je třeba se držet co nejdále, zatímco koptské prostředí-kláštery a kostely představují „křesťanskou oázu“ uprostřed „muslimského světa“. Přesto však existují rozličné aspekty obou náboženství, které slouží jako přemostění mezi oběma komunitami. Příkladem mohou být řeholníci a řeholnice, kteří jsou pro Kopty vzorem křesťanské dokonalosti, ale jsou velice ctěni i egyptskými muslimy. Žijí zbožným, cudným životem, modlitbami a posty, čímž odpovídají obrazu „dobrého služebníka božího“ i podle islámských kritérií. Během svých studijních pobytů v Egyptě jsem měla možnost doprovázet řeholníky během jejich pastorační činnosti a mohla jsem tak pozorovat, že úctu jim vzdávali nejen křesťané, ale rovněž muslimové, kteří je mimo jiné oslovovali „náš pane“ (arab. *sajjidná*). Má zkušenost se tedy velmi liší od zkušenosti antropologa a benediktýnského řeholníka Marka Grubera, jenž uvádí, že „*muslimové se domnívají, že ideálním způsobem života je mít několik manželek, být úspěšný, bohatý a že mít několik synů je znamením Boží přízně....když muslimové vidí, jaké úctě se mezi Kopty těší řeholníci, považují to za bezvýznamný projev zdvořilosti...*“⁹⁸⁹

Prvky společné koptské a muslimské spiritualitě:

1. **Interpretace zázraku jako důkazu svatosti**⁹⁹⁰-Islámská spiritualita rozlišuje dva typy zázraků *karámát*-skutky konané svatými lidmi z milosti boží a *mu'džizát*-zázraky konané proroky, potvrzující jejich prorocké poslání. Koptská církev pro všechny zázraky užívá termínu *mu'džizát*,

se opírá o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety a 2002-2003.

⁹⁸⁹ Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, Oxford, 2003, p. 12.

⁹⁹⁰ Sunnitská orthodoxie instituci světce neuznává a chápe ji jako *širk*“ tedy přidružení objektu úcty k jedinému Bohu. Kategorie svatosti se tak uplatňuje spíše v mystických, súfijských řádech.

jako důkazu Boží milosti projevované zbožnému a ctnostnému člověku. V obou komunitách se „schopnosti konat zázraky“ dosahuje prostřednictvím zbožného a asketického života, odloučením se od materiálního světa a odevzdáním se sféře posvátna.

2. **Vize-basíra**-je rovněž jedním z projevů svatosti. Jak již bylo poznamenáno výše, v koptském prostředí se jedná o vize Ježíše Krista, Panny Marie, andělů a svatých, v muslimském prostředí jsou to vize zakladatelů mystických řádů, Proroka a jeho rodiny (arab. *ahl al-bajt*). Účelem těchto vizí je duchovní vedení, napomenutí, povzbuzení atp.⁹⁹¹ Významným pojítkem mezi Kopty a muslimy se stala zjevení Panny Marie (arab. *tadžalljât*) r. 1968 v Zajtúnu, r. 1986 v Šubře, r. 1997 v Šentáně, r. 2000 v Asjútu, pozorovaná příslušníky obou společenství.⁹⁹² Patří sem i světelná zjevení–zvláštní světlo údajně obklopuje cely mnichů a řeholnic považovaných za svaté, objevuje se v kostelích, v hrobkách súfijských světců.⁹⁹³ Rovněž náboženská interpretace snů je fenoménem společným muslimům i křesťanům. Sny mohou předvídat budoucnost (tzv. inkubace snu), odhalují duchovní vyspělost člověka, mohou být ponaučením i varováním. Jmenování biskupa a představených klášterů může předcházet sen významného představitele kléru, popř. výjimečně zbožného řeholníka či řeholnice. Oblíbenou metodou příslušníků obou komunit je získání věšteckého snu prostřednictvím spánku přímo u hrobky (ostatků) světce.⁹⁹⁴

3. **Víra v neporušitelnost ostatků svatých**-křesťané i muslimové věří, že světec ve skutečnosti neumírá, ale je stále jaksi „virtuálně“ přítomen, a to nejen prostřednictvím své duše, ale i těla. Příkladem může být víra šajcha ‘Ám Amína z hornoegyptského města Girga, že Ježíšův duch je ve městě stále přítomen, protože Ježíš zde kdysi přebýval.⁹⁹⁵ Tělo světce zůstává zachováno díky jeho zbožnému, duchovnímu životu, postům a sexuální abstinenci, ačkoli ta u muslimských věřících nehraje tak důležitou roli jako u křesťanů. Jak praví jeden z Prorokových *hadíthů*: „Bůh zakázal zemi, aby pozřela svatých“.⁹⁹⁶ Ostatky křesťanských světců jsou uloženy v truhle pomazané vonnými oleji, zabaleny do rudé látky a vystaveny v prosklených skříňkách. Některá těla, pravděpodobně mumifikovaná suchem, jsou uložena v rakvích bez víka. Při návštěvě kostela je povinností rakev políbit a pronést nad ní krátkou modlitbu. Koptští křesťané vždy zdůrazňují, že

⁹⁹¹ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 328-364.

⁹⁹² Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, op. cit., p. 115-118.

⁹⁹³ Světlo jako symbol Boha se objevuje jak v *Bibli* např. J 3:19, tak v *Koránu*–tzv. *Trůnní verš*, Kor. 24:35.

⁹⁹⁴ Informace jsem obdržela od řeholníků kláštera sv. Antónia, kteří mi během výzkumu v kláštře r. 2002 sdělili, že sny biskupů a výjimečně zbožných řeholníků a řeholnic mohou rozhodnout o volbě představených. Během účasti na mawlidu sv. Jiří v Luxoru r. 2003 jsem viděla v kostele spát lidi, o nichž mi bylo řečeno, že jsou duševně nemocní nebo usilují o „věštecký sen“.

⁹⁹⁵ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 345.

⁹⁹⁶ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 364.

se neuctívají ostatky jako takové, ale Ducha svatého, jenž je v nich přítomen, z tohoto důvodu se vztah ke světcí nazývá *kitája*-opírání se.⁹⁹⁷ Ostatky svatých islámských mystiků jsou uloženy v hrobkách, které mohou, ale nemusí, být součástí mešit. Pochopitelně zde schází jakékoliv figurální vyobrazení, úcta světcí se vyjadřuje rovněž políbením hrobky, obcházením a vykonáním alespoň dvou modlitebních cyklů. Příslušníci obou společenství píší prosby, které kladou na hrobky nebo k ostatkům světců. V kostelích je možno vidět votivní dary muslimů, kteří věří, že se uzdravili zásluhou daného křesťanského světce. Četné votivní destičky věnované muslimy se nacházejí např. v kostele sv. Teresie z Lisieux v káhirské čtvrti Šubrá.⁹⁹⁸

4. Forma oslav *mawlidů*-s uctíváním ostatků svatých jsou úzce spjaty oslavy výročí jejich úmrtí (*mawlidy*). Jedná se opět o projev lidové zbožnosti, oficiálními islámskými kruhy spíše tolerovaný, než podporovaný. Pravděpodobný, ale neprokázaný je vliv těchto křesťanských oslav na vznik podobného rituálu v islámu. První muslimské ší'itské *mawlidy*, věnované Prorokovi, jeho zeti 'Alímu, 'Alího manželce Fátimě a skrytému imámovi byly slaveny v Egyptě za vlády fátimovské dynastie (969-1171). Sunnitští teologové a historikové považují za první *mawlid* oslavu Prorokových narozenin, která se konala r. 1207 v Arbelá (Irák) a byla organizována Saláhuddínovým švagrem Muzaffarem ad-Dín-Kökbürü.⁹⁹⁹ Muslimské *mawlidy* oslavují „narození pro nebe“ významných šajchů, zakladatelů mystických řádů, nejvýznamnějším *mawlidem* je oslava výročí úmrtí Abú al-Haggága, která se koná od 13. století v Luxoru.

5. Víra v *džiny*¹⁰⁰⁰ a jiné nadpřirozené bytosti, egyptská magie-především na venkově existuje mezi koptskou a muslimskou komunitou silné pojítko v podobě lidového náboženství, jehož substrát má silně synkretizující charakter. Křesťané i muslimové pro řešení svých problémů často vyhledávají mágy (arab. masc. *sáhir*, fem. čarodějka: *sáhira*), věří v tytéž nadpřirozené bytosti a síly (*džiny* a jejich podskupiny-*máridy*, *'ifríty*, *ghúly* atp.)¹⁰⁰¹. Koptové i muslimové často zacházejí v magii s verši z Koránu, hebrejskými magickými formullemi, mnohdy užívají stejných modliteb

⁹⁹⁷ Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁹⁸ Informace se opírají o výzkum prováděný v Egyptě mezi lety 2000-2001 a 2002-2003.

⁹⁹⁹ Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, op. cit., p. 107-108.

¹⁰⁰⁰ *Džinové* patří podle Koránu k Božímu stvoření. Kor. 15:27: „zatímco *džiny* jsme již dříve vytvořili z ohně prudce spalujícího“. *Džinové* jsou podle Kor. 72:1-2 muslimy: „Rci: ‚Bylo mi vnuknuto, že skupina *džinů* naslouchala a řekla: ‚Naslouchali jsme Koránu podivuhodnému, k přímé cestě vedoucímu, takže jsme v něj uvěřili a již nikoho nebudeme přidružovat k Pánu svému.‘“ Šalamoun byl podle Koránu ve spojení s dobrými *džiny* i satany, od nichž se naučil kouzlit, kouzelnictví je zde pojato jako pokušení, které odvádí člověka od přímé cesty k Bohu: Kor. 2:96: *A následovali to, co hlásali satani v době vlády Šalamounovy. Šalamoun byl nevěřící, avšak satani jimi byli, učíce lidi kouzelnictví...A naučili se lidé tomu, co jim škodí, ale neprospívá, a věděli, že ten, kdo toto koupí, nebude mít podíl na životě budoucím...“* Korán (přel. Hrbek, I.), Praha, 1991.

¹⁰⁰¹ Srv. Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, Praha, 2005, str. 87-90.

jako místní súfijské autority.¹⁰⁰² Během studijního pobytu v klášteře al-Muharraq mezi lety 2002-2003 mi mladí Koptové¹⁰⁰³ z blízké vesnice Rizkat ad-Dajr Muharraq charakterizovali mágy jako osoby, které „*nejdou křesťany ani muslimy*“. Řeholník M. al-Muharraqí (věk asi 40 let) potvrdil, že magie je na venkově a v předměstských aglomeracích velkých měst hojně rozšířena a charakterizoval ji následujícím způsobem: „*Magie (arab. sihr, didžl) je skutečná stejně tak, jako jsou skuteční 'ifritové a džinové, kteří jsou služebníky satana. Magii praktikují lidé malověrní, vzdálení od církve, kteří nespolehají na Boha, ale na síly satana. Většina mágů jsou muslimové.*“¹⁰⁰⁴

K rozhovoru s řeholníkem M. al-Muharraqím se přidal další řeholník, T. al-Muharraqí (věk 30 let), který se začal přit s muslimským důstojníkem, jenž byl zaměstnán jako ostraha kláštera, o existenci *džinů*, *'ifritů* a jiných nadpřirozených bytostí. Zatímco důstojník svou víru v existenci *džinů* opíral o verše Koránu, řeholník vyjádřil přesvědčení, že lidé, kteří s těmito bytostmi „komunikují“, jsou nejspíš psychicky postižení, jejich počínání je záležitostí nenormálního psychického stavu.

Kopt W. (věk 26 let) mi podrobně popsal, jakým způsobem se věnuje magickým praktikám a neopomněl podotknout, že svému zpovědníkovi se s tímto počínáním nikdy nesvěřil. W. mi sdělil, že jej posedla *'ifritka*, jejíž přítomnost cítí tak, že se začne nepřiměřeně potit a ona mu vnukne informace, které si W. přeje vědět. *'Ifritka* je podle popisu W. slepá jako všichni džinové, ale nesmírně krásná. Největší problém pro W. představuje skutečnost, že mu zakazuje sňatek s jeho vyvolenou. W. se obává, že by mohla v případě uzavření sňatku utrápit jeho i případnou budoucí manželku. „Vztahem“ s *'ifritkou* však W. magické praktiky nekončí, dále mi sdělil, že v Káhiře navštívil mága, jenž mu dal amulet (arab. *talsam, higáb*), na němž je napsané kouzlo, podle výpovědi W. v podivném jazyce, snad hebrejsky. Dále dostal ochrannou hůlku, na níž je napsané formule, která má toho, kdo ji vlastní, chránit před zlými bytostmi během magického rituálu vyvolávání nadpřirozených bytostí. Rituál W. popsal takto: na odlehlém místě zapálí kadidlo a 1500 krát musí bezchybně přečíst zaklínadlo z amuletu, přičemž v ruce drží ochrannou hůlku. V kouři ze zapáleného kadidla se mu pak zjeví bytost s níž chce komunikovat, a sdělí mu požadované informace. Amulet jsem nemohla spatřit, protože v případě, že by jej spatřila jiná osoba, ztratil by svou „kouzelnou moc“. W. jej podle své výpovědi nosí stále u sebe přišpendlený k rubu oděvu. Dále mi W. sdělil, že existují magické praktiky, k nimž ten, kdo je chce provádět, nepotřebuje pomoc mága a jako příklad uvedl „zaklínadlo lásky“: člověk, který chce získat přízeň

¹⁰⁰² Viaud, G.: *Magie et les coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 107-119.

¹⁰⁰³ Informace se opírají o výzkum prováděný v klášteře al-Muharraq mezi lety 2002-2003. Informátoři: A. (věk 28 let), W. (věk 26 let), M. (věk 24 let).

¹⁰⁰⁴ Jedná se o přepis rozhovoru s řeholníkem, který autorka uskutečnila v roce 2003 v klášteře al-Muharraq.

osoby opačného pohlaví, si sám napíše amulet, na němž musí být uvedeno: „Chci, aby se ten/ta, dcera/syn matky XY do mě zamilovala“,¹⁰⁰⁵ pak podle W. stačí vložit amulet do nápoje a nápoj podat vyvolené osobě.¹⁰⁰⁶

Magie představuje systém, který náboženství, ať islámu či křesťanství, nikterak nekonkuruje, je spíše považován za přirozenou součást života, tak jako nadpřirozené bytosti, které jsou prostřednictvím magie „oslovovány“. Synkretizující substrát lidového náboženství, který se uplatňuje především na venkově a v předměstských částech, obsahuje celou řadu zaklínadel užívaných v různých etapách lidského života. Velmi často jsou užívány amulety proti uřknutí (arab. *'ajn*), zaklínadla proti bytosti, jež zabíjí čerstvě narozené děti a jejich matky (arab. *qarina*). Nejvíce však Koptové i muslimové užívají služeb mágů před svatební nocí, od mága obdrží amulet a zaklínadlo, aby vše proběhlo tak jak má. Jak mi sdělili koptští respondenti, každý pro jistotu velmi rád zaplatí mágovi za tuto službu nemalý obnos (asi 500 egyptských liber), než by riskoval zostuzení před rodinou či vesnicí v případě, že by se svatební noc nevydařila.¹⁰⁰⁷

Magie v Egyptě je v první řadě dědictvím staroegyptské civilizace. Čarováním se Koptové v prvních staletích přítomnosti křesťanství v Egyptě snažili přivolat zásah „nadpřirozených sil“ tam, kde „přirozené síly“ vypověděly službu. Hlavním prostředkem koptských mágů byla čarovná zaříkadla, jejichž prostřednictvím mág disponoval přízní duchů, d'ábla, andělů, ale i samotného Boha.¹⁰⁰⁸ S příchodem Arabů se v koptské magii rozšířily muslimské prvky, např. zacházení s nadpřirozenými bytostmi v podobě *džinů*, rituál vyhánění „zlého ducha“ (arab. *zár*)¹⁰⁰⁹, nejvíce rozšířené je užívání amuletů a kouzelných zaříkadel, obsahujících úryvky žalmů, koránských *súr* a jména andělů.¹⁰¹⁰

¹⁰⁰⁵ Podobně zní zaříkadlo z koptských čarodějnických papyrů, v němž je rovněž zmíněna linie po matce osoby, jež má být okouzlena: „...*Já vás tedy nyní vyzývám, abyste mi sestoupili na (tento pokrm, tuto číši vína), jež jsou dnes v mých rukou, a až dám z nich pítí N.-ě, dceři N.-ině, abyste připoutali její srdce i její maso ke mně až na věky...*“ in.: *IV. Berl. P. 8320*, in: Lexa, F.: *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha, 1996, s. 272.

¹⁰⁰⁶ Rozhovor s W. (věk 26 let) jsem zaznamenala v klášteře al-Muharraq, v květnu r. 2003.

¹⁰⁰⁷ Informace se opírají o výzkum prováděný v klášteře al-Muharraq mezi lety 2002-2003. Informátoři: A. (věk 28 let), W. (věk 26 let), M. (věk 24 let).

¹⁰⁰⁸ Lexa, F.: *Staroegyptské čarodějnictví*, op. cit., s. 117-118.

¹⁰⁰⁹ Viaud, G.: *Magie et les coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 96.

¹⁰¹⁰ Viaud, G.: *Magie et les coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, op. cit., p. 133-139. Více k muslimskému léčitelství a magii viz: Kropáček, L.: *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Praha, 2008, str. 188-196.

ZÁVĚR

Vývoj koptské církve již v období pozdní antiky dává vzniknout základním prvkům, které identitu koptského křesťanství utvářejí: důraz na egyptský ráz koptského křesťanství, kult martýrů spjatý s hodnotami trpělivosti a utrpení a kult svatých mužů a žen.

Důraz na egyptský ráz koptského křesťanství je v období pozdní antiky a raného středověku stejně jako po arabské invazi možno vysvětlit vnějším tlakem, který na koptskou komunitu vyvíjely nejprve byzantské a později arabské státní instituce. Koptská komunita v důsledku tohoto tlaku posílila své vnitřní vazby, spočívající především v úzké vazbě laiků na koptský klérus. Ohrožujícím momentem byla pro uchování koptské kultury arabizace obyvatelstva na veškerém území dobytém Araby. Koptšina jako jazyk koptského společenství se začala pomalu vytrácet z veřejné a později i ze soukromé sféry. Pro identitu Koptů však vymizení koptštiny jako dorozumívacího jazyka nemělo nikterak fatální dopad, koptská kultura a její hodnoty totiž našly vyjádření nejen prostřednictvím symbolického systému jazyka, tedy koptštiny, ale také prostřednictvím paralelního symbolického systému náboženství, koptského křesťanství a magie. Systém koptských náboženských symbolů je plnohodnotným vyjádřením svébytné koptské kultury. Koptská kultura a identita Koptů byla uchována v unikátním systému koptského křesťanství, v liturgii, v koptských hagiografiích ve specifickém vztahu k objektům uctívání, a především v realistickém přístupu ke světu, založeném na zkušenosti spíše než na abstraktním uchopení reality. Specifickým příkladem koptského realismu je pak vztah věřících ke světcům a osobám považovaným za svaté. Koptští světcí jsou nositeli dvou významných kódů rozlišení koptské komunity, hodnot utrpení a trpělivosti. Hodnota utrpení je v koptské tradici vázána především na martyrologia z doby Diokleciánova pronásledování křesťanů. Martyrové byli umučeni nepřátelskou, ne-křesťanskou mocí, martyr (arab. *šahíd*) sice fyzicky zemřel, ale jen proto, aby se narodil pro život ve společenství s Bohem, nejzazší cíl života křesťana. Utrpení je v martyrologiích představeno jako iniciace, přechodový stav vedoucí k dosažení svatosti, tzn. plného společenství s Bohem. Četba martyrologií ze *Synaxaria*,¹⁰¹¹ jež je pravidelnou součástí koptské liturgie představuje hlavní způsob, kterým je utrpení martýrů neustále zpřítomňováno a věřící tak může participovat na utrpení i na spáse martyra. Vazba mezi věřícím a martyrem je velice úzká, protože věřící hledá v utrpení martyra hodnotu, která by dala smysl jeho vlastnímu životu a jeho vlastním obtížím. Tento postoj je důsledkem sebehodnocení koptské komunity jako společenství, které bylo ve své historii pod vnějším tlakem cizích hegemonů (Byzance a muslimských panovníků). Zároveň však vědomí utrpení předchozích generací vytváří pocit

¹⁰¹¹ Koptská encyklopedie definuje koptské *Synaxarion* jako „seznam světců, užívaný Koptskou církví“. In: Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Synaxarion, Copto-Arabic*, p. 2171.

závazku a výzvy pro upevnění identity Koptů jako společenství odlišného od majoritní muslimské společnosti.

V koptské komunitě byl politickým vývojem sedmdesátých a osmdesátých letech posílen komplex inferiority, který vedl k tomu, že pro uchování vlastní identity využili Koptové své schopnosti adaptovat se na nastalé podmínky a semknout se kolem vlastní, církevní struktury, která jim poskytla život v bezpečí „svého“ koptského prostředí. Koptské prostředí zaručuje uchování všech výše uvedených hodnot, dokonce vytváří jakousi antistrukturu, v jejímž rámci vztah mezi věřícím a církví připomíná vztah mezi státem a občanem,¹⁰¹² církev je poskytovatelem sociálních služeb, vzdělání, prostřednictvím nedělních škol je rozvíjena činnost, kterou bychom mohli nazvat jako „zájmové aktivity“ v podobě poutí (výletů) na svatá místa, rekreačních táborů pro děti, náboženských shromáždění pro dospělé. Laikové se podílejí na dění v církvi, a to nejen participací na volbě kněží a biskupů, ale především dobrovolnou prací v rámci aktivit, které jsou souhrnně nazvány *chidma*, služba druhým. Vztahy, které později vedou k uzavření manželství jsou vytvářeny opět v koptském prostředí, podmínkou pro uzavření sňatku je, aby oba snoubenci byli (ideálně orthodoxní) Koptové. Na dodržování pravidel v podobě koptské morálky dohlíží klérus, ale i sami laikové, kteří dbají na to, aby příslušníci koptské komunity dbali na vysoký morální standard, k němuž vyzývají ve svých homiliích presbyterové, biskupové i samotný patriarcha. Řeholní společenství pak naplňují úlohu „strážců tradice“, zaznamenávají, uchovávají a dál předávají koptské kulturní dědictví.

Jakákoli společenská skupina se ustavuje na základě komunikace své minulosti ze dvou důvodů, z hlediska své identity a z hlediska zajištění svého trvání. V obraze, který si o sobě skupina sama vytváří se zdůrazňuje její odlišnost vzhledem k vnějšímu světu, zároveň jsou zdůrazňovaná fakta a události, které posilují vnitřní soudržnost skupiny s ohledem na zachování její kontinuity. Interpretace a tříbení faktů a událostí s ohledem na uchování kontinuity je primárním zájmem etnické skupiny, protože v okamžiku, kdy by si skupina uvědomila či připustila nějaký rozhodující zlom, či vnitřní diferenciaci, byla by její kontinuita ohrožena. Etnické skupiny proto mají tendenci vnímat své dějiny jako neměnné trvání, které sice zahrnuje ohrožující události způsobené tlakem okolního světa, ale skupina je překoná a tyto události pak v kolektivní paměti tvoří vzpomínkové figury, které posilují odolnost společenství vůči ohrožujícím impaktům vnějšího světa. Kolektivní paměť tedy neuchovává minulost jako takovou, ale z uplynulé doby v ní zůstává jen to, co může skupina zrekonstruovat podle toho, jaké nároky na skupinu vytváří potřeby přítomnosti. Na základě těchto potřeb skupina vytváří prvky svého

¹⁰¹² Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 135.

sebeobrazu.¹⁰¹³ V případě etnoreligiálních skupin je garantem přenosu vzpomínek z generace na generaci náboženská instituce,¹⁰¹⁴ v našem případě koptská církev. Minulost se stává prostřednictvím instituce církve dostupnou pro všechny členy společenství a navíc je tato minulost vždy reinterpretována tak, aby odpovídala potřebám přítomnosti.

Pro představení způsobu, jakým členové Koptské orthodoxní církve z řad kléru a laiků rekonstruují minulost koptského společenství jsem analyzovala publikace dvou autorů. Dílo představitele koptského kléru, řeholníka z kláštera sv. Antónia Antúníja al-Antúního a dílo politického aktivisty a koptského laiky, Míláda Hanná. Společným prvkem obou publikací je snaha poukázat na koptskou komunitu jako součást egyptského národa. Oba autoři shodně zdůrazňují, že v rozhodujících okamžicích egyptské historie stáli Koptové vždy po boku muslimů a velkou překážku koptsko-muslimských vztahů v současném Egyptě vidí v činnosti islamistických organizací. Společným prvkem obou publikací je snaha poukázat na koptskou komunitu jako součást egyptského národa.

Zásadní rozdíl mezi způsobem vnímání ostatních bodů historie koptské komunity, a především koptsko-muslimského soužití je přirozeným důsledkem odlišného způsobu, kterým autoři analyzovaných publikací vymezují koptskou identitu. Antúníjus al-Antúní již v předmluvě¹⁰¹⁵ naznačil, že koptská identita se vyvíjí v rámci koptské církve jako zastřešující organizace. Mílád Hanná je naopak stoupencem sekulární myšlenky oddělení státu od náboženství a náboženská identita jedince, ať Kopta či muslima, pro něj představuje spíše potenciální hrozbu pro zachování egyptské národní identity a tedy i jednoty Egyptanů. Odlišné náboženství bylo podle zastánců linie odlišné koptské identity hlavní příčinou strádání Koptů ve středověku i v současnosti. Důsledkem pocitu strádání a „minoritního komplexu inferiority“ pak může být „minoritní komplex superiority“ v díle Antúníja al-Antúního představený především v hagiografiích a vyprávěních o „zázracích“ světců a divotvůrců. Středověké hagiografie a martyrologia uvedené v publikaci Antúníja al-Antúního (většinou přejaté z kroniky Severa z Ašmúnajn) odrážejí nástrahy, jimž je Kopt vystaven v muslimské prostředí. Největší nebezpečí tkví v asimilaci, zapření své víry a přijetí „nepřátelského náboženství“, islámu. Proto je ve středověkých martyrologiích a hagiografiích neustále opakováno jejich hlavní poselství: žít a zemřít „pro Krista“.¹⁰¹⁶ Významný aspekt v uvedených středověkých martyrologiích a

¹⁰¹³ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s. 40-46.

¹⁰¹⁴ Berger, P. L.: *Vzdálená sláva, Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, (přel. Pšeja, P.), Brno, 1997., s. 141.

¹⁰¹⁵ al-Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 8.

¹⁰¹⁶ Lk 21:17-19 „A všichni vás budou nenávidět pro mé jméno. Ale ani vlas z vaší hlavy se neztatí. Když vytrváte, získáte své životy.“ *Bible*, ekumenický překlad, Praha, 1988.

hagiografiích rovněž představují popisy konverze muslimů ke křesťanství. V popředí děje opět nestojí skutečnost zda křesťan zemře přirozenou smrtí, nebo stane-li se mučedníkem, důležitější je skutečnost, že křesťan ve své nové víře vytrvá. Stejně je tomu v případě odpadlých křesťanů, kteří jsou za jakkoli vysokou cenu pevně rozhodnutí vrátit se ke křesťanství nebo v případě křesťanů, kteří svým životem dokazují věnost Kristu a jeho evangelijním příkazům. Hagiografie a martyrologa, jejichž hlavním hrdinou je muslim jasně poukazují na přesvědčení autorů (jak Antúnija a-Antúního tak Severa z Ašmúnajn) o nadřazenosti křesťanství nad islámem. Příběhy koptských světců a mučedníků nebyly vytvářeny jen pro uchování vzpomínky na minulost, ale jejich prostřednictvím jsou čteny a interpretovány i události přítomné. Proto zejména příběhy odpadlých Koptů a konvertovaných muslimů představují pro autora analyzované publikace ideální vzor křesťanského života i v současné době. Takto vyostřené vytváření identity prostřednictvím polemiky s náboženstvím majority s sebou nese nebezpečí odcizení od majoritní společnosti.¹⁰¹⁷ Jakkoli je možno tento proces nahlížet jako kontraproduktivní z hlediska soužití koptské komunity s muslimskou společností, je třeba mít na zřeteli, že odlišný náboženský element, který vytváří identitu koptské minority, tkví v nároku na výlučnost. Cílem tohoto náboženského elementu je zahrnout zcela každého jedince a svou výlučnost tak potvrdit. Pro etnické skupiny je vystupňovaná distikce navenek faktorem, který významný způsobem posiluje vnitřní integritu etnické skupiny a zároveň představuje jednu z podmínek, jež umožňují její uchování.¹⁰¹⁸ Religiozita etnické skupiny je odrazem kulturního, sociálního a ekonomického klimatu, jemuž dominuje majoritní společnost. Není-li toto klima etnické skupině pozitivně nakloněno, pak etnická skupina vytváří sociální hranice, jejichž křehkost je překonána vztažením těchto hranic k „neměnné a věčné“ sféře posvátna, k nadpřirozenému zdroji identity.

Tento přístup k interpretaci hagiografií a „zázraků“ není samozřejmě nikterak výlučný, jinou interpretaci příběhů o „zázracích“ nabízí historička Iris Habíb al-Masrí, která právě v tom, že koptští světcí „zázrakem“ pomohli významným představitelům muslimské majority vidí právě důkaz „národní jednoty“.¹⁰¹⁹

Dalším významným aspektem, který formuje podobu koptské církve a komunity je církevní reforma, započatá na přelomu čtyřicátých a padesátých let 20. století. Tato snaha o „novou podobu“ církve spočívala především v objektivizaci a racionalizaci koptského křesťanství

¹⁰¹⁷ Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s. 133-134.

¹⁰¹⁸ K podmínkám umožňujícím uchování etnické skupiny můžeme zařadit náboženské reformy, kulturní výpůjčky nebo lidová hnutí za větší účast na kulturní, politické (a náboženské) hierarchii viz: Smith, A. D.: *Etnický základ národní identity*, in.: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, op. cit., s. 287-289.

¹⁰¹⁹ Al-Masrí, I. H.: *The Story of the Copts*, Cairo, 1978, p. 38.

jako procesu, který má vést, byť nikoli v prvním plánu, k výchově koptské mládeže tak, aby byla schopna co nejlépe obstát v konkurenci s příslušníky majoritní společnosti. Cílem tohoto procesu je rovněž zajistit kontinuitu koptské náboženské a kulturní identity.¹⁰²⁰ Děje se tak výchovou koptských laiků prostřednictvím nedělních škol, náboženských shomáždění (arab. *idžtimá'át*), volnočasovými aktivitami spjatými s působením laiků v církvi, a v neposlední řadě šířením teologických příruček a hagiografií soudobých i středověkých světců. Cílem teologických příruček a hagiografií je směřovat počínání koptských věřících tak, aby dosáhli křesťanského ideálu podle normy vymezené církevní tradicí, snahu o dosažení těchto ideálů můžeme interpretovat jako úsilí koptské komunity o prohloubení vazby mezi církví a jejím kulturním dědictvím a laiky.

Pro čtenáře z hagiografií, které jsem analyzovala plyne jednoznačné ponaučení, že život s Bohem a s církví se mu „vyplatí“ nejen v „životě budoucím“, ale i v jeho aktuální životní situaci. Hagiografie tak velmi účinně posilují vazbu věřících na církve a její autoritu, což je zdůrazněno například i tím, že předmluvy k většině hagiografií moderních světců píše biskupové či samotný patriarcha. Církevní představitelé aktivně vstupují do děje a světce či světici oslavují a představují jako vzor dokonalého křesťanského života. Úkolem hagiografie tedy je světce oslavit a poučit čtenáře či posluchače. Poselství hagiografie je ale přístupné pouze poučenému čtenáři, který je obeznámen s tím, jak má hagiografii rozumět. Z tohoto důvodu jsou hagiografie světců, martyřů a otců pouště společně s výkladem Bible a učením se textu Písma zpaměti, důležitým studijním předmětem v nedělních školách, na náboženských shromážděních a jsou rovněž častým tématem kázání koptských kněží a biskupů. Vzhledem k tomu, že jen poučený čtenář či posluchač má přístup k emočnímu a tedy i transformativnímu potenciálu hagiografií, musí být hagiografie komunikována tak, aby byla přístupná všem věřícím. Jedná se totiž o „pedagogický návod“ k tomu, jak se vyrovnat s vysokými morálními a spirituálními požadavky na život křesťana.¹⁰²¹

K posílení vztahu mezi laiky a církevní tradicí dochází nejen četbou, ale také prostřednictvím společné či individuální modlitby (zde jde především o vztah modlícího k protějšku, který považuje za „živoucí“ a je modlící poučen o jeho charakteristikách), zpěvem oslavných hymnů během náboženských shromáždění atp.

Společným rysem všech čtyř analyzovaných hagiografií je profesionální úspěch jejich

¹⁰²⁰ Pojetí hodnoty poslušnosti a chudoby jako předobrazu „protestantské morálky“ v koptském prostředí viz. Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 69-70. Armanios F. v tomto kontextu hovoří o cílené „indoktrinaci“ koptské mládeže, jež má jediný cíl, prohloubení a uchování odlišné koptské identity tváří v tvář proselitizačním tendencím muslimské majoritní společnosti. in: Armanios, F.: *The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society*, op. cit., p. 116.

¹⁰²¹ Wyschgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, op. cit., p. 52.

protagonistů, který je výsledkem asketického nadání, tzn. od útlého věku jsou pečliví, spolehliví, dochvilní, poslušní, vykazují tak charakteristiky nejen dobrého křesťana, ale i řeholníka, a to i tehdy, jestliže se pro řeholní život později nerozhodnou. Antropoložka Sana Hasan ve zdůrazňování hodnot „protestantské etiky“ (tzn. přesnost, spolehlivost, odříkavost, hospodárnost atp.) vidí plán a záměr koptské církve maximalizovat socio-ekonomický rozvoj koptské komunity, a to tím spíše, že tyto hodnoty nejsou v egyptské společnosti pevně a samozřejmě zakořeněny.¹⁰²²

Jiné vysvětlení důrazu, který je v hagiografiích i ve výchově mládeže prostřednictvím nedělních škol kladen na hodnoty „protestantské etiky“ vidím v tom, že základem koptské církve je mnišství. Biskupové a patriarcha jsou voleni právě z řad řeholníků a řeholní kněží se těší větší úctě než kněží laičtí, protože žijí v celibátu, podle přísných řeholních pravidel a hodnot, které se s hodnotami „protestantské etiky“ do značné míry kryjí. Koptská společnost je prodchnuta duchem mnišství, jehož ideály nejsou určeny pouze těm, kdo jsou k řeholnímu životu povoláni, ale je žádoucí, aby na nich participoval každý věřící do té míry, do jaké mu to životní okolnosti dovolí.

Vzhledem k tomu, že náboženské společenství je společenstvím, které se vztahuje k náboženské tradici, pak posvátný prostor a čas představují elementy, jejichž prostřednictvím je tradice udržována a předávána dalším generacím. Posvátný prostor zahrnuje především místa, o nichž je dané společenství přesvědčeno, že se vztahují k zakladatelským mýtům, které určují, kam dané společenství patří, kým jeho členové jsou, jaké je jejich poslání a čím se odlišují od okolní majoritní společnosti. K zakladatelským mýtům, které definuje koptské společenství jako křesťanskou skupinu se specifickým posláním patří jednak pobyt svaté Rodiny v Egyptě, dále misie apoštola Marka a rovněž „éra martyrů“, jíž je připsán takový význam, že počátek vlády římského císaře Diokleciána je považován za počátek koptského letopočtu (r. 284-*Anno Martyrii*).¹⁰²³ Průlom času vnímaného jako posvátný do všední každodennosti je obdobím intenzivní zbožnosti, morální a duchovní očisty, spjaté s možností pokání-obnovení vztahu k náboženské tradici. Svátky mají jak religiózní, tak i obecnou sociální dimenzi, které se vzájemně prolínají a odlišují podle toho, zda jsou svátky slaveny v prostředí města či venkova. Oslavy svátků posilují náboženskou pospolitost, slouží k sociálnímu kontaktu, ale jejich hlavní význam spočívá v prožívání ustavujících prvků koptské tradice, jež je navozeno společným jednáním (během rituálu, liturgie) a společným nasloucháním ustavujícím mýtům koptského společenství (jedná se především o hagiografie, martyrologia).

Náboženství představuje nejvýznamnější kulturní kód, jehož prostřednictvím se etnická

¹⁰²² Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, op. cit., p. 69-70.

¹⁰²³ Atiya, S. A. (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, op. cit., e.: *Martyrdom*, p. 1549.

skupina utváří a uchovává, vzhledem ke skutečnosti, že náboženská tradice představuje zdaleka nejúčinnější prostředek k zajištění setrvalosti a odolnosti etnické identity. Všechny případy mimořádné schopnosti přežít např. u Basků, Samaritánů či právě Koptů vykazují společný rys: národní (etnická) identita se zde prolíná se specifickým náboženským zaměřením.¹⁰²⁴ Role náboženství je vždy jak duchovní, tak sociální. Koptské křesťanství zůstává momentem, který na jedné straně etnickou skupinu Koptů odlišuje od okolní majoritní společnosti a na straně druhé umožňuje její uchování a kontinuitu.

¹⁰²⁴ Assmann, J.(přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, op. cit., s.140.

PRAMENY

Arabské

- ‘Abd al-Džalíl, ‘A., S. (přel., ed.): *Ta’rích Misr li Júhanná an-Naqjúsí, Ru’ja qibtija li al-fath al-islámí (Dějiny Egypta podle Jana z Nikiu, koptský pohled na dobytí Egypta muslimy)*, krit. vyd., al-Qáhira, 2000
- al-Anbá Butrus al-Džamíl, al-Anbá Míchá’íl, al-Anbá Júhanná (ed.): *as-Sínaksár*, místo a rok vydání není uvedeno
- ‘Abd al-Malák, Dž. A.: *Man jumaththilu al-Aqbát, ad-Dawla am al-Bábá? (Kdo je zastupitelem Koptů, stát nebo papež?)*, al-Qáhira, 1993
- ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddís Andrá’ús as-Samú’ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá’úse z kláštera sv. Samuela)*, al-Qáhira, 1991
- Al-Anbá Matá’ús: *Sumúw ar-Rahbana, (O vznešenosti a dokonalosti řeholního života)*, al-Qáhira, 2000
- Ahmad, M. H. M (ed.): *Makrízí, Itti’áz al-hunafá’ (Poučení opravdových věřících)*, Cairo, 1971
- al-Antúní, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta’ríchuhá, (Vlastenectví Koptské církve a její historie)*, místo a datum vydání neuvedeno
- ‘Arján, A.: *Qiddísa Mu’ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, al-Qáhira, 2000
- ‘Atíja, B.: *At-Taqlíd al-Kansí (Církevní tradicionalismus)*, al-Qáhira, 1994
- al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *Intiláq ar-Rúh (O pozvednutí ducha)*, al-Qáhira, 2003
- al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *Ma’álim at-Tariq ar-Rúhí (Milníky na duchovní cestě)*, al-Qáhira, 1987
- al-Bábá Šenúda ath-Thálith: *al-Láh wa al-Insán (Bůh a člověk)*, al-Qáhira, 1997
- Sermons of H. H. Pope Shenouda III., *Relation with God, The Grain and Tears*, St. Anthony Monastery Multimedia Center, Audio CD, datace neuvedena
- Al-Baná, R.: *Al-Aqbát fí Misr wa al-Mahdžar, Hiwárát ma’a Al-Bábá Šenúda (Koptové v Egyptě a v emigraci, rozhovory s papežem Šenúdou)*, Al-Qáhira, 1998
- Básilí, B.: *al-Aqbát, Watanija wa Ta’rích, (O historii a vlastenectví Koptů)*, al-Qáhira, 1999
- Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá’íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu’džizát (Al-Qummus Míchá’íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, místo vydání neuvedeno, 2003
- Fikr al-Muslim al-Mu’ásir. Má alladhí jašghaluhu? (Čím se zabývá myšlení současného muslima?)* editor není uveden, al-Qáhira, 1994

- Girgis, M.: *al-Qadá' al-Qibtí fí Misr (Koptský soudní systém)*, al-Qáhira, 1999
- Habíb R.: *Tafkír ad-Dímúqrátija (Úvahy o demokracii)*, al-Qáhira, 1997
- Halím, 'Á: *Al-Ma'ná al-Masíhí lil Džins (Křesťanské pojetí sexuality)*, al-Qáhira, 2000
- Ibn Kabar, Abú al-Barakát: *I'tiráfát al-Ábá' (Vyznání Otců)*, Dajr al-Muharraq, 2002
- 'Zát li Quddásat al-Bábá Šenúda ath-thálith chássa bi ar-ruhbán (Kázání papeže Šenúdy III. o řeholnicích)*, Mutránija Šubrá al-Chajma, al-Qáhira, Audio CD, datace není uvedena
- Nasr, A.: *Ar-rahbana wa at-takrís fí al-Kanísa al-Qibtija al-Urthúdhúqsíja (Monasticismus a zasvěcený život v Koptské orthodoxní církvi)* in: Anbá Básičius (ed.): *Kalima fí ar-rahbana (Vyprávění o monasticismu)*, al-Qáhira, 2000
- Ráhíbát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf. Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, al-Qáhira, 2000
- Ráhíb min Dajr al-Muharraq (ed.): *I'tiráfát al-Ábá'*, (Řeholník z kláštera al-Muharraq): *(Vyznání Otců)*, al-Qáhira, 2002
- Ráhíb min Dajr al-Muharraq (Řeholník z kláštera al-Muharraq): *At-Tahára wa al-Butúlíja (O čistotě a celibátu)*, místo ani datum vydání není uvedeno
- Dajr Džabal al-Qusqám 'ibra 'Ísrína Qarnan min az-Zamáni, (Klášter na hoře al-Qusqám v průběhu dvou tisíciletí)*, autor není uveden, Asjút, 1990
- Rasmí Nášid, F.: *Síra al-Qiddísa Fíbí aš-Šammása, Chádima Búlus ar-Rasúl, (Životopis svaté diákonky Foibé, pomocnice apoštola Pavla)*, al-Qáhira, 2000
- Shaykhú, L. (ed.): *Al-Antákí, Ta'rích (Dějiny)*, Beirut, 1909

Jiné

- Abú L-Hasan 'Alí Ibn al-Husajn Al-Mas'údí (přel. Hrbek, I.): *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, Praha, 1983
- Athanasius, Bishop of Alexandria: *Life of Saint Antony*, Cairo, 1992
- Bible, Písmo svaté Starého a Nového Zákona*, ekumenický překlad, Praha, 1988
- Evetts, B. (transl., ed.): *Severus: History of the Patriarchs of the Coptic Church of Alexandria, Patrol. Orientalis, Vol. I, I.383–384*, Brepols, 1904, CD-ROM
- Hanná, M. *The Seven Pillars of the Egyptian Identity*, místo vydání neuvedeno, 1994
- Histories for C. M. S. Missions*, C. M. S. London, 1905
- Korán*, (přel., ed. Hrbek, I.), Praha, 1991
- Malaty, Y. T.: *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, Alexandria, 1993
- Missionary Register*, C. M. S., London, 1829

Percival, H. R. (transl.,ed.): *Cyril's Third Letter, The Seven Ecumenical Councils of the Undivided Church*, místo vyd. neuved., 1971

Schaff, D. D.-Wace, H. (ed.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.1, Eusebius: *Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantin*, Edinburgh, 1991

Schaff, D. D.-Wace, H. (ed.): *A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*, vol.1, Eusebius: *Church History, Life of Constantine the Great and Oration in Praise of Constantin*, London, 1925

LITERATURA

Monografie

'Afifí, M.: *Al-Aqbát fí al-'Asri al-'Uthmání (Koptové v době vlády Osmanů)*, al-Qáhira, 1992

Al-Masrí, I. H.: *The Story of the Copts*, Cairo, 1978

Al-Sayyd Marsot, A. L.: *Egypt in the Reign of Muhammad Ali*, Cambridge, 1984

Amin, D.: *Mádhá hadatha li al-Misrijína? (Co se přihodilo Egypt'anům?)*, al-Qáhira, 1998

Assmann, J. (přel. Pokorný, M.): *Kultura a paměť, písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha, 2001

Badawy, A.: *Coptic Art and Archaeology: The Art of the Christian Egyptians from Late Antiquity to the Middle Ages*, Cambridge, 1978

Badran, M.: *Feminists, Islam and Nation, Gender and the Making of Modern Egypt*, Cairo, 1995

Bagnall, R.: *Egypt in Late Antiquity*, Princeton, 1993

Berger, P. L (přel. Pšejja, P.): *Vzdálená sláva, Hledání víry ve věku lehkověrnosti*, Brno, 1997

Brown, P.: *The Cult of Saints, Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago, 1981

Brown, P.: *Tělo a společnost*, Brno, 2000

Burton-Christie, D.: *The World in the Desert, Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford, 1993

Cannuyer, Ch.: *Les Coptes*, Brepols, 1990

Carter, B. L.: *The Copts in Egyptian Politics 1918–1952*, Cairo, 1988

Cassirer, E.: *Esej o člověku* (přel. Piaček, J.), Bratislava, 1977

Clackson, S. J.: *Coptic and Greek Texts relating to the Hermopolite Monastery of Apa Apollo*, Oxford

Coleman-Norton, P. R.: *Roman State and Christian Church*, vol.1, London, 1966

- Dotz, E. R. (transl. Pokorný, M.): *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha, 1997
- Eriksen, T. H.: *Antropologie multikulturních společností*, Praha, 2007
- Farah, N. R.: *Religious Strife in Egypt, crisis and ideological conflict in the seventies*, Montreaux, 1986
- Filipi, P.: *Církev a církve, Kapitoly z ekumenické eklesiologie*, Brno, 2000
- Frend, W. H. C.: *The Early Church*, Philadelphia, 1965
- Frend, W. H. C.: *The Rise of Monophysite Movement*, Cambridge, 1982
- Gill, J.: *The Council of Florence*, Cambridge, 1959
- Girgis, M.: *As-Sidždžil at-Ta'richi li Quddásati al-Bábá Šenúda ath-Thálith (Historický průvodce pontifikátem Šenúdy III.)*, al-Qáhira, 1995
- Goddard Elliot, A.: *Roads to Paradise, Reading the Lives of the Early Saints*, New England, 1987
- Goldschmidt, A.: *Modern Egypt: The Formation of a Nation-State*, Boulder, 1988
- Gombár, E.: *Moderní dějiny islámských zemí*, Praha, 1999
- Grant, R.: *Early Christianity and Society: Seven Studies*, New York, 1977
- Griggs, W. C. : *Early Egyptian Christianity from its origins to 451 C. E.*, Leiden, 1991
- Gruber, M.: *Sacrifice in the Desert, A Study of an Egyptian Minority Through the Prism of Coptic Monasticism*, Oxford, 2003
- Gurevič, A. (přel. Kolář, J.): *Nebe, peklo, svět, cesty k lidové kultuře středověku*, Jinočany, 1996
- Hall Patrick, T.: *Traditional Egyptian Christianity, A History of the Coptic Orthodox Church*, North Carolina, 1996
- Hasan, S. S.: *Christians versus Muslims in Modern Egypt, the Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford, 2003
- Hoffman, V. J.: *Sufism, Mystics and Saints in Modern Egypt*, South Carolina, 1994
- Chitty, D. J.: *The Desert a City, An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966
- Chauleur, S: *Histoire de Coptes d'Égypte*, Paris, 1960
- Ibrahim, S.: *The Copts of Egypt*, London, 1996
- Kannengiesser, Ch.: *Athanase d'Alexandrie, évêque et écrivain: Une lecture des traités Contre les Ariens*, Paris 1983
- Karas, S. F.: *The Copts since the Arab Invasion: Strangers in their Land*, Jersey City, 1985
- Kelly, J. N. D.: *Early Christian Doctrines*, London, 1968
- Kepel, G. (přel. Ostrá, J.): *Boží pomsta*, Brno, 1996

- Kepel, G.: *Muslim Extremism in Egypt, the Prophet and the Pharaoh*, California, 1993
- Kropáček, L.: *Duchovní cesty islámu*, Praha, 2006
- Kropáček, L.: *Súfismus, Dějiny islámské mystiky*, Praha, 2008
- Lewis, B.: *Dějiny Blízkého Východu*, Praha, 1997
- Lexa, F.: *Staroegyptské čarodějnictví*, Praha, 1996
- Mac Coull, L. S. B.: *Patronage and the Social Order in Coptic Egypt*, Bologna, 1989
- Mac Coull, L.S.B.: *Dioscorus of Aphrodito, His Work and His World*, California, 1989
- McGuire, B. P.: *Brother and Lover: Aefred of Rievaulx*, New York, 1994
- Meinardus, O. F. A.: *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo, 1999
- Meinardus, O. F. A.: *Christian Egypt: Faith and Life*, Cairo, 1970
- Meinardus, O. F. A.: *Christians in Egypt, Orthodox, Protestant and Catholic Communities, Past and Present*, Cairo, 2006
- Meinardus, O. F. A.: *Coptic Saints and Pilgrimages*, Cairo, 2002
- Meeks, W. A.: *The First Urban Christians, The Social World of Apostle Paul*, Yale, 1983
- Mendel, M.: *Islámská výzva*, Brno, 1994
- Musil, A.: *Dar Nilu, Nový Egypt*, Praha, 1935
- Musil, A.: *Křesťanské církve Orientu*, Olomouc, 1939
- Nisan, M.: *Minorities in the Middle East*, New York, 1991
- Oliverius, J.: *Moderní literatury arabského Východu*, Praha, 1995
- Pokorný, P.: *Literární a teologický úvod do Nového zákona*, Praha, 1994
- Pokorný, P.: *Řecké dědictví v Orientu, Helénismus v Egyptě a Sýrii*, Praha, 1993
- Pokorný, P.: *Apoštolské vyznání, Výklad nejstarších křesťanských věroučných textů*, Brno, 1999
- Shoshan, B.: *Popular Culture in Medieval Cairo*, Cambridge, 1993
- Solihin, M. S.: *Copts and Muslims in Egypt*, Leicester, 1991
- Tauer, F.: *Svět islámu*, Praha, 1984
- Valognes, J. P.: *Vie et Mort des Chrétiens d'Orient*, Paris, 1995
- Van-Doorn- Harder, P. : *Where Heaven is yet open, a Study on Contemporary Coptic Nuns*, Amsterdam, 1993
- Vatikiotis, P. J.: *The History of Egypt*, Baltimore, 1985
- Viaud, G.: *Magie et les coutumes populaires chez les Coptes d'Égypte*, Paris, 1996
- Waardenburg, J.: *Bohové zblízka, Systematický úvod do religionistiky*, Brno, 1997
- Weber, M.: *Sociologie náboženství*, Praha, 1998

Wipszycka, E.: *Les ressources et les activités économiques des églises en Égypte du IVe au VIIIe siècle (Pap.Brux. 10)*, Brussels, 1975

Wyschgorod, E.: *Saints and Postmodernism, Revisioning Moral Philosophy*, Chicago, 1990

Young, G.: *Egypt*, London, 1927

Sborníky a encyklopedie

Atiya, S. A (ed.): *The Coptic Encyclopedia*, New York, 1991

Connor, W.: *Národ je národ, národ je stát, národ je etnická skupina, národ je...*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003

Dostálová, R.-Hošek, R.-Messeri, G.-Oerter, W. B.-Pintaudi, R.: *Papyrologie (řecká, latinská, koptská)*, Praha, 2006

Dus, J. A.–Pokorný, P. (ed.): *Neznámá evangelia, Novozákonní apokryfy*, I.díl, Praha, 2001

Eisenstadt, S. N.-Giesen, B.: *Konstrukce kolektivní identity*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha., 2003

Ellis, K.C. (ed.): *The Vatican, Islam and Middle East*, Syracuse, 1987

Gellner, E.: *Nacionalismus*, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003

El-Hamamsy, L.: *Assertion of Egyptian Identity*, in: Hopkins, S. N.-Ibrahim, S. E. (ed.): *Arab Society, Social Science Perspectives*, Cairo, 1989

Green, H. A.: *The Socio-Economic Background of Christianity in Egypt*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986

Honderich, T.(ed.): *The Oxford Companion to Philosophy*, New York, 1995

Hopkins, S. N.-Ibrahim, S. E. (ed.): *Arab Society, Social Science Perspectives*, Cairo, 1989

Johnson, D. W. (ed.): *Acts of the Fifth International Congress of Coptic Studies*, Rome, 1993

Johnson, D. W. (SJ): *Anti-Chalcedonian Polemics in Texts, 451–641*, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986

Kannengiesser, C. (ed.): *Actes du Colloque de Chantilly*, 23.-25. septembre 1973, Paris, 1974

Kedourie, E.: *Nacionalismus*, s. 100-109, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003

Mnich Basil: *Asketické a theologické učení sv. Řehoře Palamy*, in: *Orthodox Revue I, Sborník textů z pravoslavné theologie*, Praha, 1997

Oerter, W. B.–Pokorný, P. (ed.): *Rukopisy z Nag Hammádí, Tomášovo evangelium, Filipovo evangelium, Podstata archontů, O původu světa, Výklad o duši, Tomášova kniha*, kodex II/2–7, I. díl

- Orlandi, T.: Coptic Literature, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Pearson, B. A.: Earliest Christianity in Egypt: Some Observations, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Samir, K. (SJ): Arabic Sources for Egyptian Christianity, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Said, E.: *Arabs, Islam and the Dogmas of the West*, in: Macfie, A. L. (ed.): *Orientalism, a Reader*, Cairo, 2000
- Smith, A. D.: Etnický základ národní identity, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003
- Stokes, G.: Poznávání a funkce nacionalismu, in: Hroch, M. (ed.): *Pohledy na národ a nacionalismus, čítanka textů*, Praha, 2003
- Stroumsa, G. G.: The Manichaean Challenge to Egyptian Christianity, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Till, W.C.: Die Koptischen Rechtsurkunden aus Theben, in: *Sitzungsberichte der österreichischen Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1964
- Timbie, J.: The State Research on the Career of Shenoute of Atripe, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.): *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Veilleux, A.: Monasticism and Gnosis in Egypt, in: Pearson, B. A.–Goehring J. E. (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia, 1986
- Voigt, K. (ed.): Religious Revival and Political Mobilisation: Development of the Coptic Community, in: *Egypt under Pressure*, Uppsala, 1996
- Volkoff, O. V. (ed.): *Voyageurs russes en Égypte*, Cairo, 1972

Články

- ‘Abd al-Džawád, ‘Á.: Qutila al-Aqbát fī as-Sa‘íd, (V horním Egyptě byli zabiti Koptové), in: *Rúz al-Júsuf*, 5/1995
- ‘Abd Al-Mun‘im, M.: Mauwsim ibtitizáz al-Misr wa mazá‘im ightisáb al-masihíját fī as-Sa‘íd (Období rabování Egypta a zprávy o znásilňování křesťanek v horním Egyptě), *Rúz al-Júsuf*, al-Qáhira, 12/2, 1999
- Ansari, H.: Sectarian Conflict in Egypt and the Political Expediency of Religion, in: *The Middle East Journal*, vol. 38, 3/1984
- Armanios, F.: The „Virtuous Women“: Images of Gender in Modern Coptic Society, in: *Middle Eastern Studies*, Vol.38, 2002/1

- Botros, G.: Religious Identity as an Historical Narrative: Coptic Orthodox Immigrant Churches and the Representation of History, in: *Journal of Historical Sociology*, Vol. 19, 6/2006
- De Blois, F.: Nasráni and Haníf: Studies on the Religious Vocabulary of Christianity and Islam, in: *Bulletin of SOAS*, vol. 65, 1/2002
- Deflem, M.: Ritual, Anti-Structure and Religion: A Discussion of Victor Turner's Processual Symbolic Analysis, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Vol. 30, 1/1991
- Ezzat, D.: A Change of Spirit, in: *al-Ahram Weekly*, Iss. No. 244, 26. Oct-1. Nov., 1995
- Hatina, M.: In Search of Authentitcity: A Coptic Perception, in: *Middle Eastern Studies*, vol. 42, 1/2006
- Hilmí, A.-Saláma, U.: Asrár Liqá' al-Aqbát Misr ma'a al-Ladžna al-Amríkíja, (Tajemství skrytá za setkáním egyptských Koptů a americké komise), *Rúz al-Júsuf*, 3/3, 2001
- Ibrahim, S.: The Bungling of the al-Kosheh Crisis obscures a Few Positive Steps the Government's Taken to Improving the Situation of Copts, *Cairo Times*, 17/2, 1999
- Judge, E. A.-Thomas, G. S. R.: The Origin of the Church at Rome: A New Solution? In: *Reformed Theological Review*, vol. 25, 1966
- Lev, Y.: Persecutions and Conversions to Islam in Eleventh-Century Egypt, in: *Asian and African Studies*, Vol. 22, No.1-3, 11/1998
- Mac Coull, L. S. B.: Child Donation and Child Saints in Coptic Egypt, *East European Quarterly*, vol. 13, 1979
- MacCoull, L. S. B.: Notes on the Martyrdom of John of Phanijoit, in: *Medieval Encounters*, 6/2000
- Naguib, S. A.: The Martyr as Witness: Coptic and Copto-Arabic Hagiographies as Mediators of Religious Memory, in: *Numen. International Review for the History of Religions*, vol. 41, 1994
- Pargačová, V.: Koptské mnišství dnes, in: *Salve*, vol.13, 2/2003, s. 14-40
- Pennington, J. D.: The Copts in Modern Egypt, *Middle Eastern Studies*, vol.18., 2/1982
- Saláma, U.: Badalan mit at-ta'ni ad'ú ilá at-tasámuh (Místo urážek a pomluv vyzýván k toleranci) *Rúz al-Júsuf*, 12/2, 2001
- Sedra, P.: Class Cleavages and Ethnic Conflicts: Coptic Christian Communities in Modern Egyptian Politics, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 10, 2/1999
- Talhami, G. H.: The transformation of Class and Communal Relations, in: *Egypt Article*, 2/1996

Zeidan, D.: The Copts-Equal, Protected or Persecuted? The Impact of Islamisation on Muslim-Christian Relations in Modern Egypt, in: *Islam and Christian-Muslim Relations*, vol.10, 1/1999

www stránky

www.copts.com, www.coptinet.net, www.Coptic.net, 20. 9. 2008

Abstract

The present work explores Coptic community in connection with its identity. The major focus in the work is on the social and religious construction of the Coptic identity in the second half of 20th century. In the late 1960s and 1970s the Sunday School Movement brought about an age of reform in the Coptic Church that continues to this day. A large part of the reform has been to identify their origins as apostolic, monastic and marked by martyrdom and persecutions. The political development in 1970s and 1980s strengthened complex of inferiority among Copts. In order to preserve specific culture codes the Coptic community has adapted to contemporary political and social conditions by creating of so called Coptic environment. The Coptic church gave to its adherents safe and free living conditions deprived of any Muslim elements. The church provides social services, education in Sunday schools and other leisure time activities.

In the Coptic environment there is a characteristic relationship between laymen and Coptic clergy. On the one side laymen are in charge of education, social work and other various beneficent activities for the church called *chidma* (service). On the other hand the Coptic clergy guards the moral status of the people and keep the religious and cultural heritage of the Copts. The important element of Coptic environment are monasteries in particular. The monasteries are regarded as the „authentic Coptic“ places and due to the relationship between Coptic laymen and monastic sites the Coptic identity is strengthened up to date.

The second major focus of the present work is on the Coptic identity as a historical narrative. Meaning how the past is remembered collectively. For this purpose I utter two source texts representing two different perceptions of the Coptic history. The work stems from very traditional view of the history of the Copts written by monk Antonios al-Antony, who puts an emphasis on the specimens of the religious identity of the Coptic community. While the well-known political activist Milad Hanna stresses common national identity of the Copts and Muslims in Egypt. The common national identity does not correlate with religious fundamentalism on either side.

The last point, I focused on is a continual creating of the Coptic religious identity namely position of saints as bearers of the codes of holiness, meaning of sacred time and sites as a sort of elements preserving Coptic tradition. A significant characteristic of the Coptic identity is the extent to which they venerate the saints and pray for intercession between themselves and God. Therefore

I choose four hagiographies to show the relevant values of the Coptic community and to show the manner of creating a modern Coptic hagiography in accordance with specifications and purposes of the contemporary Coptic church. The Coptic medieval and contemporary hagiographies are essential for the Coptic community. In their communal gatherings at mass and other functions, these stories are spoken of, in all sincerity, as being applicable to their situation today. The aim of this work is to show how the religious identity of the Copts is selective, interpretative and pertains to the needs of the present.

ABSTRAKT

Hlavním tématem předkládané práce je problematika identity koptské komunity v Egyptě. Zaměřila jsem se především na kolektivní konstrukci koptské identity prostřednictvím koptského křesťanství ve druhé polovině 20. století. V šedesátých a sedmdesátých letech 20. století byl díky aktivitám hnutí nedělních škol započat proces církevní reformy, která probíhá až do dnešních dnů. Reforma je zaměřena na vytvoření takového způsobu identifikace egyptských Koptů, který zdůrazňuje apoštolský původ Koptské orthodoxní církve, mnišské hnutí, hodnoty martyrologií a persekuce Koptů.

Politický vývoj v sedmdesátých a osmdesátých letech v Egyptě vedl k posílení pocitu inferiority příslušníků koptské komunity. Vytváření specifického „koptského prostředí“ je pak důsledkem snahy koptské církve a komunity o uchování odlišných kulturních kódů egyptských Koptů. Koptská církev tak poskytuje svým příslušníkům bezpečí v prostředí, které eliminuje jakékoli muslimské prvky. Koptská orthodoxní církev svým příslušníkům rovněž poskytuje sociální služby, vzdělání a zajišťuje i jiné volnočasové aktivity.

Koptské prostředí se vyznačuje specifickými vztahy mezi klérem a laiky. Laikové se věnují výchově a vzdělávání, poskytují církvi sociální a jiné služby, které se souhrnně nazývají *chidma* (služba). Klérus dbá na vysoký morální standard koptských křesťanů a jeho prostřednictvím je uchováváno koptské kulturní a náboženské dědictví.

Kláštéry představují významný element, který se podílí na vytváření koptského prostředí. Kláštéry jsou příslušníky koptské komunity nahlíženy jako „skutečně koptská místa“, která se podílejí na prohloubení identity Koptů.

Další cíl práce spočívá v charakterizování koptské percepce vlastní historie prostřednictvím dvou pramenných textů, jejichž autoři se řadí z hlediska pojetí koptské identity k odlišným proudům. Dílo řeholníka Antúnija al-Antúního představuje tradiční koptský pohled na vlastní dějiny, autor zdůrazňuje, že náboženská a kulturní identita Koptů je odlišná od jejich muslimských spoluobčanů. Na druhé straně proslulý politický aktivista, Mílád Hanná, postuluje, že egyptské muslimy a Kopty pojí společná národní identita a jakékoli formy náboženského fundamentalismu chápe jako ohrožení národní jednoty.

Poslední část práce je zaměřena na koptské křesťanství jako prvořadý element konstrukce identity egyptských Koptů. Věnuji se zejména osobám svatých jako nositelů kódu posvátna a koptské tradici promítnuté do posvátného času a prostoru. Bezprostřední forma vztahu Koptů ke světcům je prvkem, který určuje identitu koptských křesťanů, proto jsem na základě analýzy čtyř koptských soudobých hagiografií ukázala hodnoty, které koptská

komunita rozeznává jako relevantní. Zároveň bylo mým cílem poukázat na způsob, jakým jsou soudobé hagiografie koncipovány v souladu se záměry a hodnotami Koptské orthodoxní církve. Středověké i soudobé hagiografie stojí v centru pozornosti dnešních Koptů, jsou čteny v průběhu liturgie, během náboženských shromáždění, a věřící v nich hledají řešení své aktuální obtížné situace. Záměrem předkládané práce je ukázat, že identita Koptů je vytvářena selektivně a s ohledem na aktuální potřeby přítomnosti.

Textové přílohy

OBSAH

Překlad hagiografií a martyrologií z díla Antúnija al-Antúního: Wataníja al-Kanísa-al-Qibtíja wa Ta'ríchuhá

1. O neotřesitelné víře a vyznavačství Ibn Abú ar-Radžá'a	1
2. Vyprávění o mučedníkovi al-Hášimím	5
3. O zabití biskupova synovce al-Anby Džúrdžího	6
4. Životopis al-Anby Ruwejse	7
5. Svatý Salíb Vyznavač	8
6. Mnich, světec a mučedník Júhanná al-Qaljúbí	9

Překlad hagiografií soudobých světců a světic

1. <i>Al-Qummus</i> Míchá'íl Ibráhím	10
2. <i>Abúná</i> Andrá'ús as-Samú'ílí	20
3. Fawzíja Isháq	30
4. Matka představená, <i>támáf</i> Jú'anná	40

1. O neotřesitelné víře a vyznavačství¹ Ibn Abú ar-Radžá'a²

K nejslavnějším martyřům z období patriarchátu Flothea, 63. patriarchy (979-1003) patří Ibn Abú ar-Radžá'. Byl to mladý a své víře silně oddaný muslim.

Jednoho dne se procházel po ulici a uviděl dav lidí, kteří se shromáždili kolem muslima, jenž přijal křesťanství. Obklopovali ho vojáci, kteří už měli připravenou hromadu dřeva, aby spálili jeho tělo poté, co mu bude useknuta hlava. Ibn Abú ar-Radžá' se k tomuto člověku, který již zvítězil, přiblížil a zeptal se ho: „Člověče, co tě přivedlo k tomu, že jsi zahubil svou duši kvůli rouhačskému náboženství, v němž se k jedinému Bohu přidávají další, vždyť tím jsi uspíšil svou cestu do pekelného ohně na tomto i na onom světě, protože z jediného Boha činíš tři, zatímco On je jeden, nic se mu nepodobá a ty dokonce říkáš, že Bůh rodil. A teď mě dobře poslouvej, vzdej se toho rouhačství a vrať se ke svému náboženství a já tě učiním svým bratrem a každý člověk tě bude mít v úctě.“

Chlapec, který již zvítězil, mu odvětil: „Nepřirovnávej mou víru k rouhačství a přidávání³ bohů k Bohu všemohoucímu. My křesťané vskutku věříme v jednoho Boha, to je v Otce i Syna i Ducha svatého. Syn se ničím neliší od Otce, jehož je Slovem a také Duchem. Tajemství našeho náboženství vám zůstává skryto, protože vaše mysl by je neunesla...ale jak se tak na tebe dívám, už brzy ti přestane být odepíráno světlo a tvé srdce se rozhoří světlem Kristovým a vynaložíš mnohé úsilí za to, oč jsem ve svém životě usiloval i já. Kvůli Jeho jménu se obětuji a své tělo vydávám bolestem a smrti. A i ty budeš jednoho dne vystaven stejnému utrpení.“ Když to Ibn Abú ar-Radžá' slyšel, popadl jej hněv, zul si botu a tloukl ho po ústech a obličejí a po hlavě, bil jej a říkal mu: „Nikdy se nestane, abych byl jako ty, hříšníku!“ A on mu řekl: „Však si vzpomeneš na má slova a poznáš, že jsou pravdivá.“

Pak mu třemi ranami mečem sťali hlavu hodili na něj dřevo a zapálili je. Oheň plál po tři dny pod dohledem vojáků a stačilo to k tomu, aby se jeho tělo proměnilo v popel, ale oni shledali, že křesťanovo tělo je jakoby ze zlata, oheň se ho ani nedotkl.

Ibn Abú ar-Radžá' se vrátil domů, kde strávil neklidnou noc, protože jeho srdce sužovaly ty hrozné věci, které slyšel od onoho mučedníka Kristova, rodina se jej snažila rozveselit, ale bylo to

¹ arab.: *istišháď*.

² Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), místo vydání a rok vydání není uvedeno, s. 203-208.

V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffa', *Ta'rich al-Batáríka*, 3. sv., s. 184-185, bibliografické údaje nejsou uvedeny.

³ arab: *širk*.

marné. Až se dozvěděl, že několik Egyptanů se rozhodlo vykonat pouť do Mekky a požádal svého otce, aby se k nim mohl připojit. Otec to uvítal a svěřil syna jednomu ze svých přátel.

Jedné noci, když putovali do Mekky, se Ibn Abú ar-Radžá'ovi ve snu zjevil starý mnich, z něhož vycházela záře a řekl mu: „Následuj mne, získáš tak mnoho dobrého pro svou duši“. A když se pak Ibn Abú ar-Radžá' probudil, vyprávěl příteli svého otce vše co se mu zdálo a ten jej uklidnil: „Dábel se tě snaží pokoušet, už na to nemysli“. Ale stejný sen se mu zdál i další dvě noci, tedy celkem třikrát, v průběhu tří nocí. Když oba ukončili poutní obřady a vraceli se domů, udělali krátkou přestávku, aby si ulevili. A přítel Ibn Abú ar-Radžá'ova otce dál pokračoval v cestě na svém velbloudu. Jenomže Ibn Abú ar-Radžá' se opozdil a najednou už kolem sebe neviděl nikoho. Snažil se jak jen mohl, aby přítele dohonal, ale nepodařilo se mu to. A tak bloudil v poušti a seděl, schvácený hrůzou z divokých zvířat...a najednou se před ním objevil mladík na koni v zářivém oděvu a řekl mu: „Kdo jsi? A jak to, že jsi sám a bloudíš v téhle pustině?“ A tak mu Ibn Abú ar-Radžá' vyprávěl svůj příběh. Jezdec mu nabídl, ať si vysedne na koně a jede za ním. A kůň s nimi letěl a Ibn Abú ar-Radžá' nevěděl, jestli jsou na nebi nebo na zemi, až se dostali do kostela sv. Merkuria v Káhiře, dveře se před nimi samy otevřely a jezdec znenadání zmizel.

Ibn Abú ar-Radžá' byl dlouho zmatený a překvapený, ale jasně viděl, že kolem něj jsou hořící lampy a ikony. Ráno přišel do kostela kostelník a myslel si, že Ibn Abú ar-Radžá' je zloděj. Ale Ibn Abú ar-Radžá' k němu přistoupil, rukou mu naznačil, aby mlčel a zeptal se ho, kde se vlastně nachází a kostelník mu odpověděl: „V kostele sv Merkuria Abú Sajfajn v Káhiře.“ Ibn Abú ar-Radžá' se ho znovu zeptal: „V Káhiře?“ A kostelník mu na to řekl: „Ano, a zdá se mi, že jsi přišel o rozum, řekni mi, co se ti přihodilo.“ A chlapec odpověděl: „Jak bych neměl přijít o rozum, když jsem ještě dnes v noci byl v poušti a teď jsem tady a ani nevím jak jsem se sem dostal. Bůh je mi svědkem, že se to tak stalo.“ A jal se vyprávět celý příběh, jenomže kostelník mu nevěřil, pořád si myslel, že je to lupič, kterého mučedník Abú Sajfajn nachytl a svázal v kostele. Chlapec chtěl vědět, jak Abú Sajfajn vypadá a kostelník jej dovedl k jeho ikoně. Když ji chlapec uviděl, řekl: „Vskutku, ten člověk na obraze se mi zjevil na poušti a dovezl mne na koni až sem.“ Pak si kostelník uvědomil, jak se věci mají a že ten chlapec je muslim. Ibn Abú ar-Radžá' řekl: „Kvůli tomuto zázraku si přeji stát se křesťanem, jsem Ibn Abú ar-Radžá', vyznavač,⁴ a nemohu se ukázat na veřejnosti, abych nebyl spálen ohněm a aby kvůli mně neshořel celý kostel. Ale rád bych, abys se mnou dobře zacházel a Pán Ježíš Kristus ti dá tvou odměnu, schovej mne na nějakém místě,

⁴ arab.: svědek: *šáhíd*, mučedník: *šahíd*.

abych si mohl promyslet, co budu dál dělat.“ Pak požádal kostelníka: „Pošli mi kněze aby mne pokřtil a posílil ve víře, vždyť mé srdce si to již vybralo.“ A tak šel kostelník s Ibn Abú ar-Radžá'em ke ctihodnému knězi, který jej po celé dny vyučoval křesťanskému náboženství. Když bylo Ibn Abú ar-Radžá'ovo srdce ve víře dostatečně silné, zeptal se jej kněz, je-li již připraven přijmout křest. Ale Ibn Abú ar-Radžá' měl strach, že je to pokušení seslané d'áblem...nakonec mu kněz přikázal aby se modlil, konal prostrace⁵ a nakonec jej pokřtil a jeho křestní jméno bylo Pavel. Požádal o prostý vlněný šat, řekl knězi, aby se za něj modlil a vyšel na ulici, kde ho nikdo nepoznal kvůli jinému oblečení a také proto, že jeho tvář se mnoha posty a modlitbami a studiem Písma změnila k nepoznání.

Mezitím se všichni poutníci vrátili do Egypta, ale Ibn Abú ar-Radžá' mezi nimi nebyl. Když to jeho bratři zjistili, šli ho hledat. Přítel jejich otce, jemuž byl Ibn Abú ar-Radžá' svěřen, jim s pláčem řekl co se stalo, že se jeho svěřenec ztratil v poušti. Když to vyslechli, roztrhli svůj oděv na znamení smutku a odebrali se oznámit nešťastnou novinu otci. A celá rodina Ibn Abú ar-Radžá'a oplakávala a vystrojili mu krásný pohřeb. A tak čas pomalu plynul, až jednoho dne Ibn Abú ar-Radžá'a zahlédl jeho přítel, který bydlel v sousedství kostela sv. Merkuria. Viděl, jak vychází z kostela a vrací se tam a na sobě má vlněný oděv a vlněný pás.⁶ Pro sebe si řekl: „Je zřejmé, že lidé si často bývají podobní, ale kdybych nevěděl, že Ibn Abú ar-Radžá' zemřel, řekl bych, že to musel být jedině on“. A když pak potkal jeho otce a bratry, řekl jim, co viděl. Bratři se rozhodli, že v přestrojení počkají na skrytém místě u kostela, aby si onoho mladíka prohlédli mezi lidmi, kteří půjdou na večerní modlitbu. Když modlitba skončila, začali z kostela vycházet lidé a mezi nimi byl i Ibn Abú ar-Radžá'. Dobře si ho prohlédli, aby se ujistili, že je to opravdu on a vskutku—byl to jejich bratr. Chytili ho a řekli mu: „Co jen jsi to udělal, bratře?“ A on jim odpověděl: „Vy dva nemáte žádné ponětí o tom, co se se mnou stalo“. Všichni pak společně odešli domů a bratři Ibn Abú ar-Radžá'ovi řekli, že už není jejich bratrem a on jim na to odpověděl: „Jmenuji se Pavel“. Doma se na něj rozhněval i otec: „Znectil jsi mne synu a před svědky jsi znectil mé stáří“. Pak se s ním všichni pustili do dlouhého hovoru a říkali mu: „Nedělej nám před lidmi ostudu, nezahanbuj nás v tomto městě...“ Nakonec jim nezbylo nic jiného, než jej nechat zavřeného tři dny bez vody a jídla. A když už je přestalo přesvědčování bavit, rozhodli se, že bratra zabijí, aby je před lidmi dál nezahanboval. Ale pak se jejich srdce obměkčila a potají poslali Ibn Abú ar-Radžá'a pryč

⁵ arab.: *mítáníját*.

⁶ arab.: *zunnár*, pás, který nosili v odlišné barvě židé a křesťané. Znamení příslušníka *ahl adh-dhimma*.

s těmito slovy: „Běž od nás daleko, abychom se zbavili potupy, kterou jsi nám způsobil.“ A tak Ibn Abú ar-Radžá' šel do Wádí Natrún a pobýval tam s mnichem, který jej učil řeholnímu životu. Po několika dnech mu jeden z mnichů, kteří žili ve Wádí Natrún řekl: „Náš Pán nepřijme, že jsi se stal křesťanem, pokud neodejdeš do Káhiry, aby ses tam veřejně přihlásil k nové víře.“ Poslušný řeholníkových slov, vrátil se Ibn Abú ar-Radžá' do otcova domu a už věděl, že zemře pro Kristovo jméno. Když ho otec uviděl v řeholním hávu, nesmírně se rozhněval a řekl mu: „Co je to za potupu? Odešel jsi a zase ses vrátil ve vlněné čepici?“-to jest v posvátné *qulunsúwě*⁷ a pak jej uvěznil v temném sklepení, kam se házelo smetí z ulice a z domu, důkladně sklepení zamkl a všem v domě přikázal, aby mu nenosili chléb ani vodu a služkám přikázal, aby na něj vylily a vysypaly všechnu špínu. A tak Ibn Abú ar-Radžá' strávil ve sklepě šest dnů. Jeho matka byla velmi nešťastná, neustále plakala a potají mu po provaze spouštěla chléb a vodu, ale on z nich neokusil ani sousto. Po šesti dnech už bylo jeho tělo značně zesláblé, ale on se dál postil a modlil se dnem i nocí. Sedmého dne se mu zjevil stejný mnich jako tenkrát, když putoval do Mekky a přinesl mu svatý chléb. Ibn Abú ar-Radžá' si nejdřív myslel, že je to jen přelud, ale po chvíli si uvědomil, že Bůh mu tak dává své znamení. Mnich se ho zeptal: „Poznáváš mne?“ A on přikývl: „Ano, tebe jsem třikrát viděl ve spánku, když jsem putoval do Mekky.“ Řeholník na to: „Jsem Makárjús z Wádí Habíb a teď jsem byl k tobě poslán, abych tě utěšil. Musíš být silný a trpělivý, protože tě čeká velká odplata.“ A pak zmizel. Ibn Abú ar-Radžá' si vzal chléb, který mu donesl řeholník, udělal nad ním kříž a jeho duše se tím velmi posílila.

Když otec neuspěl ve snaze přinutit Ibn Abú ar-Radžá'a, aby se vrátil k islámu, rozhodl se, že proti němu vznese stížnost k chalífovi, Hákimovi bi Amri-Lláh. Chalífa otcí přikázal, aby přišel i se synem k nejvyššímu soudci, kteří jej před svědky vyslechnou. Bylo podivuhodné, že nakonec chalífa netrval na tom, aby otec svědčil proti synovi a nechal Ibn Abú ar-Radžá'a jít. Stal se pak žákem Sávíruse ibn al-Muqaffa', biskupa v Ašmúnajn od něhož se mnohému naučil a vzniklo mezi nimi pevné přátelství. A když ostatní viděli jak je Ibn Abú ar-Radžá' zbožný a vzdělaný, přinutili jej, aby se stal knězem. Když se ta zpráva dostala k jeho otcí, neváhal vynaložit nemalé jmění na to, aby dal Ibn Abú ar-Radžá'a zabít. Mniši svého chráněnce varovali před tím, že otec mu chystá smrt a poradili mu, aby se skryl na venkově a on je poslechl. Pobýval pak v kostele sv. Theodora a kněžské službě se věnoval dnem i nocí...ale do srdcí některých vesničanů vstoupil ďábel a šířili zprávu o tom, že se v jejich vesnici tajně ukrývá kněz. Ibn Abú ar-Radžá' řekl svému

⁷ arab.: *qulunsúwa*, někdy též *qulsúwa*, kukla, která pokrývá hlavu řeholníka nebo řeholnice.

diákonovi, že mu zbývají jen dva dny života a požádal jej, aby s jeho pohřbem neotáleli, jinak by se jeho těla zmocnili muslimové a spálili by je. A opravdu, za dva dny zemřel.

2. Vyprávění o mučedníkovi al-Hášimím⁸

Tento příběh zaznamenal Ibn Abú ar-Radžá' v jedné ze svých knih, která se bohužel ztratila.

V Bagdádu žil člověk, který se jmenoval Muqaddim Ibn Malik, ale říkalo se mu al-Hášimí. O nic se nezajímal, ale s oblibou pozoroval kostely, a když se odehrávala svatá liturgie, tu vjel do kostela na koni, přikázal svým kumpánům, aby vzali z oltáře chléb proměněný v Tělo Kristovo, rozlámali jej a smíchali s prachem a převrhli kalichy s Krví Kristovou. A tak si počíнал dlouho, až se v kostelích pomalu přestaly sloužit svaté liturgie...ale Bůh mu pomohl a on sám ani nezpozoroval jak. Když jednou vjel do kostela tak, jak bylo jeho zvykem, Bůh mu otevřel oči a on uviděl na oltáři, na míse určené pro Tělo Kristovo, ležet krásné, vznešené dítě. Když došlo během liturgie k lámání Těla, tu spatřil, jak kněz to dítě podřezal a jeho krev stékala do kalicha, tělo dítěte pak kněz rozřezal na kousky. Al-Hášimí byl zaskočen a nebyl s to se ani pohnout...pak kněz s masem a diákon s krví z dítěte přistoupili k lidem a al-Hášimí řekl svým druhům: „Copak nevidíte jaký čin kněz spáchal?“ A oni mu odpověděli: „Ale ano, vidíme dobře co udělal.“ Al-Hášimí jim odvědit: „Jak tohle můžete snést, vždyť on vzal dítě, podřezal je a jeho maso pak rozkrájel na kousky a pak je i s krví rozdal tomuto shromáždění lidí.“ Oni mu však řekli: „Ale ne, my vidíme jen chléb a víno!“ Al-Hášimí dostal strach a jeho údiv byl ještě větší a shromáždění křesťanů bylo překvapeno, že si al-Hášimí nepočíná jako obvykle. Když kněz skončil liturgii a lidé odešli, zeptal se al-Hášimí kněze na to, co viděl. Kněz mu řekl: „Náš pane, Bůh je mi svědkem, že to nebylo nic než chléb a víno.“ A když pak dodal, že to, co al-Hášimí viděl je velké tajemství Boží, které bylo zjeveno jen jemu, chtěl al-Hášimí vědět víc o tajemství oběti a o tom, kde je její počátek. Kněz mu pak vyprávěl, jak Kristus ustanovil tajemství poslední večeře a pak mu řekl: „Bůh ti zjevil toto skryté, pravdivé a svaté tajemství, aby tě spasil.“ Pak mu kněz předčítal z církevních knih a vysvětloval mu podstatu svátostí, až bylo srdce al-Hášimího naplněno dobrem a on se rozhodl přijmout křest. Přikázal svým druhům aby odešli, sám pak zůstal v kostele

s knězem, který jej v noci pokřtil. Nazíří přijeli jeho přátelé, ale on s nimi nepromluvil ani slovo a vyhnal je. Tak šli k otci al-Hášimího a oznámili mu co se stalo. Otec jim přikázal, aby ho okamžitě násilím přivedli a po dobrém i po zlém se snažil přimět syna, aby se vrátil k islámu, ale bez úspěchu. Otec nakonec prohlásil: „V takovém případě tě musím dát mučit.“ Al-Hášimí byl krutě týrán a nesmírně trpěl, ale zůstal věrný. Nakonec mu uťali hlavu pro Kristovo jméno a jeho utrpení bylo dovršeno. Křesťané v Bagdádu pak jeho tělo uctívali a nad hrobem postavili kostel al-Hášimího.

3. O zabití biskupova synovce al-Anby Džúrdžího⁹

Přes mnohá napomenutí a rady svého strýce se stal v mládí muslimem. Po čase jej však dostihly výčitky svědomí a on se uchýlil do Wádí Natrún, kde se kál před mnichy, ale přesto nedosáhl klidu a nečisté svědomí jej pronásledovalo dál. A tak odešel, aby se se přiznal ke Kristu tam, kde Ho zapřel.

Když dorazil do Káhiry v oděvu křesťanů všichni jej hned poznali, protože měl mezi muslimy mnoho známých. Odvedli ho k nejvyššímu hodnostáři provincie a ten jej dal uvěznit. Jeho otec měl známého, úředníka díwánu, a ten mu poradil, ať jeho syn předstírá šílenství. Biskupův synovec to však odmítl a otci řekl: „Nemohu zesměšnit Kristovo jméno, jinak by mne dostihlo něco mnohem horšího než to, co mě postihlo teď, když jsem začal zpytovat svědomí.“ Přesvědčit jej přišel i samotný hodnostář provincie : „Dám ti tohoto koně a jmenuji tě na vysoký post, budeš dostávat každý měsíc plat ze státní pokladny.“ A kat si začal brousit meč. V té chvíli zaslechl mladík hlas, který k němu hovořil v koptštině: „Bud' silný, vojáku Kristův, vidím anděla jak drží nad tvou hlavou korunu, aby tě korunoval, když bude tvá bitva dokonána.“ Pokřičoval se, nastavil hlavu a kat mu ji v okamžiku sťal.

⁸ Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 207-208. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffá', *Ta'rich al-Batárika*, 3. sv., bibliografické údaje nejsou uvedeny.

⁹ Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 172-174. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffá', *Ta'rich al-Batárika*, 3. sv., bibliografické údaje nejsou uvedeny.

4. Životopis al-Anby Ruwejse¹⁰

Byl současníkem papeže Matea Velikého a duchovním otcem al-Anby Murquse al-Antúniho, žil v období vlády sultána Barqúqa, která se vyznačovala velkým útlakem církve a křesťanů.

Byl to nuzný člověk a jeho otec odpadl od víry a stal se muslimem v onom těžkém období útlaku a pronásledování křesťanů, ale díky modlitbám svého syna se k víře zase vrátil. Náš světec se hrdinně držel své víry a za to dostal takové dary Ducha svatého, jaké získají jen ti, kdo žijí s Bohem ve všech dobách a za jakýchkoli okolností. Každý okamžik v životě al-Anby Ruwejse je důkazem, že život ve svatosti je možný přese všechny překážky v jakkoli těžké době. Nejdůležitější rysem jeho života bylo šíření poselství evangelia a zbožnosti mezi lidmi.

Al-Anbá Ruwejs nebyl mnich, kněz ani diákon. Byl to obyčejný, ba dokonce negramotný člověk, který si na živobytí těžce vydělával, a přesto nežádal od života víc než ostatní lidé. Jeho největší touhou bylo žít podle evangelií a dosáhnout věčného života a k tomu vyzýval i ostatní. Plakal vždy, když viděl, že lidé opouštějí Boží přikázání jak je psáno v 119. žalmu: „Proudem se mi řinou slzy z očí, že se nedodrhuje tvůj Zákon.“ Al-Anbá Ruwejs dokázal ke svému Pánu obrátit i nepřátele. Kdykoli promluvil, živá slova Boží zasela nový život v mnoha srdcích, tak jak to činil Ježíš Kristus, jemuž se podobal i skromným, odříkavým životem, trpělivým snášením příkoří a bolestí, mnoha posty a modlitbami. Byl proslulý tím, že žil v tichosti a mnohdy po celé měsíce nepromluvil ani slovo. Jednou si ho jeden z princů zavolaal a chtěl, aby promluvil, on však před ním stál a rty měl pevně stisknuté. Princ ho uhodil a dal jej strašlivě mučit, ale al-Anbá Ruwejs stejně nepromluvil. Pak jej dal princ vláčet ulicemi, všichni kolemjdoucí mu spílali a házeli na něj prach a špínu, ale on mlčel. Dál ho mučili, ale zjevil se mu Ježíš Kristus a vyléčil všechna zranění, která mu způsobilo mučení.

Jednoho dne se po něm chtělo, aby nahlas vyznal svou křesťanskou víru. Chodil totiž se zahalenou hlavou a nebylo možné rozeznat, je-li muslim nebo křesťan. A tak al-Anbá Ruwejs odhalil modrou látku, kterou nosili křesťané, a tak se ke Kristu přiznal. To se opakovalo několikrát a on vždy ukázal na kříž, který nosil a přiznal se ke Kristu, ačkoli žil v době, kdy od víry odpadl velký počet křesťanů, protože byli vystaveni mnoha útrapám. On však zůstal ve své víře pevný.

Jednoho dne vládce omrzelo neustále světce pronásledovat, a tak jej dal uvěznit. Muž, který s ním byl ve vězení se ho zeptal, proč nepromluví, když se to po něm chce, vždyť by se tím vyhnul všem těžkostem, ale al-Anbá Ruwejs mu na to řekl: „Cožpak nevíš jak strašné bolesti musel vytrpět náš Pán Ježíš Kristus, když byl mučen a bičován a přesto zůstal před Pilátem klidný a nepromluvil ani slovo? On nás učil, abychom ho následovali tak proč mne plíšíš za to, že mlčím?“

Ve vězení s ním bylo po dobu několika měsíců asi osmdesát dalších křesťanů, kteří světce prosili, aby se modlil za jejich záchranu. A al-Anbá Ruwejs upřel své oči k nebi a modlil se k Ježíši Kristu, dokud nepřišel papež Mateus a neoznámil všem, že jsou propuštěni. Bylo zjevné, že tak učinil Bůh díky modlitbám světce. Život al-Anby Ruwejse byl naplněn milosrdenstvím a soucitem se všemi lidmi, bez ohledu na to, zda to byli křesťané či muslimové, se všemi zacházel stejně. Ke konci svého života žil jako poustevník a konal četné zázraky.

5. Svatý Salíb Vyznavač¹¹

Žil v době patriarchátu Jú'anna 13. Narodil se ve vesnici Húr v horním Egyptě, v okolí města al-Minjá bohabojným rodičům, kteří jej vychovali k pravému, duchovnímu životu a dobře věděli co mají dělat, aby víra v duši jejich syna zakořenila hluboko. Když dosáhl mládeňského věku, začal jeho otec uvažovat, že ho ožení s některou z příbuzných. A tak byl Salíb oženěn proti své vůli, leč svou ženu nepoznal a oba žili v čistotě, oddáni duchovnímu životu a anděl Páně je chránil před neřestí a slabostí.

Krátce po sňatku odešel a opustil své rodiče, putoval po horách, pustinách a navštěvoval kláštery a útěchu našel ve společenství deseti zbožných světců a asketů. Když jej ale našli rodiče, pevně ho spoutali, aby jim nemohl utéci, avšak jaké bylo jejich překvapení, když spatřili, jak se pouta před jejich zraky sama uvolnila a zámky, jimiž byla opatřena, se samy otevřely silou Pána Ježíše.

Salíb pak trávil dny i noci modlitbami a jeho jediným přáním, které si chtěl vyprosit od matky Boží, Panny Marie, bylo získat korunu mučednictví pro jméno jejího milovaného Syna.

¹⁰ Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 308-311. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffa', *Ta'rich al-Batáríka*, 3. sv., bibliografické údaje nejsou uvedeny.

¹¹ Antúni, A.: *Watanija al-Kanisa al-Qibtija wa Ta'richuhá*, (Vlastenectví Koptské církve a její historie), op. cit., s. 306-307. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffa', *Ta'rich al-Batáríka*, 3. sv., bibliografické údaje nejsou uvedeny.

Panna Maria se mu zjevila ve snu a řekla mu, že prosby byly vyslyšeny, jeho přání bude splněno a přesvatý anděl Michael mu bude strážcem v těžké chvíli.

Jednoho dne se ho zmocnil dav a předvedl jej před vládce, aby vyznal svou víru v Pána Ježíše. Uráželi ho, bili a kamenovali kvůli jeho víře. Ale on tím vším prošel bez zranění, protože anděl Páně nad ním držel ochrannou ruku. Vládce jej uvěznil a trýznitelé mu na tělo přikládali rozžhavené železo. Salíb vyznal svou víru před vládcem Egypta Qánsawou al-Ghúrím a ten jej poslal k soudcům, kteří rozhodli, že zasluhuje trest smrti. Bylo to vyhlášeno po celém Egyptě. Po dlouhém úsilí kat sťal Salíbovu hlavu, korunu martýrů získal 3. dne, měsíce kijahk, roku 1229 podle letopočtu martýrů. Necht' nás provází jeho požehnání. Amen.

6. Mnich, světec a mučedník Júhanná al-Qaljúbí¹²

V době patriarchátu Jú'anna 14. se stalo, že tehdejší vládce vyslídil tohoto řeholníka před klášterem a nespokojil se s tím, že mu zakázal odejít do svaté pouště, ale chtěl, aby před ním zapřel svou víru v Krista. Jemu budiž chvála. Řeholník to rázně odmítl a tak vládce dal zabodnout do jeho dlaní ostré nože, nad jeho rameny zapálil pochodně, usadil ho na velblouda procházel s ním ulicemi města, které byly plné rozbouřených davů. A řeholník to vše snášel v naprostém klidu a tichosti a jeho vyrovnanost ještě více popudila panovníka, který dal Júhannu al-Qaljúbího připoutat k několika dřevěným kúlům a během bití a mučení odešla jeho duše k nebeskému Otci a on získal korunu mučednictví, korunu těch, kteří vydrželi až do konce. Júhanná al-Qaljúbí zemřel mučednickou smrtí v neděli, 30. dne měsíce hátúr, roku 1298 podle letopočtu martýrů. Následujícího dne bylo jeho tělo sňato a předáno Koptům, kteří je odnesli do kostela svaté mučednice Barbory ve staré Káhiře, kde se nad ním modlili a pak jej v onom svatém kostele, místě odpočinku mučedníků pohřbili.

¹² Antúní, A.: *Wataníja al-Kanísa al-Qibtíja wa Ta'richuhá*, (*Vlastenectví Koptské církve a její historie*), op. cit., s. 335. V poznámce autor uvádí, že čerpal z této publikace: Sávirus ibn al-Muqaffa', *Ta'rich al-Batáríka*, 3. sv., bibliografické údaje nejsou uvedeny.

1. AL-QUMMUS MÍCHÁ'ÍL IBRÁHÍM¹³

Předmluva¹⁴

Život tohoto světce¹⁵ je vzorem duchovního života, jak jej od svatých vyžaduje Pán.¹⁶ Svůj pozemský život strávil jako by byl jedním z andělů blízkých Bohu, kteří se podřizují vůli Boží na nebi i na zemi. Laskavým čtenářům je předkládána tato kniha aby načerpali světlo ze života tohoto světce.

Narození a rodiče¹⁷

Narodil se 20. dubna 1899 ve vesnici Kafr 'Abdu přesvatým rodičům,¹⁸ měl pět bratrů a sestru a všichni žili požehnaným duchovním životem křesťanské rodiny. Jeho otec byl skromným a bohabojným člověkem čistého srdce, který svého syna Míchá'íla učil duchovní ctnosti. Pracoval jako směnárník, často chodil do kostela a jak praví žalm: „*Vše co podnikne, se zdaří.*“ Byl velmi oddaný církvi a lidé si jej vážili natolik, že chtěli aby se stal knězem v kostele Panny Marie, ale on odmítl a v den, kdy měl být vysvěcen utekl z vesnice s těmito slovy: „Nejsem hoden této svaté služby, nemohu snést odpovědnost kněžského povolání.“

Míchá'ílova Matka Hanúna byla požehnanou světicí, v srdcích svých dětí zasela lásku k modlitbě a k neustálému vztahu s Pánem.

Dětství a duchovní růst¹⁹

Míchá'ílovy dary Ducha zveleboval kněz z kostela Panny Marie Džirdžis Hanná a lektor z téhož kostela učil o nedělích děti žalmům, hymnům a čtení náboženské literatury. Když pak v dospělém věku Míchá'íl absolvoval Koptská studia v Káhiře, stal učitelem a duchovním vůdcem mnoha křesťanů, Pán si jej vyvolil ke kněžské službě. O Míchá'ílově životě před vysvěcením řekl papež Šenúda III.: „Znal jsem kněze Míchá'íla ještě před tím, než se stal knězem...byl to duchovně

¹³ Arab. *qummus*: presbyter.

¹⁴ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, místo vydání neuvedeno, 2003, s. 5-6.

¹⁵ Arab. *qiddis*: světec.

¹⁶ Arab. *ar-Rabb*: Pán.

¹⁷ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 8-9.

¹⁸ Arab. *al-waladáni al-qiddísáni*: svatí rodiče.

založený, prostý²⁰ člověk...tehdy jsem bydlel v kostele Máre Míny ve staré Káhiře a tohoto člověka jsme vidávali jak před vchodem do kostela učinil prostraci²¹ a pak uvnitř kostela vždy udělal ještě další prostrace než se přiblížil k oltáři...pak se modlil a bylo zjevné, že se nacházel ve stavu hlubokého spojení s Bohem...všichni jsme cítili, že...i když byl laik...byl mnohem hlubším člověkem než většina kněží...a když se pak sám stal knězem, Bůh mu dal největší dar...dar neustávající modlitby.“

Život před kněžským povoláním²²

Míchá'íl byl úředníkem na ministerstvu vnitra a ve svém volném čase zakládal s přáteli a kolegy oddanými Kristu duchovní spolky, které se později staly základem pro kostelní společenství, společenství diákonů a služebníků církve.²³

Kněžské povolání²⁴

Když zemřeli kněz i lektor z kostela ve vesnici Kafr 'Abdu, kněžskou službu zde asi po dobu jednoho roku vykonávali řeholníci, ale pak se zraky všech upřely ke zbožnému Míchá'ílovi, protože všichni si přáli, aby se stal knězem právě on.

Míchá'íl Ibráhím vyhověl výzvě Pána a roku 1952 přijal kněžské svěcení O kněžském povolání vždy říkal: „nikdy o kněžství neusiluj a neodmítej, když jsi k němu vyzván.“

Služba²⁵ v kostele ve vesnici Kafr 'Abdu²⁶

*Abúná*²⁷ Míchá'íl sloužil v kostele dnem i nocí. Hloubkou své lásky a laskavým otcovstvím přitáhl k církvi mnoho lidí, dětí, dospělých i starců a kostel byl vždy plný modlících se křesťanů.

¹⁹ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 11-14.

²⁰ Arab. *basít*: prostý, neokázalý. Jedna z nejdůležitějších charakteristik koptských svatých.

²¹ Arab: *sadžada*: konat prostraci.

²² Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 14-15.

²³ Arab. *chuddám*: v kontextu kapitoly-sloužebníci církve, kteří se ve volném čase věnují pastoraci, sociálním aktivitám atp.

²⁴ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 16.

²⁵ Arab. *chidma*: služba, v kontextu kapitoly označení činnosti kněze.

²⁶ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 17-19.

²⁷ Arab. *abúná*: kněz nebo řeholník.

V době zkouškového období sloužil svatou liturgií zvláště pro studenty a každý z nich jej vždy spěchal pozdravit a vyprosit si od něj požehnání před zkouškou. Byl laskavým zpovědníkem a trpělivým duchovním vůdcem, každý, kdo se mu zpovídal ze svých hříchů cítil, že *abúná* Míchá'íl přenesl tíhu hříchů na svá bedra. A nesloužil jen ve vesnici Kafr 'Abdu, ale i v dalekém okolí dbal na to, aby se žádný křesťan neodvrátil od Boha. V okolních vesnicích, kde nebyl kostel, sloužil svaté liturgie, kázal zpovídal a duchovně vedl místní křesťany. Často také navštěvoval nemocné v jejich bytech a modlil se za ně. Zarmouceným pomáhal zmírnit jejich břímě, zvláště, když ztratili někoho blízkého a všem dokázal poskytnout opravdovou útěchu, pocházející z nebes. Skrytě a neokázale pomáhal potřebným tak, že o tom často nevěděli ani jejich nejbližší příbuzní.

Abúná Míchá'íl a život v neustálé modlitbě²⁸

Prolog: „*Ty nepotřebuješ abych byl Tvým služebníkem, ale já potřebuji abys byl mým Pánem.*“
z liturgie sv. Řehoře

Abúná Míchá'íl se svým svěřencům po celý život snažil vysvětlit hluboký význam těchto slov. Modlitba pro něj byla vyjádřením potřeby lásky, způsobem navázání vztahu s Bohem a prostředkem k Jeho poznání.

Pro Něj jsou modlitby jako vůně přečistého kadidla a pokud duše přestane toužit po neustálé přítomnosti Ducha svatého, sotva se jí dostane Jeho darů a plodů. Neustálá modlitba je proto nezbytná. Svým svěřencům vypravoval následující podobenství, aby ukázal jak je důležité stále se modlit a v modlitbě neochabovat: „*V jednom městě byl soudce, který se Boha nebál a z lidí si nic nedělal. V tom městě bydlela i vdova, která k němu ustavičně chodila a žádala: ‚Zastaň se mne proti mému odpůrci‘. Ale on se k tomu dlouho neměl. Potom si však řekl: ‚I když se Boha nebojím a z lidí si nic nedělám, dopomohu jí k právu, poněvadž mi nedává pokoj. Jinak mi sem bude stále chodit, a nakonec mne umoří.‘ A Pán řekl: ‚Všimněte si, co praví ten nespravedlivý soudce! Což teprve Bůh! Nejedná on právo svým vyvoleným, kteří k němu dnem i nocí volají, i když jim s pomocí prodlévá? Ujišťuji vás, že se jich brzo zastane. Ale nalezne Syn člověka víru na zemi, až přijde?‘²⁹*

²⁸ Butrus, Dž.: *Al-Qummas Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummas Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 23-33

²⁹ Lk 18:1-8, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

Modlitba je způsob, jakým se člověk vrací sám k sobě, je neustálým díkůvzdáním našemu stvořiteli. Zda-li i ty, milý čtenáři, žádáš o pomoc našeho Pána ve chvíli úzkosti a pokušení?!

Abúná Míchá'íl o modlitbě řekl:³⁰

„Je třeba, aby modlitba, jež je potravou andělů, byla i potravou tvou, protože modlitba je součástí svatých. Vždyť s přítelem, jehož máme rádi, si často povídáme a jsme šťastní v jeho přítomnosti, o co větší je pak naše touha po rozhovoru s naším nebeským Otcem. Jako děti bychom se svým Otcem měli hovořit neustále, neopomíjet modlitbu, protože její zanedbání vede k úzkosti a oddaluje nás od Boha. Je velmi důležité uvědomit si, že nemůžeme Boha žádat, aby se věci děly podle naší vůle, musíme chtít, aby se děly podle Jeho vůle, a k tomu je zapotřebí víra a důvěra v to, že Bůh tě zná lépe než ty znáš sám sebe a chce pro tebe jen dobro, proto se modli a říkej: „Učiň Pane můj život takovým, jak Ty sám si přeješ.“ Zním jeden příběh o beduínovi, jemuž se narodil syn, jemuž se otevřela zářná kariéra na vládních postech. Po nějaké době přišel syn navštívit své rodiče a když vstoupil, všichni povstali, neboť se stal významným člověkem, syn se ale sklonil, aby políbil ruku svého otce. Pro nás z toho plyne poučení, že syn má být ke svému otci uctivý a pokorný a nikdy se nad něj nesmí povyšovat.“

Co řekli kněží a služebníci církve o modlitbách světce Míchá'íla Ibráhíma:³¹

„Byl mužem modlitby...a všechny těžkosti, jež jej provázely během práce s jeho svěřenci řešil modlitbou. Někdy ani nepromluvil a nesnažil se najít řešení problémů, jen řekl „Modleme se“, neboť modlitba je vždy silnější. Mnoho lidí pocítilo klid a úlevu, a kdykoli se s ním potkali a promluvili s ním, cítili, že jejich bolesti už jsou pryč, protože Míchá'íl Ibráhím je vyslyšel a těžkosti svých svěřenců uchoval v srdci...“

Papež Šenúda III.

„Život Míchá'íla Ibráhíma se vyznačoval duchem modlitby. Kdykoli jsem jej zastihl, modlil se. Velmi miloval Boha a byl pevně spjat s naším spasitelem. Vidět jak se neustále modlí pro mne znamenalo velkou lekci. Jednou, když jsme spolu pobývali v domě, který patřil kostelu Máre Mína v Alexandrii, souhlasil, že společně budeme sloužit svatou liturgií. Ráno se probudil

³⁰ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džízát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 32.

³¹ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džízát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 33-38.

velmi brzo, klečel na lůžku a modlil se. Pak jsme šli společně do kostela a modlili jsme se u dveří pokoje, pak u domovních dveří, pak u dveří kostela, u ikonostasu a před každou ikonou v kostele.“
Zesnulý biskup Bimen z Mallawí.

„Vždy byl připraven k modlitbě, k dlouhému setrvání v rozhovoru s Bohem. Modlil se, protože věřil v sílu modlitby. Bral si tak od Boha mnoho a dával pak mnoho i lidem. Odevzdal svůj život Bohu, čímž se zbavil vlastních strastí a byl pak hotov k pomoci ostatním. Jeden z jeho svěřenců řekl: ‚Kdykoli budeš chtít znát vůli nebes, běž za *abúnou* Mícháílem a zeptej se ho.“
Nadžíb Butrus, autor publikace.

„Modlil se pokaždé, než se pustil do jakékoli činnosti: před jídlem a pitím, před psaním dopisu atp., takto naplňoval přikázání ‚*At' tedy jíte či pijete či cokoli jiného děláte, všechno číňte ke slávě Boží.*‘³²

Zesnulý presbyter Murqus Dáud.

„Jednou jsem doprovodil otce Mícháíla na návštěvě rodiny jeho svěřenců. Před cestou *abúná* vykonal prostraci před prahem kostela, políbil práh a řekl: ‚Pane, nechť jsou pro nás dveře Tvého domu stále otevřeny.‘ Modlil se a žádal od Boha duchovní vedení. A tak Duch svatý naplnil svou přítomností těžkosti rodiny, k níž se vydal.

Jel-li tramvají nebo jiným dopravním prostředkem, v cílové stanici poděkoval řidiči a udělal znamení kříže jako výraz vděku za to, že dojel v pořádku.

‘Jednou jsem si *abúnovi* stěžoval, že se mnou nadřízení v zaměstnání nezacházejí dobře. On mi na to odvětil: ‚Modli se za ně, za klid, za lásku a za to, aby tě Bůh před nimi obdařil milostí.‘ Tato slova utkvěla v mé mysli a byla pro mne doslova jako léčivý balzám. Když jsem se choval tak, jak mi *abúná* poradil, byl jsem obdařen milostí a nadřízení se pak ke mně chovali mnohem lépe.“

Sabri 'Azíz Mardžán, kostel Máre Murqus, Šubrá.

„*Abúná* se pohyboval rychle, protože jej nesli andělé. Stál při těch, kdo tvoří bojující církve a opíral se o požehnání církve vítězné. Rozmlouval s těmi, kdo zvítězili³³ (ano, Panno Marie a svatý Marku) a vyprošoval od nich požehnání pro ty, kdož bojují.“

Kněz Murqus Murqus Bišára.

³² 1Kor 10:31, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

³³ Arab. *al-muntasirína*: světci, lidé, kteří dosáhli spásy.

A nyní, moji milí, se za nás světec Míchá'íl Ibráhím modlí dvacet čtyři hodin denně. Protože, jak nás on sám učil, zesnulí setrvávají před trůnem Božím v neustávajících modlitbách za nás. Od modlitby je nevyrušují potřeby těla a oni se tak mohou oddávat neustálé modlitbě.

Světčovo pojetí služby církvi³⁴

„Služba je duchovní činnost, kterou koná služebník jako prostředník mezi Bohem a lidmi. Služebník proto musí kráčet ve šlépějích Pána, který mu připravil cestu, neboť je psáno *„Tak jako Syn člověka nepřišel, aby si dal sloužit, ale aby sloužil a dal svůj život jako výkupné za mnohé.*“³⁵ Služebník se nesmí vyvyšovat nad ty, jimž poskytuje službu, vztah mezi služebníkem a jeho svěřenci není vztahem učitele a žáků. Služba je spíše oddaností a sebeodevzdáním potřebným. V tom je nám velkým vzorem sv. Pavel, který řekl: *„Nikomu nedáváme v ničem příležitost k pohoršení, aby tato služba nebyla uvedena v potupu, ale ve všem se prokazujeme jako Boží služebníci, v mnohé vytrvalosti, v souženích, tísní, úzkostech...prokazujeme se bezúhonností, poznáním, dobrotivostí, Duchem svatým, nepředstíranou láskou, slovem pravdy, mocí Boží. ...máme proč se rmoutit, a přece se stále radujeme, jsme chudí, a přece mnohé obohacujeme, nic nemáme, a přece nám patří vše.*“³⁶ Zároveň si ale služebník musí dát velký pozor na to, aby svým svěřencům nedával sebe na úkor Ježíše Krista. Služba bude bohulibou a úspěšnou činností jen tehdy, bude-li služebník v první řadě usilovat o navázání vztahu mezi Kristem a lidmi, již mu byli svěřeni do péče, protože je psáno: *„Já jsem vinný kmen, vy jste ratolesti. Kdo zůstává ve mně a já v něm, ten nese hojné ovoce, neboť beze mne nemůžete činit nic.*“³⁷ Proto se ve službě nesmíme spoléhat jen na sebe, ale především na Boha, jen tak bude spokojen nejen služebník, ale i ti, jimž slouží.“

Výroky abúny Míchá'íla o službě v církvi³⁸

„Mají-li se lidé vzájemně v lásce, pak v nich roste pocit zodpovědnosti a zodpovědná služba musí mít jasně vymezený cíl, aby služebník nezbloudil. Prvním cílem dobrého služebníka je, že v první řadě musí sloužit sám sobě, usilovat o vlastní spásu a zakusit Boží lásku a o své

³⁴ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 37.

³⁵ Mt 20:28, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

³⁶ 2Kor 6:3-10, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

³⁷ J 15:5, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

zkušenosti hovořit s ostatními, jak to přikázal Kristus posedlému, jehož uzdravil: „*Jdi domů ke své rodině a pověz jim, jak veliké věci ti učinil Pán, když se nad tebou smíloval.*“³⁹ Protože teprve když sám zakusím, jak ve mně působí Bůh a jeho láska, poznám, že mé vidění věcí není důležité, a proto raději mlčím, protože za mne hovoří způsob mého života s Bohem.“

„Dbej, aby Pán proměnil tvé slabosti v sílu, abys mohl svůj život plně zasvětit službě v církvi. Vyučujes-li dospělé, pak tak nečiň silou své výmluvnosti, ale buď jim spíše příkladem, a tak je přitáhni ke Kristu, čiň svou práci s pomocí Boha, který přebývá v tobě a ty v něm. Budou si myslet, že jsi dobrým příkladem křesťana, ale ve skutečnosti je bude přitahovat Kristus, který v tobě přebývá.“

„Uč své svěřence lásce k posvátným rituálům církve, veď je k tomu, aby uměli z paměti žalmy a církevní modlitby a především je uč lásce k církvi. Budeš-li se, můj milý, cítit během služby bezradný, po nějakou dobu se posti a přijmi svátost oltářní, která obnoví tvé síly. Světci nás učí, že křesťan, který po čtyřicet dní nepřijme Tělo a Krev Kristovu, slábne, posmutní, zahořkne a octne se v depresi. Je třeba, abychom duchovně rostli a zráli ve všech aspektech duchovního života: v modlitbě, postu, naslouchání slovu Božímu, ve službě a účasti na církevních svátostech.“⁴⁰ Jen tak naplníme touhu svého srdce po Bohu.“

Zázraky, které koná zesnulý presbyter Míchá'íl Ibráhím

Vyprávění inženýra F. Š.:⁴¹

„Před svatbou jsem měl četné neshody a rozdíly s rodinou mé snoubenky a když nastaly opravdu vážné problémy, dohodl jsem se se snoubenkou, že si zajdeme pro radu k nějakému knězi. Narazili jsme na duchovního syna *abúny* Míchá'íla Ibráhíma, který nám poradil, abychom se modlili o přímluvu *abúny* Míchá'íla. Jelikož jsme o něm nic nevěděli, kněz nám vyprávěl o jeho ctnostech a o tom, že prostřednictvím jeho přímluv byly vyřešeny mnohé velmi obtížné situace.

A tak jsme se modlili o přímluvu tohoto velikého světce a vskutku, naše záležitosti se začaly zlepšovat, takže jsme se rozhodli, že se budeme modlit v kostele, v němž *abúná* Míchá'íl sloužil, na místě, na kterém se on sám modlíval nejraději. Jeden z kněží nám řekl, že *abúná*

³⁸ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 40-50.

³⁹ Mk 5:19, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁴⁰ Arab. *asrár al-kanisa*: tajemství, tajiny církve.

⁴¹ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 58-60.

Míchá'íl se nejraději modlil v blízkém kostelíku u oltáře zasvěceného Panně Marii. Když jsme vstoupili do kostelíka, bylo to, jako bychom se ocitli v přítomnosti Panny Marie a světce. Naše srdce byla naplněna klidem a podivuhodnou tichostí...a *abúná* Míchá'íl mi řekl: ‚Proč se obáváš, bratře...ta věc už je vyřešená, náš Pán vše zajistí...a ty běž a chystej se na svatbu.‘

I má snoubenka říkala, že se jí zmocnil podobný pocit klidu jako mne, a že *abúná* Míchá'íl má jistě pravdu a všechny problémy se brzy vyřeší. Klekli jsme si pak spolu před oltář a požádali jsme světce, aby nám dal jasné znamení, které by potvrdilo, že je v kostele skutečně přítomen a že naše pocity nejsou pouhou představou, způsobenou stresem z našich problémů. Když jsme tak klečeli před oltářem, vše kolem potemnělo a před námi se objevila postava *abúny* Míchá'íla a my jsme se jej dotkli. Během těch vteřin jsme se modlili a prosili a on nám žehnal a okušoval nás kadidlem. Kadidlo naplnilo kostel kouřem tak silně, že jsme vůbec neviděli, bylo to tak podivné, že jsme hledali nějaký otvor, kterým by se kouř mohl do kostela dostat, ale žádný jsme nenašli. To *abúná* Míchá'íl nám dal zjevné znamení, protože naše víra byla slabá. Děkovali jsme Bohu, který koná prostřednictvím svých svatých a děkovali jsme i otci Míchá'ílovi. Když jsme vyšli z kostela, přeci jen jsme se snažili najít kněze, nebo někoho, kdo by nám potvrdil, že se do kostela nemohl odněkud dostat kouř z kadidla, ale nikdo tam nebyl... A vůně kadidla byla z našeho oblečení cítit ještě dlouho po této události. Od onoho dne všechno probíhalo v pořádku... vzali jsme se a od té doby se neustále modlíme o přímluvu k otci Míchá'ílovi, protože jsme se stali jeho duchovními dětmi.“

Vyprávění pana Džúrdže Míchá'íla⁴²

„Během studia na střední škole se mi stalo, že měsíc před závěrečnými zkouškami jsem vše zapomněl a nemohl jsem si vybavit nic z toho, co jsem se naučil. Ztráta paměti mě dovedla na pokraj úplného nervového zhroucení. Nikoho jsem v té době nemohl snést a ke knihám jsem nebyl schopen se byť jen přiblížit.

Naše rodina měla zvyk, jednou týdně se modlit dlouhou modlitbu, v níž jsme zmínili vše, co nás trápí s důvěrou v pomoc našeho Pána. Když nadešel den společné modlitby, rozhodl jsem se, že se vzhledem ke svému psychickému stavu modlitby nezúčastním, ale otec mě nakonec přiměl a řekl: ‚Pojď, celou tu věc položíme před trůn Pána Boha a on bude konat.‘ Tak jsem ho poslechl.

⁴² Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džízát (Al-Qummus Míchá'íl Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 60-63.

Během modlitby, nevím přesně jak dlouho to trvalo, jsem se najednou ocitl na schodišti našeho domu a před sebou jsem spatřil *abúnu* Míchá'íla v černém kněžském hávu. Díval se na mne něžným, otcovským pohledem plným lásky a řekl mi: „Co je ti? Čeho se bojíš? Vždyť uspěješ...uspěješ.“ Pak se na mne usmál, ještě sladším úsměvem než před tím a v mé duši najednou panoval klid. Celý obraz se pak rázem rozplynul a já si uvědomil, že stojím uprostřed modlící se rodiny a pak jsem jim všechno vyprávěl.

Moje psychické rozpoložení se úplně změnilo a depresi nahradila radost a chuť do studia. Když jsem předstoupil před zkušební komisi, nejprve jsem se pomodlil, jak nás to učili od dětství a pak se podíval na otázky. Byly to ty nejtěžší možné otázky a tak jsem si sedl, abych se pokusil je zodpovědět. Cítil jsem ale, že se na mne někdo z boku dívá. Myslel jsem si, že to je dozor, ale byl to *abúná* Míchá'íl... stál tam a sladce se na mne usmíval. Nejsm schopen popsat, co jsem v té chvíli cítil, začal jsem psát odpovědi a kdykoli jsem zvedl hlavu, viděl jsem *abúnu*, jak u mne stojí. Byl tam až do konce testu. Všechny zkoušky jsem pak vykonal s pomocí nebes, nebyla to má zásluha, s takovým výsledkem, o jakém bych býval ani nesnil. Byl jsem mezi nejlepšími a mohl jsem si vybrat vysokou školu podle svého přání.⁴³

Vyprávění paní H. Dž., italské národnosti, arabský překlad z italštiny⁴⁴

„Od jednoho duchovního rádce, jemuž plně důvěřuji, jsem se dozvěděla o síle přímluvy, ctnostech a zázracích kněze Míchá'íla Ibráhíma. Jednou v noci, v létě roku 1994 jsem velmi plakala, protože mě trápily bolesti, tělesné i duševní způsobené zdravotními a sociálními problémy, které mne v té době postihly. Po několika hodinách spánku mne probudila něčí ruka, spočívající na mém rameni...U mé hlavy stál *abúná* Míchá'íl, měl zářící obličej a dlouhý, bílý plnovous...něžným, otcovským hlasem mi řekl: „Neboj se.“

Když jsem jela se svým synem 1. února roku 1995 ulicí Tal'at Harb na náměstí at-Tahrír v Káhiře, narazil do mého auta autobus. Auto bylo do autobusu doslova vklíněno. Kolem se začaly shromažďovat davy lidí a právě v té chvíli jsem zahlédla podivuhodný obraz-muže s dlouhým bílým plnovousem jak mi říká: „Neboj se, dcero.“ Pak se podíval na řidiče autobusu a začal mu nadávat: „Tak já před tebou stojím, dívám se na tebe a ty nedáváš pozor...vždyť jsi věděl, že před

⁴³ V Egyptě je přijetí na vysokou školu podmíněno výsledkem ze státní závěrečné zkoušky (obdoba naší maturity). Náročné obory (např. medicínu či farmacii) mohou studovat jen studenti, kteří dosáhnou nejlepších výsledků už během středoškolského studia.

tebou to auto jede.' Pak řekl kolem stojícím lidem, aby vyprostili auto vklíněné do autobusu a když se jim to podařilo, všichni jsme byli ohromeni, protože auto bylo v naprostém pořádku, nebylo na něm ani známky po havárii. Onen muž pak řekl řidiči: 'Tak nashledanou, synu...a příště si dávej pozor, vždyť tady jde o životy lidí.' A pak se rozloučil i se mnou. Když jsme pak se synem jeli autem domů, ani nepromluvil, jak byl v šoku z toho, co viděl. V šoku jsem byla i já, takže mě až za hodnou chvíli napadlo, že bych se měla vrátit a onomu muži poděkovat za to, že nás zachránil. Tak jsem se tam pěšky vrátila, ale on tam nebyl...zmizel....protože to byl světec seslaný Bohem, aby nás zachránil...a najednou jsem si uvědomila, že to byl tentýž muž, který se mi zjevil v létě minulého roku. *Abúná Míchá'il Ibráhím*. Od té doby u sebe nosím jeho fotografie a čtu knihy, které o něm vycházejí. Patří k těm světcům, které Bůh sesílá na pomoc těm, kdo se ocitli v úzkých.“

⁴⁴ Butrus, Dž.: *Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, as-Síra wa al-Mu'džizát (Al-Qummus Míchá'il Ibráhím, jeho životopis a zázraky)*, op. cit., s. 66-69.

2. ABÚNÁ ANDRÁ'ÚS AS-SAMÚ'ÍLÍ⁴⁵

Světčovo dětství a rodina⁴⁶

Abúnovi rodiče byli zbožnými, prostými a bohabojnými lidmi. Byli chudí, ale vděční Bohu za vše, čeho se jim dostalo. Žili ve vesnici v horním Egyptě u Baní Suwejf. Náš světec ve svém prvním životě⁴⁷ nosil jméno Júsuf Chalíl Ibráhím a podle vyprávění rodičů ztratil zrak ve věku tří let. Datum jeho narození není přesně známo, ale mohlo to být někdy kolem rolem roku 1887. Ve věku třinácti let zamířil do vesnice az-Zawára, kde se nacházelo sídlo kláštera sv. Samuela a kostel Panny Marie. Tady se učil posvátným rituálům církve, zpěvu žalmů a církevních hymnů. Jeho učitel Ibráhím al-Fajjúmí brzy zjistil, že chlapec se přes svůj útlý věk učí velmi rychle a dobře.

Světčovo řeholní povolání⁴⁸

Je třeba vědět, že chlapec neodešel do az-Zawáry proto, aby se stal řeholníkem, ale proto, že toužil po vědění a chtěl studovat. Až časem, když zjistil, jak se k němu všichni v klášteře laskavě chovají, rozhodl se, že se už domů nevrátí a stane se řeholníkem. Jeho zpovědník, *abúná* Isháq Máximús se velmi zaradoval, když mu chlapec oznámil svůj záměr stát se řeholníkem, protože dobře věděl, že je nadán všemi vlastnostmi, jimiž se dobrý řeholník vyznačuje: čistým a prostým srdcem, jednáním i mluvou, poslušností a zbožností.

Chlapec se stal roku 1909 řeholníkem a přijal řeholní jméno „Andrá'ús“. O svém řeholním povolání *abúná* Andrá'ús řekl: „Tehdy jsem řekl otci Isháqovi: ‚Máš mě rád a cítíš ke mně sympatie, dovol, ať se stanu mnichem a mohu zde s tebou žít v klášteře‘. On mi na to odpověděl: ‚Nejdřív se budeme muset zeptat tvé rodiny, jestli s tím souhlasí, aby si nemysleli, že jim tě chceme vzít.‘ A já jsem na to odpověděl slovy sv. Jana: ‚*Je dospělý, zeptejte se ho.*‘⁴⁹ Cožpak budou oni souzení místo mne? Nakonec *abúná* Isháq poslal pro mého strýce, nejstaršího člena rodiny a řekl

⁴⁵ Adjektivum *as-Samú'ílí* označuje řeholníka z kláštera Dajr Anbá Samú'íl ve Fajjúmu.

⁴⁶ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, al-Qáhira, 1991, s. 8-9.

⁴⁷ Iniclace do řeholního stavu je chápána jako smrt původního člověka a zrození člověka nového. Jako výraz nového zrození řeholníci a řeholnice přijímají nové jméno, nejčastěji podle svého světce-patrona.

⁴⁸ Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 10-14.

⁴⁹ J 9:23, Bible, Ekumenický překlad, 1988.

mu: „Tvůj synovec se chce stát řeholníkem.“ Strýc na to odpověděl: „Žije s vámi déle než s rodinou, ať se tedy stane řeholníkem pod vaším vedením.“

Tím, že se stal řeholníkem, si *abúná* András vybral velmi těžkou životní cestu. Život v klášteře al-Anby Samuela byl v té době obtížný a snesitelný jen pro ty, kdo byli obzvláště nadáni trpělivostí a vytrvalostí, klášter se nacházel téměř v poušti a kolem nebylo vůbec nic. Obývala jej malá skupina mnichů a aby se tam člověk v oné době dostal, musel podstoupit dost nebezpečnou cestu, nebyla tam ani pitná voda, kterou mniši donášeli ze vzdálených usedlostí. To vše dokazuje, *abúná* András byl rozhodnut bojovat s hříchem, i kdyby měl v tom zápase prolévat krev. (Žd 12:4). Mladý mnich musel čelit mnoha těžkostem a skutečnost, že byl slepý, nebyla omluvou ani důvodem k odlišnému zacházení. Naopak, zastával v klášteře ty nejtěžší práce, nosil denně velké množství vody, která byla nezbytná pro stavební práce na klášteře.

V té době se řeholníci v klášteře často přeli, ale *abúná* András se držel řeholních přikázání a vyhledával samotu a ticho, neboť „*Je ctí pro muže upustit od sporu, kdejaký pošetilec jej však rozpoutává.*“⁵⁰

Výrazným znakem jeho řeholního jednání byla jeho oddanost klášteru al-Anby Samuela. Nikdy nežádal představené o povolení k opuštění klášterních zdí a když se jednou léčil v Alexandrii, nemohl se dočkat, až se zase do kláštera vrátí. *Abúná* Mattá al-Maskín, jenž byl blízkým přítelem *abúny* Andrása o něm řekl: „Myslím, že jeho řeholní život je ideálem mnišství. Moc bych si přál vést takový život jako on.“ Četba Písma pro něj byla způsobem očisty duše, neboť je psáno: „*Vy jste již čisti pro slovo, které jsem k vám mluvil.*“⁵¹ Často si nechal od spolubratří předčítat o svatých. Když nebyl v klášteře přítomný žádný kněz, který by sloužil svatou liturgií, hasil *abúná* András svou duchovní žízeň zpěvem žalmů a církevních hymnů.

Byl opravdovým přítelem Božím, lidé viděli, že ho uštkl škorpión, ale jemu to nezpůsobilo žádné zranění. Jednou spolubratři spatřili, že mu v noci, ve spánku po rameni leze had, jako by ho s *abúnou* pojilo přátelství. Velmi si zamiloval kočku, která měla ve zvyku spát v rukávu jeho řeholního oděvu. Časem *abúná* zpozoroval, že ho kočka provází, kamkoli se pohne, aby nenarazil na nějakou překážku. Když se o tom doslechl představený kláštera, zprvu tomu nechtěl věřit, až když viděl, že kočka *abúnu* Andrása opravdu vede, uvěřil. Políbil *abúnovi* ruku a řekl: „To není kočka, ale anděl seslaný z nebes.“ Když pak kočka zemřela, *abúná* pro ni dlouho, dlouho truchlil.

⁵⁰ Příis 20:3, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁵¹ J 15:3, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

Abúná měl nesmírně rád zvířata, dokonce i ta, která jsou životu nebezpečná, žil s nimi jako Adam s Evou v ráji. Jeden ze spolubratrů o něm řekl: „Byl velmi pokorný a upřímný, nikdy se nechoval pokrytecky ani nic nepředstíral.“

Světcův pobyt v Alexandrii⁵²

Jednou má žena navštívila klášter sv. Samuela společně s ostatními věřícími z našeho kostela v Alexandrii. Když se vrátila, nadšeně mi vyprávěla o všem, co v klášteře viděla a zažila. Nejvíce se jí do mysli vtiskl obraz starého mnicha, který měl podstoupit léčbu kvůli nemocnému srdci. Lidé před ním stáli v zástupu a čekali na jeho požehnání. Má žena nedovedla pochopit, proč se *abúná* modlí jen za ostatní a nikdy za sebe, když je nemocný a vyčerpaný. Když na ni přišla řada a *abúná* jí žehnal, řekl: „Dcero, zbav se těch špatných myšlenek, které obtěžují tvou mysl.“ Má žena byla velmi překvapená tím, jak snadno dokázal *abúná* číst myšlenky druhých.

Jeho zdravotní stav se posléze velice zhoršil, a on musel být převezen do nemocnice v Alexandrii, kde jsme o něj s manželkou, jako lékaři, měli tu čest pečovat. Bylo to zvláštní...vzhledem k tomu, že jsem ho nikdy před tím neviděl, čekal jsem, že přijede starý, nemocemí sešlý muž, ale naopak v jeho přítomnosti jsem cítil naprostý klid a radost, neboť „*Světlo spravedlivých radostně září...*“⁵³

Operoval jsem ho a *abúná* se začal pomalu zotavovat. Asi za měsíc trval na tom, že se musí vrátit do kláštera, nechtěli jsme, aby odešel z nemocnice, protože byl ještě velmi slabý, ale on trval na svém a řekl, že s pomocí Boží se zase uvidíme v zimě. A opravdu, jeho stav se zakrátko zase zhoršil a on se k nám zase vrátil.

Přemýšlel jsem o tom, že Bůh mu dal podstoupit mnohé zkoušky a očišťoval jeho duši, aby nám pak ukázal, jak vypadá skutečný člověk Boží. Mnoho lidí jej v té době navštívilo v nemocnici. *Abúná* Kyrillos al-Maqári o něm řekl: „Kdo by věřil tomu, že *abúná* András, který spal vždy v prachu na zemi, je teď v luxusní nemocnici v luxusní čtvrti Alexandrie? Roky, které strávil v této nemocnici jsou jen nepatrnou náhradou za to, jak tvrdým životem žil před tím. Připomíná mi Lazara, jemuž vředy olizovali psi a jehož anděl přinesli k Abrahámovi.“⁵⁴

⁵² Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís András as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 15-18.

⁵³ Příklad 13:9, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁵⁴ Parafráze Lk 16:21-22, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

Žil jsem v přítomnosti *abúny* *Andrá'úse* po dobu pěti let, které uběhly jako hodina. Jeho vzácná svatost mne velmi přitahovala, dodnes si pamatuji každý den, který jsem s ním strávil.

Jak světec získával srdce lidí⁵⁵

Kdybys, milý čtenáři, viděl našeho světce, nebyl by sis všiml, že je slepý, nikdy bys s ním nezažil nudu a rozpaky, kdybyste spolu celý den mlčeli, protože bys měl před sebou jeho andělskou tvář s krásnými rysy obličejů. *Abúná* hovořil velmi málo, mnohdy nepromluvil po celé hodiny. Působil jako naprosto vyrovnaný člověk, který nepodléhá proměnlivým náladám, byl jako uzamknutý poklad. Během svého pobytu v Alexandrii získal srdce mnoha lidí z celého Egypta, kteří jej přišli navštívit.

Jeho duchovní boj a ctnosti⁵⁶

Biskup Ghrighúriús o *abúnovi* řekl: „On je vzorem řeholního života. Je asketou, který si odpírá pozemské radosti. Je slepý, ale jeho vnitřní zrak zůstává neustále otevřený. Jeho srdce je zalito světlem. Sní Boží sny a vidí nebeské věci. Je opravdovým požehnáním pro tuto generaci křesťanů a vzácnou duchovní osobností.“

O duchovním boji *abúná* řekl: „Smrt, milí bratři, přichází znenadání, večer, dopoledne nebo za úsvitu. Buďte tedy bdělí, abyste nepromeškali okamžik, když smrt přijde, abyste jejím prostřednictvím mohli dokončit své bohulibé pozemské dílo.“

Světcovy modlitby⁵⁷

Modlitba pro něj byla hlavní výživou a stala se mu druhou přirozeností. Neustálé prodlévání v Boží přítomnosti bylo darem, jenž mu byl dán již dávno a z modlitby *abúná* čerpal svůj klid a vyrovnanost. Modlil se neustále, někdy spolubratři viděli, že tiše sedí a jen nenápadně pohybuje rty. Jindy po dlouhé hodiny ve dne i v noci nahlas zpíval žalmy. V modlitbě neustával ani během své těžké nemoci. Jednou, když jsem s ním sdílel pokoj v klášteře Máre Míná, začal se modlit žalmy v deset hodin večer a nepřestal až do úsvitu. Když někomu uděloval požehnání,

⁵⁵ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis Andrá'ús as-Samú'ili*, (Host z nebes, životopis svatého otce *Andrá'úse* z kláštera sv. *Samuela*), op. cit., s. 18-19.

⁵⁶ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis Andrá'ús as-Samú'ili*, (Host z nebes, životopis svatého otce *Andrá'úse* z kláštera sv. *Samuela*), op. cit., s. 20.

⁵⁷ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis Andrá'ús as-Samú'ili*, (Host z nebes, životopis svatého otce *Andrá'úse* z kláštera sv. *Samuela*), op. cit., s. 21-22.

modlil se při tom Otčenáš a větu „neuved’ nás v pokušení“ opakoval vždy třikrát. Jednou jsem na tváři *abúny* zahlédl zvláštní úsměv a zeptal jsem se ho, co se děje. *Abúná* řekl, že to jen andělé s ním žertují a škádlí ho. Velmi rád trávil čas v kostele a vždy mu bylo zatěžko kostel opustit, vždycky říkal: „Tady jsme v bezpečí, tohle je Noemova archa a venku nás nečeká nic jiného než potopa.“

Světčova kajícnost a sebezapírání⁵⁸

Někdo by mohl říci, že vlastně ten muž byl tak chudý, že neměl vůbec nic a navíc byl i slepý, takže není divu, že byl prostým⁵⁹ a pokorným člověkem. Jako odpověď na tuto námitku musíme zdůraznit, že slepí a chudí lidé nebývají pokorní samozřejmě, ale že pokora je ctnost, která se velmi liší od pocitu pokoření, způsobeného nepřejícími okolnostmi.

Abúná *Andrá’ús* svým životem naplňoval Kristovo přikázání⁶⁰: „*Kdo přichází ke mně a nedovede se zřít svého otce a matky, své ženy a dětí, svých bratrů a sester, ano i sám sebe, nemůže být mým učedníkem.*“⁶¹ *Abúná* nikdy nic neměl, jediným jeho vlastnictvím byla láska ke Kristu.

Kajícnost z něj učinila člověka, který neměl nepřátele. *Abúná* *Mattá al-Maskín* o něm řekl: „*Abúná* *Andrá’ús* vůbec neznal slovo ‚opovržení‘, nikdy nikoho nezavrhoval, před nikým neodkrýval chyby a hříchy druhých.“

V počátcích *abúnova* řeholního života si mniši nemuseli nijak zvláště odpírat jídlo, protože se jim ho stejně nedostávalo byt’ jen v nejnútnejším množství. Karavana s jídlem klášter zásobovala jednou za tři týdny a velká část jídla se během dvanáctihodinové cesty na slunci beztak zkazila.

Přesto se *abúná* *Andrá’ús* omezoval v jídle více než ostatní řeholníci a jedl jen jednou denně. Půst byl pro něj ochranou před nečistými myšlenkami a skutky.

Světčova prostota a moudrost⁶²

Přes svůj pokročilý věk, se *abúná* *Andrá’ús* příliš nelišil od dítěte. Cokoli mu udělalo radost, byt’ by to byl jen pomeranč. Byl důvěřivý a říkal jen to, co si opravdu myslel. Také měl velmi rád děti,

⁵⁸ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis Andrá’ús as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrá’úse z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 22-26.

⁵⁹ Arab. *basít*: prostý člověk, prostota patří k hlavním charakteristikám koptských světců a světic.

⁶⁰ Arab. *wasíja*: přikázání.

⁶¹ Lk 14:26, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

protože věřil Kristovým slovům „*Nechte děti a nebraňte jim jít ke mně, neboť takovým patří království nebeské.*“⁶³

K upřímnosti vedl i své duchovní syny, jimž vždy říkal: „Bud'te přímí a chcete-li říci ano, pak to řekněte, chcete-li říci ne, pak to řekněte také.“ Také je vedl k tichosti a měl v oblibě výrok sv. Arsánia: „Mnoho jsem mluvil a mnoho jsem se kál, ale když mlčím, nemám z čeho bych se kál.“

Jednou se stal klášter al-Anby Samuela natolik neobyvatelným, že se představený a řeholníci rozhodli jej na čas opustit. *Abúná* András ale odmítl odejít a po čtyři měsíce žil o suchém chlebu a slané vodě a dvakrát denně zvonil na zvonici, i když to pro něj představovalo namáhavou činnost, při níž mnohokrát upadl a rozerval si chodidla. Ale zvonil každý den, aby vzbudil zdání, že klášter je obydlený, aby ho nevydrancovali beduíni. Upřímně řečeno, těžko říci, jaký by byl osud kláštera, kdyby tam *abúná* nezůstal a nezvonil. Když se představený vrátil do kláštera a zeptal se *abúny*, proč neodjel s ostatními řeholníky, *abúná* mu na to řekl: „Kdybych odešel, byla by to pro mne velká hanba a ostuda.“

Světцова láska k Bohu⁶⁴

Jednou se ošetřující lékaři *abúny* Andrásu zeptali, zda miluje Boha a on jim na to odpověděl: „Samozřejmě, ano.“ Pak se ho zeptali, jak moc jej miluje a *abúná* řekl: „On sám to ví nejlépe.“

Svým bratrům u příležitosti oslavy svátku Vzkříšení řekl o lásce k Bohu následující: „Draží bratři, přeji vám šťastný Nový rok, plný klidu a radosti v každém okamžiku. Bratři, nic není takové jako láska, protože Bůh je láska a láska je v Bohu, proto je láska tou nejlepší věcí. Kdokoli se vzdá lásky, vzdává se tím Bohu. Láska zapuzuje strach. Ten, kdo miluje, se nebojí smrti ani nebezpečí, ale ten kdo nemá lásku má obavy z těch nejtriviálnějších věcí. Bez lásky by se Bůh nikdy nebyl objevil na zemi v těle, Bůh stvořil lásku, aby se lidé vzájemně milovali. A proto, milý bratři, máte-li něci proti svému spolubratrovi, musíte mu vyjít vstříc a odpustit mu jeho provinění, protože láska je největší záštitou.“

Abúná Íljá z Alexandrie řekl, že *abúná* András miloval křesťany stejně tak jako muslimy, orthodoxní křesťany stejně jako katolíky nebo protestanty, hříšníky stejně jako světce a staré stejně

⁶² ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis András as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrásu z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 28-31.

⁶³ Mt 19:14, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

tak jako mladé. Jeho láska zahrnovala všechny. Během svého pobytu v nemocnici prokazoval lásku všem a tak i jeho měli všichni rádi, muslimové možná dokonce více než křesťané, všichni se v té době modlili za jeho uzdravení.

Oblíbenec⁶⁵ svatých⁶⁶

Už jsem se zmínil o tom, jak si *abúná* povídal s anděly. Jedné lékařce řekl, že kdykoli si povídá s Pannou Marií, usměje se na něj a je jemná něžná jako jarní vánek. Velmi silné pouto jej pojilo s al-Anbou Samú'ílem, martyrem, který byl jeho duchovním otcem.

O době, kdy byl představeným kláštera sv. Samuela *abúná* Mína, anachoreta,⁶⁷ *abúná* András řekl: „Měli jsme se velmi rádi, žertovali jsme a společně jsme se modlili v kostele, já jsem ho oslovoval ‚náš pane‘⁶⁸, ale jemu se to nelíbilo, vždycky se divil, proč mu tak říkám. Ale brzy na to se ‚naším pánem‘, papežem, opravdu stal.“ Když papež Kyrillos VI. zemřel, *abúná* využil první příležitosti a vydal se k jeho hrobce v klášteře sv. Menase⁶⁹ v Alexandrii. Několikrát s úsměvem na rtech políbil mramor hrobky, lehl si vedle ní a usnul. Na zpáteční cestě pak svému duchovnímu synovi řekl: „Když jsem spal u té hroby, papež Kyrillos mě navštívil a řekl: ‚Tak jsi přišel, můj milý‘ a já jsem mu řekl: ‚Jestli jsem tvůj milý, tak řekni Kristu, aby mě povolal abych mohl být s tebou‘, ale on mi řekl: ‚Ještě nepřišel tvůj čas‘, prosil jsem jej o přímluvu, ale on trval na tom, že mám před sebou ještě mnoho času.“ *Abúná* Athánáthiús, který nás doprovázel prohlásil, že podle *abúnova* snu se dá předpovědět, že tady s námi bude ještě asi tak pět let. Já jako lékař, který dobře znal *abúnův* žalostný zdravotní stav, jsem si o této předpovědi myslel své, ale vskutku, *abúná* od této události žil ještě pět celých let.

⁶⁴ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis András us as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 32-33.

⁶⁵ Arab. *habíb*: dosl.: milovaný, drahý.

⁶⁶ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Síra li al-Qiddis András us as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 35-36.

⁶⁷ Arab. *al-mutawahhid*: anachoreta, eremita, *Abúná* Mína al-mutawahhid, budoucí papež Kyrillos VI.

⁶⁸ Arab. *sajjidná*: náš pán, oslovení představeného kláštera nebo duchovní osoby hodné úcty (řeholníka, biskupa, papeže, řídčeji laického kněze).

Světcova jasnozřivost⁷⁰

Abúná András byl proslulý svou jasnozřivostí, ačkoli sám neviděl. Ale Bůh sesílá světlo do srdcí, jež jsou naplněna vírou, takže jeho svatí vidí věci, které jsou ostatním odepřeny. Zde je jeden z mnoha příkladů: Jednou požádal představeného kláštera, biskupa Mínu, aby učinil jeho duchovního syna knězem, biskup to nijak nekomentoval, ale následujícího dne přijeli pro *abúnova* duchovního syna dva řeholníci a odvezli jej do kláštera, kde byl vysvěcen na kněze. Po nějaké době jsme se dozvěděli, že biskup a ostatní se rozhodli onoho řeholníka vysvětit na kněze právě v tu samou chvíli, kdy tato myšlenka napadla *abúnu* Andrása. Jakoby samo nebe splnilo přání tohoto spravedlivého muže, neboť je psáno: „*Stezka spravedlivého je přímá, spravedlivému sám urovnáváš dráhu, Bože přímý.*“⁷¹

Světcova smrt⁷²

Abúná zemřel po dlouhých letech těžké nemoci 7. února roku 1988, ve věku asi sta let a až do poslední chvíle zůstal při vědomí a plné paměti. Přestal dýchat a ošetřující lékaři si toho ani nevšimli, protože ležel v klidu, nehýbal se, tak jak to u něj bývalo vždy zvykem, ani zabarvení jeho pokožky se nijak nezměnilo. V tu noc, kdy zemřel, proudily k jeho lůžku davy lidí, kteří se s ním chtěli rozloučit, dotknout se jeho těla a vyprosit si tak od světce požehnání.

Když následujícího dne řeholníci otevřeli víko rakve, v níž světec spočíval, shledali, že vypadá jako by byl stále živý, zabarvení obličeje a rtů se nijak nezměnilo. Den po pohřbu pak všichni cítili jak z jeho hrobky vychází přenádherná vůně. Pan Wahíb Fáhím al-Malatí, laborant v nemocnici, kde byl *abúná* András ošetřován poznamenal, že světcova krev ve zkumavkách se nikdy nezačala rozkládat ani zapáchat.⁷³

⁶⁹ Arab.: Dajr Máre Mína.

⁷⁰ Arab.: *šafáfiya*: schopnost předvídat budoucnost, číst myšlenky jiných.

‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Sira li al-Qiddis András as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 39.

⁷¹ Iz 26:7, Bible, Ekumenický překlad, 1988.

⁷² ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Sira li al-Qiddis András as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 42-43.

⁷³ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá’, as-Sira li al-Qiddis András as-Samú’ílí*, (*Host z nebes, životopis svatého otce Andrása z kláštera sv. Samuela*), op. cit., s. 45-46.

Světcovy zázraky⁷⁴

Vypráví Kyrillos Ázir Ja'qúb z Baní Mazár:

„Stěžoval jsem si na bolest v horní části levé nohy, myslel jsem, že je to revma, ale když bolest neustávala, šel jsem k lékaři, který nohu zrentgenoval a poslal mě do nemocnice v Káhiře. Tam lékaři zjistili, že se jedná o rakovinu kosti a musel jsem podstoupit náročnou léčbu a ozařování. Jelikož se můj stav nelepšil a po operaci se nádor na kosti objevil znovu, lékaři se rozhodli, že nohu budou amputovat. Vzpomněl jsem si na *abúnu* Andrá'úse a požádal sousedu, který se ho chystal v klášteře sv. Samuela navštívit, aby se u něj za mne přimluvil. Soused tak učinil a *abúná* mu opakovaně řekl: ‚Řekni svému sousedovi, ať si nedává v žádném případě nohu amputovat, uzdraví se a bude zase chodit.‘ Lékaři mi pak změnili terapii a po čtrnácti dnech se mělo ukázat, zda nová terapie zabrala nebo zda bude nutné nohu amputovat. Odjel jsem v té době do kláštera Máre Mína v Alexandrii a modlil jsem za přimluvu k zesnulému papeži Kyrillovi a jak jsem tak stál před jeho fotografií, všiml jsem si, že se jeho rty pohnuly. Po dvou týdnech lékaři zjistili, že rakovina náhle zmizela a má noha byla zdravá.“

Vypráví abúná Athanáthiús Michá'il, presbyter z kostela al-Anby Antonia v Alexandrii:

„Roku 1985 jsem pozval *abúnu* Andrá'úse, aby spolu se mnou sloužil liturgii o svátku Kristova vzkříšení. *Abúná* souhlasil a radost moje i všech členů našeho kostela byla převeliká, protože jsme věděli, že *abúná* je hostem nebes na zemi. Jak velký byl ale můj zármutek, když se jeho zdravotní stav náhle zhoršil a on se nemohl dostavit. Začal jsem tedy liturgii sloužit sám ve stavu hlubokého pohnutí a smutku. Když věřící odrecitovali vyznání víry a já jsem se otočil směrem k nim, zůstal jsem stát jako bych byl přibitý. Viděl jsem řeholníka, *abúnu* Anrá'úse, stát na místě, kde se obvykle v našem kostele modlil. Následujícího dne jsem jej navštívil v nemocnici a slzy dojetí mluvily za mne. Řekl jsem mu, co se včera stalo a on jen poznamenal: ‚Nechtěl jsem tě zarmoutit, synu, požádal jsem Pána Boha, abych si mohl jít pro požehnání ke svatému Antoniovi.‘“

Vypráví Múris Músá as-Sa'ad z al-Minjá:

„Jednou roku 1987 mě požádali řeholníci z kláštera sv. Samuela, abych tam dodělal započatou práci. V té chvíli jsem se zrovna chystal do nemocnice, kde měli moji příbuzní

⁷⁴ ‘Abd al-Láh, K.: *Ad-Dajf min as-Samá', as-Síra li al-Qiddís Andrá'ús as-Samú'ílí, (Host z nebes, životopis svatého otce Andrá'úse z kláštera sv. Samuela)*, op. cit., s. 44-47.

podstoupit operaci, ale nedbal jsem na čas a šel s řeholníky. V klášteře jsem potkal starého řeholníka, *abúnu* Andrá'úse a prosil jsem ho o požehnání. Ani jsem nevěděl, jestli mě slyší, ale nechtěl jsem ho obtěžovat. Když jsem v půl páté odpoledne práci dokončil, náhle jsem uslyšel, jak na mě *abúná* volá: ‚Múrísí...Múrísí, Mahrús a Lindá jsou v pořádku, operace se zdařila, můžeš být klidný.‘ Říkal jsem si, jak to může vědět, ale v nemocnici mi řekli, že obě operace byly dokončeny ve čtyři hodiny odpoledne a že mí příbuzní jsou v pořádku.

Děkoval jsem Bohu a velebil jeho svaté.

3. FAWZÍJA ISHÁQ

Předmluva⁷⁵

Fawzíja Isháq nebyla řeholnicí, ale byla nadána řeholníkem duchem a její život se stal výklenkem, který obývala spolu s Kristem, svým životem naplňovala slova sv. Pavla: „*Všechno dělejte bez reptání a bez pochybování, abyste byli bezúhonní a ryzí, Boží děti bez poskvrny uprostřed pokolení pokřiveného a zvráceného. V něm sviťte jako hvězdy, které osvěcují svět...*“⁷⁶

Byla vdanou paní a matkou, nežila tedy v čistotě těla, nýbrž v čistotě srdce, neboť Kristus její srdce zcela naplnil, což bylo patrné v jejích myšlenkách, chování a činech. Žila podle přikázání sv. Pavla: „*vedte život hodný Kristova evangelia...*“⁷⁷

Milovala Pána a její duše mu byla zcela oddána, což prokazovala mnoha posty a modlitbami a slzami, které jí stékaly po tvářích, kdykoli se ocitla v přímém spojení s Bohem. Dosáhla nejvyšších stupňů duchovní dokonalosti, viděla Pána Ježíše tváří v tvář, během duchovního vytržení, kdy její duše prodlévala v těle nebo mimo ně, vídala také anděly a svaté. Svým životem nám ukázala, že Bůh, Jemu budiž chvála, vyzývá ke svatému životu všechny, nejen kněze a řeholníky.

Vydejme se tedy nyní, můj milý čtenáři na cestu nebeského ptactva, abychom spatřili to nejkrásnější ze života svatých, na cestu, po níž kráčí žíznící k pramenům života, aby se napojil z přečistých hlubin věčnosti v obrazu života této světice.

Narození a rodina⁷⁸

Nebesa ji darovala zemi 14. srpna roku 1932. Narodila se zbožným rodičům a od dětství nosila v mysli obraz dobra a nejvyšší dokonalosti. S mateřským mlékem pila „*upřímnou víru, kterou měla už tvá babička Lóis a tvá matka Euniké...*“⁷⁹ Její otec byl člověkem andělsky čistým se srdcem plným lásky, žil moudrým životem a byl prostý jako bývají jen děti. Jeho víra byla tak velká, že by bývala pohnula i horou...byl vzorem pro všechny své blízké a především pro svou

⁷⁵ ‘Arján, A.: *Qiddísa Mu’ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, al-Qáhira, 2000, s. 7-13.

⁷⁶ Fp 2:14-15, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁷⁷ Fp 1:27, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁷⁸ ‘Arján, A.: *Qiddísa Mu’ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 14-17.

rodinu. Matka Fawzíji Isháq byla bohobojnou ženou a učitelkou života v pokoře a čistotě srdce. Kvůli jejím vlastnostem se jí přezdívalo „paní s bílou rukou“, protože soucítila s vdovami a sirotky, vyhledávala hladové, aby je nakrmila a po celý svůj život usilovala o blaho ostatních.

Její rodiče neměli vysokoškolské diplomy, ale žili čistým a svatým životem tak, jak jen to je pro obyčejného člověka možné a tak si všechny křesťanské ctnosti snadno osvojily i jejich děti. Všechny získaly vysokoškolské vzdělání a dokonce i medaili krále Fárúka, která se udělovala jen těm nejlepším studentům. Fawzíja Isháq absolvovala roku 1955 vysokoškolské studium chemie a biologie a stále se učitelkou na dívčí střední škole v Luxoru. Studentky ji měly velmi rády a řekly o ní: „Ta zvláštní paní, která přišla do našeho města, k nám měla blíže, než naši vlastní rodiče.“

Během jednoho roku jí zemřela matka pak i bratr a sestra a ona se musela postarat o dva nejmladší sourozence. Rodina se pak přestěhovala do Alexandrie a Fawzíja často chodila do kostela sv. Marka a manželovi své počínání vysvětlovala tím, že jí církev poskytla pomoc a útěchu v těžkých chvílích, kdy přišla o své nejbližší.

Služba církvi⁸⁰

Její služba nebyla rutinní a už vůbec ne povrchní činností, naopak, měla pevný řád a byla si vědoma toho, že svou službou kráčí v Kristových šlépějích. Sloužila chudým, potřebným a nemocným tak, jak se tomu naučila od své matky, rozdávala jim jídlo, léky a oblečení. Také pečovala o své studentky, sdílela s nimi těžkosti, které je provázely v období dospívání. Uchovávala tajemství s nimiž se jí svěřily, řešila jejich rodinné problémy, zacházela s nimi s láskou a pokorou.

Požehnaná manželka⁸¹

Cesta Fawzíji Isháq k manželství nebyla snadná ani jednoznačná. Jak vypráví její manžel, od prvního okamžiku kdy ji spatřil, věděl, že jen ona mu bude tou správnou manželkou před Bohem. Jenomže Fawzíja byla rozhodnutá zasvětit svůj život péči o otce a mladší sourozence a rozhodnout se, zda má přijmout nabídku k sňatku, pro ni nebylo lehké. Nakonec se rozhodla podle

⁷⁹ 2Tm 1:5, *Bible*, Ekumenický překlad, Praha, 1988.

⁸⁰ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 17-18.

⁸¹ Arján, A.: *Qiddísa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzíja Isháq (Soudobá světice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 18-19.

slov Bible, kterou otevřela na stránkách Janova evangelia a četla: „*Ne vy jste vyvolili mne, ale já jsem vyvolil vás a ustanovil jsem vás, abyste šli a nesli ovoce a vaše ovoce aby zůstalo.*“⁸²

Pochopila, jaký s ní má Bůh záměr a souhlasila se sňatkem.

Čistota srdce⁸³

„*Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha.*“⁸⁴

Čistota jejího srdce byla výsledkem neustálého úsilí, kdykoli ji například pronásledovala nečistá myšlenka týkající se kohokoli, byť by to byl její manžel, hned ji tomu člověku sdělila, aby svou mysl zbavila břemene. Nikdy však nikoho neurazila a všichni byli v jejích očích dobrými lidmi. Tím, co však očistilo její srdce nejvíc, byla bolestná ztráta postupně všech členů rodiny a nakonec její nemoc. Neztěžovala si, ale žila život tak, jak to po ní chtěl Bůh, jemuž děkovala za každou chvíli svého života. Nejdůležitější pro ni byla láska, kterou rozdávala všem kdo ji měli rádi i těm, kdo ji rádi neměli a za ty druhé se vždy vroucně modlila.

Spolehlivost⁸⁵

Spolehlivost byla jednou z jejích velkých ctností. Byla dobrou matkou, svému muži řekla: „*Naším dětem chci dát vše co potřebují, cítím, že tady s nimi dlouho nebudu.*“ Byla i výbornou a spolehlivou učitelkou, neprovozovala placené doučování tak jako jiní⁸⁶ a svým studentkám říkala: „*Jsem tady jen proto, abyste byly úspěšné, dokonce nejlepší ze všech.*“

Prvorozený syn⁸⁷

Dlouhou dobu nemohla Fawzija Isháq počít dítě, ale nijak zvlášť ji to nermoutilo a svému manželovi říkala: „*Vždyť máme tolik dětí...ve škole i v kostele...*“

Když pak přeci jen otěhotněla a nadešel den porodu, její manžel, který u ní v těžké chvíli nemohl být měl tušení, že se něco strašného stane a tak neustále telefonoval lékaře, která o jeho

⁸² J 15:16, Bible, Ekumenický překlad, 1988.

⁸³ ‘Arján, A.: *Qiddisa Mu‘ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 20-21.

⁸⁴ Mt 5:8, Bible, Ekumenický překlad, 1988.

⁸⁵ ‘Arján, A.: *Qiddisa Mu‘ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 21-22.

⁸⁶ Jedná se o nešvar rozšířený především na základních a středních školách. Této problematice se věnují v současnosti také egyptská média.

⁸⁷ ‘Arján, A.: *Qiddisa Mu‘ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 22-25.

ženu pečovala. Lékařka se jej snažila uklidnit a ...zatajit před ním strašnou pravdu. Manžel se tedy modlil, otevřel Bibli na stránkách evangelia sv. Marka a četl: „*Pilát se podivil, že Ježíš už zemřel, zavolal si setníka a zeptal se ho, je-li už dlouho mrtev.*“⁸⁸ Okamžitě zavolal lékařce a křičel do telefonu: „Doktorko, chlapec je mrtev, řekněte mi, jak je na tom jeho matka!“ Překvapená lékařka odvětila: „Ale jak to můžete vědět?“ Nechtěl jí říci, jak to ví, jen si ověřil, že manželka je v pořádku a poslal jí telegram. Chlapce nakonec pojmenoval Íljá, aby tak jako Elijáš (arab. Íljá) i on rychle vystoupil do nebe. Fawzíjin manžel se pak setkal se svým duchovním otcem, papežem Kyrillem VI. a požádal jej o přímluvnou modlitbu za svou manželku: „Pomodli se za ni, narodilo se nám dítě a zemřelo. Mám strach, že se to bude zase opakovat.“ Papež Kyrillos mu na to řekl: „Vy malověrní,⁸⁹ nechcete Pánu darovat své prvorozené syny. Pán Bůh vám ještě děti daruje, daruje vám jich tolik, že jich budete mít až až.“ A na prstech ukázal, že budou tři.

Plody askeze a odříkání⁹⁰

Někteří lidé si mohou myslet, že předpokladem duchovního růstu⁹¹ je přísná askeze, zahrnující mnohé posty a nesčetné modlitby, ale přitom nevědí, že Bůh si své vyvolené vybírá podle čistoty jejich srdce. Boha zajímá nitro a podstata člověka, ne to, jak se chová navenek. Bůh soudí naše činy podle míry lásky, kterou v nich prokážeme. Podle toho, co mi řekl její manžel, Fawzíja odříkání nikterak nepřeháněla a omezila se jen na to, nač jí stačily síly. A přesto měla s Bohem neustálý vztah, neboť v jejím srdci nebylo překážek.

Nikdy nevyhledávala přílišné pohodlí a svému manželovi říkala: „Podívej, vždyť jsme jen prach a prach si nezaslouží aby se zdobil a žil v luxusu.“ Oblečení, ozdoby, šperky a všechny ty ženské věci ji nezajímaly. Dokonce ani v den svatby na sobě neměla žádné šperky, z kuchyně si to rovnou namířila do kostela. Jedinou podstatnou věcí byl pro ni život v neustálém spojení s milovaným Kristem. V její duši panoval klid a mír, nic ji nedokázalo rozhněvat a z ničeho neměla obavy. O život se nebála ani ve dnech války s Izraelem v roce 1967, když ve vedlejší domě vybuchla bomba. Věděla, že její život je v rukou Božích. Říkala: „Je to Jeho vůle, nic se nestane, jen bude-li si to On přát.“ Naplnění svého života nacházela Fawzíja v blízkosti chudých a sirotků. Pomáhala jim materiálně i dobrým slovem jak jen jí to možnosti dovozovaly. Těšilo ji, když mohla

⁸⁸ Mk 15:15:44, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁸⁹ Egypt. dialekt *wihšin*: oškliví, špatní atp.

⁹⁰ Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjaha, al-Bárra, Fawzíja Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzíja Isháq)*, op. cit., s. 25-28.

rozdat celý svůj plat potřebným a ulevit tak jejich těžkostem...když pak sama onemocněla rakovinou a nemohla vůbec pohybovat pravou rukou, rozhodl se její manžel, že jí k narozeninám daruje automatickou pračku. Když se Fawzija doslechla, že v blízkém kostele scházejí prostředky pro chudé, požádala manžela, aby pračku nekupoval a ušetřené peníze daroval kostelu.

Život v prostotě⁹²

Fawzija byla obdařena andělskou něžností a upřímností dítěte. Nikdy ji nezchvátila touha po pomstě nebo závist. Říkala „Všichni jsme malověrní⁹³ a každého z nás Pán vede tak, aby napravil jeho duši a on se pak stal lepším člověkem.“ Svému muži připomínala, ať se nestará o to, co říkají ostatní, ale kráčí svobodně svou vlastní cestou, protože lidé nevědí o životě těch druhých zhola nic. Když byla v úzkých modlila se: „Pane, kdybys byl na mém místě, co bys udělal?“ Ve svých skutcích se opírala o život našeho Pána, o jeho moudrost a vedení.

Zázračná jasnozřivost⁹⁴ svěťice⁹⁵

Byla obdařena neobyčejnou čistotou srdce a schopností vidět budoucí události. Manžela předem varovala před problémy, které mu nastanou v zaměstnání, věděla, co čeká její rodinu. Jednoho dne roku 1971 manžel otevřel telegram a v něm stálo, že Fawzijin bratr Tawfíq zemřel. Manžel zůstal nad tou zprávou bezradně stát a marně hledal způsob, jak smutnou zprávu šetrně oznámit Fawziji. Když následujícího dne přišel domů Fawzija mu řekla: „Tawfíq asi odešel.“ Nic jí před tím neřekl a telegram schoval.

Jednou se probudila o půlnoci a vzbudila i manžela a řekla mu: „Tatínek odešel, už se dál nebude trápit, právě jsem viděla jak jej na bílé podušce nesou čtyři andělé do nebe.“ Následujícího dne přišla zpráva o tatínkově smrti. Dlouhé noci si povídala se svými mrtvými blízkými, kteří se jí zjevili, kdykoli po nich zatoužila. Jednou se jí v noci zjevila sestra Džúlijá a Fawzija jí řekla: „Vždyť jsem na tebe dnes v noci nemyslela.“ Ale Džúlijá na to: „Já tady teď vlastně nejsem kvůli tobě, ale dnes přivítáme otce Kyrilla.“ A pak zmizela, aby se neopozdila.

⁹¹ Arab.: *al-džihád ar-rúhí*: dosl. duchovní úsilí.

⁹² 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesmulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 28-30.

⁹³ Egypt. dialekt: *wihšín*: oškliví, špatní atp.

⁹⁴ Arab.: *šafáfija*: schopnost předvidat budoucnost, čist myšlenky jiných.

⁹⁵ 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesmulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 31-34.

Fawzija okamžitě probudila svého muže a řekla mu: „Co nás to postihlo! Papež Kyrillos dnes v noci zemřel!“

„*Velebím tě, Otče, Pane nebes i země, že jsi tyto věci skryl před moudrými a rozumnými, a zjevil jsi je maličkým.*“⁹⁶ Ano, Fawzija byla ve své prostotě a čistotě ducha jako dítě.

Čas velkých bolestí⁹⁷

Fawzija žila svým prostým životem a nestarala se o pozemské záležitosti.⁹⁸ Její zrak byl upřen vysoko nad starosti těla. „*Toto krátké a lehké soužení působí přenesmírnou váhu věčné slávy nám, kteří nehledíme k viditelnému, nýbrž k neviditelnému. Viditelné je dočasné, neviditelné však věčné.*“⁹⁹ Pán na ni seslal bolestnou zkoušku, když onemocněla rakovinou, aby jí odhalil slabost, která je silnější než celý svět. Ukřižovaný, jemuž patřilo Fawzijino srdce, ji radostně a slavně provedl úzkou branou až na Golgotu. Její vnitřní vyrovnanost, víra a důvěra v Pána ani jednou neochably, ale naopak rostly a sílily. Po tři roky Fawzija nesmírně trpěla bolestmi, nepomohla jí operace ani léčba. Nejsem schopen vám popsat míru jejího utrpení, jak bych také mohl vyprávět o ohni pece, k níž jsem se ani nepřiblížil!?¹⁰⁰ Postačí když řeknu, že lékaři konstatovali, že s tak ojedinělou a těžkou formou nemoci se doposud nesetkali, drastická léčba nebyla ničím jiným, než postupným umíráním v takových bolestech, že ani morfium je nedokázalo zmírnit. Ale i v těchto chvílích přijímala trny svého Průvodce s radostí a brzy poznala, že On její kříž nese místo ní.

V bolestech, kdy se její mysl nacházela na půli cesty mezi vědomím a mdlobami, sdělovala svému muži hluboké myšlenky a modlila se: „Pane Ježíši Kriste, tvým prostřednictvím jsme živi, nikoli prostřednictvím našich těl, vždyť mé tělo je den ze dne slabší a nemohoucnější a přesto žiji z tvojí podstaty a za to jsem ti vděčná. Když trpím, vidím tě stát vedle sebe.“

„Pane, lidé Tě znají a mají pro Tebe místo ve svém životě, a přesto se jim d'ábel vysmívá, protože jejich srdce tíhnou k pozemským záležitostem, které jednou pomínou. Někdy jim pak už pro Tebe nezbyvá čas. Prosím Tě, Pane, učiň aby lidé byli šťastni díky Tobě, učiň, aby pro Tebe

⁹⁶ Mt 11:25, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

⁹⁷ 'Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá světice, zesmlá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 35-44.

⁹⁸ Arab.: *turábiját*: věci stvořené z prachu.

⁹⁹ 2Kor 4:17-18, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁰⁰ Autor biografie se zde pravděpodobně nechal inspirovat Da 3, kde se vypráví o třech mužích (Šadrak, Měšak a Abed-nego), kteří se odmítli poklonit zlaté modle zhotovené na přání krále Nabúkadnesara a byli za trest uvrženi do ohnivě pece. Tento starozákonní narativ je v koptské církvi velmi oblíbený.

našli místo ve svých srdcích a myšlenkách...a potěšili se pravou, skutečnou radostí, která je silnější než všechny bolesti.“

„Když Tě vidím ve svých bolestech, mám pocit, že jich nejsem hodna, v těch chvílích jsem velmi šťastná a vím, že když jsem z Tvých rukou přijímala sladké věci, musím přijmout i ty hořké.¹⁰¹ Vždyť i hořké věci z Tvých rukou jsou pro mne radostí a velkým darem, neboť vidím, že jsou nepatrnou součástí Tvého kříže a Tvých bolestí, kterých se tak smím účastnit.“

„Pane, dej poznat lidem, že Ty jediný, milující a věčný jsi skutečným pramenem života.“

„Pane, dej aby mé děti žili v Tobě a pro Tebe, aby žily opravdovým životem v Kristu, Jeho čistotě, věrnosti, pokoře a poslušnosti. Obětuj mé bolesti pro jejich život s Tebou, pro jejich lásku k Tobě a k ostatním, aby je kvůli Tobě a Tvému kříži milovali i malověrní.“

„Děkuji Ti Pane za to, že mi bolest odhalila Tvou krásu, jež je nade všechny krásy světa. Všechno pozemské štěstí jednoho dne přejde, zůstane jen radost, která je v Tobě a s Tebou, taková radost je věčná. Kdyby jí nebylo, nikdy bych nebyla schopna snést všechno to utrpení a bolesti.“

„Jsem šťastná a vím, že již brzo obléknu oděv Tvé slávy, jak jsi mi sám řekl, děti moje, chci, abyste se radovaly, protože v té chvíli svléknu oděv bolesti a strádání. V nebi k vám budu mít blíž než tady. Když mi umřela maminka, dlouho jsem seděla u jejího lůžka. Kvůli ní a taky kvůli sobě, aby mi Pán dal víru a sílu překonat těžkou ztrátu. Bůh mi byl nápomocen a já vím, že ona je stále se mnou. Chci aby to tak bylo i s vámi, abyste se nermoutily, protože neumírám, ale budu stále s vámi v nebeské radosti.“

Svým svěřenkyním v nedělní škole vzkázala: „Oddejte se plně službě církvi, vaší matce, která vás porodila prostřednictvím křtu. Žijte neposkvrněným životem, neboť Duch svatý ve vás přebývá. Nestarejte se o svět a jeho záležitosti, dělejte vždy co je třeba a co je správné. Když se to bude lidem zamlouvat, je to v pořádku, když ne, nevádí, vždyť ani Ježíš se mnohým nezamlouval. Má zkouška mne naučila mnohému, kdysi jsem se starala o to, co si o mně lidé myslí a co o mně říkají, tak povrchní jsem byla. Nejlepší cestou života je prostota¹⁰² a přirozenost, mnozí mne za to kritizovali a mne to nejednou ranilo, ale pro mě byl vždy nejdůležitější Ježíš, který byl ve své prostotě dokonalý a který prostotu kázal. Dbejte na své duše, pečujte o ně, protože duše je věčná, střežte i svá těla, neboť dáme-li tělu víc než si zaslouhuje a než potřebuje, pak nám od něj hrozí zkáza a ztracení. Ano, snažte se o úspěch v tomto pozemském životě, protože tak sloužíte Pánu a

¹⁰¹ Během liturgie Koptští křesťané políbí vnitřní a vnější část dlaní na znamení toho, že od Boha vědomě přijímají dobré i zlé.

¹⁰² Arab.: *basáta*: prostota.

velebíte ho, ale vězte, že pozemský úspěch vám nebude k ničemu, nebude-li jej provázet péče o duši. Ta je ze všeho nejdůležitější. Úspěch ve světě jednou pomine.“

Útěcha, kterou ženich poskytl své nevěstě¹⁰³

Často se setkávala se svým milovaným Ježíšem, který jí dával poznat sebe sama, své světlo a krásu. Nebeský ženich mírnil bolesti své nevěsty, aby byla v den svatby okrášlena nebeskou slávou. Jednou v noci se vzbudila i přes to, že v sobě měla velkou dávku tišících prostředků a mezi manželi proběhl následující rozhovor:

Fawzija: „Jakou krásu to vidím!“

Manžel: „Co vidíš?“

Fawzija: „Vidím jak je Ježíš neobyčejně krásný, tak krásný, že ti ani nemůžu vylíčit jak!“

Manžel: „Ano, vždyť On je nejdokonalejší ze všech.“

Fawzija: „Ano, ano.“

Manžel: „Řekl ti něco?“

Fawzija: Ano, řekl mi: „Jestli chceš, tak ke mně teď přijď“ a já jsem mu řekla: „Ano, velmi po tom toužím, ale počkej ještě chvílku, nech mě promluvit s dětmi a pak půjdu.“

Často tak s Kristem rozmlouvala a manžel její noční rozhovory poslouchal. Jedné noci se svěřila manželovi se zvláštní vizí světla: „Vidíš tu záři v místnosti? I když nesnesu umělé světlo, tahle záře mi dodává klid a je tak nádherná...“

Před smrtí řekla svým nejbližším: „Proč pláčete? Vždyť já jsem vděčná za svou bolest, díky ní vidím a znám Krista, tak proč jste nešťastní?“

V posledních měsících života měla častá zjevení matky Světla, Panny Marie, která mírnila její bolesti a odháněla od nemocné všechny zlé duchy d'áblov. Světiče často mluvila o kráse Panny Marie a jejích nebeských šatech. Jednou v noci probudila svého manžela a řekla mu o zástupu zlých duchů, před jejichž zlem ji Panna Maria chránila: „Vidíš je, jsou jich tu spousty!“ Manžel se zeptal: „Koho tím myslíš?“ A ona mu odvětila: „To velké shromáždění, vypadají děsivě, jsou černí a vysocí, čekají, aby do nás mohli vstoupit, ale nemůžou, dokud tu s námi je ta krásná paní. Vidíš ji? Jak překrásné má šaty a zářící tvář, stojí u dveří a nenechá je sem vstoupit. Děkuji ti Bože za to, že nás ochraňuje.“ Často se pak modlila k Panně Marii: „Když má

¹⁰³ ‘Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjiha, al-Bárta, Fawzija Isháq (Soudobá světiče, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 45-51.

duše opustí tělo, neopouštěj mě a chraň mne před zlými duchy, zavři prosím brány pekla, aby nemohli uchvátit mou duši...“

Nejšťastnější chvíle v životě svěťice¹⁰⁴

Kristus byl se svěťicí v každé chvíli, neopouštěl ji ve dne i v noci. Dlouho s ním rozmlouvala ve stavech, kdy se její duše nacházela mimo tělo a rámec tohoto světa a byla přešťastná. Manžel mi řekl, že jednou ráno se probudil a viděl, že Fawzija se právě nachází ve stavu vytržení, na půl cesty mezi bdělostí a spánkem a všichni si mysleli, že umírá. Lékařka se jejímu stavu velmi podivila, Fawzija nebyla mrtvá ani živá, všemi prostředky se jí snažila přivést k vědomí a asi po půl hodině Fawzija otevřela oči. Lékařka se jí zeptala: „Fawzijo, kde jsi byla, co jsi tam viděla?“ A ona odpověděla: „Teď jste mne vyrušili v nejšťastnější chvíli mého života.“ Víc nám však neřekla. Následující noci probudila manžela a řekla mu: „Jak je to zvláštní, dnes poprvé po dlouhých měsících necítím žádnou bolest, ale jsem nevýslovně šťastná, tak nějak nově, zvláště šťastná. Ježíš mi ráno řekl: ‚Jsi jednou z těch, které miluji a ty, které miluji, obdaruji korunou-podívej, tvá koruna už je připravená, stejně jako nebeské šaty a tvé místo v nebi. Kéž by ses už nevracela na zem, do svého těla...‘ a pak přišla ta lékařka a vy jste mne vyrušili.“ Následujícího dne, při plném vědomí svému muži řekla: „Děkuji Bohu hlavně za to, že jeho láska mne zbavila strachu ze smrti a já teď vím, že okamžik smrti je okamžikem radosti a spojení s Kristem, teď už strach nemám. Vůbec.“

Předpověď smrti¹⁰⁵

A nyní jsme dospěli ke konci životní pouti naší svěťice. „*A blahoslavená, která uvěřila, že se splní to, co jí bylo řečeno od Pána.*“¹⁰⁶ Jak by mohla obyčejná žena, laička, poprosit Pána o chvíli, kdy odejde? Ale je psáno: „*Vždyť oči Páně hledí na spravedlivé a jeho uši jsou otevřeny jejich prosbám.*“¹⁰⁷ Víme, že svatým a neposkvrněným Bůh oznámí hodinu jejich smrti.

Ráno, 4. ledna roku 1984 Fawzija trpěla nesnesitelnými bolestmi a svému manželovi řekla: „Pojď, něco ti povím, ale nesmíš se hněvat. Tuto noc jsem trávila s Kristem a on mi řekl: ‚Už

¹⁰⁴ Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjaha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 52-54.

¹⁰⁵ Arján, A.: *Qiddisa Mu'ásira, al-Mutanajjaha, al-Bárra, Fawzija Isháq (Soudobá svěťice, zesnulá Fawzija Isháq)*, op. cit., s. 55-60.

¹⁰⁶ Lk 1:45, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁰⁷ 1Pt 3:12, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

stačilo, odnímám od tebe korunu utrpení a chce-li přijít, jen pojď, já jsem připraven.‘ Ale já jsem mu na to řekla: ‚Nehněvej se, Ježíši, je pravda, že bolesti už jsou opravdu nesnesitelné, ale ještě je chvíli vydržím kvůli dětem.‘ A Ježíš souhlasil, že počká. A tak jsem se rozhodla, že odejdu v pátek, poslední den pololetních prázdnin. Souhlasíš? Nehněváš se na mne?‘ Manžel sebral všechny síly a odpověděl jí: ‚Ano, Fawzijo, vše, s čím souhlasí Ježíš, je správné. Necht’ se stane podle Jeho vůle.‘ Fawzija Isháq odešla v pátek 27. ledna, v den a hodinu, na níž se domluvila s milovaným Ježíšem. ‚*Neboť, u Boha není nic nemožného.*‘¹⁰⁸ Fawzija chtěla počkat se svým odchodem, aby dětem nezkazila pololetní prázdniny.

Po Fawzjině smrti manžel a děti potřebovali někoho kdo by se postaral o domácnost a byli proto velmi rádi, když našli paní, která se péče o rodinu ujala. Fawzija se jí zjevila a poděkovala jí za to, že pečuje o její milované. Paní pak Fawziju občas vídávala, jak se prochází po bytě, jako by chtěla všechny uklidnit a požehnat celé své rodině...

¹⁰⁸ Lk 1:37, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

4. MATKA PŘEDSTAVENÁ, TÁMÁF¹⁰⁹ JÚ'ANNÁ

Předmluva papeže Šenudy III.¹¹⁰

Požehnanou matku Jú'annu jsem znal 37 let, pamatuji dobu, kdy byla služebnou sestrou¹¹¹ v Gíze. Tehdy jsem byl jejím zpovědníkem. Byla to tichá a skromná dívka, která se nakonec rozhodla pro život kontemplativní řeholnice v klášteře Abú Sajfajn, aby si ji později řeholnice kláštera sv. Jiří vybraly jako svou představenou. Byla první matkou představenou pro niž jsem vytvořil zvláštní rituál zasvěcení. Počet řeholnic v klášteře v době jejího působení vzrostl a klášter vzkvétal. Posléze na dlouhou dobu onemocněla, opustila tento dočasný svět a zanechala nás tu v slzách. V den jejího pohřbu jsem se modlil nad jejím přečistým tělem s mnoha dalšími biskupy.

Kéž Bůh uchová její přečistou duši v ráji.

Předmluva řeholnic z kláštera sv. Jiří¹¹²

„...požehnám tě, velké učiním tvé jméno. Staň se požehnáním!“¹¹³

Vlastníma očima jsme viděly a vlastníma rukama jsme se dotkly naplnění tohoto příslibu v životě naší milované matky¹¹⁴ Jú'anny. Její život je pro všechny symbolem dokonalosti a příkladem naplnění řeholního zasvěcení.

Milovaná matko, stala jsi se zvláštním požehnáním pro tuto generaci i pro náš klášter, který je posvěcen tvou přítomností a tvými modlitbami. Jak jen mohou pouhé stránky knihy obsáhnout celý tvůj život plný Božích tajemství? Tvé srdce je uzamknutá zahrada, čistý pramen, svátost¹¹⁵, již obývá Bůh.

Doprovodily jsme tě ve svatebním průvodu k tvému nebeskému Ženichovi, aby ses radovala radostmi ráje za vše, co jsi na tomto světě musela vytrpět. Vzpomeň si na nás, abychom žily k radosti Boží tak, jak jsi nás to sama naučila.

¹⁰⁹ Z kopt.: *ta maf*: moje matka, označení představené kláštera.

¹¹⁰ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, al-Qáhira, 2000, s. 1-2.

¹¹¹ Arab.: *mukarrasa*: aktivní, služebná sestra, panna zasvěcená službě v církvi.

Arab.: *ráhiba*: kontemplativní řeholnice.

¹¹² Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 3-6.

¹¹³ Gn 12:2, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹¹⁴ Arab.: *umminá*: naše matka, oslovení kontemplativní řeholnice, popř. manželky laického kněze.

¹¹⁵ Arab.: *quds al-aqdás*: svátost všech svátostí, též svátost oltářní.

Dětství a mládí¹¹⁶

Podle vyprávění bratra světice, Múrise Mus'ada.

„Dříve než jsem tě vytvořil v životě matky, znal jsem tě, dříve než jsi vyšel z lůna, posvětil jsem tě...“¹¹⁷

Matka Jú'anná se narodila v prosté rodině v Abú Tígu, blízko Asjútu. Její otec pracoval na ministerstvu zemědělství a matka byla ženou v domácnosti. Manželé dlouhou neměli děti, každé novorozeně jim zemřelo. Proto se matka budoucí světice úpěnlivě modlila k Panně Marii, až se jí jednou zjevila ve snu a dala jí dvě mince a papírovou bankovku. Dvě mince byly předzvěstí dvou synů a bankovka předjímalá narození dcery, jež bude pro rodiče velkým požehnáním.

A opravdu, sen se stal skutečností. Když se narodil nejstarší syn, rodiče se o něj neustále velmi strachovali. Po sedmi letech se roku 1941 narodila dcera, kterou pojmenovali Blánš.¹¹⁸

Blánš byla už v dětství vystavena mnoha těžkým zkouškám, aby byla později připravena na ještě těžší zkoušky, tak jako matka Boží, Mojžiš, David, Josef a mnozí další, kteří byli v dospělém věku pověřeni vedením lidí.

Její dětství nebylo šťastné, otec byl neustále zaneprázdňený a navíc to byl člověk s neobyčejně hrubými mravy. Matka se natolik bála o život svých maličkých, že jim zakazovala hrát si venku s ostatními dětmi. Blánš tak žila mezi úzkostným strachem matky a hrubostí a neomaleností otce, kterému však nikdy neodporovala. Během dalších sedmi let se rodičům narodilo poslední dítě, syn Sa'íd. Blánš o něj pečovala a později mu byla přítelkyní i učitelkou.

V dětském věku Blánš těžce onemocněla a matka ji tehdy vzala do kostela v klášteře sv. Jiří v Káhiře. Řeholnice, která v klášteře žila, ji zvedla před starobyrou ikonu sv. Jiří a Blánš se pak rychle uzdravila.

Řeholnice, která Blánš učila v nedělní škole o ní řekla: „Byla jsem velmi překvapená s jakým zaujetím ta asi desetiletá dívka poslouchala můj výklad. Řekla mi, že otec jí účast na nedělní škole zakazuje, tak jsem s ní zašla za rodiči. Bůh dal, že otec nakonec souhlasil, aby Blánš v kurzech pokračovala a my dvě jsme se staly přítelkyněmi.“

¹¹⁶ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Mísr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 9-13.

¹¹⁷ Jr 1:5, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹¹⁸ Francouzská (Blánš, Míšíl) a anglická (Džún, Džúrdž) jména dětí jsou vedle arabských (Ašraf, Wadždí) a koptských (Míná-Menas, Ízís) v koptské komunitě velmi populární.

Když Blánš dokončila střední školu, otec jí striktně zakázal studium na univerzitě, snad proto, že jeho generace ještě nepřivykla tomu, že i dívkám se může dostat univerzitního vzdělání. Blánš se však velmi trápila, protože na střední škole patřila k nejlepším, za vynikající prospěch dostala vyznamenání a odměnu. Nakonec se však podvolila a pracovala jako učitelka na církevní škole. Kolegyně ze zaměstnání, paní Ansáf Sa'íd na ni vzpomíná jako na vynikající učitelku, která byla oblíbená svými studentkami i kolegyněmi: „Byla velmi pokorná, láskyplná a neodmítla, když ji někdo požádal o pomoc nebo službu. Blánš vyhledávala samotu, často se modlila a četla žalmy, do společnosti chodila jen bylo-li to nezbytně nutné.“ Jak říká její bratr, nikdy se nelíčila a nikdy, ani jednou nebyla u kadeřníka.

Své srdce zasvětila Bohu¹¹⁹

Její srdce plně ovládla láska k Bohu, toužila po tom, aby se zasvětila nebeskému ženichovi a odmítla život v manželství. Věnovala se svému povolání učitelky a také činnosti v nedělní škole. Často se svými svěženkyněmi navštěvovala klášter sv. Jiří. S představenou kláštera, matkou Kyrie ji už té době pojilo duchovní přátelství. Dokonce měla v klášteře i celu v níž mohla odpočívat, když se s řeholicemi účastnila nočních modliteb žalmů. Jak dál vypráví bratr, jejich otec byl velmi překvapen, když na stole našel dopis, v němž Blánš oznámila rodině, že se rozhodla naplnit své řeholní povolání a vstoupit do kláštera sv. Jiří. „Otec spěchal ke mně domů, abych ho doprovodil k papeži Kyrillovi VI. a zařídil, aby se Blánš vrátila zpátky. Otec papeži vylíčil celou záležitost a trval na tom, že se bez ní doma neobejde.“ Papež Kyrillos na to řekl: „Tentokrát jí není přáno, aby se stala řeholicí.“ Tak otec se synem zamířili do kláštera. „Blánš odmítla vrátit se s námi domů, otec ji hrubým násilím k návratu donutil, chvíli pak bydlela u mě doma, zamkla se v pokoji a po dlouhé dny velmi plakala, nejedla ani nepila. Otec se zanedlouho uklidnil a ona se musela vrátit k rodičům. V té době její zpovědník otec Salíb Surjál navštívil papeže Kyrilla a vyprávěl mu, co se s Blánš stalo. Papež mu na to řekl: „Neboj se otče, ona se zase vrátí.“ Papežovo prorocství se naplnilo a Blánš se do kláštera sv. Jiří vrátila jako matka představená.

¹¹⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Mísr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 14-16.

Služba v nedělní škole ¹²⁰

Po smutném návratu z kláštera se Blánš oddala službě v kostele sv. Marka v Gíze.

„Od dětství znáš svatá Písma, která ti mohou dát moudrost ke spasení, a to vírou v Ježíše Krista.“¹²¹

Blánš velmi milovala Bibli, všude ji nosila s sebou. Studentka z nedělní školy o její službě církvi řekla: „Slečna Blánš žila život v neustálé modlitbě, jak praví žalm 109: *„osočují mě za moji lásku, zatímco se modlím.“*¹²² Slečna Blánš se modlila před jídlem i po něm a když mě vzala s sebou na návštěvu rodin¹²³ modlily jsme se před tím, než jsme vyrazily na cestu a modlily jsme se i po návratu. Učila nás, že je dobré se modlit v jakémkoli rozpoložení, za jakékoli situace. Oblékala se velmi prostě, nosila bílou blůzu s dlouhými rukávy, plizovanou sukni a vždy, dokonce i v létě, nosila punčochy a černé boty. Obdivovaly jsme ji, protože byla výbornou učitelkou, dbala na naši přesnost a svědomitost. V nedělní škole jsme měly pokladničku, do níž jsme dávaly drobné z kapesného a ona pak před svátky za nasbírané peníze koupila věci pro chudé rodiny o které jsme pečovaly a po celé sváteční dopoledne jsme rozdávaly dárky chudým a potřebným.“

Jiná žákyně ze stejného kurzu nedělní školy o své učitelce řekla: „Byla vždy dochvilná a její kurzy vynikaly nad ostatními. Sám Bůh byl jejím průvodcem, tak jako byl průvodcem Josefovým, jenž se stal úspěšným mužem. Měly jsme ji moc rády a vážily jsme si jí. O Velikonocích nám vyprávěla o Bohu a o svatých a nikdy jsme ji neviděly pozřít ani sousto, měla zřejmě jiný, přísnější systém velikonočního půstu. Vzpomínám si, že když jsem s ní byly na výletě v Luxoru a Asuánu, dbala na to, abychom hovořily tichým hlasem a chovaly se spořádaně, zatímco jiné dívky se hlasitě smály. Velmi mne těšilo dívat se na ni, když byla ponořená v hlubokých modlitbách. Bylo to, jakoby opravdu hovořila s Bohem.“

Život v klášteře pro služebné sestry-*mukarrasát*¹²⁴

Jednoho dne duchovní průvodce a zpovědník přiměl otce Blánš k souhlasu s tím, že se stane novickou v klášteře sv. Damiány pro služebné sestry. Pro Blánš tak nastala nová etapa duchovního

¹²⁰ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 19-26.

¹²¹ 2Tm 3:15, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹²² Ž 109:4, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹²³ Arab.: *ifiiqád*: pastorační a sociální služba v církvi.

růstu. Sestry si ji záhy oblíbily pro lásku, kterou vyzářovala. Byla dokonce zvolena „příkladnou služebnou sestrou“, představená kláštera vypráví jak k domu došlo: „Měly jsme tam dvě budovy, jedna byla pro částečně zasvěcené sestry a druhá pro ty, které byly zasvěceny plně a žily řeholním životem. Jednou jsme uvažovaly o tom, že uspořádáme slavnost, aby se obyvatelky obou domů lépe poznaly a sblížily a rozhodly jsme se, že každá sestra napíše jméno té, kterou považuje za příkladnou služebnou sestru. Všechny jednomyslně zvolily sestru Blánš. Usmála jsem se a řekla jsem jí: ‚Bude z tebe dokonalá řeholnice.‘ Představená dál vypráví: ‚Kromě Bible neustále četla Zahradu řeholníků,¹²⁵ usilovala o naplnění všeho, co je v Zahradě napsáno, ale její největší ctností byla láska, kterou projevovala mnoha různými způsoby. Jednou se mi roztrhly šaty, sestra Blánš je vyprala a zašila během odpoledního odpočinku. Já jsem nevěděla, že to udělala ona, sama mi nic neřekla, ale jednou jsem v její cele našla kousky látky, kterými šaty záplatovala, takže mi došlo, že nikdo jiný to být nemohl. V době, kterou měly sestry vyhrazenou k odpočinku, sestra Blánš pracovala a dělala práci ostatních, uklízela, přebírala rýži a luštěniny, také si nechtěla obléci nový oděv, protože to Zahrada řeholníků zapovídá, jenže nakonec poslechla, protože Zahrada řeholníků staví ctnost poslušnosti velmi vysoko. Jednou náš dům navštívil tehdy ještě biskup, dnes papež Šenúda III., jenž byl tehdy naším zpovědníkem. Během jeho kázání jsme všechny seděly, jen ona stála, protože v Zahradě řeholníků je psáno: ‚Nikdy si neseď v přítomnosti starších.‘ Tak moc toužila po kontemplativním životě a spojení s Bohem, že vždy činila víc než musela. Po nějakém čase začala navštěvovat klášter Abú Sajfajn a učit se řeholnímu životu od matky představené, *támáf* Íríní. Nakonec, nejenže její otec souhlasil s tím, že vstoupí do kláštera, ale sám ji tam doprovodil.“

Život v kontemplativním klášteře Abú Sajfajn¹²⁶

Vypráví matka představená, *támáf* Íríní.

„Hovoříme-li o matce Jú´anně, hovoříme o člověku s nezměrným duchovním bohatstvím. Slečna Blánš vstoupila do našeho kláštera roku 1969 a dva roky strávila v noviciátu. Byla poslušná, dochvilná a láskyplná a hned si zapamatovala naše řeholní regule.“

¹²⁴ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú´anná, Malákun ‘áda ilá samá’ ihi (Matka představená Jú´anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 26-33.

¹²⁵ Arab.: *Bustán ar-Ruhbán*: Zahrada řeholníků, tématicky koncipovaná příručka s biografiemi martyřů, poustevníků, světců a světic. Je považována za duchovního průvodce životem řeholníků, řeholnic a zasvěcených služebných sester, novicové a novicky se její obsah učí z paměti.

„Blaze těm, kdo mají čisté srdce, neboť oni uvidí Boha.“¹²⁷

„Vždy se s radostí účastnila všech společných modliteb a svaté liturgie. Velmi milovala žalmy, během modliteb na ní bylo patrné štěstí jako u malého dítěte. Nikdy neztrácela čas a svou práci odváděla velmi zodpovědně, v cele se neustále modlila. Hloubku jejích modliteb nikdo z nás není schopen poznat. Vždycky jsem jí říkala: ‚Jen v tom pokračuj, takhle zbavíš síly všechny zlé.‘ V klášteře pracovala jako dveřnice, kuchařka, pracovala v dílnách, uklízela klášter a starala se o nemocné řeholnice. Všechny práce zastávala s láskou a radostí, takže jsme jí začaly přezdívat ‚matka lásky‘.¹²⁸ Na jakékoli otázky odpovídala s naprostou prostotou, hloubkou a vážností podle dobrého řeholního mravu. Byla dokonale poslušná, na nic se nevymlouvala, neboť poslušnost je nejdůležitějším pilířem řeholního života.“

„Hospodinovo tajemství patří těm, kdo se ho bojí...“¹²⁹

„Nám Však to Bůh zjevil skrze Ducha, Duch totiž zkoumá všechno, i hlubiny Boží.“¹³⁰

Pán matku Jú'annu obdařil schopností neobyčejně poutavě a dobře vykládat Písmo svaté, pro ostatní matky pořádala kurzy výkladu Bible. Činila tak jasně, prostě a srozumitelně a se vši pokorou.

Byla jako lampa naplněná požehnaným olejem, jež vydávala stále jasnější světlo.

„Nikdo nerozsvítí světlo, aby je postavil do kouta nebo pod nádobu, ale dá je na svícen, aby ti kdo vcházejí, viděli.“¹³¹ Slovo Boží se naplnilo a den, kdy se matka Jú'anná stala představenou kláštera sv. Jiří byl pro nás velkou radostí.

Matka představená kláštera sv. Jiří¹³²

Vypráví řeholnice z kláštera sv. Jiří.

„Když v srpnu roku 1980 zemřela naše požehnaná matka představená Kyrie, požádal papež Šenúda III. představenou z kláštera Abú Sajfajn, matku Íríní, aby se dočasně ujala péče o náš klášter. Matka Íríní pak každý den docházela do našeho kláštera a vždy ji doprovázela jedna z jejích duchovních dcer, až jednou přišla řada na matku Jú'annu. Sama nám pak řekla, že když

¹²⁶ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' íhi (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 37-44.

¹²⁷ Mt 5:8, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹²⁸ Arab.: *umminá mahabba*.

¹²⁹ Ž 25:14, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹³⁰ 1Kor 2:10, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹³¹ L 11:33, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

vstoupila do našeho kláštera, měla podivný pocit, jakoby mateřská něha naplnila její srdce. Pak se z toho pocitu zpovídala, obávala se, aby to snad nebyl hřích, ale její zpovědník, *abúná* Andžílús as-Surjání ji uklidnil: ‚Jestli je to vůle našeho Pána, pak se staneš představenou.‘ Když pak klášter navštívil papež Šenúda III., aby zjistil, jestli si už řeholnice našly novou představenou, většina z nás toužila po tom, aby se *umminá* Jú´anná stala naší matkou. Matka představená Íríní ale přeci jen nechtěla přijít o tak dokonalou řeholnici, nakonec jí sám Bůh vyjevil svou vůli a *umminá* Jú´anná se stala naší matkou představenou. Řeholnice z kláštera Abú Sajfajn odchod Jú´anny nesly těžce a dokonce i ona velmi plakala, neboť si nebyla jistá, zda unese břímě tak velké zodpovědnosti. Zesnulá matka Kyrie krátce před svou smrtí předpověděla, že *umminá* Jú´anná z kláštera Abú Sajfajn se stane její nástupkyní. Když řeholnice Jú´anná pracovala jako dveřnice, často u ní matka Kyrie sedávala a jednou jí řekla: ‚Dej mi klíč od vašeho kláštera a běž k nám a staň se představenou místo mne.‘ Jedné své známé matka Kyrie řekla: ‚Už stačilo, brzy odejdu a nahradí mne jedna z dcer *támáf* Íríní.‘ Řeholnice Jú´anná se stala naší představenou 11. září roku 1980, na svátek Nourúzu.¹³³ Byla první představenou, kterou papež Šenúda uváděl do funkce, proto pro ni připravil zvláštní rituál a modlitby. V klášteře v oné době žilo 22 řeholnic a některé měly z nové představené obavy, protože ji moc neznaly. Brzy si ji však oblíbily, neboť poznaly, že je plná opravdové mateřské lásky. Nechovala se k nim nadřazeně, ale jako sestra, která je nápomocná moudrým slovem i skutkem. Klášter se stal zakrátko rájem na zemi. Chovala se jako dobrý správce Božího domu: ‚*Má být pohostinný, dobrý, rozvázný, spravedlivý, zbožný, zdrženlivý, pevný ve slovech své nauky...*‘¹³⁴

‚Matka Jú´anná zavedla nové pravidlo, jednou denně jsme usedaly ke společnému jídlu a ona nám předčítala ze Zahrady řeholníků. Všechny práce zastávala společně s námi, ačkoli nemusela a dokonce jí to nedoporučoval ani lékař, protože měla potíže s páteří. Ale ona na to nedbala a ve všem následovala regule al-Anby Pachómia. ‚*Všichni, kteří uvěřili, byli pospolu a měli všechno společně.*‘¹³⁵ Když jsme třeba čistily zeleninu a přebíraly luštěniny, pracovala společně s řeholnicemi a novickami, aby je učila významu práce pro řeholní povolání: ‚*Tím vším jsem vám ukázal, že máme takto pracovat, pomáhat slabým a mít na paměti slova Pána Ježíše,*

¹³² Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú´anná, Malákun ‘áda ilá samá’ihí* (Matka představená Jú´anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 47-56.

¹³³ koptský Nový rok.

¹³⁴ Tt 1:8, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹³⁵ Sk 2:44, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

*který řekl: „Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere.“*¹³⁶ Řeholnicím matka Jů´anna doporučovala, aby pracovaly mlčky a modlily se při tom Ježíšovu modlitbu. (Pane Ježíši Kriste, smiluj se nade mnou hříšným...). Jindy bylo pro řeholnice velkým potěšením, když jim během společné práce matka vyprávěla příhody ze života svatých. Matka Jů´anna dobře znala každou řeholnici a dbala na to, aby rozvíjela její osobní nadání. Když byla představenou, klášter získal mnoho pozemků a okolních budov, což nám dokazuje, že ruka Boží byla vždy při ní, chtěla-li pro svůj klášter získat nějakou budovu nebo pozemek, modlila se a nechala Pána, ať dílo dokončí. Klášter vzkvétal, dala postavit nový kostel, lékárnu a ordinaci pro chudé, pro klášter získala nové budovy a zemědělskou půdu.“

Ctnosti matky Jů´anny

Pokora¹³⁷

Matka Jů´anna byla „člověkem Božím“, pevná ve své lásce k Bohu, hluboká v modlitbě a kontemplaci, spolehlivá v jakékoli činnosti, prostá, moudrá a rozhodná. Ve všech ohledech byla úspěšnou ženou, protože žila neustále ve spojení s Bohem. Žila životem neustálého sebezapírání, napodobujíc tak matku Boží, Pannu Marii, k níž se často modlila. Jednou klášter navštívil biskup a matka Jů´anna ho uvítala a pohostila a biskup si myslel, že je to řadová řeholnice, až když vešla jedna novicka a matku Jů´annu oslovila „*támáf*, matko představená“, uvědomil si biskup jak moc skromná a pokorná žena to je.

Když si myslela, že řekla nebo udělala něco špatného, nebylo jí zatěžko se omluvit a říct „Omlouvám se, udělala jsem chybu“, nesnesla jakoukoli chválu, vždycky říkala: „Toto je dům Boží a to On vše učinil, ne já.“

Jednou ji jedna z novicek přistihla jak umývá toalety a řekla jí: „Ale matko, vždyť to je přece naše práce!“ *Támáf* Jů´anna jí na to řekla: „Pro mě je ta práce požehnáním a vy se nadřete až až.“

Dokonce změnila oslavný hymnus na sv. Jiří, odstranila z něj slovo „nečistý“¹³⁸, protože se jí zdálo nevhodné, aby hymnus, jenž oslavuje světce a Boha obsahoval tak nepatřičný výraz, i když jím byl označen zlovolný vladař, který světce umučil.

¹³⁶ Sk 20:35, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹³⁷ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jů´anná, Malákun ‘áda ilá samá’ ihi* (Matka představená Jů´anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 59-62.

¹³⁸ Arab.: *mandžús*: nečistý, pošpiněný.

Svou vřelostí získala matka Jú'anná srdce všech návštěvníků kláštera, jak jeden z nich řekl, „nebylo nikoho kdo by ji poznal a hned si ji nezamiloval.“ Jednou za ní přišla dívka, která velmi toužila po řeholním životě, ale její matka jí to nechtěla dovolit. *Támáf* Jú'anná jí řekla, ať maminku přivede do kláštera a ona ji zkusí přesvědčit. Nakonec, když dívčina matka viděla jak vřelá a láskyplná žena je *támáf* Jú'anná, souhlasila se vstupem dcery do noviciátu.

Láska¹³⁹

Matka Jú'anná milovala našeho Pána Ježíše Krista celým svým srdcem. Její láska k lidem byla velmi praktická, každý se jí mohl doslova dotknout. O potřeby každé své dcery se starala s mateřskou láskou a něhou a vedla jejich duše k nebi. Když jednou jedna řeholnice dostala v noci inzulínový záchvat, matka Jú'anná bděla u jejího lůžka až do rána a pečovala o ni, a přitom se mohla vrátit do své cely a péčí o nemocnou pověřit jinou řeholnici, ale jako opravdová matka to neudělala. Jedna z řeholnic trpěla dětskou obrnou a nemohla vykonávat žádnou činnost, a tak ji matka Jú'anná s láskou a trpělivostí učila vyrábět kožené křížky, řeholnice za to byla matce velmi vděčná, protože matka ji naučila pracovat tak, jak to řeholníkům a řeholnicím přikázali svatí otcové.

Milosrdenství¹⁴⁰

Celým svým životem naplňovala slova Písma: „*Jako vyvolení Boží, svatí a milovaní, oblečte milosrdný soucit, dobrotu, skromnost, pokoru a trpělivost. Snášejte se navzájem a odpouštějte si, má-li kdo něco proti druhému. Jako Pán odpustil vám, odpouštějte i vy.*“¹⁴¹

Matka Jú'anná otevřela klášter bratrům a sestrám Božím a byla jim vždy nápomocna. Rodinám v těžkých životních situacích pomáhala dobrým slovem i materiálně, neodmítla nikoho, kdo potřeboval pomoci. Jedna řeholnice ji požádala, aby směla navštívit v nemocnici svou neteř, která přijela z horního Egypta, aby v Káhiře podstoupila náročnou operaci. Matka Jú'anná nejen že souhlasila, ale poslala k neteři řeholnici, která byla lékařkou, aby se ujistila, že je v pořádku a trvala na tom, že pro ni v klášteře budou připravovat jídlo a posílat ho do nemocnice. Zároveň však

¹³⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf* Jú'anná, *Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 66-71.

¹⁴⁰ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf* Jú'anná, *Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 72-74.

¹⁴¹ Ko 3:12-13, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

řeholnicím nijak neulevovala v dodržování přísných řeholních regulí, protože jen cestou sebezapření mohly duchovně růst a vzkvétat.

Radost¹⁴²

Matka Jú'anná se neustále usmívala, rozdávala klid, radost a mír každému, koho potkala. Klid a radost se odrážely i na rysech jejího obličejce. „*Ovoce Božího ducha je láska, radost, pokoj, trpělivost, laskavost, dobrotá, věrnost, tichost a sebeovládání... Ti, kteří náležejí Kristu Ježíši, ukřižovali sami sebe se svými vášněmi a sklony.*“¹⁴³ Nikoho neviděla ráda zamračeného, naopak své dcery pobízela k tomu, aby se radovaly.

Láska k modlitbě¹⁴⁴

Matka Jú'anná žila životem neustávající modlitby. Když ještě bydlela v klášteře Abú Sajfajn, matka představená Íríní ji prosila o modlitbu nebo jen o zapálení svíčky vždy, když nastaly nějaké obtíže, protože věděla, že Pán její modlitby vyslyší. V modlitbě matka Jú'anná Pánu odevzdala všechny své těžkosti, protože věděla, že On ji vyslyší a povede správnou cestou, jak se praví v Písmu: „*Dám ti prozíravost, ukážu ti cestu, kterou půjdeš, budu ti radit, spočine na tobě mé oko.*“¹⁴⁵

O síle její modlitby matka představená Íríní vypráví následující příběh: „Zpočátku nebylo možné v klášteře péci chléb pro eucharistickou hostinu¹⁴⁶ a tak měla matka Jú'anná na starost zajistit donášku chleba z okolních kostelů. Tehdy u nás sloužil liturgii každé úterý *abúná* Andžílús as-Surjání. Jednou se stalo, že matka Jú'anná si na svou povinnost vzpomněla pozdě, až o půlnoci. Celou noc se modlila a brzy ráno poslala dvě řeholnice, aby z blízkého kostela chléb přinesly. Bylo velmi nepravděpodobné, že řeholnice chléb přinesou, protože v úterý se liturgie sloužila jen zřídka, takže byly obě nesmírně překvapené, když vstoupily do kostela a pekař jim oznámil, že chléb už je připraven. Řekl jim, že v noci se mu zjevila řeholnice a požádala ho, aby upekl a připravil chléb pro eucharistii, že si jej ráno vyzvednou dvě řeholnice.“

¹⁴² Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 74-75.

¹⁴³ Ga 5:22-24., *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁴⁴ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadima (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 75-78.

¹⁴⁵ Ž 32:8, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁴⁶ Arab.: *qurbán(a)*: Tělo Kristovo, eucharistie.

Jednou, o svátku sv. Jiří se matka Jú'anná rozhodla, že do kaple světce zavede elektrické osvětlení, ale Ústav památkové péče jí to nedovolil. Matka Jú'anná o příhodě vypráví: „Velmi jsem se na svatého Jiří rozhněvala, a řekla jsem mu: ‚Takže ty nás tu klidně necháš jen tak, bezradné? V každém případě, jestli chceš, tak si tady rozsvít' sám‘, říkala jsem si, že teď ví jak se věci mají, tak ať se podle toho zařídí. Modlila jsem se a nakonec se nám povedlo zavést do kaple elektrické osvětlení.“

Když byla Jú'anná na smrtelné posteli příliš slabá na to, aby vyslechla problémy potřebných, stačilo, aby na člověka pohlédla, obrátila zrak k nebi a jeho problémy se vyřešily, neboť „*velkou moc má modlitba spravedlivého.*“¹⁴⁷

Duchovní rádkyně a učitelka¹⁴⁸

Duch svatý provázel všechna její slova a skutky. Nehovořila mnoho, ale její slova měla sílu a vážnost. Každý týden měla sezení s řeholnicemi, aby se ujistila, že duchovně rostou a kráčí správným směrem. Velmi milovala sv. Pachómia a pravidelně pořádala duchovní besedy na různá témata, např. o hříchu a spáse, o lásce, modlitbě atp. I v klášteře sv. Jiří pořádala kurzy četby a výkladu Písma.

Mezi lety 1994-1995 v klášteře pod vedením matky Jú'anny pobývala italská řeholnice Kiára, jež zde studovala koptské mnišství. Sestra si natolik zamilovala matku Jú'annu, že požádala o prodloužení studijního pobytu a na návštěvu do kláštera sv. Jiří přijela z Itálie i její představená, která se rozhodla přenést některé zásady koptského řeholního života do katolického kláštera v Itálii.

Mateřská láska matky Jú'anny neměla hranic a pečovala i o duše dělníků, kteří na klášterních budovách prováděli rekonstrukce a dbala na to, aby se chodili pravidelně zpovídat, zvláště pro ně pořádala svaté liturgie a o svátcích jim rozdávala dárky. Velmi také soucítila s rodinami kněží, kteří byli uvězněni v nepokojném roce 1981 a otevřela jim brány kláštera a různě jim pomáhala. Jednou k ní přišla o radu matka dívky, u níž hrozilo, že ztratí víru a vzdálí se církvi. Matka Jú'anná ji uklidnila a slíbila, že udělá vše, co bude v jejích silách, aby se dcera zase vrátila. Nařídila řeholnicím, aby se za dívku modlily a po tři dny se postily. Nakonec vše dobře dopadlo.

¹⁴⁷ Jk 5:16, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁴⁸ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihi* (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes), op. cit., s. 78-83.

Čistota srdce a prostota¹⁴⁹

O čistotě srdce matka Jú'anná řekla: „K čistému srdci nás vede láska, protože Bůh je láska, ten kdo má čisté srdce se nerozhněvá a není zmatený. K tomu, aby naše srdce byla čistá je především třeba pokory...“ Čistota, v níž žila, pro ni byla natolik samozřejmou záležitostí, že každý s kým hovořila, měl dojem, že to není člověk z masa a kostí, ale posel z nebes. Nemyslela na nic jiného než na Boha a na lásku k němu, z níž čerpala lásku ke všem ostatním. Měla velmi ráda děti, právě pro jejich čisté duše a často jim rozdávala dárky. A děti zase milovaly ji, protože cítily, že její láska je opravdová a že jí na nich opravdu záleží. Celý život žila podle slov Páně: „*Nechte děti a nebraňte jim jít ke mně, neboť takovým patří království nebeské.*“¹⁵⁰

Pan Sabrí Sulajmán, který matku často navštěvoval, vypráví o podivuhodném vidění svého přítele: „Když jsme spolu byli poprvé v klášteře o svátku sv. Jiří, můj přítel matku Jú'annu vůbec neznal. Ve chvíli, kdy jsme všichni kráčeli ve slavnostním průvodu, viděl přítel řeholnici obklopenou anděly, kráčela uprostřed nich a obličej jí zářil a její vznešenost nebyla o nic menší než vznešenost andělů. Když se přítel vzpamatoval, zeptal se, kdo je ta řeholnice a já jsem mu odpověděl: „Matka Jú'anná.“

Utrpení matky Jú'anny během nemoci¹⁵¹

Pán pohlédl na svou nevěstu a jal se ji ozdobit ještě krásnějšími ctnostmi a čistou vůní svatosti. Ozdobil ji tedy korunou nemoci a strádání, kterou ona přijala s vděkem a radostí. Poslední chvíle na zemi strávila matka Jú'anná jako anděl, nic ji nevyrušovalo z nepřetržité modlitby a hovoru se svatými, především s Pannou Marií, archandělem Michaellem, sv. Jiřím, sv. Abánúbem¹⁵² a s al-Anbou Abra'ámem. Nepřála si, aby ji kdokoli vyrušoval ze spojení s Bohem a jeho svatými. Dospěla do takového stádia svatosti jako svatý Júsuf, žák al-Anby Antónia, o němž al-Anbá Antónius řekl: „Velebím tě, al-Anbo Júsufe, neboť jsi poznal takovou cestu ke Slovu, o které já nevím.“

¹⁴⁹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 85-90.

¹⁵⁰ Mt 19:14, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁵¹ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá'ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 93-98.

¹⁵² Koptský martyr, umučený v dětském věku v době Diokleciánova povstání.

Ve svých posledních dnech naplňovala slova Písma: „*Požehnán buď muž, který doufá v Hospodina, který důvěřuje Hospodinu. Bude jako strom zasazený u vody, své kořeny zapustil u vodního toku, nezakusí přicházející žár. Jeho listí je zelené, v roce sucha se ničeho neobává, nepřestává nést plody.*“¹⁵³

Modlila se neustále s řeholicemi, i když ji velmi trápily bolesti. Jednou v noci, než zemřela, se v nemocnici polohlasně modlila: „Pane Ježíši Kriste, smiluj nade mnou hříšnou, svatá, svatá Panno Marie, pomoz mi, Ježíši, miluji Tě, miluji Tě nade všechny lidi ...“ a zdravotní sestra, která nebyla křesťanka se jí zeptala: „Matko, máš ráda i mě?“ a ona jí odpověděla: „Ano, mám tě velmi, velmi ráda. Mám vás ráda všechny, všechny lidi.“ Srdce, které plně ovládla láska, nemohlo během nemoci vyjevit nic jiného než zase lásku. Ani nemoc jí nedokázala vzít něžné mateřské city, které ji vázaly k jejím dcerám, neustále se zajímala o to, jak se jim daří a pořád jim říkala: „Všechny jste dobré, všechny jste svaté.“

I když matka Jú'anna podstoupila úspěšnou operaci, nebeský Ženich se rozhodl, že nastal čas její korunovace. Zemřela 4. dubna roku 2000 na infarkt a její přečistá duše stoupala k nebesům v zástupu andělů a svatých, které milovala a jimž sloužila po celý svůj život.

Její tělo pak bylo převezeno do kláštera a sestry se nad ním modlily žalmy, Janovo Zjevení, Janovo evangelium a Pavlův 1. list Korintským.¹⁵⁴ Zpráva o zesnutí matky Jú'anny se brzy rozšířila a do kláštera začaly proudit davy lidí, kteří se přišli s matkou rozloučit a vyprosit si od ní požehnání. Následujícího dne se u jejího přečistého těla modlil papež Šenúda III. a mnoho biskupů, řeholníků, řeholic a kněží.

Buď velebena, přečistá matko, za vše co jsi nás naučila, co jsi pro nás dělala. Tvé tělo odešlo, ale tvé srdce je stále uprostřed nás, v našich srdcích.

Zázraky matky Jú'anny¹⁵⁵

Častá návštěvnice kláštera vypráví:

„V den, kdy matka Jú'anna zesnula, jsem ji viděla před sebou v zářícím oblaku, polekala jsem se a zažehla před její fotografií svíčku. Následujícího dne jsem se dozvěděla, že matka zemřela přesně v tu chvíli, kdy se mi zjevila v onom zářícím oblaku.“

¹⁵³ Jr 17:7-8, *Bible*, Ekumenický překlad, 1988.

¹⁵⁴ Modlitby za mrtvé se nad zemřelými řeholníky a řeholicemi nemodlí, protože jsou součástí iniciačního rituálu, jehož prostřednictvím „umírají světu“.

Vypráví paní Zakíja, někdejší žákyně matky Jú'anny v nedělní škole v kostě sv. Marka v Gíze:

„O tom, že matka Jú'anná zemřela, jsem se dozvěděla až večer a hned jsme se spolu se švagrovou vydaly do kláštera. Ten byl ale zavřený, tak jsme v slzách kráčely ke hřbitovu u kostela sv. Barbory a já se matky zeptala: ‚Víš, že jsem tady? Jsem tvoje dcera Zakíja.‘ A najednou jsme ucítily vůni kadidla, jež vycházela z hrobky, cítili ji všichni i hrobník, který tam s námi stál...“

Pan M. R. vypráví:

„Jednou jsem se ocitl ve velmi tíživé situaci, protože jsem byl bezprávně propuštěn z práce, a tak jsem se vydal spolu s manželkou pro radu do kláštera ke svatému Jiří. Když jsem uviděl matku Jú'annu, velmi jsem se rozplakal, ale ona mne ujistila, že se do práce zase vrátím a všechno bude v pořádku. Moje manželka matku poprosila, aby se za ni také modlila, protože jsme spolu byli už šest let a ona nemohla otěhotnět. Matka jí řekla: ‚Neboj se, Máre Mína¹⁵⁶ to zařídí.‘ Po několika měsících manželé přišli matce poděkovat, pan M. R. se vrátil do práce a jeho manželka čekala syna.

Pan M.F., soudce z města Qiná vypráví:

„Jednou jsem čelil velkému problému, který způsobila chyba mého podřízeného. Mnohokrát jsem byl v klášteře, aby se matka Jú'anná pomodlila nad soudními spisy, ale nepodařilo se mi ji v klášteře zastihnout. Jednoho dne jsem se rozhodl, že v klášteře počkám, dokud se matka nevrátí. Matka přišla, nad spisy se pomodlila, během následujících dnů se problém vyřešil a já jsem pak matce velmi děkoval.“

Vypráví pan Mádžid Šafíq, synovec matky Jú'anny:

„Jednou jsme se vydali navštívit matku Jú'annu a své manželce jsem už před cestou řekl, že se domů, do Tanty, musíme vrátit ještě před soumrakem. Když byla návštěva u konce a my jsme chtěli odejít, matka Jú'anná řekla: ‚Ještě chvíli zůstaňte a nikam nechoďte.‘ Byl jsem trochu nervózní, ale když jsme pak vyjeli z kláštera, viděli jsme, že na hlavní silnici se stala strašná havárie. V tu chvíli jsem pochopil, proč se nás matka Jú'anná snažila v klášteře zdržet.“

¹⁵⁵ Ráhibát Dajr Máre Džirdžis bi Misr al-Qadíma (Řeholnice z kláštera sv. Jiří ve staré Káhiře): *Támáf Jú'anná, Malákun 'áda ilá samá' ihí (Matka představená Jú'anná, anděl, který se vrátil do nebes)*, op. cit., s. 104-105, 129-137.

¹⁵⁶ Svatý Menas.

Jeden z častých návštěvníků kláštera vypráví:

„Měl jsem zrovna před zasnubami, když se moje rodina a rodina mé snoubenky znesvářily a ze zasnub sešlo. Zašel jsem tedy za matkou Jú'annou a vzal s sebou i zasnubní dar,¹⁵⁷ aby se nad ním matka pomodlila. Učinila tak a řekla: ‚Slečna XY náleží panu XY a tento dar nedostane žádná jiná.‘ A vskutku, naše rodiny se ještě několikrát nepohodly, ale nakonec se konaly nejen zasnuby, ale i svatba.“

Častá návštěvnice kláštera vypráví:

„Před zasnubami jsem přišla se svým snoubencem a našimi rodinami k matce Jú'anně, aby nám požehnala, ale matka to odmítla a řekla: ‚Nevím jak se mám modlit.‘ Nakonec jsme se rozešli a jsem si jistá, že matka věděla, jak vše dopadne, a proto nám nechtěla požehnat.“

Vypráví al-Anbá Šárúbím, biskup Qiná:

„Jedna dívka z eparchie Qiná mi vyprávěla, že se vydala do Káhiry, do kláštera sv. Jiří, aby poprosila matku Jú'annu o požehnání. Řeholnice, která se starala o hosty však její přání zamítla, protože matka byla velmi zaneprázdněná. Uvedla tedy dívku do kostela sv. Jiří a nechala ji tam samotnou. Ale kvůli lásce a prostotě matky Jú'anny Pán dovolil, aby se stalo následující: Když řeholnice odešla, dívka měla pocit, že někdo do kostela vchází. Znenadání se před dívkou objevila matka Jú'anná, objala ji, omluvila se jí a slíbila, že se za ni bude modlit. Dívka se velmi divila tomu, jak mohla matka vědět, že je v klášteře, jak mohla přijít a pak znenadání zmizet. Ale nedivme se tomu, neboť takto jednají svatí, kteří dosáhli čistoty srdce a byli osvíceni.¹⁵⁸ Věděl jsem, že matku navštěvuje mnoho svatých, nejvíce však svatý Jiří.“

Vypráví al-Anbá Justus, biskup a představený¹⁵⁹ kláštera sv. Antónia u Rudého moře:

„Matku představenou Jú'annu jsem poznal, když jsem se já, nehodný tohoto postu, stal biskupem a představeným kláštera sv. Antónia v roce 1991. Bylo nám ctí a potěšením, když s nás s ostatními řeholnicemi navštívila, neboť byla opravdu ctnostnou řeholnicí...byla láskyplná...moudrá...prostá...pokorná, milovala svaté a často s nimi rozprávěla. Jednou, když spolu

¹⁵⁷ Arab.:*šabka*: zasnubní dar, obvykle zlatý prsten, nebo jiný zlatý šperk.

¹⁵⁸ Arab.: *wasalú ilá al-istinárati*: dospěli do stavu osvícení.

¹⁵⁹ Představení klášterů jsou od pontifikátu Šenúdy III. vždy biskupové.

s matkou představenou Íríní navštívily náš klášter, setkaly se se svatým al-Anbou Justem al-Antúním a jak radostné to bylo setkání...¹⁶⁰

Rád jsem se účastnil oslav svátku sv. Jiří v Káhiře a matka mi vyprávěla o zázracích, které svatý Jiří v klášteře vykonal. Cítil jsem, že ji se svatým Jiřím pojí zvláštní pouto...

Matka Jú'anná byla jedinečnou učitelkou řeholního života. Její život byl naplněn prostotou moudrostí a moudrostí prostoty, byla blízká srdcím všech, malých i velkých. A i když žila v celibátu, měla mnoho duchovních dětí, své dcery v klášteře, ale i ty, kterým Bůh dal dítě až na její přímluvu. Byla obdařena velkým duchovním nadáním, jež se odráželo v rysech jejího obličeje. Kdokoli pohlédl do její andělské tváře, cítil neobyčejný klid a pouhé setkání s matkou utěšilo návštěvníkovu duši a naplnilo ji klidem a mírem. Stejně tak, jak řekl svatý Hiláriún svatému Antóniovi: „Stačí, abych se díval na tvou tvář, otče...“

Jednou, když jsem seděl s řeholicemi a utěšoval jejich smutná srdce, přišla paní, která přinesla neobyčejné poselství. Matka Jú'anná se jí zjevila a řekla: „Běž do kláštera a řekni jim, že se mi daří velmi dobře, ať nesmutní, a vrátí se do kláštera.“

¹⁶⁰ *Abúná* Justus al-Antúní (z.1976) je dnes považován za vzor dokonalého řeholníka a askety. Během studijního pobytu v klášteře v r. 2000 mi *abúná* R. al-Antúní vyprávěl historku o tom, jak klášter před Velikonoci navštívila matka Íríní a byla zděšena pohledem na to, že v postním období konzumuje maso. Teprve později se zjistilo, že to byl suchý chléb, který *abúná*, skromný člověk, který se za svou askezi téměř styděl, upravil tak, že vypadal jako maso.