

Formování koptské národní identity v pozdně antickém Egyptě

Miloš David

Cílem této studie je představit, jakým způsobem se utvářela koptská národní identita v období pozdní antiky. Významným milníkem církevních, ale i národních dějin Egypta byl chalkedonský sněm (451), jehož závěry Koptská ortodoxní církev nepřijala. V tento moment se začala rodit ryze koptská theologická tradice navazující na alexandrijskou školu zdůrazňující dokonalou jednotu v Kristu. Jejím rozvinutí mj. napomohlo i vytříbení koptského jazyka archimandritou Šinúdou z Atripe, který je dodnes některými koptskými autory vnímán jako protagonista koptského nacionalismu. Z tohoto důvodu mu bude věnována náležitá pozornost na stránkách této studie.

V tomto článku, který zasahuje jak do oblasti církevních dějin, tak do oblasti systematické teologie, bude vysvětlena distinkce mezi orthodoxií a melchity, resp. její koptská interpretace, a tím odhaleno sebepojetí koptských křesťanů. Analýza pojmu orthodoxie bude zvláště důležitá, neboť koptští křesťané se identifikují jako ortodoxní křesťané a stoupence Chalkedonu označují jako melchity.

Vycházím zpravidla ze sekundární literatury různých jazyků, zejména z koptských autorů, ale také odborníků na pozdně antický Egypt, nechybí ani primární zdroje, např. *Život Šinúdův*. S jejich pomocí budu analyzovat chápání koptské identity, pohled soudobých koptských badatelů na toto období jejich dějin, ale také na odlišnost vůči ostatním církvím. Článek předkládá proces konsolidace koptské církve jakožto církve národní, charakterizuje její specifické znaky, ale též důležité momenty vedoucí k její odluce od zbývajících křesťanských společenství.

Toto téma je důležité především v současném diskurzu nejen teologie, ale blízkovýchodních studií jako takových. Pochopení vzniku koptské národní identity může vést k prohloubení nejen k dialogu s ostatními církvemi v rámci ekumenismu, ale taktéž s muslimskou majoritou. V zárodcích rodící se národní církve Koptové nacházejí význam svého postavení v Egyptě i v diaspoře a mohou vstoupit do diskuze s egypt-

skými muslimy v tématu nacionalismu, tématu rezonujícím v arabské společnosti od minulého století.

1. KDO JSOU KOPTOVÉ?

Stručná, avšak výstižná charakteristika koptské komunity poslouží nejen jako rozšíření úvodu, ale též přinese povědomí o této nábožensko-etnické skupině.¹

Radomír V. Popović, srbský církevní historik, ve své knize *Pravoslavne pomesne crkve* Kopty označil za velmi starobyklý národ a za původní obyvatele země na Nilu.² Samotná etymologie slova Kopt je vskutku zajímavá a dodnes, jak uvedl Aziz S. Atiya, jeden z nejvýznamnějších koptologů minulého století, poměrně nejasná.³ Poznamenal, že slova Kopt a Egyptan jsou synonyma. Jsou buď odvozena z řeckého výrazu pro Egypt (i Nil), a to *Aigypptos*, nebo ze jména *Kuftaim*, které se vyskytuje v arabských a semitských zdrojích a označuje tak jednoho z Mizraimových synů, resp. Noemových vnuků, jenž se usadil v údolí Nilu, a to někde poblíž dnešního města Qift (známém v koptštině jako Keft či v řečtině jako Koptos).⁴

Kopty je také možné charakterizovat jako „jednu z nejstarších větví křesťanstva“.⁵ A zároveň je lze definovat jako potomky starých Egyptanů.⁶ Z toho plyne, že je třeba Kopty chápat jako nábožensko-etnickou skupinu, jejímiž atributy jsou nejen příslušnost k dávnému dědictví starověkého Egypta, ale též ke křesťanství.

Přestože od 7. století bylo území Egypta vlivem dobytí země Araaby islamizováno a arabizováno, koptské křesťanství nikdy nevymizelo⁷

¹ Viz Tim VIVIAN, „The Coptic Orthodox Church,“ in Gawdat Gabra, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2002, s. 10.

² Radomír V. POPOVIĆ, *Pravoslavne pomesne crkve*, Beograd 2009, s. 389.

³ Viz podrobněji Aziz S. ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, London: Methuen & Co Ltd., 1968, s. 16.

⁴ ATIYA, *A History of Eastern Christianity*, s. 16.

⁵ FATHER CYRIL, *Coptic Christianity in Egypt and Nubia: A Modern Miracle in Egypt and Three Christian Kingdom in Nubia*, Tajique: Order of Agape and reconcolitation, 1984, s. 1.

⁶ Tamtéž.

⁷ Viz Břetislav VACHALA, *Staří Egyptané*, Praha: Libri, 2010, s. 214.

a vzkvétá i v diaspoře. Počet Koptů se v různých zdrojích liší. Podle samotné Koptské ortodoxní církve žije na území Egyptské arabské republiky až 18 milionů příslušníků této komunity, zatímco egyptská vláda uvádí počet pěti milionů. V diaspoře žijí až dva miliony Koptů. Největší koptská diaspora se nachází ve Spojených státech amerických.

2. ŘÍMSKÝ EGYPT V OBDOBÍ POZDNÍ ANTIKY

Alexandrie byla centrem helénistického světa, a ačkoli se geograficky nachází v Egyptě, již od svého založení, byla označována za „město oddělené od zbytku Egypta“.⁸ Alexandrie totiž v sobě sjednocovala rozdílné kultury a tradice, a to především díky velkému přílivu imigrantů ze všech koutů Středomoří.⁹ Jednalo se nejen o Řeky a Egyptany, ale také o Thráky, Syřany, Peršany a samozřejmě Židy. Město založené samotným Alexandrem Velikým v roce 331 př. Kr. představovalo skutečnou křižovatku světového obchodu. Bylo centrem politiky, hospodářství i kultury, ve kterém na konci ptolemaiovského období žilo nejméně půl milionu obyvatel.¹⁰ Řekové, zakladatelé této metropole, na Egyptany pohlíželi se značnou mírou despektu. Ačkoli byli jako původní obyvatelé delty Nilu výrazně početnější, museli platit daně a jejich politická práva byla zanedbatelná. Proč by měli mít podle Řeků necivilizovaní, pověrčiví a zbabělí Egyptané se sklony ke kanibalismu stejná práva jako oni? Řecký pohled na tamní lid byl ovlivněn právě těmito značně zkreslenými předsudky.¹¹ Předsudky vůči původnímu obyvatelstvu nevymizely ani v pozdně antickém období. Římané vnímali koptský jazyk jako primitivní, neschopný vyjádřit abstraktní myšlení. Zkrátka se na koptštinu nahlíželo jako na jazyk venkovanů.¹² Na druhou stranu si je třeba přiznat, že Egyptané, podle slov Johna Meyendorffa, významného pravoslavného

⁸ Jan RÜGGERMEIER, „Alexandria: Hub of the Hellenistic World,“ in Benjamin Schliesser – Jan Ruggemeier – Thomas J. Kraus – Jörg Frey (ed.), *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, s. XIII.

⁹ Tamtéž, s. XIV.

¹⁰ Jan BURIAN – Pavel OLIVA, *Civilizace starověkého Středomoří*, sv. II, Praha: BASET, 2020, s. 410–411.

¹¹ Viz podrobněji RÜGGERMEIER, „Alexandria: Hub of the Hellenistic World,“ s. XXIX–XXX.

¹² Viz David W. JOHNSON, „Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts,“ in Birger A. Pearson – James E. Goehring (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1986, s. 219, 230–231.

theologa minulého století, si byli též vědomi svého bohatého kulturního dědictví sahajícího až do dob prvních faraónů.¹³ Není proto žádný důvod domnívat se, že Egypťané byli národem s nedostatkem sebevědomí. Tento bohoslovec však podotkl, že dědictví starověké faraónské civilizace, na které byli původní obyvatelé tak hrdí, bylo zakomponováno až do 4. století v „synkretickém paganismu, jenž v sobě kombinoval jak silné prvky starověkého egyptského náboženství, tak helénistických kultů“.¹⁴ Dalo by se říci, že až se silícím vlivem křesťanství v „zemi faraónů“, vykrytalizovala otázka národní identity, která v sobě nezahrnovala pouze příslušnost k víře v Ježíše Krista, ale rovněž též odkaz bohaté egyptské kultury. Nehovořím zde pouze o odkazu starých Egypťanů, ale i helénismu.

Za zakladatele církve v Alexandrii je považován svatý Marek Evangelista. Město na pobřeží Středozemního moře bylo sídlem biskupů, kteří (vzhledem k helénistickému rázu této metropole) hovořili řecky. I přes tuto skutečnost byl alexandrijský hierarcha pro masy egyptských křesťanů, jejichž mateřským jazykem byla koptština, symbolem národní identity. Egyptský lid jej choval ve větší úctě než samotného římského císaře, jak poznamenal Meyendorff. Arcibiskup mj. disponoval značnou politickou mocí.¹⁵ A proto není divu, že jej jeho protivníci nazývali „novým faraónem“.¹⁶

Koptové jsou dodnes věrni své tradici, která tvrdí, že jejich církev založil zmiňovaný Marek. Není možné tuto legendu, jež je navíc poprvé písemně doložena v Eusebiovéch *Církevních dějinách*¹⁷ ze 4. století, historicky verifikovat.¹⁸ Přesto je třeba brát na zřetel, že egyptští křesťané považují Marka za historickou osobu, apoštola, jenž „sloužil v Egyptě, kde vysvětil biskupa (Aniána – pozn. autora), kněze a diákonu, aby mu pomáhali v jeho službě, a byl umučen v Alexandrii“.¹⁹ Významu Markova postava nabyla především proto, že odkazuje k apoštolskému pů-

¹³ John MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1989, s. 272.

¹⁴ Tamtéž.

¹⁵ Viz podrobněji tamtéž, s. 113–115.

¹⁶ Tamtéž, s. 115.

¹⁷ Viz EUSEBIUS PAMPHILI, *Historiae Ecclesiasticae*, IV, 11.

¹⁸ Birger A. PEARSON, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, New York – London: T&T Clark, 2004, s. 12.

¹⁹ Tadros Y. MALATY, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 22.

vodu Koptské ortodoxní církve. Marek, přestože jeho historicitu nelze dokázat, je pro koptské křesťanství symbolem nejen apostolicity, jak poznamenal Tadros Yacoub Malaty, soudobý koptský theolog, ale také apoštolského učení.²⁰ Koptská církev na základě své apostolicity sama sebe vnímá jako „apoštolskou církev bez jakékoli odchylky (v Tradici – pozn. autora)“.²¹ Apoštolská víra tak podle koptské interpretace je v jejích církvi zachovávána od Markovy doby přes období svatých Otců až do dnešních dnů.²² Důvod, proč Marka v této studii zmiňuji je, že jeho postava představuje jeden ze symbolů národní církve koptských křesťanů, jež jsou velmi hrdí na to, že zachovávají neporušenou linii nástupců tohoto evangelisty téměř 2000 let.²³ Současný koptský papež Tawadros II. (patriarchou od roku 2012) je v pořadí 118. nástupce svatého Marka na jeho alexandrijském stolci. Podle koptské tradice je Marek Evangelista totožný s Janem Markem, jenž je několikrát zmiňován ve *Skutcích apoštolů*. Marek byl po matce židovského původu. Měl se narodit v malé vesnici u města Kyréné v dnešní Libyi. Jeho otec byl údajně bratrancem ženy samotného apoštola Petra. Celá rodina se následně usadila v Palestině, a to z důvodu četných útoků barbarů na obyvatele Kyrenaiky.²⁴ Nemám za cíl se zabývat svatomarkovskou legendou, ale poukázat na to, že i přes nemožnost historicky verifikovat Markovu historicitu je zřejmé, že počátky křesťanství je zapotřebí hledat v komunitě alexandrijských Židů, z jejichž řad se vyčlenili první křesťané na území dnešního Egypta.²⁵ V období ptolemaiovského i římského Egypta představovala alexandrijská židovská komunita jednu z nejvýznamnějších menšin. Římští prefekti jim dokonce dovoľovali žít podle jejich vlastních zvyků. Ve městě samotném se nacházelo několik synagog, kde se soustřeďoval náboženský život této pospolitosti.²⁶ Židé i první křesťané spolu v egyptské Alexandrii, jak upozornil odborník na rané křesťanství a gnosticis-

²⁰ Tamtéž.

²¹ Tamtéž.

²² Viz tamtéž, s. 17.

²³ Otto F. A. MEINARDUS, *Two Thousand Years of Coptic Christianity*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2015, s. 28–29.

²⁴ Viz podrobněji POPE SHENOUDA III., *The Beholder of God Mark the Evangelist: Saint and Martyr*, přel. S. M. Mikhail – M. S. Mikhail, Santa Monica: St. Peter and St. Paul Coptic Orthodox Church, 1995, s. 9–11.

²⁵ Viz podrobněji PEARSON, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, s. 14–17.

²⁶ Viz podrobněji Birger A. PEARSON, „Earliest Christianity in Egypt: Some Observations,“ in Birger A. Pearson – James E. Goehring (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1986, s. 145–147.

mus Birger A. Pearson, participovali na společném náboženském životě v synagogách. Křesťané mj. pořádali pobožnosti i v domech. Pearson poznamenal, že definitivní rozkol mezi ranou církví a judaismem nastal později, především po potlačení židovského povstání za vlády císaře Trajána v letech 115–117. Během něj zahynulo mnoho příslušníků židovské komunity, včetně židokřesťanů.²⁷ Švýcarský novozákoník Benjamin Schliesser potvrdil Pearsonova slova, že alexandrijští křesťané se až do zmíněné židovské revolty za Trajánovy vlády považovali za součást tamní židovské komunity.²⁸ Na židovské kořeny alexandrijské (a vlastně i egyptské) církve se odvolal i svatý Jeroným, konkrétně mám na mysli zmínku v jeho spise *De viris illustribus*.²⁹ Překladatel Písma svatého do latiny se v něm zmiňuje o židovských strukturách alexandrijské církve, jejíž základy, odvolávaje se na Eusebiovy *Církevní dějiny*, nepoložil nikdo jiný než Marek Evangelista.³⁰ Schliesser na závěr své studie o židokřesťanech v alexandrijské církvi napsal, že ačkoli se začal ve 2. století ve středomořském přístavu konsolidovat „jiný typ křesťanství“, ³¹ v žádném případě jej nelze vyrvat z jeho pevných židovských kořenů³², přestože je třeba připustit přítomnost pohanokřesťanů před rokem 117 i přítomnost židokřesťanů po něm v této oblasti.³³ Závěrem dodávám, že není možné popřít fakt, že také soudobé koptské křesťanství má své kořeny v židokřesťanství. Koptská tradice se nikdy nezřekne osobnosti Marka. Pokud by tak učinila, popřela by nejen vlastní identitu, ale také svůj židokřesťanský původ.

Podle názoru britského historika Ernesta Llewellyna Woodwarda panoval mezi helénistickou a egyptskou kulturou v podstatě reciproční vztah.³⁴ Uvedl dokonce, že „Egypt ovlivnil Řím (nebo lépe helénistické myšlení – pozn. autora) více, než Řím ovlivnil Egypt“.³⁵ Svůj názor si dokonce ve své knize *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*

²⁷ Tamtéž, s. 150.

²⁸ Benjamin SCHLIESSER, „Jewish Beginnings: Earliest Beginnings in Alexandria,“ in Benjamin Schliesser – Jan Runggemeier – Thomas J. Kraus – Jörg Frey (ed.), *Alexandria: Hub of the Hellenistic World*, Tübingen: Mohr Siebeck, 2021, s. 396–397.

²⁹ Viz tamtéž, s. 396.

³⁰ Viz HIERONYMUS, *De Viris Illustribus Liber Ad Dextrum*, VIII.

³¹ SCHLIESSER, „Jewish Beginnings: Earliest Beginnings in Alexandria,“ s. 397.

³² Tamtéž.

³³ Viz podrobněji PEARSON, *Gnosticism and Christianity in Roman and Coptic Egypt*, s. 15–17.

³⁴ Viz podrobněji Ernest L. WOODWARD, *Christianity and Nationalism in the Later Roman Empire*, London: Longmans – Green and Co., 1916, s. 41–42.

³⁵ Tamtéž, s. 41.

dokázal obhájit, když poznamenal, že egyptská nauka o nesmrtelnosti ovlivnila helénistické náboženství. Svět helénismu si navíc oblíbil kult bohyně Isis a v Egyptě vznikl i kult boha Serapida,³⁶ který byl výsledkem zmíněného synkretického náboženského systému helénismu. Serapidův kult byl v Egyptě natolik populární, že se udržel až do vypálení alexandrijského Serepea v roce 391 křesťany, pro jejichž víru představoval tento kult vážného konkurenta.³⁷ V té době již křesťanství upevňovalo svou pozici v římské pozdně antické společnosti, neboť v roce 380 bylo křesťanství prohlášeno státním náboženstvím impéria. Stalo se tak za vlády císaře Theodosia I. zvaného Veliký. Za jeho vlády byly rovněž zakazovány náboženské obřady. Životní cyklus byl určován pouze křesťanským kalendářem.³⁸ V tomto období, tedy na přelomu 4. a 5. století, působí i Šinúda z Atripec (asi 348–466), představený mnišské federace kolem Bílého kláštera,³⁹ který je spjat s upevňováním křesťanství v Horním Egyptě.

3. BYL ŠINÚDA Z ATRIPEC TVŮRCEM KOPTSKÉHO NACIONALISMU?

Pro pochopení formování koptské národní identity je třeba pojednat o zmíněném Šinúdu z Atripec, nejen významném koptském světcu, ale také domnělém tvůrci koptského nacionalismu, jak byl nazván Malatym.⁴⁰ Přestože slovnatá koptská historička, Iris Habib el Masri, neoznačila Šinúdu za průkopníka koptského nacionalismu, zdůraznila, že tento významný archimandrita, tj. vůdce mnišské komunity, žil v době, kdy se vytvářela koptská národní identita, a to především jako reakce na zvyšující se tendence císařské politiky zasahovat do každodenního života egyptských obyvatel. Byl to právě on, kdo využil své rétorické schopnosti tak, aby jiskry nacionalismu proměnil v požár, který prosa-

³⁶ Tamtéž.

³⁷ Viz podrobněji Petr POKORNÝ, *Řecké dědictví v Orientu (Helénismus v Egyptě a Sýrii)*, Praha: OIKOYMENH, 1993, s. 275.

³⁸ Christos YANNARAS, *Against Religion: The Alienation the Ecclesial Event*, přel. N. Russell, Brookline: Holy Cross Orthodox Press, 2013, s. 138–139.

³⁹ K. H. KUHN, „Shenoute, Saint,“ in Aziz S. Atiya, *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York: Macmillan Publishing Company, 1991, s. 2131.

⁴⁰ MALATY, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 64.

zoval národní cítění Egyptanů na úkor „kosmopolitního“ helénismu.⁴¹ Bylo však Šinúdovo národní cítění prostředkem boje proti zmiňovanému římskému imperialismu?

Nutno podotknout, že počátky vzestupu „nacionalismu“ v pozdně antickém Egyptě byly až do minulého století zahaleny „rouškou tajemství“, stejně jako i samotná Šinúdova postava. Průkopníkem „šinúdovského“ bádání byl bezpochyby Johannes Leipoldt, německý protestantský theolog a autor průlomové knihy *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, jež vyšla v roce 1904. V rekonstrukci obrazu Šinúdovy doby mj. pomohly i archeologické vykopávky v klášterech, jež založil, a v jejich okolí.⁴² V jeho monastýrech mělo žít údajně kolem 2200 bratrů a 1800 sester.⁴³ Zásluhou Šinúdy se Bílý monastýr transformoval z malého kláštera na významné středisko církevního života celého Horního Egypta.⁴⁴ Polská historička Ewa Wipszycka uvedla, že pozvolně postupující šinúdovské bádání odhalilo nejen profil duchovního vůdce mnišské federace, ale také „velkého spisovatele“⁴⁵ a „tvůrce literárního koptského jazyka“.⁴⁶ Do té doby tvořily koptské spisy převážně překlady z řečtiny, případně aramejštiny či syrštiny. Šlo zejména o biblické texty, ale také apokryfy a pseudoepigrafy.⁴⁷ Dalo by se říci, že to byl právě archimandrita Bílého kláštera, kdo povýšil koptštinu z jazyka rolníků na jazyk vzdělavců. A Šinúdova horlivá oddanost koptštině způsobila, že jeho „věhlas nepřekročil Egypt“.⁴⁸ Svá díla totiž psal pouze v koptštině. Ve stejném jazyce byl sepsán Besou, který byl jeho duchovním žákem a nástupcem na pozici vůdce mnišské federace, i *Život Šinúdův* mapující jeho životní příběh.⁴⁹ Skutečnost,

⁴¹ Iris Habib El MASRI, *The Story of the Copts: The True Story of the Christianity in Egypt*, sv. 1: *From the Foundation of the Church by Saint Mark to the Arab Conquest*, Merry Springs: St. Anmny Monastery [rok vydání neuveden], s. 276.

⁴² Viz Ewa WIPSZYCKA, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, Kraków: Wydawnictwo Benedyktynów TYNIEC, 2014, s. 215.

⁴³ GABRA, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 95.

⁴⁴ V. M. LURYE, *Prizvanie Avraama: ideja monašestva i ee voplošenie v Egipete*, Sankt-Petěrburg: Aleteija, 2000, s. 79.

⁴⁵ WIPSZYCKA, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 215.

⁴⁶ Tamtéž.

⁴⁷ Eduard GOMBÁR – Ladislav BAREŠ – Rudolf VESELÝ, *Dějiny Egypta*, Praha: NLN, s.r.o., 2021, s. 147.

⁴⁸ Marilyn DUNN, *The Emergence of Monasticism: From the Desert Fathers to the Early Middle Ages*, Malden – Oxford – Carlton – Berlin: Blackwell Publishing, 2003, s. 34.

⁴⁹ Tamtéž.

že jazykem jeho děl byla koptština, neznamená, že by neovládal tehdejší *lingua franca* – řečtinu. Opak je pravdou. David N. Bell, překladatel z koptštiny, poznamenal v úvodu k překladu *Života Šinúдова*, že Šinúda byl bilingvní. Byl velmi dobře – na rozdíl od většiny mnichů v Thebaidě – obeznámen nejen s řeckým jazykem, ale také s řeckou teologií a myšlením jako takovým.⁵⁰ Důkazem je podle profesora Tita Orlandiho například znalost rétoriky tzv. druhé sofistiky, jež se zrcadlí v jeho literárním stylu.⁵¹ Americký koptolog Stephen Emmel navíc vyvrátil koptskou tradici všeobecně přijímané tvrzení, jež má oporu i v *Životě Šinúdově*, že představený Bílého kláštera přijal mnišské postřížiny již v dětství. Zdůvodnil to právě Šinúdovou úrovní řečtiny, kterou si osvojil pravděpodobně během studií v helénistickém vzdělávacím systému, resp. na škole v některém pozdně antickém městě, nejspíše v hornoegyptské Panopoli (tj. dnešní Achmim), která leží právě nedaleko Bílého kláštera. Emmel tak názor, že se Šinúda vzdělával v řečtině v klášteře svého strýce Pjola, označil za velmi nepravděpodobný.⁵² Francouzský papyrolog Jean-Luc Fournet kromě toho akcentoval, že řečtina byla jazykem Církve. Bible i jiné posvátné texty byly dostupné pouze v tomto jazyce. Alexandrijská theologie byla formulována v řečtině. Církevní hierarchové mezi sebou také komunikovali v řečtině. Vždyť i paschální listy alexandrijského biskupa byly psány v *lingue franca* tehdejšího světa, a ty kolovaly po celém Egyptě každý rok z diecéze do diecéze, aby ostatní duchovní pastýři byli obeznámeni nejen s datem slavení Paschy, ale též se v nich pojednávalo o otázkách dogmatických a pastoračních.⁵³ Koptolog Samuel Moawad sice prohlásil, že většina mnichů řecky sice nerozuměla, ale věřila svému alexandrijskému biskupovi a vnímala jej jako „sloup Orthodoxie“.⁵⁴

⁵⁰ Viz podrobněji David N. BELL, „Introduction,“ in Besa, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983, s. 13–14.

⁵¹ Tito ORLANDI, „Coptic Literature,“ in Birger A. Pearson – James E. Goehring (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1986, s. 69.

⁵² Viz podrobněji Stephen EMMEL, „Shenoute's Place in the History of Monasticism,“ in Gawdat Gabba – Hany N. Takla (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: *Akhmim and Sohag*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2007, s. 41–42.

⁵³ Jean-Luc FOURNET, *The Rise of Coptic: Egyptian versus Greek in Late Antiquity*, Princeton: Princeton University Press, 2020, s. 58.

⁵⁴ Viz podrobněji Samuel MOWAD, „The Relationship of St. Shenoute of Atriye with His Contemporary Patriarchs of Alexandria,“ in Gawdat Gabba – Hany N. Takla (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: *Akhmim and Sohag*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2007, s. 108.

Šinúda znalý řeckého jazyka ovšem byl schopen číst spisy nástupců svatého Marka, nicméně neporušoval symfonii mezi doktrínou reprezentovanou alexandrijským bohoslovím a monasticismem.⁵⁵ Moawad k tomu napsal, že egyptští mniši neaspirovali na role theologů.⁵⁶ Ostatně ani Šinúdu nelze považovat, jak podotkl Bell, za hlubokého theologického myslitele. To ostatně odůvodnil i tím, že neměl takový prostor pro další vzdělávání. Ve svých dílech se nevyhnul ani nepřesnostem,⁵⁷ které byly dány právě tím, že koptští mniši prostě, bez důkladného theologického zkoumání, přijímali učení, které zastával jejich patriarcha.⁵⁸ Ačkoli Šinúda řecký jazyk ovládal výborně a velmi dobře se orientoval v řecky psané literatuře, snažil se, jak poznamenala egyptoložka Jill Kamil, „odstranit řecký vliv z koptského písemnictví“.⁵⁹ Šinúdovu tvorbu tvoří především listy a kázání směřovaná k mnichům jeho federace. On sám totiž žil po většinu života jako poustevník a své spisy užíval jako nástroj komunikace se svými „ovečkami“.⁶⁰ Jeho díla neobsahují hluboký theologický systém, nýbrž mají praktický ráz, tzn. že reagují především na konkrétní problémy mnišské komunity.

Šinúdovi nebyly lhostejné osudy egyptského křesťanského obyvatelstva v okolí jeho monastýrů.⁶¹ Zaměřoval se především na péči o chudé a nemocné.⁶² Brány jeho monastýrů se otevíraly pro všechny potřebné. Lidem, především šlo o rolníky a řemeslníky, se dostávalo nasycení nejen chlebem,⁶³ ale i duchovními pokrmy, například v podobě pomoci s řešením nejrůznějších osobních problémů. Velmi důležité místo zaujímal v monastýrech jakožto charitativních institucích i lékařská péče.⁶⁴

⁵⁵ Viz MOWAD, „The Relationship of St. Shenoute of Atripe with His Contemporary Patriarchs of Alexandria,“ s. 113.

⁵⁶ Tamtéž, s. 108.

⁵⁷ Viz podrobněji BELL, „Introduction,“ s. 16–17.

⁵⁸ Tamtéž, s. 17.

⁵⁹ Jil KAMIL, *Christianity in the Land of the Pharaohs: The Coptic Orthodox Church*, Cairo: The American University in Cairo Press, 2002, s. 186.

⁶⁰ Roger S. BAGNALL, „The development of a Christian literary culture in Coptic,“ in Roger S. Bagnall (ed.), *Roman Egypt: A History*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2021, s. 218.

⁶¹ Hubertus R. DROBNER, *Patrologie: Úvod do studia starokřesťanské literatury*, přel. M. Recinová, Praha: OIKOYMENH, 2011, s. 723.

⁶² Marek STAROWIEYSKI, *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: Arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*, přel. W. Bugel – K. Mervartová, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 292.

⁶³ Viz KUHN, „Shenoute, Saint,“ s. 2132.

⁶⁴ Viz KAMIL, *Christianity in the Land of the Pharaohs: The Coptic Orthodox Church*, s. 186.

Není bez zajímavosti, že v cenobitských klášterech, a Šinúdovy nepředstavovaly výjimku, došlo k vytvoření nové specializace pro řeholnice nazvané „služebnice nemocných“. ⁶⁵ Jednalo se o povolání, které se odlišovalo od tehdy známých laických pečovateli a lékařů, a tak byly položeny základy pro povolání zdravotních sester jakožto nové zdravotnické profese. ⁶⁶ Na povrch tedy vyvstává další obraz Šinúdovy komplexní osobnosti – obraz archimandrity jako „sociálního reformátora“, ⁶⁷ či ještě lépe „obránce chudých a utiskovaných“. ⁶⁸ Jeho klášter nebyl jen mnišským centrem, ale též pevností, za jejímiž zdmi se vesnickému obyvatelstvu dostala ochrana před loupežnými nájezdníky. ⁶⁹ Byli to především Blemmyové – Bedžové – nomádské etnikum obývající oblast jižně od prvního nilského kataraktu po pobřeží Rudého moře, ⁷⁰ jež soustavně ohrožovalo obyvatele Horního Egypta, ⁷¹ ale též Etiopie či jihu Sinajského poloostrova. ⁷² V dobách nájezdů tohoto kočovného kmene se do Šinúdových klášterů uchýlilo na 20 000 lidí! ⁷³ Sám duchovní vůdce celé federace Bílého kláštera se podle jeho životopisce Besy aktivně zapojil do bojů s nomády, snad právě s Bedži, ⁷⁴ ba se dokonce zasadil o propuštění svých souvěrců z nepřátelského zajetí. ⁷⁵

Velice ostrou rétoriku uplatňoval především směrem k pohanské aristokracii, jež užívala téměř otrokářské metody vůči jeho souvěrcům, kteří obdělávali půdu, jež byla v držení této společenské vrstvy. ⁷⁶ Šinúda tuto skupinu obyvatel souhrnně nazýval Helény – Řeky – neboť se jednalo o stoupence helénistické kultury vyznávající starobylé polytei-

⁶⁵ Andrew CRISLIP, „Care for the Sick in Shenoute's Monasteries,“ in Gawdat Gabba – Hany N. Takla (ed.), *Christianity and Monasticism in Upper Egypt*, sv. I: *Akhmim and Sohag*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2007, s. 22.

⁶⁶ Tamtéž.

⁶⁷ MALATY, *Introduction to the Coptic Orthodox Church*, s. 64.

⁶⁸ KUHN, „Shenoute, Saint,“ s. 2133.

⁶⁹ Jean DÉCARREUX, *Monks and Civilization: From the Barbarian Invasions to the Reign of Charlemagne*, přel. C. Haldane, London: George Allen & Unwin, 1964, s. 83.

⁷⁰ WIPSZYCKA, *Drugi dar Nilu czyli o mnichach i klasztorach w późnoantycznym Egipcie*, s. 342.

⁷¹ GABBA, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 95.

⁷² MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, s. 120.

⁷³ GABBA, *Coptic Monasteries: Egypt's Monastic Art and Architecture*, s. 95.

⁷⁴ Viz podrobněji BESA, *Life of Shenoute*, přel. D. N. Bell, Kalamazoo: Cistercian Publications, 1983, s. 73–74.

⁷⁵ Viz podrobněji tamtéž, s. 68.

⁷⁶ TADROS MALATY, *The Coptic Orthodox Church as an Ascetic Church*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 61.

stické kultury.⁷⁷ Když chtěli Koptové vyjádřit řeckou národnost, užívali slovo *iónios*.⁷⁸ Nejednalo se tak o etnické Řeky, ale obecně o nekřesťany, či lépe o otrokářskou nekřesťanskou elitu, která nejenže ctíla dávné tradiční kultury, ale též se vymezovala proti křesťanství.⁷⁹ Leipoldt sám poznamenal, že příčinou nepřátelství mezi Helény a Kopty nebylo ani tak národní cítění, ale náboženské neshody.⁸⁰ Šinúda byl horlivým odpůrcem starých kultů a nabádal své stoupence k ničení všeho, co bylo spjato s nekřesťanským chápáním světa. Docházelo tedy ke strhávání chrámů a k destrukci podobizen božstev a někdy nebyly ušetřeny ani příbytky jednotlivých nekřesťanů.⁸¹ Jak egyptská církev nabírala na síle, atraktivita starých náboženských kultů upadala. V celém Egyptě docházelo v tomto období k ničení a plenění chrámů. Kamenné bloky z nich byly použity ke stavbě křesťanských chrámů a klášterů (příkladem mohou být právě kláštery řízené Šinúdou), případně byly tyto chrámy přeměněny na křesťanské svatostánky, kde se namísto panteonu egyptských bohů, existujícímu od dob faraónů, začalo sloužit Trojjedinému Bohu.⁸² O tuto přeměnu chrámů na kostely na sklonku 4. a počátku 5. století se zasazoval nejen alexandrijský arcibiskup Theofil I. (úřad arcibiskupa zastával v letech 385–412),⁸³ ale též zmíněný císař Theodosios I.⁸⁴ Znamení kříže či zbytky barvitého ztvárnění křesťanských motivů lze dodnes nalézt v řadě slavných egyptských chrámů, jako je Luxorský chrám, Karnak, zádušní chrám Ramesese III. v Medinet Habu nebo chrámový komplex v Denderě, Edfu, chrámu původně zasvěceném bohu Horovi, nebo Kom Ombo.⁸⁵ Posledním nekřesťanským svatostánkem na území Egypta

⁷⁷ Sergej S. AVERINCEV (ed.), *Ot beregov Bospora do beregov Evfrata*, Moskva: Nauka, 1987, s. 343.

⁷⁸ Johannes LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1904, s. 27.

⁷⁹ Viz podrobněji David FRANKFURTER, *Religion in Roman Egypt: Assimilation and Resistance*, Princeton: Princeton University Press, 1998, s. 79–80.

⁸⁰ Viz LEIPOLDT, *Schenute von Atripe und die Entstehung des national ägyptischen Christentums*, s. 26–27.

⁸¹ KUHN, „Shenoute, Saint,“ s. 2133.

⁸² Viz podrobněji Fikry F. ANDRAWES – Alisson ORR-ANDRAWES, *Two Communities, One Nation: Coptic Christians and Muslims in Egypt*, Cairo – New York: The American University in Cairo Press, 2019, s. 29.

⁸³ D. B. SPANEL, „Theophilus,“ in A. S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopedia*, sv. VII, New York: Macmillan Publishing Company, 1991, s. 22247.

⁸⁴ R. HABIB, *The Coptic Icons*, Cairo [datum vydání neuvedeno], s. 45.

⁸⁵ Viz taméž.

byl chrám zasvěcený bohyni Isis na ostrově Fílé, který byl uzavřen v roce 535, a to Narsem, generálem ve službách císaře Justiniána I.⁸⁶

V oblasti Horního Egypta se starobylé kultury udržely až do počátku 7. století. Živnou půdou jim poskytly nejen sympatie zmíněné společenské elity, ale též helénistická literatura, kterou ztělesňovali rodáci z Panapole, ale především básníci, jako byli Kyros, Pamprepnius nebo Nonnos.⁸⁷ Podle rakouského papyrologa z Vídeňské univerzity, Bernharda Palmeho, je zřejmé, že Panapolis představovala centrum pozdního paganismu, či lépe „baštu klasického dědictví“.⁸⁸

Není překvapivé, že Šínúda jakožto horlivý duchovní vůdce početné mnišské komunity soustředěné v okolí Panapole považoval za své poslání očistit tuto oblast od náboženství, které bylo svázáno s antickým dědictvím. Nabízí se tak otázka, zdali Šínúdův záměr eliminovat řecké vlivy v koptské kultuře přímo nesouvisí s přetrváním onoho „klasického dědictví“ v Horním Egyptě. Je vysoce pravděpodobné, že archimandrita Šínúda chtěl vytvořit ryze koptské písemnictví a potažmo i duchovnost jako protipól helénistické kultury, která v sobě mj. zahrnovala mnoho staletí trvající polyteismus s celým panteonem bohů, ale také skutečnost, že jazykem světa helénismu byla řečtina, ve které tvořili svá díla i výše zmínění epici. Hlavním úkolem „koptského nacionalismu“ s protagonistou Šínúdou byla právě obrana křesťanství před nekřesťanskými vlivy a nejružnějšími heterodoxními naukami. I z tohoto důvodu sepsával svá díla v koptštině, jazyce srozumitelnému egyptskému lidu,⁸⁹ aby je jako *poimén ho kalos* varoval před duchovně nebezpečnými naukami. Na první pohled se zdá, že Šínúda psal koptsky, aby byla jeho díla srozumitelná co nejširšímu spektru posluchačů (jeho listy i kázání sloužily k předčítání), z nichž drtivá většina řečtinu neovládala, nicméně podle amerického klasického filologa Rogera S. Bagnalla nelze s jednoznačností říci, že celé spektrum posluchačů význam jeho děl, v nichž kombinoval nejen řečnické obraty s biblickými výroky, ale též neformální hovorový

⁸⁶ MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, s. 120.

⁸⁷ Viz Bernhard PALME, „Political Identity versus Religious Distinction? The Case of Egypt in the Later Roman Empire,” in Walter Pohl – Clemens Gantner – Richard Payn (ed.), *Visions of Community in the Post-Roman World: The West, Byzantium and the Islamic World, 300–1100*, Surrey – Burlington: Routledge, 2012, s. 92.

⁸⁸ Tamtéž.

⁸⁹ Viz MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, s. 115–116.

jazyk, chápalo.⁹⁰ Orlandi navíc vyslovil ve studii o koptské literatuře názor, že jeho protipohanská polemika bývá obecně přeceňována.⁹¹ Vystupuje v nich zejména proti idolatrii či fatalismu, podporuje ničení chrámů a o pohanech prohlašuje, že jsou horší než samotní démoni, neboť i oni poznali Krista.⁹² Co se týče spisů zaměřených na potírání heterodoxních nauk, tak v nich kritizoval především origenisty, gnostiky, meletíány, manichejce a samozřejmě ariány a nestoriány.⁹³ Z toho jednoznačně plyne, že se archimandrita plně držel doktríny, kterou zastával alexandrijský hierarcha, tzn. že vystupoval proti těm naukám, jež alexandrijští bohoslavci v arcibiskupském úřadě označovali za duchovně nebezpečné, či dokonce nekřesťanské.

Na závěr je potřeba dodat, že akcentace koptských prvků nemá nic společného s nacionalismem chápaným moderním politologickým prismaem. Šinúda je proto z tohoto důvodu zapotřebí vnímat především jako potírače té kultury, která byla spojena s řeckým dědictvím vyznačujícím se vírou v panteon božstev. V bozích helénistické civilizace viděl nejen modly, ale také demony. Nelze ani opomenout spojitost s kritikou helenizovaných (tj. nekřesťanských) vlastníků půdy, utlačovatelů rolníků.⁹⁴

I v současnosti je Šinúda z Atripe považován za jednoho z největších světců Koptské ortodoxní církve.⁹⁵ Jeho odkaz je stále v koptské církvi přítomen. Bílý klášter je do dnešních dnů plně funkční. A nejen to, Šinúdovo jméno od 6. století přijímají nově vysvěcení biskupové při svých chirotoniích. Asi nejvýznamnějším nositelem tohoto jména je bývalý koptský papež Šinúda III. (1923–2012).⁹⁶

⁹⁰ BAGNALL, „The development of a Christian literary culture in Coptic,” s. 218.

⁹¹ ORLANDI, „Coptic Literature,” s. 67.

⁹² Viz podrobněji tamtéž, s. 67–68.

⁹³ Viz tamtéž, s. 68.

⁹⁴ Viz podrobněji Janet TIMBIE, „The State of Research on the Career of Shenoute of Atripe,” in Birger A. Pearson – James E. Goehring (ed.), *The Roots of Egyptian Christianity*, Philadelphia: Fortress, 1986, s. 260–261, 267–268.

⁹⁵ Viz Roman SZMURLO, „Szenute z Atripe – charyzmatyczny cenobita,” *Saeculum Christianum: Pismo historyczno-społeczne* 9, č. 2 (2002): 182.

⁹⁶ LURYE, *Prizvanie Avraama: ideja monašestva i ee voplošenie v Egipete*, s. 79.

4. HLEDÁNÍ POČÁTKŮ NÁRODNÍ CÍRKVE

Viola Pargačová, česká religionistka a arabistka, ve své studii o koptských křesťanech uvedla, že výraz „ortodoxní“ v oficiálním názvu Koptská ortodoxní církev (případně Koptská ortodoxní církev Alexandrijského patriarchátu) je „zásadním prvkem jejího sebepochopení“.⁹⁷ Příslušníci Koptské ortodoxní církve jsou přesvědčeni, že jejich víra je v souladu s pravověrným učením a sebe sami vnímají jako orthodoxní křesťany, věrné učení Krista, apoštolů a svatých Otců.⁹⁸

Kde však hledat počátky konsolidace egyptské národní církve? Je zřejmé, že o vytvoření samostatné severiánské (z učení Severa Antiochijského vycházející) církve se zasadil patriarcha Damián koncem 6. století.⁹⁹ Pargačová v souvislosti s dovršením procesu formování samostatné koptské církve nezávislé na Konstantinopoli podotkla, že ačkoli církev v této době vykazovala čistě koptské prvky a bylo posíleno v důsledku zisku autonomie její sebevědomí, egyptská církev se postupně uzavřela do izolace.¹⁰⁰ Ještě větší zpřetrhání pout s Novým Římem bylo prohloubeno dobytím Egypta Araby v roce 640¹⁰¹ a potřeba tamních křesťanů tříbit svou identitu se stala znovu aktuální.¹⁰² Slovo Kopt se stalo synonymem nejen pro původního obyvatele Egypta, nýbrž i křesťana, jako je tomu dodnes.¹⁰³ Hovoří-li se v dnešním Egyptě o Koptech, mají se na mysli egyptští křesťané.

Vrátím se ještě k patriarchovi Damiánovi. Není překvapením, že císař Justinián se snažil, aby obyvatelstvo Egypta přijalo závěry chalkedonského sněmu,¹⁰⁴ které z celé řady důvodů, ať už theologických, či netheologických, nebyly v zemi na Nilu akceptovány. Bez úspěchu.¹⁰⁵ Naproti

⁹⁷ Viola PARGAČOVÁ, „Koptové,“ in Jiří Gebelt (ed.), *Ve stínu islámu: Menšinová náboženství na Blízkém východě*, Praha: Vyšehrad, 2016, s. 164.

⁹⁸ Tamtéž, s. 167.

⁹⁹ Viz Arietta PAPAConstantinou, „The formation of a Coptic identity,“ in Roger S. Bagnall (ed.), *Roman Egypt: A History*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2021, s. 327.

¹⁰⁰ PARGAČOVÁ, „Koptové,“ s. 167.

¹⁰¹ Tamtéž.

¹⁰² Viz PAPAConstantinou, „The formation of a Coptic identity,“ s. 327.

¹⁰³ Viz tamtéž.

¹⁰⁴ Viz podrobněji PAPAConstantinou, „Conflicts over doctrine and power from Justinian to Heraclidus,“ in Roger S. Bagnall (ed.): *Roman Egypt: A History*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, 2021, s. 233–236.

¹⁰⁵ Tamtéž, s. 236.

tomu císařovna Theodora klérus, který nesouhlasil se závěry IV. ekumenického sněmu, podporovala a svého manžela alespoň zčásti přiměla k dialogu s nimi,¹⁰⁶ jenž vyvrcholil ke sporu o Tři kapitoly, který měl nastolit církevní jednotu v říši,¹⁰⁷ ale ani ten nevedl ke kýženému úspěchu. Není proto divu, že ji koptský biskup Youanis charakterizoval jako „silně zbožnou ženu, jejíž vliv měl dopad na vývoj církevní politiky státu“.¹⁰⁸ Koptský biskup ji dokonce nazval ortodoxní křesťankou.¹⁰⁹ Bohužel Justinianovy snahy o nastolení církevní jednoty vedly k většímu prohloubení schizmatu, především z důvodu imperiálních zásahů do církevních záležitostí.¹¹⁰ Egyptská církev chtěla sama rozhodovat o svých vnitřních záležitostech, nechtěla se podřizovat diktátu imperátora a jeho podporovatelů.¹¹¹ Po smrti Justina II., Justinianova nástupce, se začala formovat církevní hierarchie severiánské církve. Jeho nástupci totiž nevykazovali horlivost v oblasti církevní politiky. A právě za působení Damiána na stolci patriarchy došlo ke konsolidaci stabilní církevní hierarchie nezávislé na Konstantinopoli. Autoritu si nová severiánská hierarchie vydobývala především na venkově mezi koptsky hovořícími obyvateli, kteří tvořili daleko větší skupinu než obyvatelé měst, jež byli více nakloněni Chalkedonu. Damián si též dobře uvědomoval, že pro udržení stability církve je nezbytný dobrý vztah s mnichy, silnými odpůrci chalkedonského sněmu.¹¹² Pargačová uvedla, že právě protichalkedonští monaši se v průběhu 5. a 6. století snažili vytvářet obraz ryze koptské identity.¹¹³ Samo koptské myšlení nemělo ambice vytvářet komplexní theologické systémy. Koptsky píšící bohoslovci se soustředili na praktické otázky.¹¹⁴ I dílo Šínúdy z Atripe, nejvýznamnějšího koptsky píšícího autora, tvoří především reakce na konkrétní problémy jeho mnišské komunity, jež

¹⁰⁶ Viz BISHOP YOUANIS, *The History of the Coptic Church after Chalcedon*, Sydney: Saint Shenouda Press, 2018, s. 20–21.

¹⁰⁷ Viz podrobněji MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, 235–245.

¹⁰⁸ BISHOP YOUANIS, *The History of the Coptic Church after Chalcedon*, s. 21.

¹⁰⁹ Viz tamtéž, s. 21.

¹¹⁰ Viz podrobněji MEYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, 244, 248.

¹¹¹ ANDRAWES – ORR-ANDRAWES, *Two Communities, One Nation: Coptic Christians and Muslims in Egypt*, s. 21–22.

¹¹² Viz podrobněji PAPAConstantinou, „Conflicts over doctrine and power from Justinian to Heraclidus,“ s. 237–238.

¹¹³ PARGAČOVÁ, „Koptové,“ s. 166.

¹¹⁴ Viz JOHNSON, „Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts,“ s. 231.

řešil v listech a v kázáních, případně kázání proti heterodoxním naukám.¹¹⁵

Přestože nelze jednoznačně vymezit bod na časové ose, jenž by označoval zrod národní církve v Egyptě, pro pochopení koptské identity je potřeba se vrátit do doby před Šinúdovým působením. Již v tu dobu byla koptština dorozumívacím jazykem mnišstva, ba dokonce existoval překlad Písma svatého, a to jak v sahidickém, tak i bohairickém dialektu koptštiny.¹¹⁶ Objevovaly se tendence k vytvoření ryze koptských komunit, které by byly centry koptské kultury,¹¹⁷ ale zároveň je potřeba upozornit, že zdůrazňování národních prvků v místních církvích neznamenovalo snahu o vymanění se z římské správy, jak poznamenal irský historik Peter Brown.¹¹⁸ Jednalo se především o akcentaci křesťanských prvků koptským obyvatelstvem na úkor přetrvávajícím nekřesťanům, souhrnně nazývaným Heléni. A to právě činil tolik zmiňovaný Šinúda, jenž tak horlivě ve svých kázáních káral přetrvávající nekřesťanské náboženské praktiky.¹¹⁹ Počátky koptského národního cítění je proto zapotřebí hledat v mnišských komunitách a typickým příkladem těchto společenství je právě Šinúdova mnišská federace soustředěná kolem Bílého kláštera. Bylo to navíc mnišstvo, jež stálo na straně hnutí, které se označuje jako monofyzitské. Šinúda byl znám svým neústupnými antinestoriánskými postoji, a právě chalkedonský sněm, stojící na počátku postupného vzniku egyptské národní církve, je i současnými Kopty považován za návrat k nestoriánskému bludu,¹²⁰ ale také akcentací národního jazyka a vidiny osobního spasení. Oslovil tím nejen mnišstvo, ale také egyptský lid, který stál i po jeho smrti za myšlenkami, které učil a kázal.¹²¹

¹¹⁵ Johannes QUASTEN, *Patrology*, sv. III: *The Golden Age of Greek Patristic Literature From the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon*, Notre Dame: Ave Maria Press, [datum vydání neuvedeno], s. 186.

¹¹⁶ Viz W. H. C. FRED, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972, s. 71.

¹¹⁷ Tamtéž.

¹¹⁸ Peter BROWN, „Christianity and Local Culture in Late Roman Africa,“ *The Journal of Roman Studies* 58 (1968): 94.

¹¹⁹ Viz podrobněji FRED, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 72–73.

¹²⁰ Viz podrobněji TADROS Y. MALATY, *The Coptic Orthodox Church as a church of Erudition & Theology*, [místo a rok vydání neuvedeny], s. 142–146.

¹²¹ FRED, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 73.

Základ monofyzitského hnutí tvořila pomyslná triáda – alexandrijský hierarcha, mniši a lid. Jelikož arcibiskup odmítl závěry IV. ekumenického sněmu, odmítl jej i mniši, a jelikož tento ekumenický sněm nebyl přijat mnichy, egyptský lid burcovaný představiteli z řad mnichů se postavil za svého patriarchu. To je zjevné na příkladu reakce egyptského mnišstva a lidu na Dioskorovo vyhnání. Dioskoros se mezi drtivou většinou egyptských křesťanů, kléru nevyjímaje, těšil velké oblibě, proto není překvapivé, že Egyptané nového alexandrijského hierarchu Protéria odmítli jako svého duchovního pastýře akceptovat. Sesazený a do exilu poslaný Dioskoros byl svými „ovečkami“ vnímán, jak poznamenal britský církevní historik W. H. C. Friend, jako „*velký vyznavač, který se vzepřel imperátorovi a byl exkomunikován bezbožným Lvem a za svou spravedlivost byl potrestán*“.¹²² Egyptští křesťané jej i přes jeho setrávání v exilu v maloasijské Gangře, kde ale nakonec v roce 454 zesnul, považovali za legitimního alexandrijského arcibiskupa a závěry chalkedonského sněmu byly alexandrijskou církví anulovány. Císař měl zájem, aby Egypt přijal závěry tohoto ekumenického sněmu, a proto byl dosazen na Dioskorovo místo zmíněný Protérios, který se podle soudobého koptského theologa a kněze Petera Farringtona snažil prosadit Chalkedonem definovanou christologii silou, a to potlačováním jeho oponentů.¹²³ Nepopularita Protéria vyústila v jeho vraždu v roce 457.¹²⁴ Úkolem této studie sice není vyšetřování Protériovy vraždy, ale například Farrington s odkazem na církevní historiky té doby uvedl, že alexandrijský hierarcha byl zavražděn jedním z římských vojáků a ne zfanatizovaným davem, a nikoli z theologických důvodů, ale protože atentátník byl rozhořčen represivním přístupem vůči jeho odpůrcům.¹²⁵ Pro úplnost dodávám, že na stolec svatého Marka dosedl Timotej II., který podle Farringtona „*byl považován za člověka, který má stejnou víru jako Dioskoros a který se dobře vyzná v učení Otců, a asketu, který je navíc schopen být pastýřem Církve*“.¹²⁶ Již v tomto období někteří badatelé, jako například Iris Habib el Masri či Louis Duchesne (na jehož dílo ostatně koptská historička odkazovala) vidí zárodky egyptského národního citění, které představovalo obranu

¹²² Tamtéž, s. 154.

¹²³ Peter FARRINGTON, „St Timothy Aelurus of Alexandria,“ in Peter Farrington (ed.), *Orthodox Christology: A collection of essays*, Maidstone: The Oriental Orthodox Library, 2014, s. 156–158.

¹²⁴ Viz Meyendorff, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, s. 189.

¹²⁵ Viz podrobněji FARRINGTON, „St Timothy Aelurus of Alexandria,“ s. 162–169.

¹²⁶ Tamtéž, s. 159.

proti zásahu agresivní imperiální moci do egyptské církve.¹²⁷ Egyptané Protéria, zastávce dyofyzitské doktríny, vnímali negativně z toho důvodu, že jim byl vnucen byzantskou církví, aby potlačil antichalkedonské pojetí christologie. Příznivci Chalkedonu byli totiž definováni jako melchité – vyznavači císařem vnucené nauky. Melchité byli převážně řecké národnosti, zatímco tzv. monofyzité národnosti koptské. V tento moment se rodí zárodky nejen schizmatu, ale i difference mezi koptskou církví a církví byzantskou, která přijala Chalkedon jako většina tehdejšího křesťanského světa. Obrazem nastupujícího rozdělení Církve byla i samotná Alexandrie – zatímco stoupenci Chalkedonu sloužili své bohoslužby v chrámech poblíž přístavu, jeho odpůrci se scházeli k liturgii poblíž Serapea.¹²⁸

Zřejmě není potřeba hlouběji (s odkazem na výše uvedená slova) rozebírat, že Egypt negativně vnímal roli císaře Markiána a římského papeže Lva Velikého. Protérios byl egyptským davem nenáviděn, dokonce byl nazýván heretikem a jidášem, zrádce orthodoxní víry.¹²⁹ Frend dále (stejně jako Brown) podotkl, že odpůrcům Chalkedonu nešlo o vytvoření vlastní církevní struktury nezávislé na římském impériu. Antichalkedonští křesťané dokonce obviňovali císaře z narušení jednoty vně říše. Žádní hierarchové si nenárokovali být rovni císaři, ani být na něm nezávislí. Všeobecně byl chaos vnímán jako satanské dílo, které narušuje jednotu křesťanstva. Antichalkedonská strana měla tak podle tohoto církevního historika daleko od skupiny politických rebelů.¹³⁰ Ostatně Palme vyslovil důležité stanovisko týkající se náboženské nejednoty v Egyptě, a to že z pohledu společenského postavení nehrála příslušnost k té či oné dogmatické definici zásadní roli. Předpoklad, že proti sobě stálo římské orthodoxní impérium a egyptská monofyzitská provincie se zdá být opravdu velmi zjednodušující, ba dokonce zavádějící.¹³¹ Příčiny vzájemného odcizení Egypta od římského impéria jsou zcela jistě multifaktoriální. Rakouský papyrolog proto přišel s hypotézou, zdali Egypt,

¹²⁷ Viz EL MASRI, *The Story of the Copts: The True Story of the Christianity in Egypt*, sv. 1: *From the Foundation of the Church by Saint Mark to the Arab Conquest*, s. 326.

¹²⁸ S. S. HASAN, *Christians Versus Muslims in Modern Egypt: The Century-Long Struggle for Coptic Equality*, Oxford: Oxford University Press, 2003, s. 28.

¹²⁹ Viz FREND, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 154–155.

¹³⁰ Viz podrobněji tamtéž, s. 60–62.

¹³¹ PALME, „Political Identity versus Religious Distinction? The Case of Egypt in the Later Roman Empire,“ s. 97.

přestože jeho elity odmítaly chaledonskou orthodoxii, ustoupil arabským dobyvatelům především proto, že si od nich sliboval nižší daně. Nabízí se i argument nedostatečné vojenské síly, která by byla schopna čelit armádě Arabů.¹³² Palme došel k závěru, že „*ani místní separatismus, ani odpor vůči impériu nenalézá oporu v dobových zdrojích*“¹³³ jakožto faktoru vedoucímu k dobytí Egypta muslimskými Araby. Důraz na polarizaci mezi Římany a Kopty je výsledkem arabské a koptské historiografie 9. a 10. století, která se snažila zdůraznit podporu egyptského lidu (včetně jeho církevní hierarchie) arabským dobyvatelům, vnímaným jako osvoboditele od jha Římanů.¹³⁴ Nelze ani opomenout theologické stanovisko prosazované koptskými historiky, kteří dobytí Egypta Araby vnímali jako trest, který Bůh uvalil na Římany, protože přijali dogmatická stanoviska chaledonského sněmu.¹³⁵

Podle religionisty Jaroslava France (a s jeho názorem se plně ztotožňuji a dovoluji se jej užít jako závěr) IV. ekumenický sněm – z theologické perspektivy – představoval „*krok k národní církvi*“,¹³⁶ jenž se od roku 451 „*vymezuje vůči prochaledonsky orientované části křesťanstva*“.¹³⁷ A právě protichaledonská christologie označovaná jako miafyzitismus akcentující víru v jednotu Božství a lidství v jedné Kristově osobě tvoří základ koptského bohosloví.¹³⁸ Nechaledonské směřování koptské církve jí vtisklo národní jedinečnost, kterou si zachovává dodnes.¹³⁹ Vytváření koptské identity probíhalo především v oblasti bohosloví, nikoli na politické rovině, jak akcentoval Palme. Monofyzitské hnutí, jak je toto období obecně označováno, nemělo za cíl učinit Kopty nezávislými na římské správě, ale zvýraznit ryze koptské prvky v egyptské církvi doprovázené vzestupem koptsky psané literatury a lpěním na alexandrijskéologii, kterou dodnes koptská církev vnímá jako výchozí bod své dogmatické

¹³² Viz podrobněji tamtéž, s. 97–98.

¹³³ Tamtéž, s. 98.

¹³⁴ Tamtéž.

¹³⁵ FRENCH, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 74.

¹³⁶ Jaroslav FRANC, *Nemohu říct, že jsem šťastný, ale nyní cítím pokoj. Matouš Chudý: Kapitola z arabské teologie koptského křesťanství*, Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2018, s. 62.

¹³⁷ Tamtéž.

¹³⁸ Viz podrobněji POPE SHENOUDA III, *The Nature of Christ*, Cairo: Coptic Orthodox Patriarchate, 1997, s. 10–11.

¹³⁹ ANDRAWES – ORR-ANDRAWES, *Two Communities, One Nation: Coptic Christians and Muslims in Egypt*, s. 31.

tradice. Frend mj. potvrdil, že egyptští křesťané byli velmi citliví na zásahy císaře do záležitostí egyptské církve.¹⁴⁰ Svou roli podle tohoto církevního historika sehrál i tzv. „alexandrijský šovinismus“,¹⁴¹ který se vyznačoval přesvědčením nadřazenosti alexandrijského bohosloví nad ostatní theologické tradice, resp. přesvědčením, že tamní bohoslovci s Cyrilem Alexandrijským v čele vyjádřili nejpřesněji základní křesťanská dogmata.¹⁴² Antichalkedonská christologie (či alexandrijská cyrilíánská christologie) se postupně vykrystalizovala v národní vyznání Koptů, jež svou víru považují za orthodoxní, neposkvřněnou christologií formulovanou ve Lvově *Tomu ad Flavianum*.¹⁴³ Dioskoros lpěl na jednotě v Kristu, která je tak charakteristická pro koptské prostředí až do současnosti. V Chalcedonu vyznal, že Kristus je ze dvou přirozeností (*ek dyo fyseos*), nikoli ve dvou přirozenostech (*en dúo fysesin*).¹⁴⁴ Alexandrijský hierarcha ve svém vyznání¹⁴⁵ na IV. ekumenickém sněmu akcentoval naprostou jednotu v osobě Ježíše Krista – Bohočlověka: „Pán Ježíš, Emmanuel, náš Bůh, nikdy nejednal rozličně, neboť je jediným Pánem mající jednu přirozenost, má také jednu vůli a jeho Božství bylo sjednoceno s lidstvím, jako je duše sjednocena s tělem.“¹⁴⁶ Jedná se v podstatě i o formulaci doktríny známou jako monothetismus. Antichalkedonská polemika v koptském jazyce se začala rozvíjet především v 6. století.¹⁴⁷ Konstantin, biskup v Sjútu (dnešním Asjútu), nazval v jedné své polemice (konkrétně jde o *Encomia in Athanasium duo*), jež přeložil americký koptolog David W. Johnson, přívrženec Chalcedonu nejen jako ty, kdo zradili víru svatých Otců, ale také je označil za podrývače jednoty světa.¹⁴⁸ Není to snad narážka na Frendem zmíněnou poznámku, že z perspektivy koptských křesťanů představoval Chalcedon nejen rozdělení Krista podle Nestoriova vzoru, ale též

¹⁴⁰ Viz FREND, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 73.

¹⁴¹ Tamtéž.

¹⁴² Tamtéž.

¹⁴³ Viz tamtéž, s. 73–74.

¹⁴⁴ Stylianos PAPADOUPULOS, *Patrologia*, sv. III: *O pemptos aignas (Anatolí kai Disi)*, Athína: Grigori, 2010, s. 697.

¹⁴⁵ Dioskorovo vyznání víry bylo nalezeno ve fragmentu jeho ztraceného díla v bohairském dialektu koptštiny a přeloženo W. H. P. Hatchem a publikováno v *Harvard Theological Review* v roce 1926. Shenouda M. ISHAK, *Christology and the Council of Chalcedon*, Denver: Outskirts Press, 2013, s. 379.

¹⁴⁶ Tamtéž.

¹⁴⁷ JOHNSON, „Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts,“ s. 223.

¹⁴⁸ Tamtéž, s. 221–222.

rozdělení říše? Narušení řádu bylo i pro nechalkedonský klérus téměř synonymem anarchie. I tito klerici se modlili za jednotu říše a za svého císaře. Nechyběli ani mezi gratulanty k Justiniánově vítězství během povstání Níká.¹⁴⁹ Bohoslovci odmítající Chalkedon však byli přesvědčeni, že tento sněm způsobuje nejednotu v říši a že nestoriánská nejednota vně Krista je obrazem nejednotného světa. Svědectví o nechalkedonském postoji místních Koptů se zachovalo i v hagiografiích, jež zdůrazňují kritiku intervence imperiální moci do církevní politiky (na myslí je především právě IV. všeobecný sněm a vliv Markiána a jeho manželky Pulcherie) a odmítavý postoj vůči zmíněnému *Tomu ad Flavianum*.¹⁵⁰ Jde o jasný důkaz o počátcích formulace ryze koptské christologie vyznačující se zmíněným lpěním na jednotě v Kristu, která je v opozici v Chalkedonu formulovaném dyofyzitismu, jenž koptští křesťané vnímají jako návrat k nestoriánství.

Alexandrie navíc stále pocítovala křivdu z roku 381, kdy II. všeobecný sněm přiřknul skrze III. kánon Konstantinopoli, jakožto novému hlavnímu městu, hegemonii na křesťanském Východě. Ačkoli se vůči tomuto kánonu přímo nevymezovala, nikdy se nesmířila se sekundární rolí na Východě.¹⁵¹ Ostatně ani Řím se s tímto kánonem nedokázal smířit, jelikož se obával, že nové centrum křesťanské říše bude brzy aspirovat na jeho primát v rámci církevní hierarchie. Zatímco Řím kánon přijal, až když byla Konstantinopol ovládána latiníky, Alexandrie jej vnímala jako výzvu prosadit svůj primát na křesťanském Východě prostřednictvím sporů s konstantinopolskými arcibiskupy, počínaje konfliktem Theofila s Janem Zlatoústým a porážkou Alexandrie (dogmaticky i kanonicky) v Chalkedonu konče.¹⁵²

¹⁴⁹ Viz FRENED, *The Rise of the Monophysite Movement: Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries*, s. 60–61.

¹⁵⁰ Viz podrobněji JOHNSON, „Anti-Chalcedonian Polemics in Coptic Texts,“ s. 221–222.

¹⁵¹ Viz podrobněji MYENDORFF, *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450–680 A.D.*, s. 124.

¹⁵² Viz podrobněji TIMOTHY WARE, *The Orthodox Church: An Introduction to Eastern Christianity*, Milton Keynes: Penguin Books, 2015, s. 22–25.

ZÁVĚR

Zárodky koptské identity se začaly formovat v době, kdy bylo křesťanství vyhlášeno státním náboženstvím římského impéria, tj. za vlády Theodosia I. V této době začala postupná depaganizace nejen v zemi na Nilu, ale v celé říši. Šinúda z Atripe, chybně označován za prvního koptského nacionalistu, koptské prvky umocňoval ne proto, aby položil základy koptského nacionalismu, ale aby se vymezil proti helénistické kultuře, jež v oblasti tehdejší Penapole stále vzkvétala a její představitelé v osobách slavných básníků svá díla tvořili v řečtině, v dorozumívacím jazyce celého impéria, ale také v jazyce tzv. klasického dědictví, které v sobě zahrnovalo celou řadu božstev, jež byla egyptskými mnichy vnímána jako démoni. Šinúda neměl ambice, mj. zemřel pravděpodobně někdy na začátku monofyzitského hnutí v kmetském věku, odtrhnout se od římské říše a vytvořit samostatnou koptskou církev, očištěnou od helénistického dědictví, ale vymezit se proti polyteismu v okolí jeho monastýrů a chránit práva svých souvěrců proti této helenizované aristokracii.

Separatistické tendence neměli ani odpůrci chalkedonského sněmu. Naopak pociťovali, že Chalkedon povede k nejednotě říše, kterou si přejí samotný Satan. Proto docházelo ke kritice císařské moci, jež podpořila prosazení Lvovy christologie na tomto sněmu. Odmítnutí Chalkedonu egyptskými křesťany nebylo motivováno snahou o vytvoření samostatné církve nezávislé na Konstantinopoli, ale vedlo k postupnému vytvoření samostatné církve. Koptové chalkedonskou christologii nepřijali dodnes a po tomto sněmu začali budovat svou vlastní bohosloveckou tradici vyznačující se antichalkedonskými postoji. Veškeré snahy o nastolení jednoty vně říše byly narušeny arabským vpádem do Egypta. Egyptští křesťané tak byli nuceni znovu aktualizovat svou identitu. Slovo Kopt již neoznačovalo pouze obyvatele Egypta, ale křesťana. A tak je tomu i dnes.

Koptská národní identita se vyvíjela po celá staletí. V předníkajském období byli křesťané v Egyptě pronásledováni a krev mučedníků vedla k rozšíření křesťanství po celé zemi. Ve 4. a 5. století se tříbila alexandrijská theologie, a to především v souvislosti s polemikou proti heterodoxním naukám, tedy ariánstvím a nestoriánstvím. V tomto období započala depaganizace země. Pohanství mělo nahradit alexandrijské bohosloví a mnišská spiritualita. Zlom nastal v odmítnutí chalkedonského

sněmu. Alexandrie měla pocit, že její theologická tradice byla zastíněna, i proto Dioskoros odmítl přijmout závěry tohoto ekumenického sněmu. Na jeho stranu se postavili i mniši a samozřejmě egyptský lid. A v tomto období se začala postupně formovat nejen antichalkedonská christologie, ale i vědomí národní identity doprovázené jedinečností své tradice. Protichalkedonská opozice však nevedla k oddělení Egypta od římské správy, ačkoli přívrženci Chalkedonu byli v této provincii v menšině. Nelze ani opominout faktor císařské intervence do vnitřních záležitostí místní církve, která schizma mezi nechalkedonity a melchity prohloubila. Celý proces se završil dobytím Egypta Araby, kdy došlo ke splnutí národní a náboženské roviny s Kopty jakožto původními obyvateli země a křesťany na jedné straně a s muslimskými dobyvateli na druhé straně.

The Formation of Coptic National Identity in Late Antique Egypt

Keywords: Coptic Christianity; Shenoute of Atripe; Council of Chalcedon; Nationalism; Late Ancient Egypt

Abstract: The present article aims to summarize factors which led to the formation of Coptic identity in Late Ancient Egypt. The main aim of the paper is to deal with the most important issues which were shaping this unique Christian culture in Egypt. One can trace not only the rudiments of the Coptic Orthodox Church, but Christianity in Africa in general in Egypt in Late antiquity. The first part consists of a brief introduction to the period of Egyptian history when Christianity emerged in Alexandria and its relationship with the local Jewish community. The second part engages with Shenoute of Atripe who is considered the first Coptic nationalist and the most famous Coptic writer. The third part outlines how to determine the establishment of the Coptic Church as a national church. Anti-Chalcedonian polemic is of cardinal importance for solving this problem.

PhDr. ThDr. Mgr. Miloš David, MBA
Univerzita Karlova
Husitská teologická fakulta
Ústav východního křesťanství
Pacovská 350/4
140 21 Praha
Milos.David@htf.cuni.cz