

Článek předkládá tezi, že polemická část Listu Judova je výrazně ovlivněna Henochickými tradicemi, které se váží k Enochovi, a především mýtem o strážcích. Tento vliv lze demonstrovat nejen na úrovni literární, tj. ve frázích a obrazech, ale také v makrostruktuře Judovy polemiky. Tato struktura dodržuje stejné schéma potrestání hříšníků jako mýtus o poslech. První soubor příkladů ve verších 5–7 koresponduje s hříchy Shemihazaha a jeho zástupů, a druhý soubor ve verši 11 s hříchem Azaela.

## IKONOPIS SOUČASNÉ KOPTSKÉ ORTODOXNÍ CÍRKVE V NÁVAZNOSTI NA TZV. „KOPTSKÝ REVIVAL“ V ĚGYPTĚ 20. STOLETÍ – „NÁRODNÍ OBROZENÍ V KOPTSKÉ IKONOGRÁFII“

Veronika Cívínová

Hlavní myšlenkou, kterou budu v článku sledovat, je, že počátky současného koptského ikonopisu (vycházející z práce Isháka Fanúse) a jeho prvky inspirace ve staroegyptském umění, jsou součástí vytváření identity Koptů na národně-etnickém základě a zároveň součástí tzv. revivalu Koptské ortodoxní církve. Jedním z prvků koptské identity je prokazování kontinuity koptského národa se starými Egypťany. Pod vlivem „západního“ pojetí národa pak Koptové sebe samé chápou jako přímé (christianizované) dědice staroegyptské kultury. Tento vliv lze sledovat jak v akademické rovině koptologie a v politice, tak v některých teologických pojednáních. Dalším důvodem ke znovu vytvoření koptského ikonopisu je potřeba vymanit se z vlivu západních církví a potřeba navázat na své pravoslavné kořeny, jež se vlivem západní misie vytrácely. Vytvoření ikonopiseckého kánonu ve své teologické rovině pak stojí na sebeuchopení církve jakožto pravoslavné, vizuální podoba ve své interpretaci navázání na staroegyptské prvky vychází z vlivu „západního“ pojetí etnicity a národa.

### „Synové faraonů“

Koptská církev 20. stol. zaznamenala výrazné změny, jejichž kořeny lze sledovat do počátků období okupace „západními“ zeměmi, které vyvrcholily v postkoloniální době formování moderního národně chápaného egyptského státu. Pro naše nastínění podoby a některých důležitých prvků koptské ikonografie, od jejího znovu založení Ishákem Fanúsem (1919–2007), je důležité nejprve krátce nahlédnout na několik historických momentů.

Prvním je jistě již hledání a vytváření koptské identity na národní bázi, s čímž se setkáváme právě až vlivem přejímání „západního světového názoru“. Tato interpretace Koptů jakožto národa a etnické menšiny je již obsažena v etymologické definici, která je základem každého pojednání o Koptské církvi jak v akademické

Článek vznikl díky podpoře Interní Grantové Agentury Univerzity Pardubice - SGS\_2016\_013 - Podpora vědeckých a prezentačních aktivit studentů doktorského a magisterského programu Filosofie, oboru Religionistika.

sféře, tak ovšem i v pojednáních samotných Koptů.

Slovo *Aigptos/Aigptoi* (ř.) posléze *qbt* (ar.) pochází ze staroegyptského slova *Het-ka-Ptah* – božský dům/chrám Ptahova *Ka*, podle chrámu boha Ptaha v Memfidě, tímto slovem pak nazývali Řekové všechny Egyptány a dalo též vzniknout jménu Egypt. Označení Kopt se tedy vztahovalo na všechny Egyptány až do dob, kdy v Egyptě zůstali jako Egyptané pouze křesťané, proto pak získává tento pojem význam „egyptský křesťan“. Obvykle je termín v rámci akademických i populárních prací věnovaných tématu Koptů používán jako národní, etnický, etnicko-náboženský, či jen nábožensky vymezující obyvatele Egypta, popřípadě jako termín zastřešující příslušníky Koptské ortodoxní církve.

Definice, která je užívána ve valné většině literatury, tak implicitně zahrnuje výrazné odlišení koptského národa – jako „pravých“ potomků starého Egypta – a arabských Egyptanů muslimského vyznání, kteří se stali Egyptany až „posléze“. Tak je vlastně také definicí předpokládající rasově-etnické vymezení, a to především díky tomu, že sňatky mezi náboženstvími nebyly prakticky možné.

Potřeba takového typu definice koptů/Koptů byla zprvu především otázkou politickou a akademickou, která se v této podobě začala utvářet za doby francouzské a poté britské okupace. Později však v podobě formování národní identity Koptů získala své důležité místo v postkoloniálním období vytváření moderního egyptského státu, a to na národním základě.

Pro náš náhled koptské identity se zaměříme na tu část, která odkazuje na Kopty jako na potomky starých Egyptanů či, jak se často užívá, přímo na „synů faraonů“.

Tento tzv. „faraonismus“ (ar. *al-firaunija*) našel výrazné místo především ve 20. letech 20. století a byl významně podporován prvními akademickými egyptology a posléze základním teoretickým předpokladem vznikající koptologie.

Od konce 19. stol. se začíná pomalu zájem o staroegyptské památky rozšiřovat i na památky koptské.<sup>2</sup> V této době tak začíná restaurování, objevy, archivování, vědecké zkoumání archeologických nalezišť a předmětů vztahujících se ke koptské historii. V Koptském muzeu v Káhiře jsou „náboženské“ předměty (spolu se zrestaurovanými ikonami) uloženy vedle ostatních jako připomínka minulosti podle

vzoru evropských (a vůbec „západních“) muzeí. Koptské muzeum však ve větší míře náleželo náboženské komunitě než státu, a stalo se tak ve své zakonzervované podobě muzejních artefaktů také určitým symbolem ukazujícím kulturní dědictví Koptů uvnitř muslimské země. Od roku 1894 také začaly práce na uchování a restaurování koptských klášterů a chrámů.<sup>3</sup> Lze říci, že Koptové tak svou historii začínají objevovat až se vstupem evropské vědy.<sup>4</sup> Zde je však pochopitelně míněna „sekularizovaná“ podoba pojetí historie.<sup>5</sup>

Roku 1899 Gaston Maspero, hlava Antiquities Services, do svého programu včlenil i koptská studia a koptské archeologické vykopávky. Koptové se také v proporcionálně větším počtu než jejich muslimští kolegové začali věnovat egyptologii.<sup>6</sup>

Období nezávislosti Egypta v polovině 20. let a jeho vystavení či stavění na moderním národním paradigmatu s sebou také neslo ideu společného dědictví Egyptanů, jak muslimů, tak křesťanů, jako potomků starého Egypta. Identifikace se starým Egyptem se stala určitou všeobecně přijímanou ideou nacionalismu moderního Egypta, která se prolínala médií, architekturou a uměním vytvářeným od této doby dále, a nebyla tak pouze otázkou vytváření koptské identity. V rámci „faraonismu“ však Koptové měli v očích západních autorů postavení „autentických potomků“ starověkého Egypta díky již výše zmiňovanému „pokrevnímu“ příbuzenství a také u nich byly automaticky hledány a nacházeny prvky „vyšší civilizovanosti“, která měla „překonat věky“. *„Egypt nikdy nebude civilizovanou zemí, dokud nebude pod vládou Koptů, pokud jí kdy vůbec bude.“*<sup>7</sup>

Maspero také například ujišťoval koptský klub Rameses, že:

*„Koptové jsou nejčistší potomci starých Egyptanů. Egyptští muslimové (...) jsou především potomci stejného původu, ale kvůli smíšeným manželstvím s cizinci, postrádají rasovou čistotu Koptů.“*<sup>8</sup>

### **Koptská teologická interpretace staroegyptských kořenů – „logos spermatikos“ či „působení ďábla“**

Jedním z důsledků křesťanského pojetí dějin jakožto dějin spásy je také přístup k nekřesťanům. Dějiny spásy jsou zde smysluplnými dějinami od počát-

1 Christian Cannuyer, *Coptic Egypt: the Christians of the Nile*, London 2001, s. 15.

2 Alfred J. Butler, *Ancient Churches of Egypt*, Oxford 1884, s. 3.

– Donald Malcolm Reid, *Whose Pharaohs? Archaeology, Museums, and Egyptian National Identity from Napoleon to World War I*, California 2002, s. 268.

3 Viz Reid (pozn. 2), s. 272.

4 Ibidem, s. 183.

5 Vytváření církevní historie své místo v rámci Koptské církve mělo v průběhu dějin samozřejmě také.

6 Ibidem, s. 291.

7 Ibidem, s. 232.

8 Ibidem, s. 282.

ku světa, ve kterých se má naplňovat Boží vůle a záměr. Problém, který se otevírá vzhledem k chápání světa a dějin jakožto směřujících k jednomu cíli, je jakým způsobem přistupovat k lidem, kteří k působení Ježíše (v křesťanském chápání jako Bohočlověka) a jeho učení nemohli mít přístup časový či prostorový.

Již od raných církevních Otců se kromě negativního přístupu k nekřesťanům a „pohanskému náboženství“ jako „dábelskému působení“<sup>9</sup> můžeme setkat také s přístupem do jisté míry otevřeným. Někteří „pohané“ totiž byli oceňováni a hodnoceni pozitivně. V obecnosti lze říci, že tyto „pohany“ oceňovali křesťané za hloubku filozofického zkoumání a morální rozměr jejich myšlení. Tento do jisté míry otevřený přístup však znamenal hledání a nahlížení na tyto „pohany“ jako na určité „protokřesťany“.<sup>10</sup>

Právě takovéto „pokřesťanství“ starověkých Egyptanů lze také sledovat v rámci koptského sebepojetí jako „synů faraonů“. Staroegyptské náboženství, tak jak bylo postupně objeveno a popisováno egyptology, pak našlo svou koptskou interpretaci, v níž lze vidět potřebu ocenění prvků, které jsou chápány jako jistá obdoba křesťanské zvěsti a jako určitá příprava v rámci Božího plánu na příchod Ježíše jako Krista.

*„Koptové jako následovníci starověkých Egyptanů jsou definováni jako moderní synové faraonů. (...) Jejich náboženské pozadí jim pomohlo v přijetí křesťanství s horlivostí a prožívání jeho hloubky skrze asketický život, meditaci a studium Písma svatého.“<sup>11</sup>*

Konkrétněji k prvkům, které byly považovány za určitá „staroegyptská dogmata“ blízká křesťanství, můžeme uvést několik explicitních příkladů:

*„Učení sv. Marka v Egyptě bylo jako vybraná semínka zasazená do úrodné půdy. Egyptané našli v křesťanství mnoho rysů, které již praktikovali ve svém starověkém náboženství. (...) Egyptané jsou a vždy byli velmi nábožensky smýšlející. Mysl starých Egyptanů byla vždy zvědavá a Egyptané vždy hledali ve všem náboženství a nakonec našli vůdčí principy a koncepty, které posléze identifikovali s teoriemi a vznešeným učením křesťanského náboženství. Na prvním místě stála idea jedinství Boha*

9 Například v Eusebioviých Církevních dějinách nebo v Tertullianově Apologetice a dalších.  
10 Např. Logos spermatikos u Justina Martyra či v rámci prací Klementa Alexandrijského a tak dále.  
11 Fr. Tadros Yacoub Malaty, Introduction to the Coptic Orthodox Church, Alexandria 1993, s. 8.



Marie Galaktotrofusis, asi 5. stol. nástěnná malba, Dair al-Ahmar, Egypt. Foto: Veronika Cívínová

– na ní se křesťanská víra zakládá – která byla poprvé formulována v období vlády Achnatona, žijícího kolem 1500 let před n. l.<sup>12</sup>

Idea Svaté Trojice měla svou paralelu ve staroegyptských triádách, ze kterých nejnámější byla Osiris, Isis a Hor. Toto byla první trojice, která dala Egyptanům výchozí pozici směřující k pochopení křesťanské Trojice: Otce, Syna a Ducha svatého.

Praxe křtu, jak sv. Marka, tak koptských presbyterů, nebyla nezvyklá, protože byla ekvivalentní k omývání svatou vodou ve staroegyptském náboženství.<sup>13</sup>

Koncept kříže jako reprezentace nebeského a věčného života také existoval ve starém Egyptě stejně jako v křesťanství.

Ještě nápadnější je idea vzkríšení jak v křesťanství, tak v Egyptě. Vskutku, život po smrti může být považován za jednu ze základních idejí, která měla své kořeny ve staroegyptské civilizaci.<sup>14</sup>

Groves dodává, že, „ústřední bod víry a [náboženské] praxe se nacházel v naději na budoucí

12 Figeac Champollion, Histoire d'Egypte Ancienne, s. 244–245.  
– Hakim Ameen, Saint Mark in Africa, in: St. Mark and the Coptic Church, Cairo 1968, s. 17.  
13 Georges L. Lafayé, Cultes des Divinités d'Alexandrie, s. 210.  
– Viz Ameen (pozn. 12), s. 17.  
14 Ibidem, s. 17.

*život a v přípravě na jeho dosažení prostřednictvím Osirida, který nad smrtí po své vraždě zvítězil vzkříšením; tak mohlo [u Egyptanů] nalézt sluchu křesťanství hlásající, že Spasitel porazil smrt.*<sup>15</sup>

### **Ikony**

Ikona v rámci pravoslavných církví není považována za pouhý obraz a součást vizuálního umění, ale má svou jasnou pozici v teologii a je také chápána jako vizuální forma teologie. Po dlouhém období sporů o užívání ikon v církvi bylo jejich místo ustaveno na koncilu v Nicei (r. 787).

Ikonopisec je chápán jako teolog. Proto je v ortodoxii kladen tak velký důraz na uchování stejné formy, tedy kánonu, který měli podle tradice určit svatí Otcové.<sup>16</sup>

Koptská pravoslavná církev se od ostatního křesťanstva oddělila již na koncilu chalcedonském (r. 451). Podstatný text, který se týká užívání ikon a jejich významu v koptské církvi, nalezneme v *Knize o kněžském řádu*, která byla sepsána v první polovině 13. století. Sedmá kapitola je nazvána „Zobrazení a důvod, pro který jsou nezbytné v církvi“, kde můžeme vidět, že pojetí ikon v koptské církvi tohoto období má totéž teologické zakotvení jako u ostatních pravoslavných církví.<sup>17</sup>

Explicitní vyjádření shody v dogmatice ikon nastalo roku 1990 v rámci dialogu mezi východními ortodoxními církvemi a tzv. orientálními církvemi v Káhiře:

*„Ve vztahu k učení ortodoxní církve vycházejícího ze sedmého ekumenického koncilu, který se odehrál v r. 787 n. l., orientální církve souhlasí s tím, že teologie a praxe ctění ikon, jak byly učeny koncilem, je ve svém základě v souladu s učením a praxí orientálních církví od nejstarších dob, ještě před svoláním koncilu, a že s ohledem na to u nás není žádných neshod.“*<sup>18</sup>

### **Koptské ikony a ikonopisectví**

Koptská ikonografie či přesněji historická podoba ikon, které byly součástí koptské církve, byla nedílnou součástí koptských chrámů, a to – podle výsledků restaurátorských snah a textové evidence – s největší pravděpodobností po celou dobu existence egypt-



Kristus, 20. stol., nástěnná malba, chrám sv. Míny, klášter sv. Míny, Egypt. Foto: Veronika Cívínová

ského křesťanství. Co se však týče podoby koptských ikon, zde je již jasná „stylová“ kontinuita sledovatelná spíše ve výrazně obecných rovinách. Zřetelné vytvoření jednotného kánonu, který nalézáme u jiných ortodoxních církví, zde nenajdeme. Naopak lze říci, že jednotícím prvkem historických koptských ikon je spíše jejich mnohotvárnost a přejímání různorodých kulturních vlivů, podob a nakonec i „adoptování“ ikon psaných ikonografy jiných pravoslavných církví.

Ve 20. století se pod vlivem misie katolické církve ikonopis z Egypta vytratil a byl nahrazen katolickými obrazy charakteristickými svým důrazem na naturalistický způsob zobrazování spolu s důrazem na vyjádření emocí. V některých případech se můžeme setkávat s reprodukcemi renesančních křesťanských obrazů či jejich nápodobami. Značné rozšíření těchto typů obrazů jistě podpořila také jejich jednoduchá dostupnost díky tisku. I v dnešní době se pak můžeme s takovými typy, tištěnými i malovanými, setkat po celém Egyptě. Tomuto typu tzv. „fotografického“ umění (ar. *taswírí*) se věnují Koptové v některých

15 Charles P. Groves, *The planting of Christianity in Africa*, I. sv., London, 1964, s. 37. – Viz Ameen (pozn. 12), s. 17.

16 Pavel A. Florenskij, *Ikonostas*, Brno 2000, s. 55–56.

17 Např. Zuzana Skalova, Gabra Gawdat, *Icons of the Nile Valley*, Cairo 2003, s. 31–32.

18 Bishop Daniel, *The Spirituality of Icons, Symposium in Coptic Studies Macquarie University*, Sydney 2003, s. 3.



případech i v rámci klášterů<sup>19</sup> a rozhodně nelze říci, že by bylo na ústupu.

### Druhá polovina 20. století – „koptský revival“ v rovině hledání koptské ikony

Současné ikonopisectví, které má svůj počátek v působení Isháka Fanúse, má své centrum v Koptském institutu založeném v káhirské čtvrti Abbasia roku 1954. Je charakteristické svou snahou o vytvoření koptské ikonografie s typickými prvky „koptského stylu“, ale především tvorbou a uchováváním koptského ikonografického kánonu nejen v jeho umělecké podobě, ale také v jeho rovině významové; symbolicko-teologické. Toto hledání „koptskosti“ je sledovatelné v navazování na některé prvky, které můžeme nacházet v rámci historických koptských ikon, ale také právě i v určitém zakomponování některých inspirací ze staroegyptského umění.

Co se týče současné ikonografie, zde se tato „koptskost“ projevuje v propojování některých prvků, s nimiž se setkáváme u raných ikon, spolu s prvky, jaké známe ze starého Egypta, a ve zřetelném zasazování obrazu do egyptského prostředí a do dobových realit. To můžeme vidět například na způsobu zobrazení stromů, které jsou pro Egypt typické – jejich druhy jsou i skrze stylizovanost rozpoznatelné; stejně tak na zobrazování zemřelých jako mumií, ale i na zobrazování věcí nebo zvířat, a celkově na pojetí prostoru. Tyto „marginální“ části ikon pak celkově budí obdobný dojem jako staroegyptské umění. Dalším „staroegyptským“ výrazivem je znatelné hierarchické rozlišení velikosti postav podle jejich „významu“; Kristus bývá větší. Důležitým rysem je také zdůraznění očí postav, které bývají interpretovány jako návaznost na staroegyptský umělecký kánon.

Z raných ikon si pak neokoptský ikonopis ponechal důraz na frontálnost a zřetelné kontury postav a tváří a zachovává nerealistické a obvykle také disproporční vyobrazení postav, kde je zdůrazněna hlava na úkor zbytku těla. Dále je kladen důraz na jednoduchost znázornění, jak lze vidět u řasení oděvů, které je výrazně zjednodušené a vytváří dojem plochosti. Jednoduchost se také odráží v užití základních barev, které jsou o to „zářivější“, že se v průběhu psaní ikony, stejně jako u dalších pravoslavných ikon, neuznává stínování, ale řekněme „osvětlování“ ikon. Symbolika barev je obdobná jako u jiných ikonogra-

fií, s tím rozdílem, že Kristus bývá v rouchu červeno-bílém; kdy je modrá nahrazena bílou (aby byla zdůrazněna jeho dvojitá přirozenost). Dalším rozdílem je pak užívání zelené barvy, která má symbolizovat zlo, ďábla a negativní figury. Stejně tak i postavy, které jsou znázorněny z profilu, jsou chápány jako negativní. Také se zde nikdy nezobrazuje mučení a utrpení; martyrové, svatí a ukřižovaný Ježíš mají vždy klidný a vyrovnaný výraz tváře. Takto je zdůrazněna naděje ve spásu a také skutečnost, že ti, kteří jsou znázorněni, se již nacházejí ve stavu svatosti.

### Závěrem

Ikonografi „fanúsovského typu“ lze chápat jako odpověď na potřebu vyjádření identity Koptů, stojící na ideji národa; vytváření zřetelné kulturně-historické kontinuity. Tato kontinuita ve své vizuální podobě odráží jak potřebu na navázání na historické podoby ikon, které byly v koptských chrámech užívány (a které byly „znovuobjeveny“ v rámci restaurátorských prací), tak také potřebu návaznosti na staroegyptské kořeny, ke kterým se Koptové hlásí (vlivem „západního“ pojetí historie). Začleňování staroegyptského výraziva do současného ikonopisu můžeme interpretovat jako vizuální podobu vyjádření koptské identity jakožto „synů faraonů“. Na druhou stranu se ale také jedná o vymezení se vůči cizorodým prvkům ve smyslu vstupu „západního“ křesťanského umění, které do Egypta přišlo spolu s katolickou misíí a které je v jistém protikladu k ortodoxnímu pojetí ikonografie.

Závěrem tohoto exkurzu lze říci, že v současném koptském ikonopisu se „staré“ stává „novým východiskem“ pro vytvoření kulturní kontinuity Koptů.



Sv. Josef, 2015, ikona, klášter sv. Dimiány, Egypt. Foto: Veronika Cívínová

<sup>19</sup> Například v klášteře sv. Dimiány v Belqas či sv. Míny (sv. Menas) u Alexandrie, kde se pěstuje i ikonopis „fanúsovského typu“.

The main idea that I will pursue in this article is that the beginnings of contemporary Coptic icon-painting (with its origins in the work of Isháq Fanús) and the elements in ancient Egyptian art that inspired it are an integral part of the creation of a Coptic identity on a national and ethnic basis, and at the same time part of the “revival” of the Coptic Orthodox Church. One of the basic features of the Coptic identity is demonstrating the continuity between the Coptic nation and the ancient Egyptians. Under the influence of the Western concept of “nation”, the Copts see themselves as the direct (Christianised) heirs of the ancient Egyptian culture. This influence can be traced both on the academic level of Coptology and in politics, but has also found its place in some theological treatises. Another reason for the revival of Coptic icon-painting is the need felt by the Copts to emancipate themselves from the influence of the Western churches and to reconnect with their Orthodox roots, which had become lost under the influence of Western missions.

## COULD THE CODE OF CANNON LAW FROM 1983 BE AN ACQUISITION IN NOWADAYS DISCUSSIONS ABOUT FAMILY?

Petr Nohel

Last year an extraordinary Synod of bishops was finished.<sup>1</sup> It focused on numerous family topics and also proposals of its pastoral point of view in relation to nowadays world.<sup>2</sup> In context of these ideas, the valid Code of Cannon Law from the year 1983<sup>3</sup> has seemingly nothing to add to the problems of modern world because the Code is focused only on marriage and marital statuses. To tell the truth – family is discussed in many canons, but it’s not discussed systematically. Moreover, the procedures of legislative changes around us in the secular-legal context are very fast. As a result, we consider such changes normal also in cannon law. In fact, a valid Code of Cannon Law talks about family in many points. Its view may be surprisingly positive and up-to-date even after more than thirty years after its release.

### **Family is not only the married couple**

If we want to know how family issues are reflected in the Code of Canon Law, then we find some differences between the relatively thorough and concentrated conception of the institution of marriage on one hand and various normative expressions of the family on the other. More than a hundred canons in the Code are devoted to marriage, especially in canons 1055–1165 and others in VII. Codex Book (Processes). It shows that marriage is an important issue for the church, even though it is reported about using typically legal language – but the Code of Canon Law is simply not the Code of Cannon Love. The Code therefore speaks primarily about marriage in the sense of: church preparation for marriage, marital obstacles, contractual relationship between engaged couple and newlyweds, but the Code also deals with separation of spouses, convalidation of marriages etc.

But family is a much broader concept than marriage. It has more numbers and more complicated structure. Also the family structure is a pattern for

1 It was held in Vatican City from 4<sup>th</sup> to 25<sup>th</sup> October 2015.

2 [http://www.vatican.va/roman\\_curia/synod/documents/rc\\_synod\\_doc\\_20151026\\_relazione-finale-xiv-assemblea\\_en.html](http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20151026_relazione-finale-xiv-assemblea_en.html)

3 Previous Code of Cannon Law from the year 1917 was replaced by the Code of Cannon law from the year 1983.