

**Univerzita Karlova v Praze  
Filozofická fakulta**

Ústav Blízkého východu a Afriky

## **Bakalářská práce**

Jakub Ruml

**Křesťanská spiritualita v moderní egyptské próze**

The Christian spirituality in the modern Egyptian prose

Na tomto místě bych rád poděkoval vedoucímu své bakalářské práce panu docentu Františku Ondrášovi, za jeho trpělivost a cenné připomínky a rady, bez kterých by tato práce nemohla vzniknout.

*Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, že jsem řádně citoval všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V Praze dne 1. 8. 2016 .....*

**Abstrakt:**

Bakalářská práce se věnuje uchopení témat křesťanské spirituality a koptské identity v románech *Chálatí Šafija wa-ad-dajr* (Moje teta Šafija a klášter, 1991) a *Ḥidžárat Būbillū* (Apollónovy kameny, 1993) dvou významných egyptských autorů Bahá'a Ṭáhira a Idwára al-Charráta. S pomocí analýzy románových textů zkoumá význam prostoru a místa v syžetové výstavbě díla, využití křesťanské symboliky v popisu koptské komunity a možnost přesahu literárního textu do reálného světa a jeho vlivu na utváření koptské kultury.

**Klíčová slova:** Arabská narativní próza, Egypt, Idwár al-Charrát, Bahá' Ṭáhir, textová analýza, křesťanská symbolika, křesťanská spiritualita, koptská identita

**Abstract:**

This bachelor's thesis is dedicated to understanding of themes of the Christian spirituality and the Coptic identity in the novels *Hālatī Šafīya wa-ad-dayr* (My Aunt Šafīya and the Monastery, 1991) and *Ḥiğārat Būbillū* (Stones of Apollo, 1993) by two important Egyptian authors Bahā' Ṭāhir and Idwār al-Kharrāt. By means of textual analysis of the two novels, the thesis analyses the significance of space and place in the narrative construction, the use of the Christian symbolics in the description of the Coptic community and a possibility of literary fiction extending into to the real world and its impact on the formation of the Coptic culture.

**Key words:** Arabic narrative prose, Egypt, Idwār al-Kharrāt, Bahā' Ṭāhir, textual analysis, Christian symbolism, Christian spirituality, Coptic identity

## Obsah

1	Úvod.....	6
1.1	Poznámka k transkripci a překladu .....	8
2	Poetika míst v rámci literárního ztvárnění sakrálního prostoru .....	10
3	Koptská identita a kultura .....	15
4	Křesťanská spiritualita .....	20
4.1	Světcí a svědci.....	20
4.2	Egyptské mnišství .....	23
5	<i>Chálatí Šafíja wa-ad-dajr</i> .....	26
5.1	Klášter .....	28
5.2	Biblické obrazy v románu <i>Chálatí Šafíja wa-ad-dajr</i> .....	41
5.2.1	Oslík.....	41
5.2.2	Jidášova zrada .....	46
6	<i>Ĥidžárat Búbillú</i> .....	51
6.1	Obraz svatosti a mučednictví v románu <i>Ĥidžárat Búbillú</i> .....	53
6.1.1	Svatý hříšník .....	54
6.1.2	Mučedníci .....	60
7	Závěr .....	68
8	Bibliografie .....	74
8.1	Prameny.....	74
8.2	Sekundární literatura .....	74
8.2.1	Elektronické zdroje .....	76

## 1 Úvod

*„Veškerá literatura, jakož i všechno umění, ale též věda, je činnost lidská, třebaže, ať se to komu líbí nebo nelíbí, jediným umělcem a vědcem, nebo přinejmenším alespoň autorem impulsu k veškerému umění či vědě, je tu Duch svatý a člověk je jenom jeho pozemským zprostředkovatelem.“*

(Václav Durych)

Egyptská civilizace se svou tisíciletou tradicí prošla dlouhým vývojem a různými etapami kulturního a duchovního kvasu. Období silné staroegyptské říše se přelilo do řecko-římského (helénistického) propojení Egypta s oblastí Středoziemního moře a celého tehdy známého světa. Egypt a především město Alexandrie se staly kosmopolitním prostorem, ve kterém se střetávaly různé kultury a myšlenkové a filosofické proudy. Právě v helénistické etapě, období pozdní antiky, se na území Egypta rozšířilo křesťanství, jehož tamní počátky jsou spojeny s postavou apoštola a evangelisty Marka, který se podle legendárního podání stal prvním alexandrijským patriarchou. Egyptští křesťané silně pocítili pronásledování římské moci během prvních tří století nového letopočtu, a po povýšení křesťanství mezi povolená náboženství zažilo ještě většího rozšíření, přestože až do 5. století byly v činnosti pohanské chrámy a filosofické školy. Již od 2. století si egyptský výhonek křesťanské církve dokázal vytvořit vlastní tradici koptské patristické literatury, osobitého přístupu a zvyků, nesoucí silný vliv původní pohanské egyptské zbožnosti. Během 5. století v období dogmatických sporů pak byla vytvořena autonomní koptská církev, která se společně se svými věřícími – koptským obyvatelstvem – dočkala větší svobody po obsazení Egypta arabskými muslimskými dobyvateli. Vedle arabských dobyvatelů žili Koptové v pozici obyvatel druhé kategorie, a později se stali menšinou. To však neznamená, že by byli permanentně utlačováni nebo že by se nenechali ovlivnit arabskou kulturou a především jazykem dobyvatelů, neboť arabština byla velmi záhy – během několika století – přijata do běžné mluvy koptského obyvatelstva a vstoupila i do církevního života. Koptská kultura v nejšířším smyslu slova však přežívala po staletí díky své osobité církevní tradici a vydržela až do dnešních dní. Koptové i muslimští Arabové dnes tvoří egyptský národ a jistým způsobem jsou tedy nedílnou součástí obyvatelstva arabského světa.

Křesťanská spiritualita však není mezi tématy, ke kterým by si běžně nacházeli cestu moderní egyptští autoři. Obraz Koptů, egyptských křesťanů, jejich zvyků a náboženského života tak stále zůstává spíše na okraji zájmu představitelů moderní egyptské prózy a egyptské umělecké tvorby obecně. Částečnou změnu vnášejí do této situace koptští autoři, kteří jsou sice autory arabskými, ale projevují ve svých dílech i svoji egyptskou – koptskou identitu. To však neznamená, že by se vytvořil samostatný proud koptské literatury zaměřený převážně na koptská témata, prodchnutý křesťanskou spiritualitou. Na tomto místě je třeba zmínit, že se najde i nemnoho egyptských muslimských autorů, kteří především obecně křesťanských a někteří i specificky koptských témat ve svých dílech využili.

Pro předkládanou práci byly vybrány romány Bahá'a Ṭáhira *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* a Idwára al-Charráta *Hidžárat Búbillú*. Oba romány zastupují tvorbu počátku 90. let 20. století a patří k té nepříliš velké skupině literárních děl, v nichž se stala koptská křesťanská tematika hlavním syžetovým prvkem. Proto je možné porovnat jejich přístup k danému tématu i z hlediska doby, ve které byla sepsána. Bahá' Ṭáhir představitel realistického směru egyptské moderní prózy zpracovává ve svém románu příběh z egyptského venkova, který je plný reálií Horního Egypta včetně popisu tradičního kláštera a života uvnitř a kolem něj. Představitel experimentálních postupů v moderní egyptské próze Idwár al-Charrát pak ve svém románu zpracovává téma života koptských obyvatel dolnoegyptského venkova, jejich zvyků a duchovního života.

Práce si klade za cíl pokusit se na základě textové analýzy dvou zmíněných egyptských románů postihnout, jakým způsobem zpracovávají téma křesťanské spirituality. Záměrem je zhodnotit texty ze tří různých perspektiv, o nichž pojednávají první kapitoly práce.

- 1) Typologie místa a prostoru: Popis míst je jedním ze základních prvků výstavby literárního textu. V obou románech hraje určité místo zásadní roli, ve vyprávění je udržována jednotu místa, která pohání děj vpřed. Postavy jsou místem ovlivňovány a přeměňovány, až je někdy těžké rozeznat, kde končí popis postavy a začíná popis místa. Jedná se o místa spojená s kultem a transcendencí: klášter na hornoegyptském venkově a starobylé pohřebiště Búbillú na ruinách staroegyptských chrámů.

- 2) Křesťanská symbolika: V obou románech využívají autoři symbolických výrazů spjatých s křesťanskou spiritualitou, dějinami a identitou. Mnohdy využívají intertextuálních odkazů na biblický text a další křesťanskou literaturu a hymnografii. Cílem práce je symboly rozklíčovat a zasadit do kontextu křesťanské, a pokud je to možné, tak specificky koptské spirituality.
- 3) Literární obraz koptské komunity: V obou románech je představena koptská komunita z různých úhlů pohledu. V románu *Chálatí Šafija wa-ad-dajr* se jedná spíše o obraz obecně křesťanský, který zastupují mniši a někteří psanci. Naopak román *Hidžarat Búbillú* představuje křesťanskou komunitu zastoupenou obyvatelstvem vesnice, mezi kterými se najdou laici i duchovní, a přitom je neustále zdůrazňován její koptský charakter.

Ani jedno z děl nebylo prozatím celé přeloženo do češtiny,<sup>1</sup> proto se v této práci často objevují ukázky z obou románů. Na jedné straně jsou dobrým podkladem pro analýzu, na druhé straně poskytují představu o charakteru arabského románového díla. Práce nebyla psána s úmyslem vytvořit translatickou studii, avšak na některých místech je věnována pozornost jazyku originálu. Zároveň byly všechny ukázky překládány s velikou snahou o co největší možnou přesnost, a zároveň umělecký překlad.

## 1.1 Poznámka k transkripci a překladu

V práci jsou využity dva různé druhy přepisu arabského textu. Pro arabská slova v textu práce, ať už se jedná o různá jména a názvy, nebo citace z arabských textů, je použita zjednodušená verze vědeckého přepisu, která využívá specifika české diakritiky a spřežek (dž<sup>2</sup>, ch, dh, th), ale zachovává zvýraznění emfatických hlásek (š, đ, ʔ, z). Pro přepis *hamzy* a *‘ajn* je využito různých znaků (‘ a ‘), ale *hamza* není zapisována na začátku slova. Pro bibliografické údaje je využito přesnější transkripce podle mezinárodní normy ISO233-2:1993.<sup>3</sup> Překlady názvů děl do češtiny primárně vycházejí z práce *Moderní egyptská próza*

---

<sup>1</sup> Několik ukávek z románu *Chálatí Šafija wa-ad-dajr* je přeloženo Františkem Ondrášem v knize *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století* (2003) v kapitole věnující se zmíněnému dílu.

<sup>2</sup> Arabská hláska *džim* je přepisována v egyptských jménech jako písmeno g.

<sup>3</sup> ISO 233-2:1993. *Information and documentation -- Transliteration of Arabic characters into Latin characters -- Part 2: Arabic language -- Simplified transliteration. International Organization for Standardization, 1993.* Dostupné z: [http://www.iso.org/iso/catalogue\\_detail.htm?csnumber=4118](http://www.iso.org/iso/catalogue_detail.htm?csnumber=4118).



*v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století.*<sup>4</sup> Překlady citací z arabského textu do češtiny byly použity pro účely práce jejím autorem. Biblické citace práce přebírá z *Českého ekumenického překladu* a využívá i jím používaných zkratk biblických knih.

---

<sup>4</sup> ONDRÁŠ, František. *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*. Praha: Set-out, 2003.

## 2 Poetika míst v rámci literárního ztvárnění sakrálního prostoru

V úvodní části práce budou probrány tři tematické okruhy, které budou později více či méně ilustrovány a rozšiřovány ukázkami a analýzou románových textů. Dříve než se dostaneme k tématům koptské křesťanské spirituality a identity, zastavíme se u literárního konceptu, jehož prostřednictvím je možné oba romány interpretovat, a tím je poetika místa.<sup>5</sup>

Na literární dílo lze nahlížet z různých pohledů, vždy je však spoluutvářeno trojicí autor, text a čtenář. Vztahy mezi nimi mohou být proměnlivé a záleží na poznání intelektuálního a ideového zázemí autora, doby a okolností sepsání díla. Z hlediska čtenáře pak závisí na celé řadě různých čtení textu, která mohou být mnohdy i jiná, než autor textu zamýšlel. Text samotný tak zůstává zásadní entitou této trojice, kterou je možno podrobit zevrubnější a hlubší analýze, než zbývající dvě entity, které však budou rovněž pro tuto práci důležité, neboť témata textu přesahují literární svět a vztahují se k realitě autora a čtenáře. Práce se bude zabývat především prostorem narativních děl, který vytváří syžetové vztahy a síť mezi jednotlivými místy, postavami a dějem.<sup>6</sup>

V dílech moderní egyptské prózy, jejichž námětem je různým způsobem zpracovaný obraz křesťanské spirituality a koptské reality, hraje velmi důležitou roli místo děje jako celek, a jednotlivá místa spjatá s křesťanstvím ovlivňují celý syžet narativních děl. V obou analyzovaných románech vytváří místo a jeho prostředí osu, kolem které vyrůstají jednotlivé postavy – především jejich vnitřní svět – a zároveň jsou impulsem k rozvíjení děje. Místa procházejí v narativním textu procesem metaforizace a

---

<sup>5</sup> „Poetice místa“ či „poetice prostoru se začali jako první soustavně věnovat Gaston Bachelard a Jurij Lotman. Prvně jmenovaný se v díle *Poetika prostoru* (1957) zabývá zkoumáním „šťastného prostoru“ (uzavřených míst) a jeho vlivu v nitru člověka, které sice opírá o analýzu několika poetických děl a básnické imaginace, ale zůstává spíše v rovině psychologické. Literárními vrstvami poetiky prostoru se zabývá až Lotman v jedné z kapitol *Struktury uměleckého textu* (1970), která nese název *Problém uměleckého prostoru*, který ji vyhrazuje místo v komplexně pojaté poetice literárního díla. Uchopil strukturu prostoru v literárním díle prostřednictvím binárních opozic (nebe x země, otevřený x uzavřený, atd.) a pohybu hrdiny mezi nimi, které spolu vytváří v na sebe navazujících událostech dějovou linii. A nejdůležitějším místem jsou pak pro Lotmana hranice – tedy místa přechodu vytvářející spojující prvek mezi dvěma nespojitými sémantickými poli. Hranice pak tvoří základní syžetovou událost. Literární prostor, který je v přímé interakci s vytvářením děje, pak představuje základní strukturu pro jednotlivé literární druhy a žánry, které se od sebe na tomto podkladě liší. Vytváří se tedy archetypální prostor a místa, u kterých může někdy docházet k jejich mytologizaci. (HODROVÁ, Daniela. Paměť a proměny míst: na okraj tematologie a topologie. In *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H&H, 1997, s. 13-14)

<sup>6</sup> Touto otázkou se zabývá řada badatelů, Sabry Hafez v rozboru díla *Málik al-ḥazin* (Volavka) od Ibráhíma Ašlána, nověji pak Marilyn Booth v rámci výzkumu postmoderní egyptské prózy.

mytologizace, mění se v symboly, které je možné následně rozklíčovat, jak ve vztahu k spiritualitě (jejím vnitřním i vnějším projevům) postav románů, tak i mimo něj.

Daniela Hodrová, která se poetikou a proměnou míst zabývá v několika svých pracích, vytváří koncept „místa s tajemstvím“, jenž je z hlediska našeho zkoumání velmi důležitý. Místa lze dělit a hierarchizovat různým způsobem. Jednou z možností je dělení na místa světská (profánní) a místa posvátná (sakrální). Tento model je využit především v mytologickém myšlení a v dílech, do kterých toto myšlení vstupovalo.<sup>7</sup> V moderní umělecké tvorbě jsou tyto postupy utlumovány, avšak neplatí to pro dva romány, které budou předmětem zájmu. Nejen, že se v nich projevuje stále živá inklinace „orientálních“ autorů k žité tradici východní spirituality, ale zároveň oba romány záměrně vytvářejí svým způsobem mytický nebo legendární rámec, přestože jejich autoři různými prostředky. Al-Charrát velmi přirozeně v magicko-realistickém světě své tvorby, zatímco Táhír o poznání složitěji a metaforičtěji ve svém realistickém stylu vyznačujícím se dramatickými zápletkami.

Posvátná místa jsou součástí světského prostoru tohoto světa, ale zároveň za jistých okolností propojena se světem jiným, metafyzickým, nebo můžeme říci v kontextu křesťanství s věčností. Na těchto místech, která jsou většinou spjatá s kultem a modlitbou – v křesťanství takovému místu odpovídá klášter nebo chrám, prožívají postavy silné okamžiky svého bytí a skrze mystické zážitky se setkávají se světem nadpřirozena. Rozdělení prostoru na místa posvátná a světská pak může vytvářet binární opozice, které mohou mít charakter prostorový svoji polohou (nachází se mimo místa světské existence, nebo naopak jejich středu), svým vzhledem (architektonická různost), v různých časových rovinách, ale zároveň například metaforickými opozicemi světla a tmy, míru a války, atd. Velkou roli hraje prostorový model přechodu mezi těmito dvěma světy, jakási hranice (může se jednat o motiv brány, prahu, oltáře). Poté překročení do světa jiné reality skrze tuto hranici představuje stav iniciace nebo duchovní proměny, která je nejvíce rozvinuta v iniciačním románu či díle mystiků, které však vytváří druh vnitřního místa a chrámu.<sup>8</sup>

Tam, kde se určitý prostor stává místem duchovní proměny či dokonce mystického vytržení, přestává být pouhým místním – materiálním rámcem, a stále více přechází do metaforického vyjádření stavu vědomí, až se někdy dokonce stává tímto vědomím

---

<sup>7</sup> HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím: (kapitoly z literární topologie)*. Praha: KLP, 1994, s. 5

<sup>8</sup> HODROVÁ: 1994, s. 6-7

postavy.<sup>9</sup> Místo se vztahuje k určitému subjektu a jeho existenci, a jen skrze něj přijímá existenci svoji, jakoby bez něj nebylo. Místa spjatá s pobýváním a působením postav s těmito postavami mohou splývat a vyjadřovat se skrze ně. Pokud jsou splněny tyto podmínky, pak lze mluvit o „místu s tajemstvím“. Propojení mezi místem s událostmi a postavami mu propůjčuje v literárním díle roli nositelky paměti. Nese si v sobě vzpomínky na všechny postavy a události s ním spojené a vytváří tak prostor, ve kterém se projevuje návaznost a posloupnost prostupující všemi předchozími (a snad i budoucími) věky.<sup>10</sup> Kontinuita historické a duchovní paměti z tohoto místa vyzařuje a působí na své okolí, ať už si to ono samo uvědomuje nebo ne.

„Místem s tajemstvím“ se mohou stávat i místa na první pohled všední a zprvu světská,<sup>11</sup> avšak místa ve dvou dílech Bahá’á Táhira a Idwára al-Charráta, která nesou prvek duchovna a tajemství, jsou místa prvoplánově spojená s křesťanskou vírou a kulturou, a proto v nich tedy nemusí docházet k tak silné sakralizaci míst. V románu *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* je tím místem klášter a především pak tajemný sál v jedné z jeho budov; v románu *Hidžárat Búbillú* pak celý prostor Búbillú – starého mnohvrstevnatého pohřebiště postaveného na ruinách starých pohanských chrámů – a místní kostel. Církevní stavby a prostory mají stejně jako jiné stavby své výjimečné funkce. Na rozdíl od staveb světských jsou prostorem transcendence, a proto člověka po dobu, kdy se v nich nachází, jistým způsobem vytrhují z všednodennosti a umožňují mu na chvíli zapomenout na starosti tohoto světa; stávají se prostorem meditace a modlitby a s ní spojeného mystického zážitku. Návštěva takového místa pak mění vnitřní svět člověka a pomáhá mu orientovat se při návratu do každodennosti.

Jde o archetypální podobu církevního prostoru, kterou popisuje Luc Benoist ve své knize o symbolech.<sup>12</sup> Nejdříve bylo nutné vymezit posvátné místo od okolního světa - latinské slovo *templum* (chrám) je odvozené od slovesa *temperāre* (rozdělovat). Nejprve označovalo prostor, ve kterém docházelo ke sledování přírodních jevů a tahu ptáků – nebeských poslů. Později se stalo výrazem přímo pro budovu, kde se tato pozorování odehrávala, a názvem místa kontemplace, kde byly jevy spojené s božskými principy vnitřně zkoumány. Sakrální místo mělo též svou specifickou architekturu, kterou představovala především kupole nebo klenba symbolizující nebesa. S ní pak souvisel

---

<sup>9</sup> HODROVÁ: 1994, s. 8

<sup>10</sup> HODROVÁ: 1994, s. 10

<sup>11</sup> HODROVÁ: 1994, s. 11-12

<sup>12</sup> BENOIST, Luc. *Znaky, symboly a mýty*. Praha: Victoria Publishing, 1995, s. 83-84

půdorys kruhový, nebo naopak čtvercový, což vytvářelo symboliku země spojené s nebesy. Církevní prostor a stavba je tedy místem symbolickým, ve kterém se člověk podílí na kultu a dostává se do spojení se samotným božstvem, neboť je budováno podle daných symbolických rozměrů a člověk dosahuje skrze symbolické úkony transcendence.<sup>13</sup> Chrám a jeho prostor je dějištěm rituálu a s ním spjatých obřadů a úkonů, které jsou projevy kultu. Je tedy spojen s rituály náboženského cyklu i cyklu životního spjatého s komunitou a jedincem.

Klášteř v románu *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* je pozoruhodným způsobem propojený s vesnicí, ale zároveň je od ní výrazně oddělen. Je součástí vesnice, dokonce s ní tvoří architektonický celek, s výjimkou jediného prostoru, a tím je tajemný sál, v němž jsou uskladněny staré ikony a sošky, jenž se stává místem hlavního prožívání mystických událostí. Kostel naopak nehraje v textu velkou roli, je o něm pouze zmínka v souvislosti s tím, že se architektonicky liší od ostatních venkovských staveb. Klášteř je spjat také s venkovany, neboť jak klášteř, tak vesnici, obývají hornoegyptští venkované<sup>14</sup> - mniši i venkované patří ke stejné skupině egyptského obyvatelstva. Své místo má v románovém textu cesta z vesnice ke klášteři, která se ve vyprávění malého vypravěče i mnicha Bišáje stává i cestou vyznačující se mnoha metaforickými rovinami. Na ně navazuje obraz klášteře, který je vylíčen jako uzavřené ohrazené místo, které spojuje s okolním světem jen malá branka v mohutné zdi, což vytváří literární obraz klášteře jako rajske zahrady<sup>15</sup> a oázy klidu.

V románu *Hidžárat Búbillú* je pak sakrálním prostorem starobylé pohřebiště Búbillú, které bylo založeno na místě původních staroegyptských chrámů. Tento prostor prostupuje celým románem a vytváří strukturu, ve které se může stát samotný text místem. Závisí na něm celá síť prvků syžetu. Pohřebiště je nositelem historické paměti a ztělesňují se v něm dějiny uplynulých dob, od starého Egypta přes řecko-římské období a křesťanské období, až po arabsko-islámskou nadvládu a Egypt 20. století, přičemž je silně zdůrazněný prvek kontinuity egyptského dějinného ducha skrze koptský národ. Je to koptské pohřebiště, jehož význam souvisí s hledáním identity vypravěče a dalších postav na základě úvah o smrti a místu pohřbu. Další důležitou budovou je kostel, jehož

---

<sup>13</sup> KUBÍNOVÁ, Marie. Prostory víry a transcendence: kostel, chrám a boží muka v novodobé české literatuře. In *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H&H, 1997, s. 130

<sup>14</sup> *As-Sa'ídí* (hornoegyptský muž) je symbolem neoblomnosti a příkladem nepružného myšlení, v jehož důsledku se vždy nachází v tragikomických situacích. (ONDRÁŠ: 2003, s. 100)

<sup>15</sup> Rajskej dvůr je rovněž od raného středověku používáno pro označení atria klášteře.

architektonickou podobu autor popisuje v určité symbolické rovině, která ho spojuje s křesťanskou symbolikou a zároveň s architekturou egyptského venkova. V literárním díle pak zpodobňuje místo setkání komunity věřících, služby církvi, mystických prožitků a setkání s jiným.

### 3 Koptská identita a kultura

Označení Kopt/koptský (arabsky *qibṭī*/pl. *aqbāt* nebo *qibṭ*) vzniklo pravděpodobně na základě řeckého označení Egypta *Aigyptos* převedeném do arabštiny pomocí kořene Q-B-T. Po arabském dobytí Egypta sloužilo jako označení pro egyptské obyvatelstvo, jelikož většina tamních obyvatel byla christianizovaná, vžilo se toto označení pro egyptské křesťany (jejich jazyk, náboženství a kulturu). Jedná se tedy o pojem etnoreligiózní, vymezující skupinu obyvatel vůči ostatním etnikům a náboženským skupinám v Egyptě – tedy Arabům a muslimům.<sup>16</sup> Koptové se během dvou staletí po arabském vpádu stali ve své zemi minoritou, a to z důvodu ekonomického znevýhodnění jinověrců, kvůli kterému část Koptů přestupuje k islámu. Hlavním bodem zachování koptského etnika však byl jazyk, který byl ohrožen rozšiřováním arabštiny, která se na počátku 8. století stala oficiálním jazykem arabské říše. Arabština tak začala nahrazovat koptštinu v administrativě, ale i každodenním životě Koptů. Jako mluvený jazyk se nejdéle udržela v odlehlejších částech Egypta a poslední rodilý mluvčí je zaznamenán dominikánem J. M. Vanslebem v 17. st. Dnes se o renesanci koptštiny, jako mluveného jazyka, snaží mniši v klášteře sv. Antonína.<sup>17</sup> Koptština však nadále zůstala a zůstává liturgický jazykem, přesto již od 12. století je arabština ustanovena jako druhý liturgický jazyk, neboť v té době již nerozuměli věřící koptsky čtené Bibli a nejspíše kázáním. Je tedy možné říci, že koptština jako živý srozumitelný jazyk, který by formuloval koptskou identitu, mizí ve 12. století. Není však úplně možné souhlasit s koptologem Leslie B. Mac Coulem, který považoval zánik koptštiny jako živého jazyka za postupné ztrácení a zánik koptské kultury:

*„Byla to kultura určená k zániku...a jako jediná z kultur křesťanského orientu zahynula úplně...Mezi devátým a desátým stoletím na rozdíl od jazyků Mezopotámie, 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.“<sup>18</sup>*

Pokud by byl jediným stmelujícím a životadárným prvkem koptské identity jazyk, pak bychom museli toto stanovisko přijmout, ale jazyk jako jedna z nejdůležitějších

---

<sup>16</sup> PARGAČOVÁ, Viola. Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů (d disertační práce). Praha, 2009. s. 74

<sup>17</sup> STAROWIEYSKI, Marek. *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012, s. 183

<sup>18</sup> PARGAČOVÁ: 2009, op. cit., s. 76

možností lidského/komunitního vyjádření své identity, není tím jediným. Je jím i symbolika náboženská, která se tak stala později živoucím vyjádřením vnitřní i vnější identity Koptů. Tuto tezi lze zkoumat a z velké míry potvrdit na přístupu Koptů (především nižších a středních vrstev) k prožívání náboženského života, účasti na společných bohoslužbách, poutích a silnou úctou ke koptským svatým a svatým ostatkům.<sup>19</sup>

Po krátkém uvedení do tématu koptské identity a kultury bych na tomto místě rád ve zkratce otevřel otázku koptské literatury. Nejdříve je třeba definovat samotný termín koptská literatura. Jedná se o literaturu psanou Kopty převážně koptským jazykem. Záměrně používám „převážně“, neboť termín musí zahrnovat i práce psané koptskými autory v jiných jazycích. Nejedná se jen o autory moderní doby píšící např. anglicky, francouzsky atd., ale již v patristickém období píšící Koptové často svá díla řecky. Jedná se především o díla z církevního prostředí (liturgická a hagiografická tvorba, dějiny patriarchů a mnichů, ale i různá především poetická díla povzbuzující k morálnímu životu, atd.). Toto období by se dalo ohraničit 2. – 13. stoletím, kdy literatura psaná koptsky zaniká.<sup>20</sup> Neznamena to ale, že by zanikla i koptská literatura. Ta žila a žije dál v poetických i prozaických textech koptských autorů píšících především arabsky, francouzsky, anglicky. Avšak právě v Egyptě nelze mluvit o koptské literatuře, která by stála například proti muslimské literatuře. Takovýmto způsobem je možné o ní mluvit spíše v literatuře psané jinými jazyky.

Koptský nacionalista Dioscorus Boles na svém blogu<sup>21</sup> zvažuje existenci a možné směřování a budoucnost koptské literatury. Jeho zásadní stanovisko vychází z předpokladu, že každý národ potřebuje mít svoji specifickou literaturu, nejlépe psanou národním jazykem, aby mohl přežít. Tedy i moderní národ potřebuje mít moderní literaturu poetickou, prozaickou i dramatickou. Dokazuje, že literatura fikce byla psána mimo jiné i koptským jazykem a rozděluje ji do tří stupňů následovně.

- 1) Literární fikce napsaná koptským autorem, koptsky, zachycující a využívající koptská témata: zástupce tohoto stupně lze najít mezi bohajrsky i sajhadsky psanou fantastickou literaturou napsanou převážně do 9. st., mezi ně patří například *Jak Pistentius hovořil s mumii, Adamův popis satanovy vzpoury proti Bohu* aj.

---

<sup>19</sup> PARGAČOVÁ: 2009, s. 76-77

<sup>20</sup> STAROWIEYSKI: 2011, s. 186

<sup>21</sup> <https://copticliterature.wordpress.com/2016/02/22/the-three-levels-of-coptic-literary-fiction/>



- 2) Literární fikce napsaná koptským autorem, jiným jazykem než koptsky, zachycující a využívající koptská témata: zástupce tohoto stupně lze najít mezi autory od středověku po dnešek píšící cizími jazyky, ale reflektujícími koptská témata. Literatura je zaměřena primárně na koptské a nikoliv na ne-koptské čtenáře. A její postavy jsou převážně Koptové, žijící v koptské komunitě, řešící její problémy a mající jistý národní cit pro věc. Jmenováni jsou autoři Gaston Homsy (19. st.) a Matthew Shenoda (žijící autor).
- 3) Literární fikce napsaná koptským autorem, jiným jazykem než koptsky, nezaměřující se na koptská témata: u této skupiny literatury je velmi skeptický, jestli je schopna dát něco koptské identitě, neboť nereflektuje koptská témata. Postavy románů a povídek jsou sice Koptové, ale nevycházejí ze specificky koptského prostředí a nejsou schopni problémy řešit skrze svou koptskou identitu. Jakoby autoři a postavy jejich děl nenahlíželi na svět koptským očima. V důsledku se tedy jedná spíše o arabskou nebo anglickou literaturu napsanou Kopty. Sem řadí například Idwára al-Charráta a Wagíha Gháliho.<sup>22</sup>

Nejvíce si samozřejmě cení prvního stupně, tedy literatury i koptsky psané, ale na to si bude muset koptská komunita ještě nějakou dobu počkat, až do doby renesance koptštiny. Druhý stupeň však považuje za zásadní v utváření specificky koptské literatury. Podle Boleso je důležité tuto tvorbu všemožně podporovat, aby vznikala díla románová i povídková, skrze něž by byla utvářena koptská kultura a kolem něhož by se shlukoval národní život.

Bolesovo odsouzení třetí skupiny literátů a literární tvorby je jistě z mnoha hledisek správné, protože se předkládaná práce zabývá dílem Idwára al-Charráta, je důležité zaměřit se v této souvislosti na to, jak on vnímá svou kulturní, jazykovou a náboženskou identitu. Al-Charrát je egyptský autor, Kopt píšící arabsky, a tudíž je jeho dílo součástí arabské kultury. Al-Charrát byl mnohokrát nařčen z „koptského izolacionismu“ a vytváření „koptského ghetta“.<sup>23</sup> Tato nařčení však al-Charrát rozhodně odmítá a mluví o sobě jako o arabském a egyptském autoru, jehož kulturní identita se odvíjí od toho, že je Kopt, a tudíž

---

<sup>22</sup> Wagíh Ghálí (1927-1969) byl egyptský koptský autor píšící anglicky, který žil v exilu v Anglii. Je známý především díky svému románu *Beer in the snooker club* (1964) odehrávajícím se v Egyptě 50. let 20. století.

<sup>23</sup> MOCH, Michał. Tożsamość arabska i koptyjska w twórczości Idwara al-Charrata. *Litteraria Copernicana*, 2014, 1 (13), s. 71

křesťan. Al-Charrát nikdy nestavěl proti sobě křesťanskou a muslimskou identitu, jelikož byl hluboce přesvědčen o tom, že tou hlavní a řekněme první identitou je ta egyptská.<sup>24</sup>

Al-Charrát projevuje své znepokojení nad egyptskou literární tvorbou, ve které se neobjevují koptská témata. Kritika je zaměřena na egyptské autory (ne-Kopty), kteří nereflektují život a problémy koptské komunity, jakoby byla považována za kulturní a politická tabu:

*„Tato sféra – sféra koptské lidové kultury – byla pro předchozí éru jakoby zapovězená. Kolik spisovatelů o ní pojednávalo? Kolik umělců je ztvárňovalo, pokud odhlédneme od šablonovitých postav v dramatické tvorbě Nadžība ar-Riḥáního? Jak vzácná jsou prozaická díla, která přináší koptské postavy a prostředí? Jako kdyby ti, kteří tvoří neoddělitelnou součást národní a lidové struktury, vůbec neexistovali, nebo zůstávají vyloučení z románových látek. Mlčí o nich, o jejich záměrech a o všem ostatním. Ale v umění nesmí být nic zapovězeno. V umění nejsou tabu. V kritickém myšlení nejsou tabu, nýbrž je postaveno na vyvrácení všech tabu.“<sup>25</sup>*

Al-Charrát takto mluví ke svým kolegům ještě v druhé polovině 90. let, což je pro tuto práci zajímavý fakt, neboť první analyzovaný román od Bahá' Ṭáhira vyšel roku 1991.

S problematikou přesahu literární fikce do reálného života koptské komunity vztahující se k Bolesově i al-Charrátově kritice se pojí i pohled literární vědy na rozdíl mezi fikčním a reálným světem. Moderní literární kritika pracuje s řadou pojmů, které používá pro označení světa literární (umělecké, fikční) reality a k charakteristice rozdílu mezi fikčním a aktuálním (reálným) světem.

Terence Parsons říká, že *„existovat ve fikci a existovat jsou dvě zcela rozdílné věci.“<sup>26</sup>* Právě odlišné založení entit fikčního světa, jejich specifická ontologická podstata si vynucuje, aby pro ně byla vyslovena zásadní specifika a odlišnosti od světa aktuálního. Fikční světy<sup>27</sup> jsou nutně ontologicky homogenní: *„Jako neaktualizované možnosti jsou*

---

<sup>24</sup> Viz.: diskuse s Idwárem al-Charrátem v sídle Společnosti přátel krásné literatury a umění v Káhiře, 1992

<sup>25</sup> MOCH: 2014, op. cit., s. 72 (ale přeloženo z arab. orig. AL-ḤARRĀṬ, Idwār. *Muhāğamāt al-mustahīl: maqāṭī' min sīra dātija li-al-kitāba*. Dimašq – Bajrūt: Dār al-madā li-aṭ-ṭaqāfa wa-an-našr, 1996, s.93)

<sup>26</sup> PARSONS, Terence., *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1999, s. 50

<sup>27</sup> K realizaci fikčního světa musí být splněny dva základní předpoklady: 1) musí existovat fikční text, narativ, který je bází pro generování fikčního světa, tzn. musí existovat nějakým reálným autorem vytvořený materiální artefakt s potencií konkrétní sémantické energie schopné generovat fikční svět; 2) musí existovat reálný čtenář, který rozumí kódu textu, a jsa veden strukturou a příkazy textu, rekonstruuje konkrétní fikční svět. Jak příjemce, tak i autor textu a text sám jsou zakotveni v aktuálním světě. (PARSON: 1999, s. 65-66)

*fikční entity téže ontologické povahy. Princip ontologické stejnorodosti je nezbytnou podmínkou pro spoluexistenci, interakci a komunikaci fikčních osob. Tento princip je nejvyšším projevem suverenity fikčních světů.“* Tím je radikálně a beze zbytku vymezen předěl mezi fikčními světy a světem aktuálním: existovat fikčně znamená existovat skrze sémiotické médium, zatímco aktuální existence takové zprostředkování nemá.<sup>28</sup>

---

<sup>28</sup> PARSONS: 1999, s. 63

## 4 Křesťanská spiritualita

### 4.1 Světci a svědci

Svatost<sup>29</sup> je jedním z nejdůležitějších pojmů v křesťanství. Její koncepce vychází z biblického pojetí svatosti, která původně vystihuje pouze Boha a jeho podstatu. Je vztažena na osoby a předměty spojené se službou Bohu, kdy byli odděleny osoby a předměty od profánního světa a přesahovaly do sféry svatosti. Rovněž je svatým nazván lid Izrael.<sup>30</sup> Hospodin přikazuje svému lidu „*Posvěťte se a buďte svatí, neboť já jsem svatý!*“<sup>31</sup>, vyděluje je tak z ostatního světa a dává možnost být mu skrze kult nablízku. Nový zákon koncept svatosti Boha rozvíjí do trinitární představy. Svátý je Otec,<sup>32</sup> Syn<sup>33</sup> i Duch svatý<sup>34</sup>. Skrze Ježíše Krista<sup>35</sup> a Ducha svatého pak získávají posvěcení celé Boží Trojice i všichni křesťané. V Novém zákoně i rané církvi jsou nazýváni svatými všichni věřící bez výjimky, tvoří společenství svatých. Nejen, že jsou posvěcováni při vstupu do církve, ale jsou povoláni ke svatosti<sup>36</sup> prostřednictvím svého dokonalého, ctnostného života a mohou nalézt slávu před Boží tváří.<sup>37 38</sup>

Od poloviny druhého století byli církevními autory (např. sv. Irenejem z Lyonu a Tertullianem) označováni za svaté jisté skupiny věřících, především ti, kteří byli zabiti v důsledku pronásledování. Během čtvrtého století, kdy byla církev více institucionalizována a zařazena do státních struktur, začínají být za svaté považováni i další skupiny věřících, jako hierarchové, asketi, atd. Od té doby se rozvíjí silný kult svatých.

Svatosti křesťan dosahuje skrze ctnostný život spojený s napodobováním Kristových skutků,<sup>39</sup> neboť právě Kristus je pravým vzorem lidského života. Úcta ke svatým a četba jejich životních údelů pak ukazuje, jakým způsobem oni dosahovali svatosti a nacházeli v sobě Krista a působení Boží. Hlavním úkolem křesťana je přibližovat

---

<sup>29</sup> V arabštině je pro označení „svatosti“ použit kořen Q-D-S: *qadasa* – být svatý, *qaddasa* – posvětit, *quddás* – liturgie/mše, *qidás* – světec. V koptštině je pak pro světce používán termín *mar(e)*.

<sup>30</sup> Ex 19, 6

<sup>31</sup> Lv 11, 44

<sup>32</sup> Jan 17, 11

<sup>33</sup> Sk 3, 14

<sup>34</sup> Lk 3, 16; Sk 1, 5

<sup>35</sup> 1 Kor 1, 2

<sup>36</sup> Ř 1, 2

<sup>37</sup> Ef 1, 4.18

<sup>38</sup> BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: MCM, 1994, s. 342

<sup>39</sup> Pro termín „následování Krista“ (lat. *imitatio Christi*) je v arabštině používán termín *at-taḥammul fī ṣabil al-Masīḥ* („nesení Kristova kříže“)

se Bohu, neboť člověk byl stvořen podle obrazu a podoby Boha. Pro některé církevní otce znamená obraz svobodnou vůli a rozum, podoby pak musí po pádu dosahovat skrze získávání ctností. Vzorem ctnostného života je pak ten Ježíšův, neboť on je pravým člověkem i pravým Bohem. Svým vtělením, bezhříšným životem, obětí na kříži a vzkříšením dal možnost lidem znovunabyt své dokonalosti a přiblížit se Bohu.

Sv. Irenej z Lyonu ve svém spise *Adversus haereses* pojednává o možnosti spojení s Bohem a o jeho poznání, neboť pokud se nám Bůh dává poznat, pak je možné ho vidět, a pokud se Bůh v Ježíši Kristu stal člověkem, pak proto, aby se mohl člověk spojit s Bohem.<sup>40</sup> Učení o zbožštění<sup>41</sup> je pro východní církve ústředním bodem teologické antropologie a slova „*Bůh se stal člověkem, aby se člověk mohl stát Bohem*“ potvrzují v různých obměnách egyptští otcové sv. Athanasios a sv. Cyril Alexandrijský, ale i mnozí další.<sup>42</sup>

Svatosti dosahuje křesťan již během svého života a po smrti ji již neztrácí. Přesto se ustálila praxe církví svatost jednotlivých světců, či skupin světců, oficiálně potvrzovat. Ač není ve východních církvích tak propracovaný proces kanonizace, je rovněž přítomen. Po uznání svatosti jsou k světcům napsány oficiální hymny a modlitby a namalována ikona. Avšak svatost člověka je okolím rozpoznávána již za jeho života, a proto se mnohdy stává, že je světcům vzdávána úcta ještě před jeho smrtí nebo těsně po ní. I z míry a autenticity úcty je posuzována jejich kanonizace.

Na spirituální cestě ke svatosti je několik stupňů, kterými musí člověk projít, aby mohl okusit vidění Boha. Cesta je dělená do tří fází – očištění, osvětlení a zbožštění. Všechny tři stupně prochází člověk v součinnosti s Boží milostí, ale v první fázi je zásadní rozhodnutí a velké úsilí ze strany věřícího. Očištění srdce, kdy se snaží vyvarovat vášni a konání hříchu, a to fyzickými úkony pomáhajícími duchovnímu uzdravení – posty, bděním, modlitbou, účastí na bohoslužbách, službou církvi atd. Poté, co je člověk osvobozen od smyslového potěšení a bolesti, může z Boží milosti přijít osvětlení (*nús* –

---

<sup>40</sup> „...a ten jest Slovo jeho, Pán náš, Ježíš Kristus, který v posledních dobách člověkem učiněn jest mezi lidmi, aby konec spojil se začátkem, to je člověka s Bohem...“ (Adv. Haer. IV,20.4; citováno podle: *Svatého otce Ireneje, biskupa a mučedníka Patrologického ústavu proti kacířstvím s některými dodatky*, přel. J. F. N. Desolda, Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1876, s. 334)

<sup>41</sup> Pro řecký termín *theósis* jsou v arabštině používána slova *ta'lih* nebo *ta'alluh*. Je třeba říci, že i v koptské církvi byl veden spor mezi alexandrijským patriarchou Šenúdou III. a mnichem Mattá al-Maskínem o přesné formulaci tohoto učení a jeho špatných výkladech.

<sup>42</sup> Člověk se nestává přímo Bohem, ale tím jakým ho Bůh zamýšlel a stvořil, tedy pravým člověkem sídlícím u Boha. (ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*. Olomouc: Refugium, 2004, s. 30)

tedy orgánu, kterým je možné vnímat Boha). Při očištěném *nús* musí člověk stále vést úsilí na svém praktickém životě, ale zároveň je schopen vnímat svět takový, jaký doopravdy je a byl před pádem. Zároveň je v tomto stavu uschopněn k sjednocení s Božími energiemi a praktické možnosti stát se svatým. Avšak nutno podotknout, že dosažení jednotlivých stupňů duchovního výstupu neznamena jisté setrvání v tomto stavu, člověk naopak vždy může spadnout na úplné dno. Ke svatosti a dokonalosti jsou vyzváni všichni věřící bez rozdílu, přestože mnišská cesta dává větší možnosti duchovního života ve vnitřním usebrání se a soustředění především na duchovní život.<sup>43</sup>

Světcí byli rozdělováni do několika kategorií: svatí apoštolové, hierarchové, mniši atd. Jednou z kategorií jsou i mučedníci,<sup>44</sup> jejichž role v rodícím se křesťanství byla zásadní. Již v rané církvi se rozvíjí silný kult mučedníků, neříká se nadarmo, že církvev je postavená na krvi mučedníků.<sup>45</sup> Mimochodem to platilo nejen obrazně - kostely byly stavěny na místech hrobu mučedníků a dodnes je každý oltář opatřen alespoň částíčkou ostatku světce.

Církev zažila vlnu pronásledování během prvních tří staletí své existence, nejdříve ze strany Židů a později římské moci.<sup>46</sup> Mučednictví a jeho vliv na vytvoření křesťanské identity byly v koptské církvi tak silné, že zvolila rok nastoupení císaře Diokleciána (284 n. l.), během jehož vlády došlo k jednomu z nejsilnějších pronásledování, za počátek svého letopočtu (*Anno martyrii*).<sup>47</sup>

Výzva k mučednictví vychází z Písma, z výroků Krista ke svým učedníkům. Zásadní je v jejich životě nezřít se Krista a zůstat mu i v těch nejtěžších chvílích věrni. Raději si vybrat smrt ve jménu Krista, než život v jeho zapření. Protože smrtí se mučedník

---

<sup>43</sup> VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. Brno: L. Marek, 2003, s. 11, 27-29

<sup>44</sup> Řecké slovo *martyros* odvozené ze slovesa *martyrein* znamená svědek i mučedník (v arabštině je použito termínů *šahíd*/pl. *šuhadá*, pro akt mučednictví pak slovesa *istašhada*), je zřejmé že se jedná o dosvědčení víry v Krista, jehož následkem může být umučení.

<sup>45</sup> „...proto nás Bůh těch věcí trpěti nechává...více a více nás přirůstá, kolikrát od vás odklízení býváme, semenem je krev křesťanská...“ (Apologeticum 50, 5; citováno podle: *Q. Sept. Fl. Tertulliana Apologeticum*. přel. Václav Vojáček. Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1877, s. 120)

<sup>46</sup> Nelze však říci, že by uznáním křesťanství v Římské říši pronásledování ustala (313 n. l. v období vlády císaře Konstantina bylo ediktem z Milána povoleno křesťanství v říši a mezi lety 380-381 zavedl císař Theodosius křesťanství jako oficiální náboženství říše). Příležitost smrti měli mnozí i nadále. Církev a především císařská moc se často obracela k pronásledováním v tu chvíli trůnu nepřátelským heretickým sektám s cílem udržet jednotnou církev v zemi nebo se jen zbavit nepohodlných buřičů, kteří více lpěli na Kristu nežli poslušnosti císaři.

<sup>47</sup> PARGAČOVÁ: 2009, s. 210

nestává poraženým, nýbrž vítězem nad smrtí, a získá život věčný.<sup>48</sup> Podobně jako byl Kristus ponížen a povýšen, i mučedník nachází ve smrti nové narození. Odvaha vydat se mučení a smrti je věřícími vnímána jako dar Boží milosti, protože člověk sám by takové odvahy nebyl schopen. Musela jim být dána velická tělesná odolnost a morální síla.<sup>49</sup> Koncepce mučednictví je postavena na příběhu Krista, a pak i mučedníci jsou vítězi nad temnotou a zlem.

V rámci života církve hrají světci a mučedníci ústřední roli v liturgii, poutích k jejich hrobům a ostatkům. Modlitbou ke světcům žádá křesťan jeho přímluvy, ať už za sebe, zesnulé nebo celý svět. Když jsou čteny jejich životopisy ze sbírky legend tzv. *Synaxaria*<sup>50</sup>, světec je znovu zpřítomňován a stává se součástí místa, působí v něm.<sup>51</sup> Církev si okruhem uctívaných mučedníků vytváří také svoji identitu. Univerzální církev sestává z živých i mrtvých a Boží liturgie je vedena celým shromážděním včetně nebeských mocností. Avšak každá denominace uznává své vlastní svaté, ať již jde o geografické vymezení nebo vymezení konfesionální.

## 4.2 Egyptské mnišství<sup>52</sup>

Všichni věřící jsou vyzváni k mučednictví, ale jen nemnozí, předem vybraní Bohem, „krvavým mučednictvím“ odejdou z tohoto světa. Proto jejich roli v rámci církve a pojetí nejvyšší svatosti postupně zastali mniši a mnišky, kteří měli možnost vzdáním se světského života a starostí uskutečňovat přísnou askezi a svou prací a činy napodobovat Krista.

---

<sup>48</sup> Mt 10, 21;22;39; Lk 9, 24

<sup>49</sup> BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, s. 79

<sup>50</sup> V koptské církvi jsou životy uznaných světců, nejen mučedníků, zapsány do *Synaxaria* a jsou v dané svátky čteny během bohoslužby. Kromě vyprávění o smrti mučedníků v samotných martyrologiích, byla sepsána tzv. „Akta mučedníků“ (lat. *Acta martyrum*), která zachycovala celý soudní proces vedoucí k odsouzení budoucího mučedníka nebo jeho popis očitým svědkem. Takovými akty jsou například i *Ignatiovy dopisy* a *Umučení Polykarpovo* - raně křesťanské spisy z okruhu tzv. Apoštolských otců. (v českém překladu: *Spisy apoštolských otců*. (přeložil Ladislav Varcl, Dan Drápal, Jan Sokol). Praha: Kalich, 2004.)

Posledními do *Synaxaria* zaznamenanými světci se stalo „21 mučedníků z Libye“, kteří byli v roce 2015 popraveni bojovníky Islámského státu. Jednalo se o 20 Koptů a jednoho „afrického bratra“, který přijal tzv. „křest krví“. Na ikoně je mimo jiné vidět názorné udělování „koruny mučedníků“. Jejich svátek je stanoven na 8. *amšír* (šestý měsíc koptského kalendáře), tedy 15. února. Zajímavostí je úvaha nad oficiálním uznáním jejich svatosti římsko-katolickou církví. (<http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2015/02/24/can-catholics-recognise-the-21-murdered-coptic-christians-as-martyrs/>)

<sup>51</sup> BROWN: 1982, s. 82

<sup>52</sup> Arabský termín pro mnišství je *rahbana*, pro mnicha *ráhib*/pl. *rahbán*, pro poustevníka *muwaḥḥid*/pl. *-in*, což více vystihuje řecký pojem *monachos*.

Rozšířila se idea tzv. „duchovní mučednictví“, „mučednictví svědomí“, které praktikovali právě věřící odcházející do samoty a klášterů.<sup>53</sup>

Již během prvních pronásledování jsou zaznamenány útoky křesťanů do pouště, ale za počátek mnišství je považován odchod svatého poustevníka Antonína (251-356) do egyptské pouště. Sv. Antonín, jak nám ho podává Athanasiův *Život sv. Antonína poustevníka*, již od svého mládí praktikoval askezi a službu církvi, avšak pod dojmem slov o vzdání se majetku a následování Krista,<sup>54</sup> která slyšel během kázání v kostele, odchází bojovat do pouště svůj duchovní zápas. Přestože je často navštěvován jinými poustevníky, kteří by se rádi stali jeho učedníky a druhy, snaží se odcházet dále do hlubin pouště a hledá větší samotu. Podle některých teologů je Athanasiovo hagiografické vyprávění psáno jako příručka řeholního života, jde však především o dogmatické dílo namířené proti herezím. Sv. Antonín nebyl sice prvním mnichem a navazoval na již velmi rozšířenou praxi, ale jeho příklad se stal tak silným, že je mu vyhrazeno toto důležité místo.

Pokud bychom brali vystoupení sv. Antonína jako počátek křesťanského poustevnictví, pak je třeba rovněž zmínit mnicha Pachomia (z. 346), který byl otcem a organizátorem koinobiální mnišství.<sup>55</sup> Pachomios byl křesťanský konvertita, který po návratu z armády zasvětil svůj život církvi a pomoci ostatním lidem. Pod vedením starce Palamóna se rozhodl k poustevnickému životu a kolem r. 320 odešel do vesnice Tabennésis v Horním Egyptě, kde chtěl žít poustevnickým životem. Ale uvědomil si, že by měl vytvořit prostor pro výuku nových mnichů, prostor společného života – *monasterion* (klášter). Radikální následování Krista se v Pachómiově pojetí nelišilo od toho Antonínova, ale v sepsaných *Regulích* dal základ společnému způsobu života v komunitě, kde si bratři pomáhají na duchovní cestě, a zároveň svou prací – duchovní i fyzickou – pomáhají svému okolí vně kláštera.

Egypt se tedy stal kolébkou mnišství – poustevnického i koinobiálního. Od 2. pol. 4. století jsou pak zakládány kláštery a vytváří se kolem nich mnišské komunity. V Dolním Egyptě vznikají největší komunity v oblasti Wádí an-Naṭrún, asi 60 km na jih od Alexandrie, kde žili mniši o samotě v jeskyních a schází se jen na některé společné bohoslužby. Z důvodu velké blízkosti a ruchu Alexandrie se posunuli dále do pouště a založili komunitu v Kellia. Tamním představeným se stal sv. Makarios Veliký (z. 390),

---

<sup>53</sup> ŠPIDLÍK: 2004, s. 31

<sup>54</sup> Mk 10, 21

<sup>55</sup> Od řeckých slov *koinos bios* (společný život)



který postupem času odešel ještě hlouběji do pouště a založil třetí středisko mnišství ve Skétis. Směrem na jih je na středním toku Nilu založeno několik klášterů spojených s pobýváním svaté rodiny v Egyptě. Jedná se o kláštery Džabal aṭ-Ṭajr („Ptačí hora“) u Minje, Páj Ísús<sup>56</sup> („Ježíšův dům“) u Oxyrhynchu (al-Bahnasa), Durunka u Asjútu a Dajr al-Muḥarraq („Vypálený klášter“) u svaté hory Qosqám. V Horním Egyptě se hlavním centrem mnišského života stala pouštní prostranství kolem hlavního města Théb. V Thébaidě bylo pěstováno pachomiánské mnišství, kláštery koncipovány jako vesnice obehnané silnou zdí, ve které byl jen malý vchod pro příchozí. Uvnitř se pak nacházeli domy s celami nebo malé boudy, ve kterých mniši žili a společně pracovali a sloužili.<sup>57</sup>

Jedním z nejdůležitějších klášterů pro koptskou komunitu je poté Dajr al-Abjad („Bílý klášter“) v hornoegyptském městě Atripe (Súhádž), který je spojen s možná nejznámějším koptským světce - Šenúdou z Atripe (348-466). Sv. Šenúda byl významným koptským církevním spisovatelem, teologem a mnišským reformátorem. Zúčastnil se rovněž sněmu v Efesu (431) jako doprovod alexandrijského patriarchy Cyrila a byl také velkým bojovníkem proti pohanství, což se projevilo nejen výukou prostého lidu v okolních vesnicích, ale rovněž v ničení kultických staveb a model.<sup>58</sup>

Egyptské mnišství mělo i svou ženskou podobu. Ženy mnišky stejně jako jejich mužské protějšky žili velice podobným životem v komunitách i jako poustevnice. Je třeba říci, že svým počtem mnohdy muže převyšovaly.<sup>59</sup>

---

<sup>56</sup> Jedná se o arabský přepis koptského *Píi Ijísús*

<sup>57</sup> VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arcidiákonství sv. Vojtěch a sv. Markéty, 2006, s. 143-144; MEINARDUS, Otto F.A.. *Monks and monasteries of the Egyptian deserts*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999, s. 155-166 a 180-185

<sup>58</sup> Obě tyto události (účast na sněmu a boj proti pohanství) jsou vykládány podle biblického verše Iz 19, 1, jak je o tom pojednáno v kapitole o biblických obrazech v románu *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr*

<sup>59</sup> VENTURA: 2006, s. 142

## 5 Chálatí Šafíja wa-ad-dajr

Román *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* (Moje teta Šafíja a klášter) byl poprvé vydán roku 1991, přičemž Bahá' Táhír<sup>60</sup> ho dokončil mezi lednem a dubnem roku 1990.<sup>61</sup> Dílo je podle Františka Ondráše možné zařadit k literární tvorbě dramatického stylu současné egyptské naratologie, na rozdíl od románové tvorby předchozích generací se vyznačuje různorodým rytmem vyjádřeným vědomou percepcí pohybu místa a času.<sup>62</sup> K analýze tohoto románu, postaveném na precizně vykresleném sledu dějových událostí a charakterů jednotlivých postav, je nutné znát kontextové odkazy, které se v textu skrývají.<sup>63</sup>

Román a jeho děj je rovnoměrně rozdělen do čtyř oddílů a následného závěru. Děj držící jednotu místa je zasazen do jihoegyptské vesnice 60. let 20. století a představuje sondu do společenských vztahů hornoegyptského venkova. Autor představuje na detailně rozpracovaných charakterech jednotlivých románových postav, přičemž neusiluje o jejich hlubokou psychologickou analýzu, velmi plastický obraz venkovské společnosti - s jejími problémy, střetáváním tradic a modernity, národním cítěním - a mezilidských vztahů.

V prvním oddílu pojmenovaném *al-Muqaddas Bišáj* (Svatý Bišáj) jsou vykreslena místa románu a jeho hlavní postavy. Jedná se o primární syžetový rámec zasazený do popisu vztahů mezi klášteřem a vesnicí, ze kterých se odvíjejí další události. Poprvé se setkáváme s vypravěčem, jímž je malý chlapec, který v průběhu románu dospívá, ale hlavní dějový rámec je vyprávěn v jeho dětství. Jeho otec je místní imám, který má velmi dobré vztahy s klášteřem a mnichy, a hraje velmi důležitou otcovskou roli, jak ve své rodině, tak v muslimské obci, kde se snaží bojovat proti lpění na tmářských lidových tradicích tak, že staví do popředí chladný rozum a vzdělání. Dalšími postavami jsou vypravěčova matka a setry, se kterými vyrůstá i půvabná Šafíja – sice vypravěčova

---

<sup>60</sup> Bahá' Táhír (n. 1935) se narodil v Káhiře. Po studiích historie a žurnalistiky na Káhirske universitě pracoval v egyptském rozhlase jako hlasatel a režisér rozhlasových her. První povídka *al-Muzáhara* (Demonstrace) mu vyšla v časopise *al-Kátib* roku 1964. Od roku 1975, kdy mu byla zakázána literární činnost v Egyptě, se živil jako tlumočník. V této profesi pokračoval i po přesídlení do Ženevy v roce 1981, kde působil až do roku 1995 jako tlumočník pro OSN. Je autorem celé řady povídek a románů, přičemž žánr románu se stal těžištěm autorovi práce. Dosud vydal celkem šest románů: *Šarq an-nachil* (Východ palmového háje, 1985), *Qálat Duhá* (Pravila Duhá, 1985), *al-Ḥubb fī al-manfá* (Láska v exilu, 1995), *Nuqtat an-nūr* (Světelný bod, 1999) a *Wáhat al-ghurúb* (Oáza západu slunce, 2007).

<sup>61</sup> B. Táhír sepsal svůj román během svého pobytu v Ženevě a promítá se v něm silná nostalgie po domovu. (TÁHIR, Bahá'. *Hálatí Šafíja wa-ad-dajr*. al-Qāhira: Dār al-Hilāl, 1991, s. 142)

<sup>62</sup> ONDRÁŠ, František. Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století. Praha: Set-out, 2003, s. 85 a 93

<sup>63</sup> ONDRÁŠ: 2003, s. 93

milovaná teta, avšak jen o pár let starší než on. V úvodním oddílu představuje román čtenáři také mnichy, mezi nimiž zaujímá přední místo Bišáj.

Ve druhém oddílu románu - *Chálatí Šafija* (Moje teta Šafija) - dochází k zvratu událostí a je představena ústřední dvojice románu Šafija a Ĥarbí. Ĥarbí je stejně jako Šafija chráněncem vypravěčova otce. Vytváří spolu archetypální postavy vztahu nenaplněné, ale stále trvající lásky. Šafija je do Ĥarbího tajně zamilovaná a celá rodina očekává jeho nabídku k sňatku, avšak Ĥarbí znenadání připraví plán na sňatek Šafiji s jeho strýcem – konzulem. Otec, který s tím nesouhlasí, nechává rozhodnutí na Šafije, ta se bez váhání rozhoduje pro sňatek a stane se oddanou manželkou. Poté co porodí syna, je Ĥarbí křivě obviněn z toho, že usiluje o strýcův majetek, a je panem konzulem i Šafijou zavržen. Při jedné příležitosti v sebeobraně Ĥarbí zabije pana konzula, což způsobí druhý zvrát v Šafijině citovém životě. Přísahá, že až vyroste její malý syn, bude mít možnost pomstít svého otce a zabít Ĥarbího. Rozehrává se tak boj mezi snahou o vykonání tradiční krevní msty na jedné straně a pokojné řešení díky činům vypravěčova otce na straně druhé.

Třetí oddíl románu - *al-Maṭáríd* (Psanci) - dokresluje dějovou linii návratem Ĥarbího z několikaletého vězení, kdy je schován vypravěčovým otcem v klášteře, jehož zdi ho jako jediné dokáží uchránit před Šafijinou zlobou a touhou po pomstě. Ĥarbí žije spolu s Bišájem na klášterních polích a tam za ním přijdou ochránci jeho, bývalí spoluvězni, z nichž se stala skupina psanců, a nabízejí mu ochranu. Přestože se Šafija snaží sehnat někoho, kdo by Ĥarbího zabil, nikoho nenachází. V tomto oddílu se odehrají dva konflikty, poukazující na vztahy uvnitř různých komunit. První mezi některými vesničany a vypravěčovým otcem, který si stojí za svým rozhodnutím ochránit Ĥarbího, což si před shromážděním obyvatel obce mistrně obhájí. Druhý pak uvnitř skupiny psanců, kdy jeden z nich, Ĥunajn, jakoby z legrace navrhne ukradení klášterního zlata a jeho použití na nákup zbraní. Za to je vůdcem skupiny postřelen a vyhnán.

Čtvrtý oddíl - *an-Naksa* (Porážka) - ukazuje události po prohrané válce s Izraelem r. 1967, kdy se dávají dohromady šiky (mezi obyvateli vesnice i psanci), které by rády odjely bojovat na Sinaj. Zde je poukázáno na silný prvek národní hrdosti, kdy i psanci, kteří žijí mimo zákon, jsou připraveni jít bojovat za národní zájmy proti společnému nepříteli. Avšak tato „Porážka“ je rovněž metaforou porážky vztahu mezi Šafijou a Ĥarbím. Poslední událostí je vykonání Šafijiny pomsty skrze zhrzeného psance a Ĥarbí nakonec umírá pod tíhou zranění.

Epilog románu pak přináší rozuzlení milostného vztahu Šafiji a Ĥarbího, neboť vypravěčova teta nedlouhou dobu po úmrtí Ĥarbího přichází zcela o rozum. Vzpomíná a uvažuje nad tím, co by se stalo, kdyby tenkrát nepřijala nabídku pana konzula, ale nabídku Ĥarbího, a stala se jeho ženou. Zažívá tak vlastně podruhé smrt svého manžela, přičemž se nikdy lásky k Ĥarbímu nevzdala.

Sajjid al-Baĥrāvī se domnívá, že ústředním motivem románu je právě láska mezi Ĥarbím a Šafijou, kteří jsou tedy hlavními postavami románu, a jejich tragický příběh vytváří jistý druh politické legendy a lidového vyprávění. Nejedná se tedy o popis vypravěčova dětství, ale o legendu o Šafiji a Ĥarbím,<sup>64</sup> do které se promítají další okrajové události a postavy dotvářející hlavní děj. Jedná se především o trojici postav - vypravěč, jehož očima je vše viděno a zaznamenáno, pan konzul, který zvyšuje složitou kompoziční strukturu děje a přivádí ho k bodu zvratu, a postava Bišáje, který v románu hraje roli ochránce.<sup>65</sup>

## 5.1 Klášter

Jak již napovídá samotný název románu, důležitou roli hraje v ději knihy klášter. Na jedné straně je tu hlavní postava románu Šafija, na druhé poté hlavní - určující místo děje tedy klášter, který dokonce v dramatické části děje stojí jakoby na druhé straně vah.<sup>66</sup> Klášter je součástí většího prostoru, do kterého je děj zasazen. Autor vytváří kompozici místa – kláštera - jako součásti vesnice a malého světa vypravěče, zároveň je jistým způsobem klášter od vesnice oddělen - rozkládá se kousek za ní. Tuto dynamiku místa je třeba mít na paměti při rozvíjení děje a ovlivňování jednotlivých postav.

Klášter je na začátku románu tím prvním, s čím se seznamujeme, což předznamenává jeho důležitost. Vypravěč, jímž je malý chlapec, vyrazí do kláštera odnést sváteční cukroví (*kaʿk*) a otevírá román popisem cesty ke klášteru jako symbolicko-alegorický kód.<sup>67</sup>

---

<sup>64</sup> Lze se domnívat, že tato legenda čerpá z tradice arabské milostné tzv. udhrjské poesie, jejíž tématem byla platonická, nenaplněná láska, která často končila tragicky. (více o udhrjské poesii v: OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Brno: Atlantis, 1995, s. 133 a 140-147)

<sup>65</sup> AL-BAĤRĀWĪ, Sajjid. *Al-anwāʿ an-naṭrīja fī al-adab al-ʿarabī al-muʿāsir*. al-Qāhira: [s. n.], 2007, s. 76 a 79

<sup>66</sup> ONDRÁŠ: 2003, s. 100

<sup>67</sup> BARTHES, Roland. *S / Z*. Praha: Garamond, 2007, s. 36-37

*„Klášter se nachází asi půl hodiny od posledního domu na jihu vesnice...a o dost méně pokud jedete na oslu. Nicméně na něj není možné dohlédnout z žádného místa ve vesnici, dokonce ani ze střechy našeho domu, který byl tím posledním. Jediné jméno, pod kterým jsme ho znali, bylo „Západní klášter“, neboť na konci vesnice zamíříte na západ po nerovné cestě přes poušť, až dojdete k „hoře“ jak říkají vesničané vrcholům hnědých skal. Tam naleznete v náruči tří skalnatých vrcholů klášter s jeho vysokými zdmi, které jsou stejné barvy jako okolní skály.“<sup>68</sup>*

Klášter je místo spojené s vesnicí a tvoří s ní jednolitého prostor. Jsou propojeny nejen historií, ale řekněme i duchem místa, hornoegyptské vesnice. Což nám autor přibližuje vztahy, jaké měl klášter a mniši s vesničany. Zároveň lze mluvit o tom, že na vesničany působí jakousi duchovní silou, která na ně doléhá.

*„Jako neblížeší dům ke klášteru jsme byli svým způsobem jeho sousedy. V sezóně nám dávali pocukrované datle s malými peckami, jaké rostly jen na hospodářství kláštera. Již je tomu více než třicet let, když jsem byl ještě malý kluk, mě můj otec brával sebou na Květnou neděli a na svátek 7. ledna<sup>69</sup>, abychom popřáli mnichům k svátku.“<sup>70</sup>*

Vypravěč a jeho rodina mají velmi dobré vztahy s klášterem. Kompozice prostoru poukazuje nejenom na blízkost geografickou, ale tato blízkost se projevuje i ve společenských vztazích, které jsou oboustranně dobré. Chlapec se vždy těší na návštěvu kláštera a svatého Bišáje, jediné s čím se to může rovnat, je návštěva jeho milované tety Šafíji. Jeho otec jako hlava místní muslimské obce a autorita chodí rozmlouvat s mnichy a popít trochu čaje.

Klášter je v románu zobrazen jako místo ortodoxního náboženství a mnišské asketické praxe,<sup>71</sup> jedná se o tradiční představu místa izolovaného od okolního světa, kde žijí ti, kteří se stáhli a vzdali pozemského života. Podobá se tak koptským klášterům, které se nacházejí v egyptské poušti. Zároveň však skrze děj a vztahy s vesnicí vykresluje autor toto místo jako plné života a dynamické sounáležitosti s vesnicí, které dotváří obraz hornoegyptského venkova s jeho tradicemi a každodenním životem. Dalo by se říci, že se

---

<sup>68</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 29

<sup>69</sup> Datum svátku Kristova tělesného narození (Vánoc) podle juliánského kalendáře

<sup>70</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 29

<sup>71</sup> ONDRÁŠ: 2003, s. 100

více podobá klášterům západní křesťanské tradice<sup>72</sup>, jak je známe, kdy kolem klášterů vznikala nová osídlení a centra kultury i obchodu.

*„Bylo mi dvanáct let a právě jsem dokončil základní školu a šel do přípravy. Myslel jsem si, že všemu rozumím, proto jsem mlčel a neptal se na to, čemu jsem nerozuměl. V tu chvíli jsem si vzpomněl, co o svatém<sup>73</sup> Bišájovi<sup>74</sup> říkali vesničané – a dokonce i někteří mniši, byli-li z něj podráždění - že je slabomyslný. A přesto byl ve vesnici svatý Bišáj nejznámějším obyvatelem kláštera, i když jsme vlastně nevěděli jak to s ním ve skutečnosti je. Nebyl jako ostatní mniši, kteří jsou po většinu času v malých obydlích, jež nazývají „celami“<sup>75</sup> nebo po hornoegyptsku „galláját“<sup>76</sup>, kde se o samotě modlí. Nosil černou dlouhou riasu,<sup>77</sup> tak jako ostatní mniši, ale na hlavě nosil - na rozdíl od jejich černých kápí se zatočenými okraji - obyčejnou čepičku<sup>78</sup>. Byl snad stále poslušníkem<sup>79</sup>, nebo se pouze staral o kostel a pole na půdě kláštera? To nikdo nevěděl, ale byl známou tváří v naší malé vesnici a stejně tak v těch sousedních, všechny znal a všichni znali jeho. To on chodil jednou týdně po ránu nakupovat do Luxoru. Většinou chodil pěšky a vracel se večer nesa na svých zádech a v rukou pytlíky s cukrem, rýží a čajem, plechovky s petrolejem, reflektory do svítlen, a vše ostatní, co klášter potřeboval...“<sup>80</sup>*

Celá realita kláštera se zrcadlí v postavě svatého Bišáje, který svým způsobem života ztělesňuje právě obě výše zmíněné charakteristiky monasticismu a propojuje klášter s obyvateli vesnice. Pokud uvažujeme o klášteře jako o makrokosmu, pak by byla postava Bišáje mikrokosmem, ve kterém je posláním a existence místa uvedena skrze člověka k životu.<sup>81</sup> Na tomto místě je třeba zmínit několik Bišájových charakteristik, které

---

<sup>72</sup> Nechtěl bych zde však být moc schématický v diferenciaci v pohledu na západní a východní mnišskou praxi

<sup>73</sup> Označení v arabštině zní *muqaddas* (eg. *miqaddis/migaddis*) ve smyslu „světec“, „svatý muž“ v tomto kontextu překládám jako svatý (podobně jako překlad v ONDRÁŠ: 2003)

<sup>74</sup> Jméno Bišáj je odvozené z kořene B-Š-Š a jedná se o zdobnělinu jména radost/štěstí, viz *baššúš* - usměvavý, pravděpodobně tedy „smíšek“. Bišáj je i jménem několika koptských svatých.

<sup>75</sup> Kellia („cela“) arabsky *killáját* označuje malé mnišské obydlí z jílu a rákosu, obehnané nízkou zídou, dalo název jedné z nejstarších mnišských komunit Kellia (VENTURA: 2006, s. 144)

<sup>76</sup> *Qalláját* přičemž v hornoegyptském dialektu (*al-lahdža as-sa'idija*) se *qáf* vyslovuje jako g

<sup>77</sup> Mnišský hábit

<sup>78</sup> *Táqija*

<sup>79</sup> Novic

<sup>80</sup> ṬĀHIR: 1991 s. 33

<sup>81</sup> Spolu s Marilyn Booth bychom mohli říci, že popisovaná postava a budova splývají v jedno: „...vlastníci (budov) a budovy se podobají jeden druhému, což nám připomíná, jak jsou naše samotná těla formována prostory, které obýváme, stejně jako, že můžeme budovat prostory (materiální nebo imaginární) pouze skrze ztělesněnou zkušenost...“ (BOOTH, Marilyn. House as novel, novel as house: the global, the intimate and the terrifying in contemporary Egyptian literature. *Journal of Postcolonial Writing*, 2011, s. 378)

odpovídají celkovému popisu kláštera, další křesťanské symbolice, kterou v sobě jeho postava zahrnuje, bude dále věnován samostatný oddíl.

*„Ale ještě jsem vlastně neřekl, proč jsem byl tak nadšený, že jsem mohl jít o Svátku<sup>82</sup> do kláštera sám. Právě jsem nastoupil na přípravku a stal se ze mě muž, který má nějakou váhu. Abych pravdu řekl, byl jsem hlavně šťastný, že můžu jít sám. Neboť když jsem šel s otcem, musel jsem tiše sedět, zatímco on se bavil s mnichy, a neustále sledoval každý můj pohyb koutkem oka. Musel jsem například vypít až do dna medový nápoj, jímž nás v klášteře hostili, který jsem neměl rád. A nesměl jsem přitom vydat ani hlásku, zatímco bylo nemístné upozornit otce, že on sám i mniši při každém doušku srkají. A když jsem dopil, musel jsem položit kalíšek sám zpátky na tác a nahlas zdvořile poděkovat, ale ani poté jsem nesměl vstoupit do rozhovoru dospělých, a nesměl jsem se hnout ze svého místa, dokud jsme spolu neodešli, přičemž mě držel za ruku.*

*Ale o Svátku jsem mohl dělat, co jsem chtěl, poté co jsem předal dárkovou krabici s cukrovím a přijal přání k Svátku od mnichů, která jsem měl vyřídít tatínkovi, v nichž mu vzkazují dík za jeho neúnavné úsilí a ať mu dá Bůh mnohá léta atd. atd. A měl jsem povoleno se volně procházet po klášteře, který do jisté míry připomínal naši vesnici, svými klikatými uličkami a domky nebo celami, které byly postaveny z jílu a lišily se jen svými střechami ve tvaru kupole. A mohl jsem zajít se svatým Bišájem na klášterní pole, která se rozkládala od posledních cel až k horám. Mezi poli a klášterem se tyčila vysoká zeď, která oddělovala všechny klášterní budovy od polí. Bylo to pokračování veliké zdi, jež obklopovala celý klášter a byla v ní jen malá branka, která vedla z kláštera na pole. Ale zeď obklopující pole nebyla tak vysoká ani široká, jako zeď hlavní. Uprostřed té menší zdi, v místě směřující k vesnici, byla velká dvoukřídlá dřevěná brána z bytelných prken, tou mohli vcházet osli a vnášet dovnitř úrodu. Uprostřed polí byla malá rákosová bouda, kolem které rostly datlové palmy, jež na ni nepřetržitě házely stín. Tam trávil svatý Bišáj většinu času.“<sup>83</sup>*

Bišáj je součástí vesnice, problémů, které ji tíží, a zároveň její historické paměti a vzpomínek. Snaží se rovněž oživit Ježíšovo učení skrze svou dobrotu, dobré sousedské vztahy i lásku ke zvířatům. Často vypráví historiky z minulosti, i té dávné, vztahující se k životu vesnice, zároveň se však velmi dobře orientuje a zajímá o situaci a otázky spojené

---

<sup>82</sup> Jedná se o jeden ze dvou velkých islámských svátků, v tomto případě 'Íd al-fiṭr, který následuje po postním měsíci Ramadánu. Je běžně označován jako 'Íd, proto ho v překladu píše s velkým písmenem S na začátku. Cukroví, které nosí vypravěč do kláštera, je pečené právě při příležitosti tohoto svátku.

<sup>83</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 35-37

s egyptskou a arabskou současností a budoucností. Klášter nespojuje s vesnicí pouze geografická blízkost, nýbrž společný původ, historie i současnost.

Jedním z důležitých syžetových prvků románu jsou zemědělská pole, která dávají obživu většině vesničanů a mnichům z kláštera. Zemědělská půda a úroda hrají na egyptském venkově zásadní roli, je tedy přirozené, že se o nich autor tak často zmiňuje. A to především v prvním oddílu knihy, který je věnovaný svatému Bišájovi. Pole je jedním z míst, která Bišáje charakterizují a do velké míry se s ním sžil. Nejenom, že se o klášterní polnosti stará, ale zároveň uprostřed nich bydlí v malé rákosové boudě. Má zemědělství v krvi, neboť s polem usíná i vstává, i proto je na neúrodné klášterní půdě schopen vypěstovat velkou úrodu čočky i výborné datle, jak se objevilo v jedné z předchozích ukázek.

Své životní zemědělské zkušenosti a dobrou znalost půdy využívají i místní zemědělci, kteří se ho často ptají na radu. Na velmi vstřícném přístupu k ostatním zemědělcům se odhaluje další stránka Bišájovi osobnosti a to jsou přátelské vztahy a pouto s vesnicí a jejími obyvateli. Ti jsou skrze něj propojeni k celému klášteru. Jestli se jedná jen o zkušenosti nabyté neúnavnou prací na poli nebo mu byl dán Bohem tento dar, je jen dalším tajemstvím, které Bišáje obestírá. Někteří vesničané v tom dokonce vidí zahrávání si se zlými duchy, ale takovým se vypravěčův otec vysmívá a staví tak Bišájovi schopnosti spíše do roviny fyzické a nikoliv metafyzické.

*„Velmi často ho po cestě uprostřed polí zastavovali felláhové a dotazovali se ho na rady ohledně pěstování, nebo se zastavil sám od sebe, aby dal radu či řekl svůj názor. Když prošel kolem zavlažené půdy a zjistil, že felláh zasadil čočku a půda je moc podmáčená, musel mu říct: ‚Synu, proč jsi vysadil čočku dřív než se sázet má? ... Bud' opatrný, jak ji zaléváš! ... Moc ji nezalévej, nebo ti dobře neporoste! ... Nevíš snad, že čočka nemá ráda vodu?‘ Bylo dobře známo, že jeho rady ohledně pěstování nebyly nikdy mylné, ač se o něm říkalo, že je slabomyslný. Někteří se domnívali, že tyto schopnosti a moudrost získal díky spojení s duchy, ale to říkali o každém, kdo mluvil jinak než ostatní nebo se choval zvláště. Někteří si šeptali pod vousy: ‚Bůh nás chraň od všeho zlého!‘“ A nejen to, nýbrž pár těchto pověřivců se bálo o svou úrodu, když prošla od jeho zlého oka, neboť všechny jeho předpovědi se vždy vyplnily.*

*Můj otec se těmito pověřivcům smál a říkal, že pobrali ještě méně rozumu než svatý Bišáj. A rovněž říkal, že se Bišáj naučil mnohá tajemství o zemědělství, díky zkušenostem*



na písčité a neúrodné klášterní půdě. Z toho důvodu vždy dbal jeho rad před každou setbou. V roce, kdy dorazila do naší vesnice horečka pěstování bavlny a když všichni zemědělci začali porovnávat své výnosy z bavlny s tenkými výnosy z čočky, říkal se smíchem na rtech svatý Bišáj mému otci: ‚Jakápak bavlna, hádždží, by mohla růst na naší půdě, kde i sléz roste jen silou ducha? To už radši pěstuj kukuřici!‘ Otec to nebral jako vtip a otázal se rovněž Ĥarbiho našeho nejbližšího příbuzného, který byl nejzručnějším zemědělcem ve vesnici, který to potvrdil: ‚Človče, neposlouchej řeči těch lidí ... Otče, pěstovat bavlnu na této půdě? ... Ti lidé by měli mít papíry na hlavu.‘<sup>84</sup>

...a když pěstování bavlny selhalo...děkoval otec Bohu, že se mohl spokojit s tím málem, co měl, a že naslouchal radám, které dostal.<sup>85</sup>

Zemědělství je spjaté s egyptskou půdou a zemí již po tisíciletí. Od dob starého Egypta byla půda kultivována a zúrodnována stále se vyvíjejícími technikami, a v mnohých dílech lze poukázat u tohoto syžetového prvku na telurický charakter sahající od starého Egypta k dnešku, kontinuálně propojující ducha místa.<sup>86</sup> Avšak autor zde spíše zdůrazňuje právě úlohu křesťanského kláštera v kultivaci půdy a udržení zemědělství, kterážto byla jedním z důležitých rysů středověkého monasticismu. Nebo by se dalo říci, že klášter spolupracoval s vesničany na velkém díle vybudování podmínek pro zúrodnění pusté země. Nedovídáme se, zda byl klášter vybudován před založením vesnice, jen že si ho vybudovali sami mniši stejně jako venkované vesnici.

Jeho milost a dobrota, jako ctnosti získané díky následování Krista, se neprojevují jen v pomoci bližnímu, ale rovněž ve velmi dobrém vztahu ke zvířatům. Neboť ctnostní a svatí lidé proměňují i svět kolem sebe a navracejí spojení přírody a člověka do původního stavu před pádem, který se projevuje harmonickým soužitím a v přístupu z obou stran.<sup>87</sup>

„Když jsem dorazil k bráně kláštera, otevřel mi svatý Bišáj nízkou bránu, která byla stěží rozeznatelná oproti bílé zdi kolem, a s jásotem mě přivítal: „Bud'te zdráv vážený

---

<sup>84</sup> V arabštině doslova *há'ulá' an-nás waraquhum bahħara* („lidé, jejichž papíry odpluly po proudu Nilu“), což označuje lidi, kteří se beze stopy ztratili nebo se pomátli. Neboť jejich dokumenty byly poslány do Káhiry (po proudu Nilu), a to znamenalo, že jsou na tom špatně.

<sup>85</sup> ṬĀHIR: 1991, 33-34

<sup>86</sup> ONDRÁŠ, František. *Obraz starého Egypta v moderní egyptské próze: dva literární návraty*. Praha: Set-out, 2008, s. 37-39

<sup>87</sup> Jako příklad může posloužit epizoda Daniela v jámě lvové nebo harmonické soužití sv. Ivana s laní, sv. Serafíma Sárovského s medvědem či sv. Kevina s kosem.

*študáku! Vítej synu váženého ħadždžího<sup>88</sup>! Bud' zdrav dobrý sousede! A přivítání s oslíkem nebylo o nic menší než se mnou, ne-li dokonce větší. Pohládl ho po krku a něžně mu šeptal, div ho nepolíbil...“<sup>89</sup>*

*„...Svatý Bišáj byl tím posledním, kdo by přál někomu smrt. Jednoho dne jsem ho viděl na vlastní oči, jak na poli u kláštera zavazuje zajícovi poraněnou nohu obvazem a gázou. V těch dnech jsme znali podobné praktiky jen z nemocnice. My jsme si na rány tak leda přikládali kávová zrna nebo - a to většinou – jsme nechali svá zranění zahojit pod slunečním žářem.“<sup>90</sup>*

S vesnicí a duchem místa není Bišáj propojen jen skrze zemědělství a přátelské vztahy s místními obyvateli, ale je součástí dějinné paměti místa. Bišájovo neutuchající vyprávění příběhů a historek z dějin vesnice je toho jasným důkazem. Dočítáme se, že svým vyprávěním mnohdy mnichy obtěžoval, a samotný vypravěč, který tak rád Bišáje poslouchal, si je vědom, že některé z nich nejsou úplně pravdivé, ale i tak ho vypravěč a vesničané pokládají za jednoho z nejlepších znalců místních poměrů a historie. On sám sebe považuje za jediného a nejdůkladnějšího znalce vesnice, jak se o něm posměšně zmiňuje v následující ukázce vypravěč: „*jakoby tam byl při jejím budování.*“ Co se týče doby před příchodem Bišáje do kláštera, obratně se odkáže na vyprávění již zesnulého mnicha Báchúma, který mu byl učitelem.

*„Užíval jsem si rundy silného čaje, který mi podával jeden šálek za druhým, zatímco mi vyprávěl nekonečné příběhy o věcech, které viděl od té doby, co přišel do kláštera jako malý chlapec před čtyřiceti lety. Nikdy nevydržel sedět, když vyprávěl, neustále musel něco dělat. Šel dát příkazy mnichům, kteří mu pomáhali na poli, nebo plnil poličko, ořezával stromy či zarovnával zemi svou motykou, zatímco stále se stále smál a mluvil. Nezlobil se, když jsem se smál jeho podivným historkám, nýbrž si vždy dal ruku na srdce a se smíchem řekl: „Zítřka uvidíš, že strýček Bišáj měl pravdu.“*

*Svatý Bišáj byl tak hrdý na své historky o vesnici, jakoby byl jedním z těch, co se podíleli na jejím vybudování.*

*Je pravda, že neznal vyprávění od počátků, ale vyprávěl mu je již zesnulý Báchúm, který se dožil více než sta let. A když přišel svatý Bišáj jako mladík do kláštera velmi*

---

<sup>88</sup> Muslim, který vykonal předepsanou pouť (ħadždž) do Mekky. Zároveň je oslovení ħadždž(i)/ħágg využíváno pro starší nebo váženou osobu.

<sup>89</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 31

<sup>90</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 42

*k němu přilnul a byl mu stále na blízku. Věděl tedy, že naše vesnice bývala původně neobdělvanou půdou kdesi mezi pozemky koruny na severu a Luxorem na jihu. ...*

*Někdy jsem se snažil svatého Bišáje opravovat, když mi vyprávěl o historii vesnice, ale nikdy jsme s tím ani já ani nikdo jiný neměli úspěch, neboť tvrdohlavě lpěl na představách, které si utvořil, když poslouchal starce<sup>91</sup> Báchúma, a vždy když zmínil starcovo jméno, ukápla mu slza. Obvykle zakončoval své historky slovy: ‚Vesničané, chlapče, jsou tu lidé svobodní, nepřijali by útisk, ani kdyby...‘ Pak se trochu zastyděl, když měl dokončit větu, co přijde po ‚ani kdyby‘ ...“<sup>92</sup>*

Nesmíme zapomenout na hlavní rys kláštera, který se v Bišájovi zrcadlí, a to je jeho pokročilá duchovní zkušenost. Přestože na rozdíl od ostatních mnichů netráví většinu času v modlitbách v uzavřených celách, doprovází modlitba jeho celodenní práci a rovněž jeho meditace v tajemném sále v jedné z klášterních budov. Jistě se na své duchovní cestě mnohé naučil od starce Báchúma, a „svatost“ mu přiřkli obyvatelé vesnice, což je možno na jedné straně brát jako označení původně posměšné, ale spíše poukazuje na jeho pravou přirozenost, kterou mohl každý rozpoznat. Svatost nemusí a není spojena pouze se vzděláním, ani s asketickým mnišským stavem, dosáhnout ji může kdokoliv různými cestami.

Již zmíněný sál, ve kterém se nachází různé starožitnosti a harampádí, je sám o sobě „místem s tajemstvím“. Vlastně jen větší sklad, ale již na první pohled je zřejmé, že se liší od ostatních budov v klášteře i vesnici, je výjimečná i svými architektonickými prvky. Obsahuje pak všemožné, vlastně staré, v tomto smyslu zastaralé, obrazy a sošky, které již nebyly využity v klášterním kostele a celách. Ty jsou z hlediska stavitele sálu skvosty historické hodnoty, ale jak vidíme na chování Bišáje, v tomto sále si zachovali i svoji duchovní a mystickou plnost. Atmosféru místa dotvrzuje osoba záhadného cizince, který nechal sál před dlouhými lety vystavět.

*„Tak jsem s ním trávil hodinu nebo i víc na poli, pak jsme se vraceli stejnou cestou skrze malou branku do kláštera. Než jsem se rozloučil a odešel, vešli jsme do sálu*

---

<sup>91</sup> *Al-mutanajjih Báchúm* je zde přeloženo jako „starec“ Báchúm. Starec označuje v terminologii východního křesťanství „duchovního otce“ (více v: VOPATRNÝ: 2003, s. 57-59; ŠPIDLÍK: 2004, s. 103-105), což vystihuje vztah mezi Báchúmem a jeho žákem Bišájem, avšak termín *al-mutanajjih* znamená v arabštině doslova „zesnulý“ (více o etymologii slova: [http://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/Dictionary-of-Coptic-Ritual-Terms/8-Coptic-Terminology\\_Meem-Noun/neyaharest.html](http://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/Dictionary-of-Coptic-Ritual-Terms/8-Coptic-Terminology_Meem-Noun/neyaharest.html)).

<sup>92</sup> TĀHIR: 1991, s. 36-38

obdélníkového půdorysu, který se lišil od ostatních klášterních budov svými vysokými stropy a svou kruhovou klenbou přímo pod stropem připomínající klenbu lázeňských věží, které byly stále vlhké i v tom největším vedru. Tento sál ukrývala poklady kláštera: portréty na plátně s obrazy květin namalovaných na starých dřevěných deskách, dále cáry látky a kusy roztráštěných kamenů připevněných ke zdi vedle malých sošek roztroušených kolem. Ale v té době jsem upíral zrak jedině na neustále smutné vousaté tváře se zlatými kruhy kolem hlavy a obrazy bělokřídých andělů, kteří měli rovněž nad hlavou bílý kruh, ten byl však o něco více nad jejich hlavami.

Vyslechl jsem od mnichů příběh tohoto sálu. A několikrát mi ho vyprávěl svatý Bišáj s velkým nadšením. ... Před mnohými lety navštívil klášter jeden Evropan. A když našel obrazy a sošky nahromaděné v jednom sklepě, věnoval peníze na výstavbu tohoto sálu a poslal architekta z Káhiry, aby ho postavil. To nebylo moc známo, protože vesnické domy a klášterní cely postavili sami vesničané s pomocí několika zemědělců zběhlých ve stavebnictví. Ale o architektech jsme neslyšeli až do té doby, než u nás postavili letiště. Svatý Bišáj však říkával, že stavitelem sálu byl architekt, který ho vyprojektoval tak, aby zůstal vlhký po celý rok a aby se tak neroztekly obrazy ani v tom největším horku ... a dodával k tomu s velkým důrazem na slova: „Věř mi, chlapče, byl to vskutku architekt z Káhiry, slyšel jsem to od starce Báchúma.“ Pokud jde o jméno tohoto štědrého Evropana, který věnoval peníze na výstavbu sálu, pak svatý Bišáj neustále opakoval „Kabb al-Núr Abú Ši‘r Sájih“. Mnichy unavovala snaha opravovat jeho výslovnost tohoto jména. A mě zase unavovala snaha přijít na to, jak by se mělo jméno správně vyslovit. Jednou ho jeden z mnichů opravil, když jsem tam byl. Mnich byl trochu podrážděný, tak se posměšně zeptal: „Kdo je ten Kabb al-Núr? ... A čemu se klaní<sup>93</sup>, Bišáji, ty svatá prostoto? ... Už jsem ti snad stokrát říkal, že se jmenoval Kabálúr Abú Ši‘r Sájih!“ Jiný mnich zas šeptem, ale rozhodně říkal, že to byl Kolumbar Abú Ši‘r Sájih. Zeptal jsem se bratra Girgise, který byl vzdělaný a strávil nějaký čas na americké škole v Asjútu v době, kdy tam studoval můj otec na náboženské škole, a zrodilo se tam jejich přátelství. A ten mi řekl: „Chlapče, neznám žádného „Poklona světlu“ či „Vylití vody“ ani žádného Kabálúra či Kolumbara. Vše, co znám, je jeho fotografie ze starých novin, na které je se starcem Bachúmem, měl vlasy napůl zastřížené a splývali mu po stranách obličej“, zeptal jsem se ho, kde je ta fotografie, a jen odpověděl: „Ví pánbůh.“

---

<sup>93</sup> V arabštině sloveso *kabba* znamená - sklonit se, poklonit se nebo vylévat, vyklápat (obsah) z formy, atd.

*O nějaký čas později, když jsem začal chodit na střední školu, jsem si myslel, že jsem tuto otázku rozluštil. Zeptal jsem se svého otce, jestli už slyšel o tom, že Lord Cromer<sup>94</sup> navštívil naši vesnici i klášter. Rozzlobeně mi odpověděl: „Kdo je Klomer, synku? Řekl ti snad někdo, že jsem hlavní strážce u bran vesnice a zaobírám se každým Evropanem, který přijde a odejde? Vystřel a běž se učit, místo toho aby ses pletl do života ostatních lidí!*

*Takže jsem na to nikdy nepřišel ... Nikdy mi nikdo nevysvětlil, kdo postavil tento podivuhodný sál, který nepoznal horko ani v srdci pouště. Byl rovněž postaven z jílu jako cely a ostatní stavby v klášteře, s výjimkou kostela a zdi, ale jeho vnější stěny byly omítnuty vápnem. Většina omítky již opadala a její zbytky přilepené jílem různě rozptýlené vypadaly jako malby.“<sup>95</sup>*

Sál nepůsobí tajemným dojmem pouze na vypravěče, ale svatý Bišáj je jeho působením strhnut v mystickém vytržení k vroucné modlitbě k Panně Marii. Svatost znázorněná na ikonách je spojením mezi světem naším a světem před pádem, skrze ikonu a modlitbu se jakoby vlamuje věčnost do naší žité reality. Skrze její působení a modlitbu pak je možné tento náš svět proměňovat, jak to ostatně Bišáj činí.

*„Pamatuji si, kdy jsem poprvé vešel do toho sálu se svatým Bišájem, který se zastavil před obrazem Panny Marie chovající malého Ježíška, která na něj shlížela. Bišáj začal v tu ránu chraplavým hlasem zpívat: ‚Matko světla, matko...‘<sup>96</sup> sálem se rozléhala pochmurná ozvěna. Poté se mu začal třást hlas pláčem, když zpíval: ‚Nauč nás jak poděkovat a velebit Všemohoucího/a s pokorným srdcem uctívat našeho vševidoucího Pána...‘<sup>97</sup> Sledoval jsem s úžasem jeho zarostlou tvář a jeho široce otevřené oči lesknoucí se slzami. Sledoval jsem ho a připomínal mi čím dál více tváře postav na obrazech namalovaných na kamenech a dřevě, které byly roztroušeny kolem nás. Rozhodl jsem se, že ho tam zanechám a odejdu, ale svatý Bišáj přestal zpívat stejně tak náhle, jako předtím začal. Vrátil se mu úsměv na tvář, ale stále se slzami v očích. Protáčet očima, naklonil krk*

---

<sup>94</sup> Cromer, lord, sir Evelyn Baring (1841-1917), britský generální konzul (více například BAREŠ Vladislav, Rudolf VESELÝ, Eduard GOMBÁR. *Dějiny Egypta*. Praha: NLN, 2009)

<sup>95</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 38-40

<sup>96</sup> Jedná se pravděpodobně o hymnus „*Já umm an-núr já džamíla...*“ („Matko světla, překrásná...“) nebo „*Já umm an-núr já fadžr al-umma...*“ („Matko světla, úsvite církve...“)

<sup>97</sup> Jedná se o hymnus „*Já malika bárra naqija...*“ („Čistá a zbožná královno...“)

*jako obvykle a řekl mi: „Co myslíš, jmenoval se vážně Kabb an-núr?“<sup>98</sup> Starec Báchúm mi říkal, pozemský svět je temný, světlo je tam nahoře, ale kdo učiní něco na tomto světě‘ ...“<sup>99</sup>*

Svatý Bišáj je velice shovívavý a otevřený člověk, ale jeho postoj k víře je zásadně ortodoxní. Vyjadřuje svým životem hlubokou a dávnou křesťanskou víru. Ve víře jsou jasně stanovené meze a rozdíly, kterých se drží a nijak je nepřekračuje. Nemyslí to nijak zle, ale rozdíly mezi muslimy a křesťany nebo mezi koptským křesťanstvím a staroegyptským náboženstvím jsou veliké.

*„Pak se na chvíli zarazil, ale již ztratil nit, poškrábal se na čele, začal se huronsky smát a požádal mě, abych chvíli počkal. Šel do kouta sálu, vzal malé koště a začal zametat tak, až se začali zdvihát obláčky prachu. Stál jsem u dveří a čekal. Řekl nahlas a znovu začal trochu bolestně: „Poslyš, malý študáku, nevyznáváš to co my, a my zas nevyznáváme to co ty, ale líbí se ti tyto obrazy a rád na ně koukáš. Zatímco zahraniční turisté, kteří sem přijíždějí z druhé strany světa, trpí div, že nepadnou pod tím horkem a sluncem, aby se podívali na sochy pohanských model v chrámech Luxoru. A nikoho z nich ani nenapadne, aby se zašel podívat na obraz Přečisté Panny Marie, a to o sobě tvrdí, že jsou křesťané.“ Poté přestal zametat, napřímil se a založil si ruku za záda a řekl ryze horegypsky: „Vem je čert!“<sup>100</sup>*

*Ale tímto zvoláním nemyslel nikdo z naší vesnice nic zlého, byla prostě používána, kdykoliv byl někdo rozčilený, šťastný či si jen dělal legraci, nebo naprosto bezdůvodně místo pozdravů dobrého rána či večera.“<sup>101</sup>*

Důležitost kláštera a jeho společenská role se prohlubují ve třetím oddílu románu, kdy se stane jednou ze stran konfliktu mezi Ĥarbím a Šafijou. Neboť v něm po svém propuštění z vězení najde Ĥarbí útočiště, je mu poskytnut azyl a ochrana na půdě kláštera. Když se vypravěčův otec dozví o blížícím se propuštění svého chráněnce, obrátí se na bratra Girgise s žádostí o pomoc, a mniši mu vyhoví.

*„...(otec mi) řekl a pokyvoval hlavou: „Ne, s Ĥarbím se setkáme u vlaku, který přijede z Káhiry, a odvezeme ho do kláštera. Požádal jsem bratra Girgise, aby poprosil o svolení představeného kláštera, a ten souhlasil, aby tam Ĥarbí zůstal. Šafíja se ho nebude*

---

<sup>98</sup> V kontextu předchozí modlitby by to mohlo znamenat „klaněl se světlu“ či „vyléval světlo“

<sup>99</sup> TĀHIR: 1991, s. 41

<sup>100</sup> „Gabr (qabr) ja 'achudhhum kullahum!“ doslova („Ať je vezme hrob!“)

<sup>101</sup> TĀHIR: 1991, s. 42

*moci ani dotknout, když bude pod ochranou kláštera a nikdo tam na něj nebude moci vztáhnout ruku.* “<sup>102</sup>

Kostely a kláštery měly v dějinách možnost, ne-li povinnost, poskytnout žadateli útočiště před stíháním a okolním světem. Tato praxe již není často v k vidění, ale v 60. letech v tak tradičním místě jako byl klášter na egyptském venkově, jistě tuto možnost skýtal. Tloušťka a výška klášterních zdí nesymbolizuje pouze vymezení se proti okolnímu světu, ale v tomto kontextu vymezuje prostor dobra a světla oproti prostoru temnoty a zla. Později, když někteří vesničané vyjádří v mešitě svůj nesouhlas s rozhodnutím imáma, vysvětlí imám své kroky a podpoří je epizodou z dějin raného islámu, kdy bylo několik Muḥammadových druhů posláno hledat útočiště ke dvoru habešského krále, aby unikli perzekucím.<sup>103</sup>

*„Byli tu dva nebo tři lidé, kterým se nelíbilo, jak se otec zachoval a otevřeně si na něj po páteční modlitbě v mešitě stěžovali. V tichosti je vyslechl a zřetelnou dikcí imáma všem řekl: ‚Cožpak náš milovaný Prorok neposlal první muslimy k Negusovi ve snaze zachránit jejich životy?‘ Dělán to s podporou samotného Vyvoleného a Milovaného. Všichni potvrdili jeho slova zvoláním ‚amen‘ a poté už si nikdo nedovolil říct ani slovo. ...* “<sup>104</sup>

Klášter je vykreslen jako místo míru a tolerance a stává se valem proti vykonání tradiční krevní msty a zlobě. Když není možné akt krevní msty zrušit, alespoň se jej snaží klášter zastavit.<sup>105</sup> Stejně jako otec, který není schopen uzdravit Šafiju z posedlosti po pomstě, ochrání alespoň Ḥarbího před Šafijou. Nejedná se však o překonání nespravedlnosti, spíše o střet různých zákonů. Svatost místa zde ovlivňuje nejenom vypravěčova otce, Bišáje a mnichy, kteří Ḥarbího schovají, ale rovněž zasáhne i Šafijiny ozbrojené strážce, kteří ho na její požadavek odmítnout zavraždit na posvátné půdě.<sup>106</sup> Ḥarbí bez ohledu na svou víru se rozhodne setrvat v křesťanském klášteře, který je symbolem tábora dobra, života a míru, a nevydat se na cestu zločinu s přáteli z vězení, což

---

<sup>102</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 96

<sup>103</sup> Bahá' ad-Dín Muḥammad Mazíd dokonce vytváří model jednotlivých postav, jakým způsobem s příběhem pronásledovaných muslimů souvisí. Ḥarbí – první muslimové, klášter – Habeš, Šafija – Qurajšovci, zabití Beje – rozbití model. (MAZÍD, Bahá' ad-Dín Muḥammad. *Hālati Šafija wa-ad-dajr: bajna wāqi 'ijāt at-taǧdīd wa-ustūrījat at-taǧšīd*. Bajrūt: Dār su'ād aš-šabāḥ, 1994, s. 35)

<sup>104</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 99

<sup>105</sup> ONDRÁŠ: 2003, s. 99

<sup>106</sup> „...Šafija vyhnala dva své strážce...slyšeli jsme, že nařídila svým mužům, aby šli do kláštera za Ḥarbím a zavraždili ho. Na to jí odpověděli: ‚Paní Šafijo, pokud vyjde ven z kláštera, zabijeme ho, ale nemůžeme ho zabít na půdě kláštera. Je to hřích, to nedělají ani psanci a zločinci!‘...“ (ṬĀHIR: 1991, s. 100)

by znamenalo přidat se k táboru zla, smrti a války. Klášter se stává symbolem svatosti přesahující pozemské zákony, neporuší ho svým vstupem ani psanci držící zbraně.<sup>107</sup> Není tedy náhodou, že k smrtelnému zranění Ĥarbího dojde mimo zdi kláštera, když se ve své zlobě a potupě rozhodne přijmout jeden z psanců Šafijinu nabídku.

Román v prostředí kláštera začíná a rovněž končí. Provází čtenáře celým vyprávěním až k samému konci symbolizovaným smrtí svatého Bišáje na jeho půdě. Kláštery a kostely jsou spojeny s rituály a obřady, takto tedy dochází k tomu poslednímu v životním cyklu zde na zemi – smrti. Kde jinde by měl zemřít, než v klášteře, se kterým byl spojen tělem i duší. Kde jinde, než ve vesnici, pro jejíž obyvatele byl symbolem lidskosti a svatosti.

*„Nesli ho bratr Girgis po jeho pravici a druhý mnich, kterého jsem neznal, po levici. Všichni v tichosti sledovali vůz pomalu vezoucí Bišáje. Ale pak se jeden ze zemědělců stojících kolem náhle pohnul. Držel nějakou hůl nebo motyku, to už si nepamatuji, zamával s ní a roztřeseným hlasem zvolal: ‚Sbohem Bišáji, sbohem svatý!‘<sup>108</sup> Pak se na nás Bišáj podíval svýma velkýma očima, a když mě rozeznal, snažil se dostat svou pravou paží z Girgisova sevření, zamával mi a zasmál se a zavolal na mě: ‚Vyřid' mé pozdravy...!‘ Nebyl jsem schopen rozeznat jméno toho, koho chtěl pozdravovat, ale přemýšlel jsem nad tím, kdo by to mohl být. Běžel jsem za vozem a také jsem volal: ‚Sbohem svatý, sbohem!‘“<sup>109</sup>*

Vypravěč již tráví většinu roku na studiích v Káhiře a zatím se vesnice i klášter mění – modernizují. Mění se složení mnichů v klášteře, již to nejsou hornoegyptští vesničané, ale vzdělaní mniši z měst a s nimi se proměňuje i místo. Ze sálu skladující svaté obrazy a sošky se stává knihovna. Posvátnost místa se nemění a o praktičnosti jistě není třeba polemizovat. Vypravěč chodí do knihovny studovat, ale již mizí duch místa, který ho

---

<sup>107</sup> „Svatý Bišáj později řekl, že v životě nepoznal takovou hrůzu, jako když otevřel bránu a uviděl tu tvář a za ní další tváře. Zůstal ochromeně stát, ten muž mu něco říkal, ale on neposlouchal. Stále ničemu nerozuměl, ani když ten muž zařval na své kumpány, aby položili své zbraně a sedli si na písek. Jediné, co chápal, že si přejí Ĥarbího. Svatý Bišáj říkal, že mu tehdy přišlo na mysl období mučedníků a v tu chvíli získal odvahu zvolat: „Nevydáme ho, nevydáme našeho hosta!“ Snažil se zavřít bránu, ale obr se rozzuřil a natáhl svou ruku tak, aby se brána nezavřela. Svatý Bišáj mi pak říká: „Věř mi, chlapče, to nebyla ruka, ale železná hůl, která tlačila dveře i mě, div jsem nespádl na zem. Řval na mě ‚Poslouchej!‘ a v tu chvíli sám Pán k nám poslal bratra Girgise, který odhadl situaci. Požádal toho muže, aby obešel klášter a zanechal zbraně i své muže u brány kláštera. A říkalo se, že když Ĥarbí zahlédl toho obra ze své boudy, rozběhl se k němu s otevřenou náručí a volal ‚Fárisi!‘ Ten obr ho objal a chraptavě mu řekl ‚K vašim službám pane mužů!‘“ (TĀHIR: 1991, s. 106)

<sup>108</sup> Migaddis (hláskou „g“ zdůrazněn hornoegyptský dialekt)

<sup>109</sup> TĀHIR: 1991, s. 140



naplňoval tajemstvím. Jakoby Bišájova smrt symbolizovala i zánik takového místa, jak ho vypravěč znal z dětství, proto i poslední nostalgické zvolání.

*„Ptám se sám sebe, zda je tu ještě ten chlapec nosící bílou krabici cukroví do kláštera. Ptám se sám sebe, zda stále obdarovávají své sousedy těmi pocukrovanými datlemi s malými peckami. Ptám se sám sebe... Častokrát se ptám sám sebe...“<sup>110</sup>*

## 5.2 Biblické obrazy v románu *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr*

Postava svatého Bišáje již byla rozpracována v části zabývající se ztělesněním literárního místa. Bišáj symbolizuje klášter a rovněž ducha místa – vesnice v Horním Egyptě. Následná analýza se týká některých biblických obrazů, které se v románu objevují a jsou spojeny právě se svatým Bišájem. Bišáj se snaží oživovat a naplňovat učení Ježíše Krista, následovat jeho život a skutky, jak by měl činit každý křesťan na své cestě životem. Dosahuje tak spojení s Kristem a s pomocí Boží může dosáhnout až nejvyššího cíle křesťanského života, tedy zbožštění.

### 5.2.1 Oslík

*„Vůl zná svého hospodáře, osel jesle svého pana, mne však Izrael nezná, můj lid je nechápavý.“*  
(Izajáš 1, 3)

Dva biblické obrazy se v románu vyskytují při příjezdu vypravěče na oslíku ke klášterním branám. Kdy svatý Bišáj, jak již bylo zmíněno, vítá oslíka snad více než samotného vypravěče. Protože je tím vypravěč udivený, Bišáj mu podává vysvětlení – jazykem, kterému mladý vypravěč nerozumí. Je totiž záměrně vedeno jazykem archaickým, který zdůrazňuje sílu literárního obrazu a symbolické výpovědi. S oslíkem jsou tu spojeny epizody z Kristova života, prvním je útěk svaté rodiny do Egypta a druhým triumfální příjezd Ježíše do Jeruzaléma. Toto téma má významné místo v románovém textu.

Útěk svaté rodiny z Betléma a Palestiny je velice zajímavý a důležitý pro koptskou církev, neboť Marie a Josef utíkají s malým Ježíškem právě do egyptské země, kam putovali a podle výpočtů z Písma strávili více než tři roky. V této souvislosti je nezbytné podívat se na příběh a legendární místa s ním spojená podrobněji.

---

<sup>110</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 142

Epizoda útěku se vztahuje k událostem po Kristově tělesném narození a popisuje jí *Matoušovo evangelium*.<sup>111 112</sup> Svátá rodina utíká na popud anděla před Herodem, který by usiloval Ježíšovi o život a nakonec se uchýlil k vraždění neviňátek. Uchylují se k cestě do Egypta pod Boží ochranou, a místa, která jsou s jejich pobytem v Egyptě spojena, se nachází ve velké úctě koptských věřících.<sup>113</sup> Stala se místy, kde byly postaveny poutní kláštery a kostely, ke kterým stále putují pro požehnání a posvěcení mnozí věřící. Tato místa se nacházejí na pomezí pozemského a nebeského světa, ve chvíli napodobení jistých událostí se hranice mezi těmito dvěma světy prolamuje, a věřící znovu vstupují do života Krista a berou na sebe jeho činy, čímž se více přibližují Bohu.<sup>114</sup>

Jak uvidíme, tato místa byla křesťanskými autory hojně zkoumána a popisována. Nejdříve je však třeba zmínit ještě jeden rozměr egyptské návštěvy svaté rodiny a malého Ježíška, tedy vtěleného Boha Slova. O tom nám nejvíce zpráv přináší Eusebios z Kaisareje a Athanasios Alexandrijský. Tito dva významní církevní spisovatelé jako první spojují Ježíšův příchod s biblickým textem výnosu o Egyptu: „*Hle, Hospodin jede na bílém oblaku a vjíždí do Egypta, egyptské modly se před ním kymácejí, ...*“<sup>115</sup> Eusebiovo propojení textů z *Matoušova evangelia* a proroka *Izajáše* poukazuje nejen na samotné proctví o příchodu svaté rodiny, ale zároveň jasnou manifestaci pro Egypt a Egyptany o vtělení Slova a jeho příchodu. Athanasios pak ještě více zdůrazňuje alegorický obraz tělesného přebývání Ježíšova a jeho pobytu v Egyptě a zároveň vítězství nad smrtí a zničení idolů.<sup>116</sup>

Vzhledem k tomu, že se román odehrává na území Horního Egypta, zaměřím se na kláštery a poutní místa, která se nachází právě tam. S al-Ašmúnajn (Hermopolis) je příchod malého Ježíška znovu intertextuálně spojen s pasáží z *proroka Izajáše*. Jen co přišel do

---

<sup>111</sup> „Když odešli (mudrcové), hle, anděl Hospodinův se ukázal Josefovi ve snu a řekl: „Vstaň, vezmi dítě i jeho matku, uprchni do Egypta a buď tam, dokud ti neřeknu; neboť Herodes bude hledat dítě, aby je zahubil.“ On tedy vstal, vzal v noci dítě i jeho matku, odešel do Egypta a byl tam až do smrti Herodovi. Tak se splnilo, co řekl Pán ústy proroka: „Z Egypta jsem povolal svého syna.“ ... Ale když Herodes umřel, hle anděl Hospodinův se ukázal ve snu Josefovi v Egyptě a řekl: „Vstaň, vezmi dítě i jeho matku a jdi do země izraelské; neboť již zemřeli ti, co ukládali dítěti o život.“ On tedy vstal, vzal dítě i jeho matku a vrátil se do izraelské země.“ (Mt 2, 13-15.19-21)

<sup>112</sup> Kromě *Matoušova evangelia* se zabývají útekem do Egypta především *Protoevangelium Pseudo-Matoušovo* a *Arabské evangelium o dětství Ježíšově*. (ROYT, Jan. *Slovník biblické ikonografie*. Praha: Karolinum, 2006, s. 300)

<sup>113</sup> Místa v Egyptě spojená s pobytem svaté rodiny podrobněji probírá Otto Meinardus v MEINARDUS, Otto F.A.. *The two thousand years of Coptic Christianity*. Cairo; New York: American University in Cairo Press, 2002, s. 13-28

<sup>114</sup> DAVIS, Stephen J.. *Coptic christology in practice: incarnation and divine participation in late antique and medieval Egypt*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008, s. 112-113

<sup>115</sup> Iz 19, 1

<sup>116</sup> Tímto konstatováním lze velmi dobře interpretovat Bišájova slova o evropských turistech, kteří baží po zhlédnutí staroegyptských idolů – památek. (ṬÁHIR: 1991, s. 42)

města Emmanuel, chrámy a jejich modly se nejen otřesou, ale i padají. V Sozomenových *Církevních dějinách* (V, 21) je navíc zmíněn ještě léčivý strom uctíváný pohanskými Egypťany, který se při vjezdu malého Ježíška, nejspíš na znamení Boží přítomnosti, poklonil. Podle tohoto výkladu v něm žil démon, který byl takto Ježíšem poražen, a strom tam rostl a uzdravoval věřící i nadále, což zaznamenává Sozomenos - podle svých slov - z mnoha zdrojů, tedy to bylo už v jeho době známé poutní místo.<sup>117 118</sup>

Jedním z nejdůležitějších spisů zaznamenávající itinerář egyptského putování jsou *Theofilova vidění*, která dle tradice zapsal Theofil Alexandrijský podle svých vidění Panny Marie, jež se mu zjevovala po dobu jeho pobytu v domě u svaté hory Qosqámu, kde údajně přebývala s malým Ježíškem a Josefem. Příběh vypráví, že na místě v pustině, kde ukápala Marii slza na zem, vytryskl pramen, který uhasil žízeň poutníků, a zároveň se tam objevila nádrž, v níž malého Ježíška vykoupala. V domě byl později pohřben Josefův příbuzný Mojžíš, který jej přišel varovat před Herodovým běsněním. Poslední legenda vážící se ke Qosqámu je o Marii a učednících, kteří byli společně po vzkříšení Krista přeneseni na mraku právě do tohoto místa, kde jim bylo Pánem přikázáno postavit kostel, v té době první, a později byli odneseni na jiném mraku zpět. Výborně zpracovaný příběh, který do budoucna přímo určil, aby byl na místě domu postaven kostel a klášter Dajr al-Muḥarraq<sup>119 120</sup>.

Poslední místo, které v tomto výčtu zmíním, klášter Dajr al-Abjad („Bílý klášter“), je spojené s jedním z nejvýznamnějších koptských světců archimandritou Šenúdou, který založil mnišskou komunitu v Atripe, včetně zmíněného kláštera. Každý rok druhý týden Velkého postu se v klášteře konala pouť, během které poutníci skrze úctu k sv. Šenúdovi, vzdávali úctu samotnému Kristu. Kromě uctění svatých ostatků světce a čtení homilie sv. Šenúdy a jeho legendy, byla sestavena biblická čtení, tak že zahrnovala epizody útěku do Egypta, Proměnění Páně na hoře i vjezd Páně do Jeruzaléma.<sup>121</sup> Celá pouť jakoby směřovala k Jeruzalému.

---

<sup>117</sup> *Theofilova vidění* příběh s přeznačením posvátného stromu vypouští a říkají, že Ježíš zasadil Josefovu hůl a z té tento strom vyrostl.

<sup>118</sup> Na druhém břehu Nilu naproti al-Ašmúnajn stál klášter Dajr Abú Ḥinnis, jehož nástěnné malby znázorňovaly celý příběh putování svaté rodiny do Egypta. Na jednom z výjevů byl i tento strom. (DAVIS: 2008, s. 120)

<sup>119</sup> Dajr al-Muḥarraq („Vypálený klášter“) byl pojmenován podle mnohých žhářských útoků ve své několikasetleté historii. Poslední se odehrál za vlády prezidenta Mursího v roce 2011.

<sup>120</sup> DAVIS: 2008, s. 137

<sup>121</sup> Mt 2; Mt 17; J 12

Jak je vidět na předchozích ukázkách, mají události spojené s útekem do Egypta dodnes v koptské církvi velký ohlas. I proto je právě ono putování Panny Marie s dítětem na oslíku použito v románu. Bišáj ví, jakou úctu má chovat k oslíku, díky kterému mohli únavnou cestu podniknout. Zároveň by rád jako Ježíš podnikl pouť z Egypta do Palestiny právě na oslu, čímž by se více přiblížil napodobení Kristova života a mohl by tak být ještě více posvěcen.

Osel nese symboliku pokory, vytrvalosti, pracovitosti, poslušnosti, ale zároveň tvrdohlavosti a nevědomosti.<sup>122</sup> Bišáje by jistě popsali vesničané podobnými charakteristikami. Zároveň můžeme číst slova sv. Ambrože: „*Uč se podle tohoto domácího zvířete nést Krista. Uč se mu ochotně nabízet záda svého ducha, uč se být pod Kristem, abys mohl stát nad světem!*“,<sup>123</sup> která podávají ideální model křesťanského světce, jenž bude díky své pokoře povýšen.

Kromě útěku do Egypta a návratu zpět do Palestiny je s Ježíšem spojen osel při epizodě slavného vjezdu do Jeruzaléma. Kdy je oslavován davem jako dlouho očekávaný král, přijíždí na oslu a vyplní tím prorocké předpovědi: „*Rozjásej se, dcero sijónská, dcero jeruzalémská, propukni v hlahol! Hle, přichází k tobě tvůj král spravedlivý a nesoucí spásu, pokořený jede na oslu, na oslátku, osličím mláděti.*“<sup>124</sup> Znovu se objevuje obraz ponížení a povýšení, které jdou v životě křesťana ruku v ruce. Vjezd Páně do Jeruzaléma je samozřejmě součástí Strastného týdne. Ti, kteří Ježíše vítají, budou o několik dní později žádat jeho smrt. Květná neděle je podobně jako v ostatních tradičních křesťanských církvích, i v koptské, jedním z velkých svátků.

Románové vyprávění přináší následující obraz:

„...toho dne jsem měl právo jet na našem bílém osedlaném oslu, na kterém za normálních okolností jezdil jen můj otec. Když jsem dorazil k bráně kláštera, otevřel mi svatý Bišáj nízkou bránu, která byla stěží rozeznatelná oproti bílé zdi kolem, a s jásotem mě přivítal: „*Buďte zdrav vážený študáku! Vítej synu váženého ěadždžího! Buď zdrav dobrý sousede! A přivítání s oslíkem nebylo o nic menší než se mnou, ne-li dokonce větší. Pohladil ho po krku a něžně mu šeptal, div ho nepolíbil. Poprvé, když jsem jel sám do*

---

<sup>122</sup> Heslo „Osel“ v RULÍŠEK, Hynek. *Slovník křesťanské ikonografie: postavy, atributy, symboly*. České Budějovice: Karmášek, 2006, (nestránkováno)

<sup>123</sup> Heslo „Osel“ v RULÍŠEK: 2006, (nestránkováno)

<sup>124</sup> Zach 9, 9

kláštera, mě udivilo Bišájovo chování, zeptal jsem se ho: „proč tak zacházíš s oslem?“ S jistou výčitkou mi řekl: „Jak se mě můžeš ptát, můj chlapče, a to studuješ ve škole? Nevjel snad náš Spasitel na takovém oslu do Jeruzaléma,<sup>125</sup> když ho lid vítal?“. V té době jsem nerozuměl ve větě jedinému slovu, kromě „vjel“.<sup>126</sup> Ale než jsem se ho zeptal na vysvětlení, stihl mě překvapit jinou hádankou. Smál se trochu v rozpacích a zakrýval si pusou, drže oslíka za krk, řekl: „Můj chlapče, přál bych si, abych tenkrát, když jsem vykonal pouť do Jeruzaléma, jel na takovém oslíku jako je tento, stejnou cestou jako náš Spasitel se svatou rodinou z Egypta do Jeruzaléma, namísto jízdy vlakem do Palestiny.“ Pak si náhle na něco vzpomněl, nechal oslíka a se zamračeným čelem se podrbal ve vousech. Řekl, jakoby mluvil sám se sebou: „Díky Bohu, že jsem vykonal pouť, ještě než ti proklatci sebrali Palestinu. Kdybych čekal do teď, nemohl bych ji vykonat ať už na zádech oslíka či vlakem, nýbrž bych musel jet do Zajordánska.“ Zvedl svou tvář a ruce k nebi a prosebně řekl: „Nechť Bůh dopřeje vítězství Gamálovi a vyžene je z Jeruzaléma, jako vyhnal Angličany z Egypta!“

Poté se ke mně otočil a vysvětlil mi: „Můj chlapče, tohle Zajordánsko je velmi vzdálená země. Lítají tam letadly, ale tvůj strýček Bišáj se létat bojí.“ Když to dořekl, znovu se rozzářily jeho rysy, a smál se svým hlasitým neustávajícím smíchem.“<sup>127</sup>

Symbolika osla již byla nastíněna výše a je zřejmé nakolik cítí Bišáj sounáležitost, jak s oslem, tak s tím, koho nese. Biblický výjev zde nese ještě jednu významovou nuanci, než samotnou možnost pouti do Jeruzaléma, a sice politickou. Děj románu probíhá během 60. let, kdy již dlouhou dobu existuje Stát Izrael. Svatá místa tak navštěvují Egyptané skrze Zajordánsko. Bišáj se zde projevuje jako Egyptan - Arab, který se zajímá o události spojené s arabskou otázkou, není tedy oproštěný a uzavřený okolnímu světu. Palestina, především pak po prohrané Šestidenní válce roku 1967, zůstává nejpálčivějším místem arabského světa a mnohdy na sebe bere podobu biblického obrazu ukřižování a utrpení, které musí palestinský lid snášet. Takto je propojena skrze arabskou jednotu mezi arabskými křesťany a muslimy. Jeho prosba je jako modlitba namířen k nebesům, není to žádné zvolání, ale vroucná modlitba, aby byla Palestina s pomocí Boží osvobozena. Egyptského prezidenta Gamála ‘Abd an-Násira zde vidí jako hlavního hráče schopného

---

<sup>125</sup> V arabském originále použito toponymum *Úrúšalim*, které používají arabské překlady Bible a křesťané napříč arabským světem. Běžné označení Jeruzaléma v arabštině je *al-Quds*.

<sup>126</sup> Sloveso *jadchulu* - vjíždí, v předcházející otázce bylo přeloženo jako ne-vjel.

<sup>127</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 30-31

zajistit osvobození palestinského lidu a Svatého města, aby se mohlo znovu nadechnout a stát se běžně přístupným poutním místem pro (arabské) křesťanské poutníky.<sup>128</sup>

## 5.2.2 Jidášova zrada

*„Nevyvolil jsem si vás dvanáct? A přece jeden z vás je ďábel!“*

(Jan 6, 70)

Již bylo řečeno, nakolik se snaží Bišáj následovat Kristův život a činy a jak se jeho postava Kristu podobá. V následujícím obraze využívá autor biblické látky pro znázornění zrady z vlastních řad a zdůraznění Bišájovi spojovací (přátelské) a spasitelské role. Biblické odkazy jsou explicitně zmíněny. Autor zde využívá vztahu mezi Ježíšem a Jidášem, především co se týče jeho zrady.<sup>129</sup>

Někteří psanci ve Fárisově tlupě jsou, jak se můžeme dočíst, křesťané. Jedním z nich je i Ĥunajn, jenž hraje důležitou roli při narušení rovnováhy nastolené mezi klášteřem a Šafijou. Právě jeho se při vzájemných hovorech snaží Bišáj přesvědčit, aby změnil přístup k životu a vzdal se života bandity, navrátil se k naplňování Kristova učení a vstoupil do kláštera. Jednoho večera se Fárisova skupina dohaduje s vypravěčovým otcem o možnostech jejich vyzbrojení pro odjezd na Sinaj, aby odtamtud mohli vyhnat židovská vojska. Neboť je těžké se ke zbraním dostat, přijde netrpělivý Ĥunajn s nápadem na využití zlata z klášterní pokladny, to ale netuší, jaká bude reakce jeho velitele.

*„Chvilí byl potichu, a poté řekl, jakoby si právě na něco vzpomněl: „Mimochodem šéfe, slyšel jsem, že v klášteře je zlato.“*

*Ale než to stačil doříct, a než jsme si uvědomili, co se vlastně děje, vyletěla kulka. Ĥunajn se válel po zemi a řval, zatímco Fáris<sup>130</sup> stál a mával svou pistolí a křičel: „Jmenuji se Fáris! Já jsem Fáris, ty pse! A Fáris nezradí své přátele, ty zrádce!“ Všichni vyskočili na nohy. Ĥarbí chytil Fárisovu ruku, v níž držel pistolí. Snažil se uklidnit svého*

<sup>128</sup> Ve spojitosti s poutí do Jeruzaléma je důležité zmínit důrazné doporučení papeže Šenúdy III. (z. 2012) koptským věřícím, aby nenavštěvovali Jeruzalém, ani další svatá místa v Izraeli. Toto nařízení bylo vydáno po mírových dohodách mezi Egyptem a Izraelem v Camp Davidu (1978), kdy po 11 letech bylo pro Egyptany teoreticky znovu možné bez větších problémů Izrael navštívit. V roce 2006 bylo Svatým synodem toto nařízení znovu obnoveno.

(více v WAMBOLDT, Alexandr. *The forbidden pilgrimate: pope Shenouda III's ban on Coptic travel to Israel, and its religious, political, and cultural interpretations and implications for the Coptic Orthodox Church.* - <http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper16.pdf> )

<sup>129</sup> Mt 26; Mk 14; L 22; J 13

<sup>130</sup> Jméno *Fáris* znamená v arabštině rytíř/hrdina, což otevírá možnost symbolické interpretace postavy nesoucí rytířské vlastnosti.

přítele a říkal mu hlasem přerušovaným supěním: „To stačí, Fárisi, zranil jsi ho, to už stačí!“ Ĥunajn ležel na břichu a držel si hlavu v rukou a panicky křičel: „Prosím, šéfe, dělal jsem si legraci. To už stačí, už jsi mi zřídil nohu!“

Ani Ĥarbímu ani mému otci se nepovedlo vytrhnout pistoli Fárisovy z ruky, ale přesvědčili ho, aby si sedl. Ten hlasem naplňujícím okolní hory zařval: „Ať mi ten pes zmizí z očí! Po dnešku už se mnou nezůstane ani minutu!“

„Cokoliv si přeješ, Fárisi, jen se uklidni!“ zareagoval v klidu Ĥarbí.

Když Ĥunajn nabyl opět jistoty, posadil se a zasténal: „Vystřelil jsi na mě, kvůli vtipu?“ Fáris, který nad sebou téměř neměl kontrolu, odpověděl poraněným hlasem: „Ĥunajne, ty po mě chceš, abych byl nepřátelský k těmto mnichům, které pověřil sám náš slavný a veliký Pán?“

Poté se obrátil na mého otce pro dosvědčení: „Není to tak, hádždží, nepověřil je snad náš Pán?“

„Ano, pane,“ odpověděl opatrně otec, „mniši v Koránu zmíněni jsou.“

„Slyšel jsi to,“ obrátil se Fáris na Ĥunajna, „zkoušíš mě, Ĥunajne, nebo zrazuješ vlastní lid? Kdo si myslíš, že jsi, že takhle jednáš s Fárisem, Ĥunajne?“

Hlasem plným bolesti, ale tentokrát klidněji, zopakoval: „Kdo si myslíš, že jsi, že takhle jednáš s Fárisem!. Pak na chvíli utichl, sklonil hlavu a řekl mému otci: „Kdy mi odpovíš?“

„Odpovím na co, pane?“ podivil se otec.

„Až promluvíš se správcem – vrátím se za tebou za týden a budu očekávat tvou odpověď.“

„Ale odpověď na co?“ zeptal se znovu s údivem otec.

Ale to už se Fáris o otce nezajímal a obrátil svou pozornost na Ĥunajna. Doporučil mu velmi klidným hlasem jako předtím: „Zmiz odsud, Ĥunajne!“

Ĥunajn zasténal, jakoby plakal, „Šéfe, už deset let jsem v tvé službě.“

Ale Fáris zavrtěl hlavou: „Dnes bys prodal svůj lid za zlato, zítra bys mě mohl prodat za milliem.“ Po chvíli dodal „Zmiz Ĥunajne, u mě již nejsi vítán!“<sup>131</sup>

Ĥunajn, i kdybychom připustili, že šlo jen o nemístnou poznámku, je zde vykreslen, jako zrádce, který již nemá místo u stolu vůdce tlupy banditů. Pokud by byl schopen zradit své souvěrce – křesťanské mnichy – není možné mu již více důvěřovat. Zřejmá aluze na zradu Jidášovu, který stejně zradil svého pána a učitele, kterého tak poslal na smrt.

---

<sup>131</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 117-119

Pohnutky, které vedly Jidáše ke zradě Ježíše, mohly být různé. Zde se na prvním místě nabízí touha po penězích a jejich správném využití. Jidáš je v *Janově evangeliu* označen za pokladníka skupiny učedníků.<sup>132</sup> Nejspíš má své vlastní záměry, jak peníze využít, i když v případě Ĥunajna to bylo zřejmé. Okrást své souvěrce však není možné ani za správným účelem.

Avšak podobnost s biblickým prototypem zrádce - Jidášem - se zde neváže jen na jeho touhu po majetku, ale i na prostředí, ve kterém se pohybuje. Pokud totiž bychom vzali v potaz, že Jidáš patřil ke stoupecům zélóťů, tedy skupiny horlivců, kteří se snažili silou svrhnout římskou vládu v Judey, pak nám vystupuje jasné propojení s postavou Ĥunajna. Ten byl rovněž zbojník, i když spíše bandita, ale ve chvíli, kdy se skupina psanců rozhodne bránit vlast a zapojit se do osvobození Sinaje, je jejich jediným cílem vyzbrojit se a vyrazit do boje. Ĥunajn se zdá být nejhrošivějším z nich, i proto ho napadne pro ostatní nepřijatelné řešení s vykradením kláštera. Jidáš byl možná zklamán postupem svého učitele, neboť si nejspíš myslel, že on bude tím vytouženým vůdcem ozbrojeného odporu a znovu získá politickou samostatnost Judey. Ke skupině učedníků se v této víře přidává, ale postupem času zjišťuje, že Ježíšova mesiášská pouť je veskrze duchovního rázu. Tak se podobně jako Ĥunajn ve své netrpělivosti dopouští zrady.<sup>133</sup>

Ve chvíli zmatku a nevráživosti se znovu objevuje postava Bišáje, který do jisté míry situaci uklidňuje. Přichází, aby se postaral o raněného, ať už se provinil čímkoliv. Postava Krista a jeho vlastností je zde pak vykreslena v jasných rysech. Bišáj ukazuje svou lásku ke každému stvoření, ne náhodou autor popisuje velice podobným způsobem Bišájovu starost a postup ošetření zajíce, který měl zraněnou nohu.<sup>134</sup>

*„V tu chvíli jsme si všimli svatého Bišáje, jak se za námi žene, a že se shromáždili někteří další mniši u brány a v tichosti nás pozorují.*

*Bišáj, který nesl obvaz a gázu, si klekl vedle Ĥunajna, který tam stále seděl a držel se za nohu: Prošla kulka skrz?“ zeptal se Bišáj.*

*Poté to dokončil a začal mu zkoumat nohu: „Veděl jsem, že neprošla tak daleko, ale ta rána je i tak velká, Ĥunajne. Nech mě, ať ti ji vyčistím.“*

---

<sup>132</sup> Jidáš je zde vykreslen nejen jako pokladník, který se snaží peníze správně využít, ale i jako zloděj, který společné jmění využívá i pro své vlastní účely. (J 12, 6)

<sup>133</sup> SOUČEK, Josef Bohumil. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha: Kalich, 1983, s. 33-35

<sup>134</sup> Zajíc symbolizující nedostatek zásad by zde mohl být i předobrazem Ĥunajna. Avšak je třeba zmínit, že zajíc má v křesťanské symbolice i opačné vlastnosti, jako vítězství nad pokušením, pokoru a chudobu. (Heslo „Zajíc“ v RULÍŠEK: 2006, (nestránkováno))



*Svatý Bišáj mluvil hlubokým chvějícím se hlasem, jaký jsem u něj nikdy neslyšel. Neviděl jsem mu do obličeje, ale myslím, že v tu chvíli klidně mohl plakat.*

*Ḥunajn rezignovaně natáhl svou nohu, svatý Bišáj se jal vyčistit ránu pod kolenem způsobenou kulkou. Ḥunajn zasténal, když se mu do rány dostala jodová tinktura. Bišáj otíral krev a čistil ránu, přitom se zasmál, ale nebyl to jeho obvyklý smích: „Já ti to říkal, opusť tuhle dráhu. Neopustil jsi ji a koukni, kam až tě zavedla.“*

*Ḥunajn na Bišáje zařval, ať pokračuje v ošetřování a radši zmlkne, že mu je už tak dost zle.*

*Ale Bišáj ho poté, co mu obvázal nohu, poplácal a pokračoval ve svém podivném smíchu: „Znáš svou víru?“*

*Ḥunajn se chytl za nohu a sarkasticky odpověděl: „Jen mě pouč, svěťče!“*

*„Poslouchej, Ḥunajne, víš, že náš Spasitel myl během poslední večeře nohy Jidášovi?“*

*„Jo tak na to jsem zapomněl, díky Bohu, že jsi mi to připomněl,“ odpověděl napůl sarkasticky a v bolestech.*

*Bišáj se postavil na nohy, podíval se k nebi a vysokým hlasem zasténal, jakoby protestoval proti vši nespravedlnosti na světě: „Ale poté zradil, Ḥunajne ... ale poté zradil.“<sup>135</sup>*

Zřejmě aluze na mytí nohou při Poslední večeři otevírá další pole interpretace. V *Janově evangeliu*<sup>136</sup> hraje mytí nohou učedníkům ústřední roli. Ježíš Kristus slouží bližnímu, jeho celý život je službou lásky, stejně jako cesta na kříž, kterou právě v chvíli zrady nastupuje. Při aktu umývání nohou dává svým učedníkům něco ze sebe, předává jim svou milost.<sup>137</sup> Stejně tak Bišáj, jehož životní cestou je láska a porozumění, přistupuje k Ḥunajnovi jako učitel se snahou pomoci mu nejen od fyzické bolesti, ale rovněž k očištění srdce. Ale sklídí jen výsměch zhrzeného Ḥunajna. Bišájovo zvolání týkající se Jidášovi zrady předjímá další zvraty v ději románu.

Ḥunajn, který odchází ze scény, se později vrací, aby odčinil svou potupu. Ḥarbímu dává za vinu rozkmotření s Fárisem a rozhodne se mu pomstít. Je tím jediným, který vyslyší Šafijiny prosby a nabídku odměny za zabití Ḥarbího. Zrada je přijetím úplatku ještě více zdůrazněna.

---

<sup>135</sup> TĀHIR: 1991, s. 119-120

<sup>136</sup> J 13

<sup>137</sup> SOUČEK: 1983, s. 82-85

„Ḥarbí později říkal, že nerozuměl, proč Bišájovi oči každých pár vteřin sklouzávali k pohledu do hor.

*Mohl být Bišájův sluch tak ostrý?*

Ḥarbí říkal, že ho Bišáj z nenadání opustil a vyběhl směrem k horám, rozevíraje ruce co nejširě dokázal, jakoby chtěl zastavit maskovaného jezdce na černém koni, který se objevil za skálou. Říkal, že Bišájův hlas se odrážel od skal ozvěnou. „Odjed' Ḥunajne, Odjed' Jidáši, Bůh tě proklej!“

Ḥarbí říkal, že to byl právě tento křik, který mu zachránil život, neboť kulka se trefila právě vedle místa, kde na zemi seděl. Říkal, že se mu smekla pistole v ruku, když se jeho kuň vzepnul na zadních, tak mohl Ḥarbí vytáhnout svou pistoli z kapsy, aby namířil Ḥunajnovi přímo do srdce. Ḥunajn se otočil na koni a odjel cvalem do hor. Bišáj v tu chvíli plakal a pospíchal za ním směrem k horám a křičel: „Vrať se Ḥunajne! Proč opouštíš zástitu našeho Pána? Vrať se Ḥunajne! I zbloudilá ovce vstoupí do Království nebeského, pokud se vrátí, tak se vrať!“

*Ale Ḥunajn byl tou dobou už na míle daleko.*<sup>138</sup>

Bišáj se do poslední chvíle snaží přivést Ḥunajna na správnou cestu, ale není to nic platné. Ḥarbí později umírá, ale stárnoucí Bišáj si smrt svého přítele nepřipouští. A vypravěč ještě jednou poukáže na příběh zrady.

*Procházel se po polích, jako obvykle, dával rady zemědělcům, jak měl ve zvyku, ale vždy se ptal na Ḥarbího. Ptal se, jestli ho někdo neviděl. Říkal, že mu to dělá starosti, protože Ḥarbí odešel ze své boudy a on se bojí, aby mu někdo neublížil. Říkal, že na něj Ḥunajn nastražil léčku, a chce ho vydat osudu, dostal za to pár kusů stříbra. Bišáj říkal farmářům, pokud Ḥarbího uvidí, aby ho poslali zpátky do kláštera.*<sup>139</sup>

---

<sup>138</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 130

<sup>139</sup> ṬĀHIR: 1991, s. 138

## 6 *Ḥidžárat Búbillú*

Román *Ḥidžárat Búbillú* (Apollónovy kameny) byl poprvé vydán roku 1993, přičemž Idwár al-Charrát<sup>140</sup> ho dokončil v úterý 13 měsíce *tút* roku 1708 koptského letopočtu (tj. 24. září 1991).<sup>141</sup> Je rozdělen do devíti kapitol a odehrává se ve 30. letech 20. století ve vesnici Ṭarrána v Nílské Deltě, nepříliš vzdálené od Wádí an-Naṭrún. Vypráví o dětství mladého křesťanského chlapce Michá'íla a jeho zrání v rámci rodiny, koptské komunity a ve společnosti egyptského venkova. Vyprávění je i jakýmsi nostalgickým návratem autora do jeho dětství. Nejvíce se to projevuje v oddílech, kde promlouvá vypravěč v době, kdy už v Ṭarráně nežije, a s velkou nelibostí vnímá její změny a modernizační zásahy. Místo mu přijde po vnější stránce cizí, ale jeho duch vycházející z nitra tajemného prostoru Búbilla, na kterém se vesnice rozkládá, mu je neobyčejně blízký.

Vyprávění nese silně autobiografické prvky, které se dají velmi lehce odhalit. Avšak v al-Charrátově pojetí toto dílo nelze považovat za autobiografii (*síra dhátija*), nýbrž za román (*riwája*), jak jej sám autor nazývá. Román nesoucí prvky autobiografie si však zachovává silné imaginativní nástroje.<sup>142</sup> Jako v dalších al-Charrátových dílech je v románu hojně využíváno intertextuálních odkazů na texty *Bible*, *Koránu*, klasických arabských básníků a dalších. Ale ve své imaginativní próze využívá i dalších postupů, jako je proud vědomí, magicko-realistické popisy nevysvětlitelných jevů atd.

Většina románu se točí kolem koptského mladíka Michá'íla, který popisuje své dětství na egyptském venkově. Velmi často přechází románové vyprávění v proud mladíkových mystických a erotických představ.<sup>143</sup> Michá'íl hledí ke svým erotickým fantaziím a první sexuální zkušenosti, které se vztahují k ženám z jeho blízkého okolí Lindě a Raḥmě, služebné Chadře a malomocné Ḥamídě, ale rovněž k slavným i bezejmenným tanečnicím a modelkám.<sup>144</sup> Michá'íl ve svých fantaziích, kromě svých sexuálních tužeb, uvažuje i nad možností dosažení pravé lásky a štěstí, které konfrontuje s páry ze svého okolí. Do jisté míry se snaží bojovat se svými tužbami, ale není úspěšný a sám tento neúspěch nepovažuje za něco negativního; udržuje své fantazie ve sféře volné imaginace. Je však zajímavé, že někdy na sebe tužby berou podobu hada či draka, ať už je

---

<sup>140</sup> Idwár al-Charrát (1926-2015) byl spisovatel, překladatel a literární kritik. Narodil se v Alexandrii v koptské křesťanské rodině. Studoval právo na Alexandrijské universitě a později pracoval krátkou dobu v bankovníctví a pojišťovnictví. Na konci 40. let strávil dva roky ve vězení za svou levicově orientovanou politickou činnost. Během 50. let se několik let živil, jako tlumočnick rumunské ambasády v Káhiře.

V době, kdy v literární tvorbě převládal realismus, vnesl na pole egyptské literatury surrealismus, který se plně ukázal již v jeho první povídkové sbírce *Ḥiṭán 'álija* (Vysoké zdi, 1959). Byl vůdčí postavou egyptské avantgardy a literárního hnutí "generace 60. let", která se snažila svými literárními postupy odprostit od konvencí tradicionalismu, ale i sociálního realismu. Jeho první román *Ráma wa-at-tinnín* (Ráma a drak, 1979) je považován za průlom v arabské literatuře a dnes platí za klasické dílo. Prostředí, ve kterém vyrůstal, mělo velký vliv na jeho tvorbu ať už z pohledu křesťanské niternosti a tradic, tak i jeho láska k Alexandrii, která se nejvíce promítla do románů *Turábuhá az-za'farán* (Šafránová země, 1986) a *Já banát Iskindirija* (Vy, alexandrijské dívky, 1990). Jeho povídkové, básnické a románové dílo čítá několik desítek titulů.

<sup>141</sup> AL-ḤARRĀṬ, Idwār. *Ḥiğārat Būbillū*. al-Qāhira: Dār šarqijāt li-an-našr wa-at-tawzī', 1993, s. 189

<sup>142</sup> O „fiktionalizaci autobiografické tvorby“ al-Charrát mluví např. v předmluvě k románu *Turábuhá az-za'farán* (MOCH: 2014, s. 70)

<sup>143</sup> Z jistého hlediska by se dalo považovat dílo za „román zasvěcení“ („iniciační román“).

<sup>144</sup> Více o vztahu se ženami literárního hrdiny a vypravěče – autora – pojednává např. František Ondráš v článku analyzujícím román *Já banát Iskindirija* (ONDRÁŠ, František. *Alexandrie a historická fikce v díle Edwāra al-Ḥarrāṭa*. In: ŽENKA, Josef a kol. *Středomoří v dějinách: pocta profesoru Eduardu Gombárovi k 60. narozeninám*. Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, 2012. s. 231-247)

to explicitně řečeno nebo třeba naznačeno syčením v pozadí. Autor tak staví vypravěče do pozice archanděla Michaela, který však draka nakonec porazil.<sup>145</sup> Avšak tato rovina vnímání hlavní postavy by si zasloužila širší pojednání v samostatné studii věnované této problematice.<sup>146</sup>

V románu kromě Michá'íla vystupuje několik dalších důležitých postav, kromě již zmíněných žen, které zaměstnávají vypravěčovu fantazii, jeho maminka a tety Wadída a Sára, dále pak dědeček Sawírús, strýček Fánús a Gorgí – slepý diákon, prodavač Šenúda a místní kněz Andráwus. V analýze vybraných částí románu se však budu zabývat především postavou diákona a hlavního kostelního zpěváka Gorgího a prodavače Šenúdy.

Stejně jako hlavní postavy, které tvoří především koptští křesťané – kněz a diákon, také místa hrající v románu důležitou úlohu jsou plná koptské symboliky. Tím nejdůležitějším je samozřejmě prostor pohřebiště Búbillú, kolem kterého se vše odehrává. Dále je to kostel, který možná kupodivu, ale u al-Charráta takřka zcela pravidelně, leží v muslimské části vesnice. Kostel plní tradiční funkci, jako v jiných křesťanských komunitách, je místem setkání a společné modlitby, místem kultu a služby Bohu. Zároveň se stává pro Michá'íla místem mystických vidění spojených se světcí a působením světla, ale také fantazií erotických vyvolaných pohledem na dívky shromážděné při bohoslužbách. Jednoho dne spadne jedna z kostelních zdí, a tato událost hraje v románu – tam, kde je vyprávěním s tajemstvím – významnou roli. Nejen, že strýček Gorgí odůvodňuje pád zdi viděním archanděla Michaela, ale následky rozpadlé zdi jsou vykresleny v dalších souvislostech, zejména těch, které se týkají rozvalin Apollónova chrámu, mezi nímž a kostelem vytvořil autor silnou symbolickou vazbu. Díky této události se například dozvídáme o vztahu k náboženským minoritám v Egyptě, ale také o ikonách, liturgických knihách a předmětech, které skončily pod sutinami zdi. Zatímco první sémantický plán románu ukazuje mystický rozměr událostí, míst a postav, další vrstvy románového vyprávění přinášejí vysvětlení na první pohled nesrozumitelných či nepochopitelných jevů.

Búbillú, jak nás autor na úvod knihy informuje, je archeologické naleziště poblíž vesnice Tarránný (starověké Tarenthis). Bylo obydleno již v pravěku a stalo se centrem karavanního obchodu mezi Nilskou deltou a Libyjskou pouští, proslavilo se svými ložisky solí (Wadí an-Naṭrún). V dobách starého Egypta bylo na místě centrum Isidina kultu a v době helénské se stala garnisonním městem a centrem kultu boha Apollóna (Búbillú). Z názvu románu je patrné, že se jedná o nahromaděné kamenné vrstvy, které ukrývají velké pohřebiště. Těla tam byla pohřbívána již ve starověku a postupem času se stala velkým koptským pohřebištěm. V místu je tedy uchována dějinná paměť od starověkého pohanského Egypta, přes křesťanskou koptskou spiritualitu až do moderní doby. Zdůrazněn je egyptský duch místa, který se odkazuje spíše k egyptsko-koptské identitě (jedná se o koptské pohřebiště), nežli k identitě egyptsko-arabské, přestože žijí společně ve vesnici křesťané i s muslimy. Celý prostor Búbillú ovlivňuje všechny postavy a místa, která se v jeho blízkosti vyskytují. Jsou propojeny – tajemnou silou, plamenem kostelních svíček, všudypřítomnou symbolikou narození i smrti.

---

<sup>145</sup> "A strhla se bitva na nebi: Michael a jeho andělé se utkali s drakem. Drak i jeho andělé bojovali, ale nezvítězili, a nebylo již pro ně místa v nebi. A veliký drak, ten dávný had, zvaný d'ábel a satan, který sváděl celý svět, byl svržen na zem a s ním i jeho andělé." Zj 12, 7

<sup>146</sup> Jménem Michá'íl jsou propojeny i další autorovi „autobiografické romány“, především pak jeho románová prvotina *Ráma wa-at-tinnín* (Ráma a drak). Rovněž v ní vystupuje mladík Michá'íl a rozehrává příběh lásky mezi koptským mladíkem a muslimskou dívkou. Tento vztah lze v literárně kritických analýzách al-Charrátova díla pokládat za archetypální.

*„Minuli jsme – neustále jsme míjeli – vysoké, pevné návrší na kraji kanálu. Jemná země úrodněná staletími, zříceniny starého chrámu, kde byl bůh umučen, hrubá země lesknoucí se solnými usazeninami. Ježaté stonky kavylu tuholistého bodaly do očí, chránice koptské hrobky. Zbytky starých tužeb, ze kterých zbyly jen neškodné úlomky zeleného skla, lesklé keramické úlomky s nápisy od omegy k epsilonu a vyťí vlků, kteří byli zasaženi šípy toho, který přinesl i zničil nákazu, ochránce a léčitele smrtelníků. „Kdo mě seznámí s tvými svatými či vražednými tužbami? ...“<sup>147</sup>*

*„...Búbillú se tyčilo do impozantních výšek. Návrší, ze kterých snášeli felláhové plné košíky nejkvalitnějšího kafrového hnoje...“*

*Hromada střepů, úlomky skla v barvách faraonské modři a průsvitné temné žluti, na dotek hebké, již obroušené. Kusy pískovce popsané hieroglyfickým, démotickým, řeckým a arabským kúfským písmem. Dlouhý sled let nakupil hromadu kamenných, skleněných a mramorových sutin. Roky je viděly pohřbené pod hromadou půdy, ve které je možné vidět zející díry, které do této úrodné půdy vykopávali dutiny trpělivými a vytrvalými rukama, z děda na otce. Pozůstatky mrtvých těl a částičky duší, které nemohou najít klid v této povodněmi zavlažované a bahnitě půdě. Prach kněží, lidí, vojáků a obchodníků napájí pšeníc, jetel a ječmen...“<sup>148</sup>*

## 6.1 Obraz svatosti a mučednictví v románu *Hidžárat Búbillú*

Obraz koptské komunity v díle al-Charráta je neodlučitelně spjat s vykreslením jejího církevního života a duchovních hodnot, jež hrají zásadní roli ve formování koptské identity. Jedna z úvodních kapitol práce pojednává o obrovské roli světců, na nichž je do dneška postavena koptská církev a život věřících je s nimi těsně spjat. Z nejvyšších církevních úřadů je doporučována věřícím úcta a přimluvné modlitby ke svatým a účast na poutích na místa s nimi spjatými, což nejenom udržuje tradiční formu církevního života a prožitku věřících, ale zároveň dává možnost většímu sepětí koptských obyvatel a vytváří prostředí pro přežívání specificky koptské duchovnosti a kultury. Al-Charrát vytváří literární obraz úcty ke světcům, do kterého vstupují jeho vzpomínky z dětství z koptské komunity, důkladná znalost církevní literatury, především hagiografické, ale i literární postupy především magického realismu zvolené pro toto dílo. Pro představení tvůrčí práce s obrazem světce byla zvolena postava strýčka Gorgího a vyprávění Mu'allima Šenúdy o silné úctě k ostatkům mučedníků.

---

<sup>147</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 30

<sup>148</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 48

### 6.1.1 Svatý hříšník

*„Svatí nezačali všichni dobře, ale všichni dobře skončili.“*

(sv. Jan Vianney)

Strýček Gorgí je postava známá všem obyvatelům vesnice, nejenom těm koptským. Je arcidiákonem a hlavním zpěvákem v místním kostele. Jeho život je úzce spojen s církví a své poslání naplňuje svoji celoživotní službou v kostele. Na druhou stranu je třeba říci, že mimo kostel a církevní život nespĺňuje všechny atributy ctnostného života, jeho hrubá mluva a nemanželský vztah s Ĥunajnou jsou toho důkazem. Ale často je tato stránka jeho osobnosti obyvateli přijímána s jistou shovívavostí, přestože v tak tradičním prostředí, jakým je vesnice, představují některé výstřelky v očích mnohých věřících neodpuštělný čin. Důsledky tohoto chování se projevují v neúčasti většiny vesničanů na svatbě Gorgího a Ĥunajny a dokonce v jisté nervozitě sloužícího kněze projevujícího rozpaky nad nastalou situací.<sup>149</sup>

Zásadním zlomem v životě Gorgího je vidění anděla Páně, který strhne jednu z kostelních zdí. Vidění může být jedním ze znaků, které označuje světce, avšak aby k němu mohlo dojít, musí být Bohem otevřen a uzpůsoben lidský zrak. Není pochyb o tom, že pro zdůraznění síly okamžiku vykresluje autor postavu strýčka Gorgího jako slepce.

*„Teplého rána – 1. dne měsíce misrá<sup>150</sup> - když se zvedl Nil a zatopil humno, jsem viděl Mu‘allima Gorgího, jak k nám přichází, se vztyčenou hlavou, jak to dělají všichni. Ťukal svou hůlkou o zem pravidelnými údery, cítil jimi cestu. Svými kroky si byl jistý a věděl, kudy má jít, ale když procházel pod širokým trnovcem<sup>151</sup> naproti domu dědečka Sávírise, vypadal neklidně a rozrušeně.*

*Zastavil se u dveří a řval: ‚Lide Boží...otče Sawírusi!‘*

---

<sup>149</sup> „Jenom pár lidí přišlo na svatební obřad strýčka Gorgího a paní Ĥunajny Mu‘awwad, sloužený v kostele, který se toho dne zdál mimořádně širý, rozlehlý a prázdný. Přestože my jsme tam byli, țarránské ženy nedorazily, neboť se tak rozhodly již v předstihu. Otec Adráwús provedl svatební obřad svého hlavního zpěváka a arcidiákona ve velmi rychlém tempu, jakoby se chtěl rychle dostat z této poněkud nepříjemné situací, i přes to, že Ježíš byl pánem odpuštění a nikdy neodmítl pokání těch, kteří přišli k jeho dveřím.“ (AL-ĤARRĀT: 1993, s. 102)

<sup>150</sup> Misrá je 12 měsíc koptského kalendáře. První den tohoto měsíce jsou připomínány umučení Abálího ibn Justa a úmrtí sv. patriarchy Kyrilla V. (<http://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/Synaxarium-or-Synaxarion/12-Mesraa/01-Mesraa.html>)

<sup>151</sup> Trnovec Kristův (strom z čeledi řešetlákovitých), údajně posloužil ke zhotovení trnové koruny, která byla nasazena římskými vojáky Ježíši Kristu.

*Předtím než vešel, nahmatal svou holí pečlivě a pozorně práh, poklepal obě strany veřeji a vstoupil skrze široké dřevěné dveře a svým barytonem z plných plic řekl: „Jižní zeď kostela se zřítíla dnes brzy ráno!“*

*Říkal, že viděl anděla Páně, ano, že ho viděl, viděl ho zářícího v boží slávě. Strhl zeď jedinou ranou svého ostrého meče. Sláva Bohu! Jediná rána prošla srdcem veliké, kamenné zdi. Rychle a čistě. Oheň planul po ostrých širokého meče. Cítil jsem jeho žár, když jsem ležel ve vnějším dvoře na jižní straně: „Není to tak, otče Sávirusi?“*

*Říkal, že cítil žár ohně předtím, než tasil meč, poté ho i uviděl. Uviděl povrch vytaseného meče, byl jemný a zářící, pobíhaly po něm malé kuličky ohně a klouzaly dokola se syčícími zvuky. Poté uslyšel zuchnutí drtivé rány.*

*„Otče Arsániji, ta rána mířila právě na mě, byla pro mě!“*

*Říkal, že slyšel kameny staré masivní zdi, jak padají dolů doprovázené hlukem, jakoby udeřil hrom.*

*„Viděl jsem, jak vzal hlavici masivního sloupu, velkou jak mlýnský kámen, na které byly vytesané staré nápisy. Viděl jsem ho,“ pokračoval: „vrhnul ji jednou rukou do Nilu. Slyšel jsem ten hluk, když spadla do vody, a ta sprška mě dosáhla. Když spadla do řeky, zvedla se (vytryskla) velká fontána a propast, kterou po sobě zanechala, zůstala otevřená. Viděl jsem, že vody se nevrátily tam, kde byly. Jako žnec svou kosou, anděl Páně řekl mohutným hlasem: „Takto bude Babylon, silné město, zničeno a už nikdy ho už nebude více. Takto vrhnu do otevřené propasti všechny hříšníky!“*

*„Jen evangelium vyléčí zlomené a obnoví zničené.“ Když si na moment sundal své černé brýle, jeho oči byly vypouklé a bledé jako by se nikam nedívaly, bez soustředění, bez cíle. Pak si je znovu nasadil.“<sup>152</sup>*

Předchozí ukázka obsahuje řadu symbolů, které mohou být interpretovány několika možnými způsoby.

Podle dvousečného meče a charakteristik postavy anděla je pravděpodobné, že se jedná o postavu archanděla Michaela, který přichází s úkolem boje a cílem vítězství nad zlem. Stržení kostelní zdi je především mementem strýčku Gorgímu, aby změnil svůj přístup k životu. Kostelní zpěvák tak zakouší silný duchovní i emocionální prožitek. Autor zde znovu staví do opozice dvě charakteristiky strýčka Gorgího - světce a neřestníka.<sup>153</sup>

<sup>152</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 91-92

<sup>153</sup> V řadě al-Charrátových děl se objevuje tato binární opozice vyplývající z autorovy snahy představit postavu jako „smrtníka“ se všemi jeho kladnými i zápornými vlastnostmi, např. v *Já banát Iskindirija*.

Anděl ve svých slovech ale poukazuje nejen na neřestný život Gorgího, tak si to ostatně interpretuje on sám, ale poukazuje na podobnost rozmetání jižní zdi kostela se zničením města Babylon<sup>154</sup> a zavržení všech hříšníků. Sloup držící zeď vržený andělem do vody vytváří uprostřed řeky průrvu, do které budou podle jeho slov hozeni všichni hříšníci, což je mimochodem jedno z tradičních témat různých světeckých vizí. Autor později<sup>155</sup> využívá obraz průrvy při popisu sutin, ve které se stržená zeď změnila. Tato průrva je přehozena zakryta celtovinou s barevnými vzory, v jejichž středu je vyšito Alláh, jméno Boží. Snad je tak učiněno nejenom pro zakrytí této průrvy a celé jedné strany kostela, ale i proto, aby získal symbolický rámeček - zakrytí jámy určené pro hříšníky.

Celé situaci dává širší rámeček ještě jedna událost a to, že pod sutinami zdi zůstal Gorgího bratr Básílí, jenž sice přežívá, stává se ale mrzákem. Básílí, který žil se svým bratrem v malém domku na dvoře kostela, obhospodařoval zděděnou půdu a poskytoval tak živobytí jak sobě, tak svému bratru. Na pozadí této smutné události stojí otázka autora po spravedlnosti, vinně a trestu, která je důležitým motivem i jeho dalších textů. Zároveň však poukazuje na místo, jaké zaujímají v církevní komunitě handicapovaní a otázku utrpení na tomto světě.

*„Anděl Páně ho zasáhl, jakoby ho trestal za hřích, který nespáchal, je toto osud nevinných?“<sup>156</sup>*

Popisu postavy strýčka Gorgího věnuje autor velkou pozornost, aby na ní mohl charakterizovat celou jeho osobnost, místo ve vesnici, i ukotvení jeho postavy v ději románu.

*„Obličej Mu'allima Gorgího byl zrudlý, nateklý krví. Vyhublý obličej, jehož pokožka byla povolena, původně namodralá, podobaná pozůstatky starých neštovic. Jeho vypouklé oči byly slepé a hrubé, bulvy se otáčely, aniž by viděly, ačkoliv přese všechno bylo cítit, že se na vás dívají, sledují každý váš pohyb, dokonce uvnitř vaší duše. Jen teď už v sobě neměly pocity vzdoru, nestoudnosti a oplzlosti, kterých si celá Ṭarrána byla vědoma, připouštěla je a někdy je dokonce schvalovala. Nýbrž pocity znepokojení a předtuchy a uznání viny.*

---

<sup>154</sup> Zj 18, 2.10.21; atd.

<sup>155</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 97

<sup>156</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 93



*Nic z toho nemělo nic společného s tím, že byl kostelním předzpěvákem a arcidiákonem. Uměl výborně nazpaměť celý euchologion<sup>157</sup> a tisíce koptských i arabských hymnů. Byl v kostele vždy, když se dělo něco důležitého, velkého či malého – při narození dítěte, křtu, oslavě zasnub, svatebním obřadu a pohřební liturgii, při kropení svěcenou vodou čtyřicet dní po smrti, aby se duše zbavila břemene rozdělení a mohla v klidu odejít, při rozdávání sladkých bonbonů dětem, při přijímání Kristova těla a krve, při podpisu prodejních a nájemních smluv, po bavlňených žních, při vážení pšenice, a porážce hus, při páření buvolů, při vrhcábech, dominu a ‘ašarat al-basra<sup>158</sup>, byl při tom, když ve velké nouzi přijížděl místní lékař nebo policejní komisař. Jeho přítomnost při každé a vlastně žádné příležitosti, se zavřenýma očima a mlaskáním tlustých rtů, s jeho nestoudnými poznámkami a historkami, které otevřeně vyprávěl svou všední arabštinou. Což nikomu nepřipadalo v nepořádku. Jeho vnitřní potěšení – dokonce poněkud zakázané potěšení - ale přípustné a nepřiliš náročné, protože bylo základní, jako potěšení, které najednou zachvátí vaše ruce a tělo, když uchopíte kontury své ženy, plné a kulaté jako kynoucí těsto, jakoby se celá topila v noční tmě.“<sup>159</sup>*

Strýček Gorgí spojil celý svůj život s církví – služba církvi je jedním z hlavních požadavků kladených na křesťana a zároveň nezbytným předpokladem pro dosažení svatosti. Díky tomuto popisu může čtenář nahlédnout, alespoň částečně, do různých obřadů a rituálů, které vytvářejí rámec života koptské komunity. Vedle obřadů spojených s kultem jsou zmíněny i opakující se situace a rituály z každodenního života, což poukazuje na naprostou provázanost sféry náboženské a světské ve vnímání světa v očích koptských věřících. Zmínka o jeho neřestném chování dotváří mnohvrstevnatý obraz této postavy. Autor poukazuje na Gorgího přirozenost, v žádném případě se ho nesnaží idealizovat či ztvárňovat jako mravní vzor. Al-Charrát zde vychází z přesvědčení, že odsouzení hříchů nenáleží lidem, nýbrž je svěřeno Bohu – Pánu soudu. Biblické odkazy na Máří Magdalénu<sup>160</sup> a kamenování nevěstky jsou samozřejmě nejlépe použitelné pro danou situaci.

---

<sup>157</sup> Liturgická kniha obsahující postupy všech druhů bohoslužeb - včetně liturgie – a obřadů, které potřebují znát biskupové, kněží a diáconi pro jejich vedení.

<sup>158</sup> Karetní hra založená na přebíjení vyšší hodnotou karty

<sup>159</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 93-94

<sup>160</sup> Je zajímavé si povšimnout spojení dvou Marií – Máří Magdalény a Marie z Betánie, sestry Lazara a Marty. K tomuto ztotožnění někdy dochází.

„Celá Ṭarrána, bez výjimky, mluvila vždy s potěšením a někdy s nádechem skandálu o tom, že byl strýček Gorgí viděn - jak by nemohl být viděn se svojí hrozivou postavou a klepající holí - jak jde sám a bez ostychu do domu paní Ḥunajny, která tam byla rovněž sama a bez ostychu, uprostřed noci, což vlastně znamenalo po západu slunce. A o tom jak byl viděn felláhy směřujícími na pole v svěžesti brzkého rána, dětmi pasoucími dobytek, a ženami nesoucími hliněné amfory a džbány v radostném průvodu k zavlažovacím kanálům na břehu (náspu) Nilu, kde vody průzračně protékají a vdechují sílu. Všichni mohou dosvědčit, že strýček vycházel z jejího domu před úsvitem, šel směrem ke kostelu, k malé hliněné boudě, kterou mu nechal otec Adráwus postavit. ‚Bůh ti buď milostiv, strýčku Mísáku Banháwí, zemřeš děsivou nemocí – ochraňuj nás jméno kříže! – a zanechej tuto ženu, aby své tělo užívala nestoudně, dychtící touhou po životě, samotnou a bezdětnou. Nedáš jí žádné potomstvo, ale necháš jí šest feddánů a dva qiráty v zahradě strýčka Túmáse.‘

Můj strýček Silwánus byl pokladník a vždy říkal: ‚Lidi, nechte ji být! Ti z vás, kteří jsou bez hříchu...‘<sup>161</sup>

A babička Amálijá na to neústupně a jednoduše reagovala: ‚Bůh mi odpusť v den posledního soudu. Tahle ženská se nikdy nepřestane chovat jako běhna. Může snad být nestoudnost zakryta? Jsou tu tři věci, které nemohou být skryty – chtíč, těhotenství a jízda na velbloudu!‘

Můj dědeček jí mírně krotil a řekla jí, že by měla nechat rozsudek na Pánu soudu: ‚Jen Bůh sám může promíjet hříchy, skrze přímluvu Panny Marie a svatých. Syn člověka a jeho dědicové na zemi také mají sílu. Víra je spásná, Umm Júnán.‘

A otec Arsání řekl, se svým přísným pohledem a bolestně pokrivenými tvářemi: ‚Umm Júnán, byla to Máří Magdaléna žijící v hříchu, která vylila nádobu vonných olejů na nohy Ježíšovi, a otřela mu je svými vlasy. Ježíš jí odpustil a byla první (osobou), které se ukázal po tělesném vzkříšení.‘

Odpověděla bez zloby, a v celku bez zášti: ‚Ach sestry! Ach vy muži!‘

Myslela to tak, že Ježíš byl také ‚muž‘?‘<sup>162</sup>

Na sepětí strýčka Gorgího s kostelem již bylo poukázáno – Gorgí se účastní všech bohoslužeb a obřadů, dokonce bydlí na kostelním pozemku. Ale kostel, ve kterém se prolínají dva světy – tento a onen, čas a věčnost, svět živých a svět mrtvých – je místem

---

<sup>161</sup> J 8, 7

<sup>162</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 94-95

nejen vidění, ale zároveň i nadpřirozených událostí. Během zpěvu hymnů, v době probíhající liturgie, je Gorgí povznesen ze země ke klenbě kostela.<sup>163</sup>

Vypravěč si toho všimá ve chvíli, kdy je zaujat krásou jedné ze svých vysněných žen. Je zde využito prostředků, které autorovi umožňují jeho imaginativní tvorbu v rámci magického realismu. Ale zároveň je možné zvažovat jistý druh pokračování žánru legendy v uměleckém hávu moderních literárních postupů.

*„Koutkem oka jsem na ní pohlédl. Byl jsem přesvědčen, že její rudá barva je božská, že je rudá z ohně koptských a arabských modliteb a rytmu hymnů Mu'allima Gorgího, s jeho hlubokým hlasem, který naplňoval celou kostelní loď a rozehvíval jím plameny svíček, a napínal mu zároveň kůži a srdce. Jeho hrubý obličej, podobaný znamínky po neštovicích, vypadal velmi vyrovnaně a plný světla.*

*Zpěvy strýčka Gorgího měly ozvěnu, která prostupovala rozsáhlost ducha, a naplňovala chrámovou loď. Navzdory všemu, jeho hluboký hlas řinčel ryzí hudbou. Byl to hlas, který jsme znali pro jeho nečistotu a obscénnost, ale nyní byl zušlechtěn a očištěn – refrémem, který byla melodický a zavazující k dodržování zároveň.*

*Pak jsem pocítil, jak se pode mnou otáčí země.*

*Strýček Gorgí byl povznesen, zavěšen, pevně připevněný ke klenbě kostela.*

*Na jedné straně klenby, tam nahoře, připevněn bez citu nebo slova, se svým mohutným tělem a albou, na které měl štólu arcidiákona, ačkoliv jeho barva již nebyla jasně červená, ale mdle šedá.*

*Nevěřil jsem svým očím, nemohl jsem jim uvěřit. Ačkoliv jsem přesně věděl, že to, co vidím, je naprostá pravda. Viděl jsem ho, s námi dole, vedoucí mladé diákonky, bijící do mosazných trianglů a rezonujících cimbálů, jakoby takto zpíval jeho hlas plný tělesnosti i svatosti zároveň, v jeho albě s červenou štólou.*

*První z žalmistů Božích, vůdce stovek, hlava andělů, osoba třímající ostrý, ohnivý meč. Gorgí ho viděl, Gorgí, který nevidí.*

*Teď jsem ho viděl v jeho pozemské formě.*

*Nikdo jiný ho neviděl? Nebo jsme ho viděli všichni, co jsme byli v chrámové lodi, a neviděli jsme nic jiného?*

*Zatímco byl Gorgí povznesen.*

---

<sup>163</sup> Povznesení vzhůru se odehrává v tělesné i duchovní rovině, je možné ho srovnat i se dvěma částmi „Noční cesty“ proroka Muḥammada (tzv. *al-Isrā' wa-al-Mi'rādž*).

*Hříšný cizoložník, nemající místo ve svatyních zasvěcených Pánu přísné lásky.  
Byl jsem udušen zemí Tarrány, opit jejím horkem a opojen vzrušením.  
Jak moc jsem potřeboval pevnou vůli, přestože byla ukrutná a posměšná.“<sup>164</sup>*

Velmi zajímavě se vyvíjí obraz strýčka Gorgiho, jehož hlas je při zpěvu hymnů očištěn. Během liturgie, jež je chvílí vytržení ze všednosti do věčnosti – chvílí, kdy je tělesné proměňováno v duchovní, ale stále zachovává svou formu i obsah, na něj působí Boží milost. Tento obraz je spojený s vypravěčovým viděním vůdce andělů – Michaela, ale tento obraz se překrývá s osobou Gorgiho. Propojení andělské bytosti a služebníka (diákona) jistě odkazuje k církevní tradici, kdy svatí diákonové a andělé nesou některé podobné role – službu Bohu. Tohoto faktu využívá i církevní umění, kdy si lze u některých ikonostasů povšimnout ikony zobrazující svatého diákona nebo anděla – nad či na diákonských dveřích.

Pokud by bylo možné najít v románu postavu svatého člověka, pak je to právě Gorgí, který ač smilník a bodrý společník, může být vzorem pro další věřící v neochvějně víře a službě církvi, což komunita velmi oceňuje. Smyslem analýzy literární postavy bylo postihnout všechny aspekty osobnosti románového hrdiny s vědomím, že je lze interpretovat i na jiných symbolických rovinách a v jiných kulturních souvislostech.

### 6.1.2 Mučedníci

*„A když otevřeli rakev, všichni, kdo byli v kostele, byli ovanuti tak pronikavou přelíbeznou vůní, že tři dni, jako by se byli najedli nejsytějších pokrmů, nemyslili na občerstvení jídlem; ba i velmi mnoho nemocných se uzdravilo v ten den. Kníže, biskup a několik málo předáků podíivavše se viděli božího světce, jak se jeho tvář a podoba skvěje a jak je tělo jeho naprosto neporušeno, jako by byl sloužil toho dne slavnou mši svatou...“*

(Odkrytí hrobu sv. Vojtěcha, *Kosmova kronika*)

Mučednictví může člověka přeměnit v pravého učedníka Kristova,<sup>165</sup> ale prolítí krve a položení vlastního života za Krista je dáno jen nemnohým, kteří k této vítězné smrti byli vyvoleni Bohem. Proto byly vystaveny jiné cesty, jak dosvědčení dosáhnout, nejvíce se jí

---

<sup>164</sup> AL-HARRĀT: 1993, s. 98-100

<sup>165</sup> ŠPIDLÍK: 2004, s. 32

blíží životní cesta mnišství. Mniši se svým asketickým životem snaží přiblížit utrpení Krista a získávají tak možnost, že jim bude rovněž udělena „koruna mučednictví“<sup>166</sup>.

Dosvědčení mučednictví přichází po smrti světců, kdy se kolem jejich hrobů a ostatků dějí zázraky. Světcovo tělo, které dosáhlo spojení s Bohem je popsáno svědky různě, ale mnohdy vydává jasnou zář a v některých případech netlí pod tíhou času – těla zůstávají netknutá a vydávají libou vůni. Netlení ostatků je jedním z důkazů pro komunitu, že byl světec přijat Bohem a je mu nablízku. Tato tradice byla známa celému křesťanskému světu na Východě i na Západě.<sup>167</sup> V koptské církvi je dodnes kult neporušeného těla světců velmi rozšířený, důkazem jsou tomu i záznamy v hagiografiích novodobých světců Andrá'úse aš-Šamú'ílího a matky Jú'anny, jímž se mimo jiné věnuje Viola Pargačová ve své dizertační práci.<sup>168</sup> Netlející tělo je důkazem nejen toho, že světec dosáhl blízkosti Boha a setrval v ní, ale rovněž stále přítomnosti Boží milosti v jejich svatých tělech. Po smrti se odděluje duše od těla a tělo zůstává napospas zemi a rozkladu, ale světci, jejichž duše byly spojeny s Bohem, tuto propojenost předávají i tělu, protože si

---

<sup>166</sup> Arabsky *iklíl aš-šuhadá'*

<sup>167</sup> Na tomto místě bych rád zmínil příklady několika světců, jejichž tělesné ostatky po smrti nepodléhaly tlení a rozpadu. Přestože je kult netlejících ostatků rozšířený především ve východních církvích, jeho dosah je možné sledovat i v západních částech a to jak před velkým rozdělením, ať již spirituálním nebo institucionálním. Dokladem může být i světice a mučednice Ludmila, její vnuk sv. Václav nebo sv. Vojtěch v českém prostředí. V Kristiánově legendě se píše (citováno podle: *Středověké legendy českých světců*. Praha: NLN, 1998): „...v týchž však dnech projevil se na hrobě přeblahoslavené a často jmenované paní a mučednice Ludmily přispěním milosti Boží přeslavné zásluhy jejich ctností. Neboť z jejího náhrobku šířila se taková hojnost podivné a přelibezné vůně, že převyšovala vůni všech vonných látek a květů. ... od té doby se dály na tom místě přeslavné a znamenité zázraky. (s. 96) ... Rozpomenuv se potom sv. Václav na svou babu ... pojav s kněžími a některými zbožnými muži přesvatý úmysl ... a uložil jim, aby třeba en její kosti a prach zetlelého těla důstojným přenesením k němu dopravili. ... odhrnuvše objevili hrob, tu pozorujíce, že náhrobní deska kterou bylo ctihodné tělo pokryto, je zčásti ztrouchnivělá, báli se ji pozvednouti. „Jestliže je dřevo zetlelé, ... čím spíše zetlelo to, co je uvnitř?“ (s. 99) ... odhrnuv spěšně hlinu, shledal se svými druhy tělo úplně neporušené, ledaže obličej byl pln prachu, který jej pokrýl, když se víko při odkrývání rozlomilo. ... vyzvedli přesvaté její tělo ze země, do drahocenných pláten, jak se slušelo, je zavinuly, před oltář položili a chvály a díky nesmírné Boží milosti vzdávali....(s. 100)“

Tělo sv. Václava zůstalo podle staroslověnské legendy po vyzvednutí ostatků neporušené, kromě stop po ráně, která ho zabila. „Když tu pak zapálili světlo a na něho pohlédli, viděli, že jeho tělo je neporušeno a všechny jeho rány jsou zhojeny, mimo tu jedinou, kterou mu jeho přeukrutný bratr do hlavy zasadil.“ (VOPATRNÝ: 2003, op. cit., s. 128)

Na křesťanském západě postupem doby víra a úcta ke svatým ostatkům ztrácela na síle, ač je v katolické tradici živá dodnes. Přesto je možné najít důkazy o netlejících ostatcích do dnešních dnů a to například ve francouzském městě Ars-sur-Formans, kde je v bazilice uloženo tělo sv. Jana Vianneye (1786-1859), které neneso známky tělesného rozkladu, aniž by prošlo procesem mumifikace.

<sup>168</sup> „O tom, že matka Jú'anna zemřela, jsem se dozvěděla až večer a hned jsme se spolu se švagrovou vydaly do kláštera. Klášter byl však zavřený, tak jsme v slzách kráčeli ke hřbitovu u kostela sv. Barbory a já se matky zeptala: ‚Viš, že jsem tady? Jsem tvoje dcera Zakija.‘ A najednou jsme ucítily vůni kadidla, jež vycházela z hrobky, cítili ji všichni, i hrobník, který tam s námi stál.“ (PARGAČOVÁ: 2009, op.cit., s. 205)

je Bůh tak oblíben, že s nimi zůstává i nadále. Proto je naplněno Boží milostí nejen tělo, ale i hroby, chrámy a ikony světců.<sup>169</sup>

Al-Charrát využívá pro látku svého románu *Ḥidžárat Búbillú* kultu neporušeného těla světců, ve chvíli, kdy o své zkušenosti vypráví Michá'ílovi Mu'allim Šenúda, který byl svědkem exhumace jednoho světce.

*„Jemný a teplý, přestože byl pohřbený pod pískem po tisíc let. Pochválen buď Pán Ježíš Kristus, zvolal Mu'allim Šenúda. „Byl jsem tam jako malý se svým otcem, ať je mu země lehká“<sup>170</sup>, když ho vytáhli. Po těle mu najednou začala stékat krev, krev tekla po rubáši, do kterého byl zabalen, ze žlutého plátna jakoby hedvábného, a jeho mučednické rány jakoby byly stále otevřené a krvácely. Zinkové pláty obepínající rakev se rozplynuly a samotné dřevo se rozpadlo na prach jako jemný popílek, jakmile ji vytáhli do vzduchu. Ale znamení kříže namalované na plátně zůstalo, nedotčené rozkladem a knotem rozbušky. Kostí všech, co byli pohřbeni kolem něj, byly od sebe rozděleny a roztroušeny po zemi, ale tělo mučedníka zůstalo neporušené, jeho odhalený obličej vyzařoval světlo, které nebylo z tohoto světa, jakoby ho ještě neopustil duch. Viděl jsem, jak ho vyndali, předtím než ho vložil do nové rakve vyrobené z drahého ořechového dřeva, tajně, aby to nevěděla vláda. Večer se za něj při světle veliké svíčky pomodlili modlitbu za mučedníka. Kostel byl plný lidí, ale ven neunikl ani hlas. Když nastalo během tajné mše k proměňování, pokračoval, „viděl jsem ho stále tělesně silného, plného Boží milosti a bohabojného, obličej nesl nepopsatelné známky po bolesti, kterou překonal a odešel ke Kristu, jeho rysy byly čisté a jemné s laskavým výrazem ve tváři, přijal korunu mučednictví.“<sup>171</sup>*

Právě tato epizoda poukazuje na rozšíření víry koptských křesťanů v sílu světců a jejich posmrtné neporušitelnosti. To je jedním z důvodů, proč si autor tento námět vybral, a jeho prostřednictvím ukázal na sílu koptské identity, která se mimo jiné soustřeďuje kolem tohoto kultu. Život koptské komunity je se světci a mučedníky spjat, tak těsně, že vytvářejí jedno společenství, jímž se vymezují vůči okolí.

---

<sup>169</sup> Tento koncept vychází především z řecké tradice a opírá se o učení sv. Řehoře Palamy o Božích energiích. A podle Otto Meinarda přichází z řeckých zdrojů do koptské tradice až v pozdní době. (PARGAČOVÁ: 2009, s. 205-206) To však nemění nic na jeho dnešním prožívání a je klidně možné, že pro praxi tohoto kultu v předcházejících dobách se jen nedochovali důkazy.

<sup>170</sup> Doslova „Ať mu Bůh da milost a posvěti jeho ducha!“

<sup>171</sup> AL-HARRĀṬ: 1993, s. 67-68.

*„Pod kameny Búbillú narazili na tělo světce Basády, zůstalo ve své původní podobě,“ dodal.“<sup>172</sup>*

Šenúda takto pokračuje ve vyprávění, je otázkou, zda-li se jedná o tělo známého mučedníka Basády z období Diokleciánova pronásledování.<sup>173</sup> Nebo se právě na tohoto světce odkazuje novodobý světec svým křestním jménem. Každopádně i samotná zmínka tohoto jména vyvolává v koptském čtenáři představu pronásledování, věznění a mučení, které končí přijetím „koruny mučednictví“. S ní se pojí hledání svobody po dobu věznění (skutečného i symbolického).

*„Potřebuji stromy, nebe s jeho tichým vlněním, racky vznášející a křičící nad místy, které pohlcuje moře, abych poznal svobodu, abych byl vysvobozen z břemena času s celou jeho slávou a korunami.“*

*Má svoboda není uvězněná uvnitř, není odříznutá od těla světa a od manifestací Božího těla. Beru svou oběť v rozprostírajícím se světle slunce v záři noci s nekonečnými obzory.*

*Ne, to jsem ti neřekl.*

*Neřekl jsem to.*

*Neříkám to.*

*Cožpak nemá tohle klábosení konce? Napočítal jsem dvojí zakokrhání kohouta.*

*Stále očekávám třetí*

*Mám hledat tělo světa, projevy (zjevení) Božího těla, ve tvém těle a jeho materii (těstě)?*

*Nebo mám hledat tvé tělo pod jemnou nebeskou pletí, ve svalech stromů a v jeho žlutých květech padajících na prach cesty?*

*„Jeho tělo bylo bílé, zářící. Otec Adráwús na ně vylil novu drahou lahvičku parfému, celé tělo v tu ránu zčernalo, úplně celé, jen údy zůstaly svěží a poddajné. Na jeho zářící zčernalé tváři byly stále rozeznat tmavé pohmožděny. Odtáhli ho po zemi, když ho mučili, bičovali ho, tahali ho po obličejem dolů po schodišti místodržitelského paláce, posadili ho zkrvaveného a pohmožděného čelem vzad na buvola a obcházeli s ním ulice města.*

*Nechali mu zavázaně oči po celou dobu, co byl v Ťuře a Abú Za‘bal, připevnili elektrické dráty kolem jeho penisu, varlat a bradavek, silnými ranami mu vylámali zuby,*

---

<sup>172</sup> AL-HARRĀṬ: 1993, s. 68

<sup>173</sup> [http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story\\_539.html](http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story_539.html)

*nutili ho stát v ledové vodě nahého, a věšeli ho za nohy, než ztratil vědomí, a říkali: Přiznej se ... přiznej se!*

*V Pekingu a Berlíně, Římě a Kartágu, Lorenço Marques a Buenos Aires, v Damašku a Bagdádu, v Soulu a Hanoji, všude je to stejné.*

*Zhmožděniny a zohyzdění byly mučednictvím zjemněny, jakoby byly přidanou krásou. Paže byly odtrženy z ramenních kostí, stopy po vařícím dehtu vylitém na jeho hlavu tvořily trnovou korunu. Popáleniny na těle vytvářely neuspořádané pásy břichu. Kovové kleště se ponořily do jeho masa a kostí, nechávající po sobě otevřené díry v hrudi, jakoby jimi pronikla lodní kotva ostrá jako zuby. Trojice<sup>174</sup> mučení a mučednictví.*

*Mučedníci beze jména a bez čísla, bez slávy a bez pomníků.*

*Jejich zástupy pokračují, padají a znovu se zvedají bez ustání, bez přerušení.<sup>175</sup>*

Obraz věznění a mučení je zde popsán velice naturalisticky. Tento rys ostatně patří i k hagiografickým dílům. Propojují se zde dva světy – raného pronásledování křesťanů a zatýkání nepohodlných osob královským režimem v Egyptě. Paralela římské a egyptské státní moci, která si usurpuje právo na pravdu a odstraňuje ty, jejichž názory se od oficiálních liší. Sám autor strávil dva roky ve vězení za svou politickou (levicovou) činnost a odraz této zkušenosti lze v románu nalézt.<sup>176</sup> Nejedná se zde pouze o identitu koptskou, ale egyptskou, kdy museli političtí vězni snášet za své názory ta nejhorší muka a v očích lidí pak získávali pomyslnou „korunu mučednictví“. Jejich zohyzděná těla jakoby se dočkala jistého stupně oslavení. Vězňů v té době bylo nespočet a stále byli zavíráni a mučeni další, pro Egyptěany se stávali neznámými hrdiny, beze jména a poct spojených s jejich pohřbem, ale v srdcích lidí zůstala vzpomínka na ně, tak jako v církvi na mučedníky z celých křesťanských dějin.

Také následující ukázka se pojí s obrazem novodobého mučednictví a vězeňskými podmínkami. Je v ní zdůrazněn prvek následování Kristových utrpení mučedníky – i těmi novodobými. Kristus v románu ožívá na rozbité ikoně, jež byla poškozena při pádu kostelní zdi. Zmínky o poškození obrazu ještě více zdůrazňují tělesná muka a bolesti Krista, které zažíval.

---

<sup>174</sup> *Thaláthat aqánim* je arabský teologický termín označující tři osoby svaté Trojice. *Uqnúm/pl. aqánim* je převzato ze syrského *qnomá/pl. qnomé*

<sup>175</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 68-69

<sup>176</sup> Román je plný autobiografických prvků, postava Michá'íla představuje mladého Idwára al-Charráta, a proto je zde zmínka o datu, kdy má nastoupit svůj trest: „...14. května 1948, byl jsem si jist, že budu té noci zatčen. ...“ (AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 184)



*„Uviděl jsem ikonu, o které náš otec András ríkal, že ji zachránil ze sutin. Říkal, že sklo z ní spadlo všechno najednou, jako kdyby ho silná a pevná ruka strhla svou přesnou a ostrou hranou.*

*Uviděl jsem tvář Krista, tmavou, se zavřenýma očima, vrásky věků vryté do tmavého povrchu dřevěné ikony, zatímco přes černý olejový povrch tančilo blikotání malých svíček, malá světýlka se pod nimi chvěla, zatímco nejasně načrtnutá trnová koruna kolem hlavy soužené nesnesitelným břemenem.*

*Ježíš plakal suchým vyprahlým pláčem. Beze slz, téměř bez hlásku.*

*Zvedl hlavu a jeho obličej na poničené ikoně hleděl na jiný obličej toho, jenž před ním klečel na holé dlážděné kostelní podlaze. Hlavu měl zabalenou do zaprášené kůfje, tmavé a na povrchu ježaté; jeho galabija přepadávala přes kostnatá ramena, jeho tělo se vypínalo pod starým oblečením. Přestože klečel, stále byl vzpřímený, připevněný na kříži, bez jediného pohnutí a náznaku shrbení. Dokonce mezi skuhráním, které pomalu stoupalo, aniž by překypovalo ven, z vrstvy skryté pod zemí, z utrpení a bolestné agónie, Ježíšovi v pozemských mukách, ne v božské slávě, jeho slzy padaly z ikony, na podlahu kostela, kapka za kapkou.*

*Viděl jsem jeho nataženou ruku, označenou zeleným listnatým křížem, jeho ruce proražené znameními po velkých hřebech, natahující se v soucitu a důstojnosti, které položil na hlavu, jež se k němu zvedla. Tmavý obličej byl seschlý a vrásčitý, smrštěný utrpením, které nemůže nikdo nikdy poznat. Houževnatý rolník z Tarrány, Kopt na kterého svět zapomněl, sražený k zemi neustálým postupem času. Nikoliv protějšek, ale reinkarnace (smíšení). Hlavu měl zabalenou v plstěné čepičce, s tmavou kůfjí. A z ní sestupovaly vrásky po dřině a neodbytných starostech jako černé pukliny. Ikona zachráněná ze sutin.*

*Uvnitř jsem jemně hučel a vřelo to ve mně hněvem. Ne z víry, ne z posvěcení.*

*Mohla by tato ikona zůstat pohřbena, tepající bolestí, oddělená, ponížená ale stále neporažená? Nebo by mohla zmizet a vyhasnout, a zůstala by černým dřevem pouhou látkou, popírající: „Může být posvěcen ten, který natáhl svou ruku rozdrčených kostí, z níž kape krev, velké kulaté kapky, jedna za druhou, s tlumenými zařinčením na holou zem, kapka po kapce?“*

*Bude naplněn životem a požehnáním nebo bude sražen vyprahlostí a hluchotou?*

*Uslyšíme společně s ním životadárné slovo? Jaké by to bylo slovo? Nebo budeme zasaženi slepotou před jeho evangeliem, namalovaným temperou, rukou, která ví lépe, jak okopávat motykou zem, než namíchat žloutek ve vytržení opilého srdce?*

*Není to jen tvář. Nýbrž štíhlé a neohebné tělo se do nekonečna opakuje na této zemi, znovu a znovu radostné zprávy, jedna po druhé, životadárné bez konce a bez naplnění.*

*Melodie harfy, písně flétny, řinčení cimbálu, opakování dhikru<sup>177</sup>, víno dervišů, švitoření jemné řezby, šelest krabic Sava, Rabsa<sup>178</sup> a mýdla, hluk televizních reklam - zraňujících, urážlivých, blikajících elektrickým proudem, lehátka rozestavená kolem natřásající se břišní tanečnice obklopené trubicovitými lampami – tenké trubky červeně a zeleně fosforeskující a světélkující, odrážející se na klidné vodní hladině bazénu dezinfikovaného chlórem, i kameny z moderní doby padají v neuchopitelném a ostudně zakódovaném jazyku, ťukání dřeva, křik mladých dívek bez rozumu, bití bubnů a neustávající krákání kolih odrážejících se ve světle vylévajícího se z napůl zářícího a napůl temnělého měsíce. Všechny teologické směry, všechny ideologie, pronikavý zpěv papoušků, mohutný růst obřích opuncí s napnutými větvemi, jako chobotnice s chapadly dychtící objímat a zabíjet v pažích platonické lásky, pupík uprostřed břicha jemného na dotek, barvy těsta, plavoucí ryba, propíchnuté zlaté vyteklé oko bez pouzdra, rezavá železná schodiště bez elektrického proudu, kterými se dostanete do podzemní části autobusové stanice ar-Raml, vůně rajčat, okry a šťavnatých zelených papriček, mírně rozdrčená falešná varlata, závan masa, zmražené údy, které vás odsuzují bez možnosti odvolání k trestu nabodnutí na hák s trojzubcem, který se zapouští do masa moře, na jeho stranách raší malé červené květiny, zářící, jemné a křehké, na kterých je rosa krve a kulaté kapky krve na dvou malých kupolích – prsou a velké kupoli – břichu, tváře ikon, tváře vězňů z Ťury a Abú Za'bal, výslechové místnosti a sklepení v Caracalle, temné podzemní jámy ve Fezu, Damašku, Toledu, Granadě, Šan'á, Jeruzaléme hrozně páchnoucí zápachem těl zavěšených rukama a nohama za železný hák, zápachem moči a čpícím puchem nahromaděné lidské stolice, na kterou bez přestání dopadaly další kusy, okovy povelané jen tak, aby otevřel hrob - bez pomníku, beze jména, bez náhrobního kamene, bez citace z Fátihy z Knihy milosrdných srdcí a našeho Otce na nebesích, který mumlá tak, aby ho nemohli slyšet červení kardinálové a tisíce tisíců tváří roztráštěných mezi hlubinami času až k nekonečnost horizontů, všechny stejně velké zdobené černými a šedými čarami a oči otevřené a padlé beze slova, beze svědků, široké asfaltové silnice čisté a černé, po kterých se prohání Mercedesy, Volva a Fiaty značky Naṣr obklopené vánkem výfukových výparů,*

---

<sup>177</sup> „Připomínání jména Božího“ – praktika opakování jmen Božích nebo veršů z Koránu, které se k Bohu vztahují. Tato forma modlitby je známa svým využitím především u súfijů.

<sup>178</sup> Značky pracího prášku

*které se rychle vypaří, tisíce tisíců překrývajících se tváří, všechna jejich sláva a trnové koruny od nich odpadly, pytle kafrového hnoje, pevně přivázané k bokům lysého, grošovaného osla, přicházejícího ze starobylého Apolla, připraveného, že bude zapřažen, a jehož mysl byla uchválena neutuchajícím chtíčem po každé oslici odpočívající na poli nebo jdoucí přes cestu. Pronásledující fantazie, jdoucí za iluze.“<sup>179</sup>*

Zmínky o bolesti a mukách se proplétají s Michá'ílovými erotickými představami a hledáním lásky a útěšných slov. Poukazuje tím na propojenost celého života i smrti, utrpení i lásky. Znovu se objevují odkazy na vězení v Tuře a Abú Za'bal. Mučící praktiky a vězeňské podmínky zde snad vystupují ještě silněji než v ukázce předchozí. Naturalistický popis zaměstnává všechny smysly, nejen že se čtenáři objevují před očima obrazy mučení a jeho obětí by se mohl téměř dotknout, ale působí i na sluch ozvěnami sténání vězňů a trpícího Krista. Vše je pak dokresleno čpícím zápachem cel a výslechových místností. Zmíněné ohavnosti pak kontrastují s tím, jaké se dostane odměny mučedníkům po smrti.

---

<sup>179</sup> AL-ḤARRĀṬ: 1993, s. 112-116

## 7 Závěr

„Duch svatý mluví právě tak ústy katolickými jako buddhistickými a samozřejmě ústy i zcela bezvěreckými. A tu je možno (ne vždycky a nikterak příliš zjevně) rozlišovat. Věřící katolík může (zdaleka však nemusí) vědu a umění zprostředkovávat způsobem zcela svérázným, z něhož je patrna jeho víra.“

(Václav Durych)

Bakalářská práce se zabývá analýzou dvou děl moderní egyptské prózy – románů *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* Bahá'a Ṭáhira a *Ḥidžárat Búbillú* Idwára al-Charráta. Jejím cílem je poukázat na využití témat křesťanské spirituality v těchto dvou románech, přestože obě umělecky bohatá díla lze interpretovat i v mnoha jiných rovinách, které třeba mohou nést i větší důležitost. V úvodních kapitolách byla popsána tři kritéria, podle kterých budou díla analyzována. Jednalo se o popis místa (v tomto případě posvátného prostoru) a jeho úlohu ve výstavbě literárního textu; o hledání křesťanské symboliky v textu a snahu o její interpretaci v rámci specificky koptského prostředí; a o zhodnocení pohledu na koptskou komunitu a identitu, jak nám ji oba románové předkládají, a jaké přesahy mohou texty mít ve světě mimo literární fikci.

Následující dvě kapitoly práce jsou věnovány samotné analýze dvou románových textů. Z hlediska „poetiky míst“ byly vybrány prostory kláštera a koptského pohřebiště, v užším měřítku pak tajemný sál a venkovský kostel. Popis míst se ukázal jako vhodný prostředek nejen pro hlubší pochopení jejich významu v syžetové výstavbě díla, ale i pro popis charakterů postav a děje. V románu *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* je klášter vykreslen jako místo tradiční zbožnosti a pomyslný ostrov míru a tolerance. Ovlivňuje charaktery hlavních postav a tento vliv je zřejmý, i v těch částech románu, kde není explicitně zmiňován. Dále pak zastává roli jednoho ze dvou soupeřících táborů a jeho zdi se stávají ochranným valem proti vykonání tradiční krevní msty. „Místem s tajemstvím“ je pak sál, který skrývá mnohé poklady kláštera silné duchovní podstaty a kultické důležitosti. Tajemno sálu je zdůrazněno nejistou postavou jeho stavitele. Klášterní sál je zdrojem mystických prožitků mnicha Bišáje, který je zároveň s tímto místem propojen, a jeho kompozice silně působí na samotného vypravěče.

V románu *Ḥidžárat Búbillú* je „místem s tajemstvím“ starobylé pohřebiště Búbillú, které stejně jako klášter v druhém románu, je nositelkou historické paměti místa. Vesnice, rozkládající v prostoru Búbillú, a její obyvatelé jsou tímto místem zasvěcováni a propojeni

s „jiným světem“, což se projevuje v jejich mystických vizích i symbolických fantaziích. Jako v jiných svých prozaických dílech zde Idwár al-Charrát vytváří „symbolický svět“, ve kterém postavy žijí, nikoliv svět pevně daných skutečností, k tomu mu právě pomáhá umístění románu do této lokality. Kostel se stává, kromě místa služby Bohu, i místem vizí a silných emočních a mystických prožitků několika postav románu.

Oba romány pak nesou známky silné nostalgie vypravěčů – oprávněně se lze domnívat, že jde o nostalgii samotných autorů – po místech spojených s jejich dětstvím a domovem. Pocity se projevují v románových dílech zejména tehdy, když jejich hrdinové již jako starší lidé navštěvují tato místa a velmi bolestivě vnímají změny, jimiž prošla v důsledku rozsáhlé modernizace. Jakoby již necítili to silné pouto mezi sebou a místem dětství a vzpomínek. Prostor ztrácí statut idylického místa, jak ho znali a dotvářeli ve svých představách, v době kdy v něm již nežili. Přestože oba vypravěči nacházejí cestu zpět k duchovní sféře charakterizovaných míst, ve svých úvahách si kladou otázku, zda místa, o kterých v románech jako literární postavy vyprávěli, byla skutečná, či i samo vyprávění bylo jen idylickou představou.

Na křesťanskou symboliku jsou obě díla velmi bohatá, dokonce by se dalo říci, že se v nich křesťanská témata objevují nejvíce ze všech prací obou autorů. Kromě již zmíněných posvátných prostorů, poukazuje práce na obrazy svatosti, které jsou rozpracovány v rámci analýzy dvou postav – mnicha Bišáje a strýčka Gorgího. Oba nesou jisté znaky svatosti a okolí je díky nim rozpoznává. Bišáj, který je dokonce vesničany nazýván „svatý“, projevuje svou zbožnost nejenom modlitbou a mystickými vytrženími, ale také ctnostným životem, ve kterém se snaží co nejvíce přiblížit svému vzoru - Kristu. Přestože je považován za hlupáka, vidíme, že je schopen velmi mistrně obhospodařovat klášterní polnosti a odpovídat na všechny otázky všetečných zemědělců. I tento dar mu však mohl být dán shůry, ostatně pozemská moudrost nehraje v dosahování svatosti zásadní roli. Dva biblické obrazy, které byly v práci uvedeny, jsou Jidášova zrada a symbolika oslíka. Tu první lze brát za obecně křesťanský obraz, jenž silně poukazuje na podobnost Bišáje s Kristem, ale rovněž ho vztáhnout k obrazu možnosti zrady uvnitř tamní křesťanské komunity a přeneseně i celého národa. Avšak symbolika oslíka, která v sobě nese odkazy na Útěk svaté rodiny do Egypta a Slavný příjezd Krista do Jeruzaléma, je v románu použita k vyjádření vztahu arabského národa ke Státu Izrael. Práce se rovněž snažila interpretovat obě biblické epizody v rámci specificky koptského přístupu k oběma událostem prostřednictvím odkazu na místa spojená s pobytem svaté rodiny v Egyptě a

svátek sv. Šenúdy, jenž propojuje tematiku Egypta a Jeruzaléma hymny, které jsou zpívány v tento sváteční den; a úryvky z Písma, které jsou při této příležitosti recitovány.

Strýček Gorgí prokazuje naprostou oddanost službě církvi a není náhodou, že také on žije v blízkosti kostela. Přestože je slepý, dosáhne mystického vidění archanděla Michaela, a při zpěvu hymnů, je povznesen do výše ke klenbě kostela. Jeho světský život je však naprostý protiklad ctnostného života, s nímž se jeho hrubá mluva a vztahem s paní Ĥunajnou neslučují. Koptští obyvatelé vesnice mu tyto neřesti často odpouštějí, a tak zůstává v jejich očích svatou autoritou. Tento příklad velmi dobře dokládá velkou úctu Koptů a koptské církve k lidem oddávajícím se duchovenské službě. Dalším probíraným tématem, které je z hlediska věřících Koptů velmi důležité a s nímž spojují své duchovní i národní cítění, je úcta k mučedníkům a víra v jejich netlející ostatky. Obraz této tradice je ztvárněn na základě podobnosti mučednictví křesťanského a mučednictví, které podstupují vězňové oponenti politické moci. Ti se pak stávají novodobími mučedníky a kolem jejich oběti se vytváří společná národní identita.

Touto analýzou přechází práce k poslednímu tématu, které si práce kladla za cíl analyzovat, jímž je problematika koptské a egyptské identity a možnost jejího utváření a ovlivňování prostřednictvím literárních děl. Tato část práce je rozdělena do dvou oddílů. První z nich se zaměřuje na charakteristiku Bahá'á Táhira, především pak na to, jakým způsobem vytváří literární obraz křesťanské komunity. Tento muslimský autor je ve svých dílech silně ovlivněn obecnou východní spiritualitou založenou na duchovním odkazu starého Egypta, antické civilizace, křesťanství a islámu.<sup>180</sup> Román *Chálatí Šafíja wa-ad-dajr* je silně prostoupen tematikou křesťanskou, a jak vyplývá z předchozího výkladu, obsahuje mnoho specificky koptských prvků. Je však zároveň složité hodnotit postavení koptského obyvatelstva na hornoegyptském venkově, neboť se autor zaměřuje na obraz mnišské komunity a několika málo křesťanů mezi psanci, kteří netvoří ryze homogenní koptskou komunitu. Tuto skutečnost podtrhuje i častější využívání označení křesťana *masíhí* a nikoliv *qibtí*, které je v Egyptě synonymním označením pro koptské křesťany.<sup>181</sup> Autor pokládá za velice důležité poukázat na jednotu egyptského národa, a to na obrazu hornoegyptské vesnice a jejího okolí, ve kterém funguje velice dobré soužití mezi křesťany a muslimy, kteří se na jejím území nacházejí. Je to jednota egyptská a arabská, která se mimo jiné projevuje ve společném úmyslu na boj proti Izraeli a zpětné získání Sinaje, po

---

<sup>180</sup> ELMARSAFY, Ziad. *Sufism in the contemporary Arabic novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014, s. 165

<sup>181</sup> V žádném případě však nelze říci, že by se slovo *qibtí* v textu nevyskytovalo, ale je využito spíše jako přídavné jméno ve smyslu „koptský“, nikoliv „křesťanský“.

porážce ve válce roku 1967. Všichni obyvatelé jsou připraveni se zapojit – psanci (mezi nimi i křesťané) odhodláni k okamžitému boji, mladí obyvatelé vesnice (včetně vypravěče) jsou připraveni účastnit se vojenských cvičení, a mnich Bišáj přinejmenším svými přímluvnými modlitbami na podporu Egypta a jejího prezidenta. Autor vyzdvihuje křesťanskou komunitu, respektive klášter, jako nositelku dějinné paměti místa – egyptské vesnice. Neodkazuje se na staroegyptskou historii a její dějinnou kontinuitu,<sup>182</sup> naopak v Bišájových slovech je cítit hluboké opovržení staroegyptskými památkami. Stejně tak si je jist, že jeho muslimský přítel – mladý vypravěč – vidí situaci velice podobně; ač muslim, je mu mnohem bližší Panna Maria, nežli pohanské idoly.<sup>183</sup>

Naopak Idwár al-Charrát, který je na svůj koptský původ a identitu hrdý, představuje v románu sjednocený egyptský národ, čerpající z ducha místa od jeho starověkých počátků až po dnešek. V románu se mnohokrát vyskytují odkazy na staroegyptské bohyně ve spojitosti s Pannou Marií, a stejně jako křesťanství je s místem spjat i kult staroegyptských a řecko-římských bohů. Zároveň do románu vstupují odkazy k arabsko-muslimské literatuře (například *Korán*, *Pohádky tisíce a jedné noci*, arabská poesie klasického období), které dotvářejí představu jednoho egyptského národa. V analyzovaném románu jsou však muslimové jen velmi málo zastoupeni a mešita a muslimská čtvrť jsou zmíněny jen v souvislosti s polohou kostela. Avšak ve svých dalších románech, ve kterých autor pojednává o postavě Michá'íla - především *Ráma wa-at-tinnín* (Ráma a drak) a *Az-Zamán al-áchar* (Jiný čas) - je otázka egyptské identity rozpracována důkladněji, a to především na problematice milostného vztahu křesťana a muslimky. V románech se objevují představy „egyptství“, jehož nositeli jsou pouze Koptové, ale tím jsou potažmo myšleni všichni Egyptané; arabština a natož „arabství“ jsou pak brány jako cizí elementy.<sup>184</sup> Toto je mimochodem jediná oblast, ve které se názorově neshoduje literární postava Michá'íla a autora, což potvrzuje jeho neochvějně popírání autobiografického charakteru odkazů v jeho literárních dílech. Autor sám sebe považuje za Kopta, Egyptána a jazykově za Araba. Arabština je autorovi nástrojem k vyjadřování - předmětem úcty a vášně - neboť je tento jazyk neodlučně spjat s jeho bohatou zkušeností, která v sobě nese identifikaci s arabskou kulturou. Mezi arabskou a egyptskou kulturou pak

---

<sup>182</sup> Staroegyptské dědictví je vnímáno muslimským i křesťanským obyvatelstvem Egypta převážně pozitivně; obě komunity se také většinou shodně dívají na staroegyptskou civilizaci jako na civilizaci pohanskou, a to i přesto, že je tato civilizace zdrojem hluboké zbožnosti Egyptanů.

<sup>183</sup> Je to však jen jeden z možných výkladů, např. Bahá' ad-Dín Muḥammad ve své práci interpretuje postavy a děj románu na podkladě staroegyptským mýtů a příběhu proroka Josefa z Koránu. (MAZĪD: 1994, zejména s. 14-26)

<sup>184</sup> AL-KHARRAT, Edwar. *Rama and the dragon*. Translated by Ferial Ghazoul and John Verlenden. Cairo; New York: American University in Cairo, 2002, s. 153-155

nevidí žádný rozpor.<sup>185</sup> Zároveň však sám pocítuje skrze své „koptství“ silnou sounáležitost se svou rodnou zemí a jejími dějinami, především pokud je účasten koptských bohoslužeb, při kterých slyší koptštinu - poslední pokračovatelku staroegyptského jazyka. Ale cítí také sounáležitost se všemi kulturami oblasti Středoziemního moře, které Egypt nějakým způsobem ovlivnily.<sup>186</sup>

Jak již bylo nastíněno, o koptské literatuře v Egyptě je možné hovořit jen ve smyslu patristické (dnes pak obzvláště liturgické) literatury, a v egyptské literární sféře neexistuje dělení na koptskou a muslimskou literaturu. Nyní tedy ještě v několika větách zmíníme postoje koptských autorů ke koptským tématům a otázkám koptské identity v Egyptě konce 20. století a dneška. Pozoruhodným rysem egyptských koptských autorů je jejich hluboký vztah k mystice (křesťanské i muslimské) a arabskému literárnímu dědictví. Z jejich děl je patrné, že pokládají arabskou kulturu za nedílnou součást své (křesťanské) identity. Idwār al-Charrāt podobně jako Nabíl Na‘‘úm Gorgí<sup>187</sup> či jiní pracují ve svých románových a povídkových textech s křesťanskou i muslimskou symbolikou, jejich symbolické obrazy se velmi často prolínají nebo dokonce splývají. Oba koptští literáti pokládají koptskou kulturu za jednu z etap ve vývoji egyptské arabské kultury. Jejich čtenáři oceňují právě hloubku znalostí obou duchovních kontextů.

Odkaz na tabuizovaná témata je výstřelem do vlastních řad, kritikou těch koptských literátů, kteří se ve svých dílech vyhýbají koptské duchovní kultuře. K tomu je nutno dodat, že literární tvorba koptských autorů se dělí na dvě základní skupiny – 1) tvorbu ovlivněnou duchovními hodnotami a lidovou kulturou (Idwār al-Charrāt, Nabíl Na‘‘úm Gorgí, Hadrá’ Girgis<sup>188</sup>) a 2) tvorbu sekulární neobsahující narativní prvky odhalující náboženskou identitu jejich autorů (Gamíl ‘Atíja Ibráhím<sup>189</sup>, Magíd Ṭúbijá<sup>190</sup>), kteří věnovali pozornost historickým či sociálním otázkám. Zejména 90. léta 20. století a první

---

<sup>185</sup> CAIANI, Fabio. Representations of Egypt in some works by Idwār al-Kharrāt. *Middle Eastern Literatures*, 2005, Vol. 8, No. 1., s. 41

<sup>186</sup> MOCH: 2014, s. 73

<sup>187</sup> Nabíl Na‘‘úm Gorgí (n. 1943) se dlouhou dobu živil jako stavař a geodet v USA. Po návratu do Káhiry v roce 1979 se začal věnovat psaní románů a povídek, ve kterých využívá především témat starého Egypta a duchovního dědictví Východu. Al-Charrāt svého kolegu v předmluvě k povídkové sbírce *‘Ášiq al-muḥaddith* (Čtitel modernistické tradice, 1984) popisuje jejího autora následovně: „*Je pravděpodobné, že jeho vlastní koptské dědictví, široký kulturní záběr a vědecká erudice – má technické vzdělání – a jeho cesty do zahraničí, jeho zápal pro teologii (ath-thijulūdžija) a mystiku (at-tašawwuf), mohou být vnějšími zdroji inspirace pro jeho literární tvorbu, ale o jejich podílu na vytváření textu jako takového není nejmenší pochybnosti.*“ (NA‘‘ÚM, Nabíl Gorgí. *‘Ášiq al-muḥaddith*. al-Qāhira: Dār Shuhdī, 1984, s. 4)

<sup>188</sup> Hadrá’ Girgis (n. 1980) je novinář a spisovatel. V románu *Sajjád al-malá’ika* (Lovec andělů, 2011) pojednává o koptských obyvatelích na hornoegyptském venkově – jejich soužití s muslimy, pojetí víry a střetávání se se světskou i církevní vrchností.

<sup>189</sup> Gamíl ‘Atíja Ibráhím (n. 1937)

<sup>190</sup> Magíd Ṭúbijá (n. 1938)



léta nového tisíciletí byla obdobím poměrně vyhrocených názorů a postojů mezi oběma egyptskými komunitami. Problematika kulturní a náboženské identity minoritní části obyvatelstva byla využívána vedením státu k politickému boji; téma utlačované minority bylo probíráno v řadě prestižních novin a časopisů (např. *Rúz al-Júsuf*) způsobem, který si nezadal s rétorikou bulvárních článků. Právě důraz na kvalitu literárních textů (např. Idwára al-Charráta) se stal argumentem v rukou těch, kteří odmítali dělení egyptské literatury na koptskou a nekoptskou (tj. muslimskou). Navíc otázka minority je většinou koptských intelektuálů a literátů odmítána. Egyptští křesťané se v žádném případě necítí jako občané druhé kategorie, oni jsou původními obyvateli Egypta a pomyslným pojítkem mezi starověkým a dnešním Egyptem. K představitelům tohoto názorového proudu patří mj. Isháq ‘Ubajd, profesor historie na Filozofické fakultě Univerzity ‘Ajn Šams v Káhiře, jenž na toto téma publikoval řadu studií a knih.

Předkládaná práce přesvědčivě vyvrátila dvě hypotézy, a sice to, že by díla obou autorů neměla co nabídnout koptským čtenářům ve vztahu k jejich etnické a náboženské identitě; dále pak to, že koptská témata nejsou obsažena v dílech ostatních současných egyptských autorů. Na druhé straně práce potvrdila společný zájem křesťanských i muslimských autorů o mystiku, duchovní dědictví Egypta a arabského světa.

## 8 Bibliografie

### 8.1 Prameny

*Bible: písmo svaté Starého a Nového zákona : (včetně deuterokanonických knih) : český ekumenický překlad.* Praha: Česká biblická společnost, 2007.

AL-ḤARRĀṬ, Idwār. *Ḥiḡārat Būbillū* [Apollónovy kameny]. al-Qāhira: Dār šarqijāt li-an-našr wa-at-tawzī', 1993.

AL-KHARRAT, Edwar. *Rama and the dragon*. Translated by Ferial Ghazoul and John Verlenden. Cairo; New York: American University in Cairo, 2002.

*Kosmova kronika česká.* Z latinského originálu přeložil Karel Hrdina. Praha: Odeon, 1975.

NA'ŪM, Nabīl Gorgī. *'Āšiq al-muḥaddiṭ* [Ctitel modernistické tradice]. al-Qāhira: Dār Šuhdī, 1984.

*Q. Sept. Fl. Tertulliana Apologetikum.* přel. Václav Vojáček. Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1877.

*Středověké legendy o českých světcích.* (uspořádání, příprava textu, komentář a vysvětlivky Jaroslav Kolár). Praha: NLN, 1998.

*Svatého otce Irenea, biskupa a mučedníka Patero kněh proti kacířstvím s některými dodatky,* přel. J. F. N. Desolda, Praha: Dědictví svatého Prokopa, 1876.

ṬĀHIR, Bahā'. *Ḥālatī Ṣafīja wa-ad-dajr* [Moje teta Ṣafīja a klášter]. al-Qāhira: Dār al-Hilāl, 1991.

### 8.2 Sekundární literatura

AL-BAḤRĀWĪ, Sajjid. *Al-anwā' an-naṭrīja fī al-adab al-'arabī al-mu'āsir* [Prozaické styly v současné arabské literatuře]. al-Qāhira: [s. n.], 2007.

BARTHES, Roland. *S/Z*. Praha: Garamond, 2007.

BEINERT, Wolfgang. *Slovník katolické dogmatiky*. Olomouc: MCM, 1994

BENOIST, Luc. *Znaky, symboly a mýty*. Praha: Victoria Publishing, 1995.

BOOTH, Marilyn. House as novel, novel as house: the global, the intimate and the terrifying in contemporary Egyptian literature. *Journal of Postcolonial Writing*, 2011, 47:4, s. 377-390

BROWN, Peter. *The cult of the saints: its rise and function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

CAIANI, Fabio. Representations of Egypt in some works by Idwār al-Kharrāt. *Middle Eastern Literatures*, 2005, Vol. 8, No. 1., s. 35-52

DAVIS, Stephen J.. *Coptic christology in practice: incarnation and divine participation in late antique and medieval Egypt*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2008.

DURYCH, Jaroslav a Václav DURYCH. Naděje katolictví v českých zemích / Naděje katolictví na konci tisíciletí. Brno: Vetus Via, 1996.

ELMARSIFY, Ziad. *Sufism in the contemporary Arabic novel*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.

HODROVÁ, Daniela. *Místa s tajemstvím: (kapitoly z literární topologie)*. Praha: KLP, 1994.

HODROVÁ, Daniela. Paměť a proměny míst: na okraj tematologie a topologie. In *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H&H, 1997, s. 5-24

AL-ḤARRĀṬ, Idwār. *Muhāğamat al-mustahīl: maqātī' min sīra dātija li-al-kitāba* [Spor s neskutečným světem: ukázky autobiografické tvorby]. Dimašq – Bajrūt: Dār al-madā li-aṭ-ṭaqāfa wa-an-našr, 1996.

KUBÍNOVÁ, Marie. Prostory víry a transcendence: kostel, chrám a boží muka v novodobé české literatuře. In *Poetika míst: kapitoly z literární tematologie*. Praha: H&H, 1997, s. 125-176

MOCH, Michał. Tożsamość arabska i koptyjska w twórczości Idwara al-Charrata [Arabská a koptská identita v díle Idwára al-Charráta]. *Litteraria Copernicana*, 2014, 1 (13), s. 67-73

MAZĪD, Bahā' ad-Dīn Muḥammad. *Hālatī Šafīja wa-ad-dajr: bajna wāqi'ijāt at-tağdīd wa-usṭūrījat at-tağsīd* [Moje teta Šafīja a klášter: mezi inovátorským realismem a figurální mytologizací]. Bajrūt: Dār su'ād aš-šabāḥ, 1994.

MEINARDUS, Otto F.A.. *Monks and monasteries of the Egyptian deserts*. Cairo: American University in Cairo Press, 1999.

MEINARDUS, Otto F.A.. *The two thousand years of Coptic Christianity*. Cairo; New York: American University in Cairo Press, 2002.

MIKULICOVÁ, Mlada: *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*. Praha: Karolinum, 2012.

OLIVERIUS, Jaroslav. *Svět klasické arabské literatury*. Brno: Atlantis, 1995.

ONDRÁŠ, František. *Moderní egyptská próza v osmdesátých a devadesátých letech dvacátého století*. Praha: Set-out, 2003.

ONDRÁŠ, František. *Obraz starého Egypta v moderní egyptské próze: dva literární návraty*. Praha: Set-out, 2008.

PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů* (disertační práce). Praha, 2009.

PARSONS, Terence., *Nonexistent Objects*. New Haven: Yale University Press, 1999.

ROYT, Jan. *Slovník biblické ikonografie*. Praha: Karolinum, 2006.

RULÍŠEK, Hynek. *Slovník křesťanské ikonografie: postavy, atributy, symboly*. České Budějovice: Karmášek, 2006.

SOUČEK, Josef Bohumil. *Utrpení Páně podle evangelií*. Praha: Kalich, 1983.

STAROWIEYSKI, Marek. *Slovník raněkřesťanské literatury Východu: arabská, arménská, etiopská, gruzínská, koptská a syrská literatura*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2012.

ŠPIDLÍK, Tomáš. *Spiritualita křesťanského Východu: mnišství*. Olomouc: Refugium, 2004.

VENTURA, Václav. *Spiritualita křesťanského mnišství*. Praha: Benediktinské arcidiocesi sv. Vojtěch a sv. Markéty, 2006.

VOPATRNÝ, Gorazd. *Hesychasmus jako tradiční křesťanská spiritualita: pohled na člověka a duchovní život z pravoslavné perspektivy*. Brno: L. Marek, 2003.

### 8.2.1 Elektronické zdroje

1 šahr misrā [1. den měsíce misrā]. In: *Kitāb as-Synaksār* [online]. [cit. 2016-07-09]. Dostupné z: <http://st-takla.org/Full-Free-Coptic-Books/Synaxarium-or-Synaxarion/12-Mesraa/01-Mesraa.html>

BOLES, Dioscorus. The three levels of coptic literary fiction. (22. 2. 2016). In: *Copticliterature.wordpress.com* [online]. [cit. 2016-07-20]. Dostupné z: <https://copticliterature.wordpress.com/2016/02/22/the-three-levels-of-coptic-literary-fiction/>

An-nijāḥa / tanajjaḥa / mutanajjih [Zesnutí / zesnout / zesnulý]. In: *Qāmūs al-mustalahāt al-kanīsija* [online]. [cit. 2016-07-03]. Dostupné z: [http://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/Dictionary-of-Coptic-Ritual-Terms/8-Coptic-Terminology\\_Meem-Noun/neyaha-rest.html](http://st-takla.org/Coptic-Faith-Creed-Dogma/Coptic-Rite-n-Ritual-Taks-Al-Kanisa/Dictionary-of-Coptic-Ritual-Terms/8-Coptic-Terminology_Meem-Noun/neyaha-rest.html)

SOMERVILLE-KNAPMAN, Hugh. Can Catholics recognise the 21 murdered Coptic Christians as martyrs?. In: *Catholicherald.co.uk* (24. 2. 2015) [online]. [cit. 2016-07-20]. Dostupné z: <http://www.catholicherald.co.uk/commentandblogs/2015/02/24/can-catholics-recognise-the-21-murdered-coptic-christians-as-martyrs/>

Aš-šahíd Basāda al-usquf [Mučedník biskup Basáda] In: MALATY, Tadros. *Qāmūs ābā' al-kanīsa wa-qiddāsihā ma' ba'd šachsijāt kanīsija* [online]. [cit. 2016-07-25]. Dostupné z: [http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story\\_539.html](http://st-takla.org/Saints/Coptic-Orthodox-Saints-Biography/Coptic-Saints-Story_539.html)

WAMBOLDT, Alexandr. The forbidden pilgrimate: pope Shenouda III's ban on Coptic travel to Israel, and its religious, political, and cultural interpretations and implications for the Coptic Orthodox Church. In: *Arabwestreport.info* [online]. [cit. 2016-07-14]. Dostupné z: <http://www.arabwestreport.info/sites/default/files/pdfs/AWRpapers/paper16.pdf>