

**UNIVERZITA KARLOVA**

**HUSITSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA**

Nestoriánská christologie v kontextu islámsko-křesťanských vztahů

Bakalářská práce

Vedoucí práce:

ThLic. Lukáš de la Vega Nosek, Ph.D.

Autor:

Gleb Yermakov

Praha 2023

## **Poděkování**

Chci na tomto místě poděkovat v první řadě svému vedoucímu ThLic. Mgr. Lukáši de la Vega Noskovi, Ph.D. za trpělivost a optimismus. Můj zvláštní dík patří kamarádům za podporu a povzbuzení.

## **Prohlášení**

Prohlašuji, že jsem předkládanou bakalářskou práci *Nestoriánská christologie v kontextu islámsko-křesťanských vztahů* vypracoval samostatně. Dále prohlašuji, že všechny použité prameny a literatura byly řádně citovány a že tato práce nebyla využita k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 6. srpna 2023

Gleb Yermakov

## **Anotace**

Bakalářská práce pod názvem *Nestoriánská christologie v kontextu islámsko-křesťanských vztahů* pojednává o nestoriánské christologie a kontextu konání islámsko-křesťanských sporů. Práce sestává ze dvou základních částí. První část je věnována vývoji antiochijské exegetické a christologické tradici. Druhá část pojednává o islámsko-křesťanských sporech. Cílem práce je poskytnout základní přehled nestoriánské christologie v kontextu islámsko-křesťanských vztahů.

## **Klíčová slova**

Antiochijská teologická škola, Nestorius, nestoriánská christologie, islámsko-křesťanské spory

## **Annotation**

The bachelor's thesis entitled *Nestorian Christology in the context of Islamic-Christian relations* discusses nestorian christology and the context of islamic-christian disputes. The work consists of two basic parts. The first part is devoted to the development of the antiochian exegetical and christological tradition. The second part deals with Islamic-Christian disputes. The aim of the work is to provide a basic overview of nestorian christology in the context of islamic-christian relations.

## **Keywords**

Antiochian school of Theology, Nestorius, nestorian christology, islamic-christian disputes

# Obsah

Seznam zkratk.....	7
Úvod.....	8
1. Antiochijská teologická škola.....	9
1.1. Úvod.....	9
1.2. Formování Antiochijské školy.....	9
1.3. Založení Antiochijské teologické školy.....	10
1.4. O prvních christologických představách.....	12
2. Diodoros Tarský a Theodor z Mopsuestie.....	14
2.1 Úvod.....	14
2.1 Diodoros z Tarsu.....	14
2.2. Theodor z Mopsuestie.....	16
2.2.1 Biografický úvod.....	16
2.2.2 Exegetický přístup.....	18
2.2.3 Theodorova christologie.....	19
2.3 Souhrn.....	20
3. Nestorius.....	21
3.1 Biografický úvod.....	21
3.2 Christologie.....	24
3.3 Souhrn.....	28
4. Vznik islámu a jeho teologické představy.....	30
4.1 Úvod.....	30
4.2. Kontext, ve kterém se islám objevil.....	31
4.3. Životopis Muhammadův.....	33
4.4. Období chalífátu.....	35
4.5 Křesťanská věrouka a islám.....	37
5. Teologické rozhovory Mar Timoteje I. katolíkose Církve Východu s chalífou Muhammadem ibn Abd Alláhem al-Mansúrem al-Mahdíem, vládcem věřících.....	40
5.1. Biografický úvod.....	40
5.2. Christologické momenty rozhovoru.....	41
6. Kniha rozhovorů Eliáše, metropolitu Nisibis, s vezírem Abú al-Qásim al-Husajn ibn Alí al-Maghribí.....	44
6.1. Biografický úvod.....	44
6.2. Christologické momenty rozhovoru.....	45
.....	49
Závěr.....	49
Primární literatura.....	50
Sekundární literatura.....	52

## **Seznam zkratek**

HE – Historia ecclesiastica

DVI – De viris illustribus

HESoc – Historia Ecclesiastica Socrates Scholasticus

SB – Sahíh al-Bucháří, hadíthy

IKT – Tafsír od Ibn Kathíra

## Úvod

V kontextu islámsko-křesťanských vztahů je nestoriánská christologie jedním z nejvýznamnějších témat. Počátky nestoriánského myšlení vznikly v antiochijské škole, která byla jedním z nejaktivnějších center křesťanského myšlení dlouho před příchodem Nestoria. V první části této práce se obecně zabývám vývojem christologického myšlení, dále otázkami biografie hlavních postav antiochijské školy, částečně jejich exegetickou metodou, která byla vždy duchovním pozadím formování antiochijského myšlení. Souvislosti mezi nestoriánskou christologií s islámem spočívá v tom, že antiochijskou větev křesťanství přijalo mnoho komunit na území moderní Sýrie, Iráku, Íránu a na územích sousedících s Arabským poloostrovem. V akademické literatuře o životě proroka Muhammada často zmiňují jeho návštěvy některých nestoriánských křesťanských klášterů a rozhovory s jejich představiteli. V období chalífátu, počínaje 7. stoletím, se otázky spojené se soužitím islámu a křesťanství dostaly do popředí, protože mnoho křesťanů se stalo poddanými muslimských vládců. V této souvislosti se práce dotýká problematiky mezináboženských vztahů a zvláštní důraz je kladen na nejednoznačnost postavení křesťanů v zemích chalífátu. V závěru práce jsou analyzovány dokumenty, ve kterých jsou zaznamenány spory mezi představiteli nestoriánské větve křesťanství a představiteli islámu, v nichž budou též obsaženy christologické aspekty rozvinutého antiochijského myšlení, které se zřetelně projevují v polemickém kontextu. V posledních letech, ve světle narůstajících konfliktů a napětí mezi křesťanskými a muslimskými komunitami ve světě, je nutné těmto dokumentům věnovat zvláštní pozornost, protože představují uctivý dialog mezi představiteli dvou různých vyznání, což může být příkladem a vzorem vedoucím ke vzájemnému pochopení v dnešní době. Tato práce je tedy aktuální a důležitá nejen pro historiky a teology, ale také pro všechny, kdo se zajímají o islámsko-křesťanské vztahy a náboženské dějiny Východu.



# 1. Antiochijská teologická škola

## 1.1. Úvod

Než přistoupím k úvahám o tzv. nestoriánské christologii, považuji za nutné hned na začátku upozornit na skutečnost, že většina badatelů v této oblasti považuje Nestoria a jeho následovníky za adekvátní pokračovatele antiochijské tradice teologie, a proto je pro mě nezbytné, abych svoji práci zahájil přímo krátkým teologicko-historickým přehledem antiochijské školy.<sup>1</sup>

Rovněž považuji za důležité věnovat pozornost tomu, co v kontextu této práce znamená pojem „škola“. Pojmem škola mám na mysli především jednotnou tradici v přístupu k teologii, kterou vyvinul jistý okruh myslitelů, kteří mezi sebou měli přímé i duchovní spojení díky vzájemným kontaktům, jež byly i literární povahy.

## 1.2. Formování Antiochijské školy

Pro začátek stojí za zmínku, že již v Písmu Svatém se mluví o Antiochii, což zase naznačuje mimořádný význam tohoto starověkého města pro celé křesťanství. „Někteří z nich, původem z Kypru a Kyrény, však po příchodu do Antiochie oslovili evangeliem o Pánu Ježíši také Řeky. Hospodinova ruka byla s nimi a veliké množství jich uvěřilo a obrátilo se k Pánu.“<sup>2</sup> Není pochyb o tom, že oblast Antiochie začala v prvních desetiletích po událostech popsanych v evangeliích přitahovat řecky mluvící konvertity z židovské diaspory. Následně nejen Židé, ale i Řekové začali přijímat křesťanství, jak nám dosvědčuje Eusebius Pamphilus.<sup>3</sup> Antiochie byla významným regionálním centrem již od svého založení Seleukem I. Nikátorem (300 př. n. l.). Později, v éře císaře Tibéria, do ní přicházeli učedníci, kteří byli nuceni opustit Jeruzalém kvůli pronásledování, které probíhalo mezi židovskými stoupenci Mesiáše Ježíše Nazaretského a jejich židovskými odpůrci po mučednické smrti Štěpána. V rámci raně

<sup>1</sup> Viz na příklad BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence*. Oxford: Andesite Press, 2017. Také LOOFS, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of the Christian Doctrine*. Charleston, South Carolina: Nabu Press, 2014. SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put, 2005., a další.

<sup>2</sup> Skutky 11:20.

<sup>3</sup> HE 2, 2.

křesťanské misie ji reprezentoval i apoštol Pavel a byla to právě Antiochie, v níž křesťané získali své jméno. Proto není divu, že se toto starobylé město později stalo jedním z ústředních center křesťanského života, kultury a samozřejmě i teologické školy.

Antiochie se následně na několik staletí stala arénou, v níž se formovaly proti sobě orthodoxní a heterodoxní tradice, zpočátku trinitární teologie, poté christologie. Některá starší odborná literatura pracuje s tezí, že antiochijská teologická tradice měla mimořádný vliv na vznik ariánství, v němž Božímu Synu nebyl připisován nestvůvený původ.<sup>4</sup> Arius, budoucí alexandrijský presbyter, byl vychován jednou z významných osobností antiochijské teologické školy, Luciánem mučedníkem, kterého zase vychoval Pavel ze Samosaty, též polemik, jehož jméno v následujících stoletích bylo dokonce používáno jako běžné označení dokonce i pro ty heretiky, kteří neměli nic společného s jeho učením. Antiochie již od prvních století křesťanství představovala tavící kotol názorů, které měly přímý dopad na život věřících v celé rozlehlé říši, v té době stejně neskromně nazývané jejími obyvateli *οἰκουμένη*, neboli vesmírem, což byl vlastně veškerý obydlený svět.

Stojí za zmínku, že teologická tradice antiochijské školy v procesu svého vývoje nabývala rysů přísného realismu, který je zase založen na historicko-grammatické metodě výkladu Písma Svatého, byť s jistými výhradami. Také v následující době syrština sehrála významnou roli, jelikož jako semitský jazyk neměla sklon používat složité, vysoce abstraktní termíny příznačné výhradně pro řeckou filozofii. Je také důležité zmínit se o zakladateli, respektive o zakladatelích oné antiochijské školy, jejíž rysy jsou nám již známé.

### 1.3. Založení Antiochijské teologické školy

Co se týče zakladatelů, z větší části se držím myšlenky, že to byli právě oni, kdo probudili a na dostatečné úrovni zformovali ony znaky teologického myšlení, které byly následně pozorovány také u jejich nástupců. Lze říci, že převládl onen jas myšlení, které nám umožňuje vidět výraznou barvu objevující se u antiochijské teologie, a byli to právě oni, kdo dali svébytný impuls rozvoji myšlení v této oblasti křesťanského světa. Řeč je o Luciánovi a Dorotheovi.

Stručný a v našich podmínkách zcela dostačující popis Luciana (přibližně 240-312)

<sup>4</sup> KARTAŠOV, Anton. *Vselenskie sobory*. Moskva: Respublika, 1994., BOLOTOV, Vasilii. *Lekcii po istorii Drevnei Cerkvi*, Kiev: Obshestvo ljubitelei pravoslavnoi literatury, 2013.

podává Svätý Jeroným ve své knize *O slavných mužích*: „Lucián, muž s velkým talentem, starší církve v Antiochii, byl tak pilný ve studiu Písma Svatého, že i nyní některé opisy Písma nesou jeho jméno. Dochovala se jeho kniha 'O víře' a krátké dopisy různým lidem. Byl popraven v Nikomedii za svou víru v Krista během let pronásledování za Maximina a byl pohřben v Helenopolis v Bithynii.“<sup>5</sup> V souvislosti s jazykovým zaměřením antiochijské tradice také stojí za zmínku, že Lucián je autorem kritického vydání Septuaginty.

Pokud jde o Dorothea (3. století), popis, který nám zanechal Eusebios, nabízí hodně důležitých informací: „Po něm nastoupil, pokud si pamatujeme, Cyrillus. Za jeho vedení jsme poznali kněze antiochijské církve Dorothea jako mezi svými současníky velmi učeného muže. Velmi horlivě se zabýval svatými Písmy a naučil se hebrejštině, takže sám mohl číst hebrejské spisy. Byl výborným učitelem a velmi zběhlým v řeckých vědách. Od narození byl eunuchem. Pro tyto obzvláštní vlastnosti věnoval mu svou přízeň císař a pověřil ho dozorem nad barvírnou purpuru v Tyru. Ne náhodou jsme jej slyšeli vykládat v kostele Písmo svaté.“<sup>6</sup> Díky výše uvedeným popisům dvou nejslavnějších mužů, kteří stáli u zrodu formování antiochijské teologické školy, jakožto nezávislého intelektuálního centra křesťanského světa, musíme nepochybně zvláště zdůraznit vzdělanost těchto dvou mužů, na niž Eusebios a Jeroným opakovaně poukazují. Právě díky ní se antiochijská škola tak proslavila nejen v Římské říši, ale i daleko za jejími hranicemi.

Než přistoupíme k úvahám o skutečných pokračovatelích antiochijské tradice, stojí za to věnovat pozornost samostatnému kroužku Luciánových následovníků.<sup>7</sup> Za ně byli označováni mj. Eusebius, Asterius Sofista, Eudoxius, Aetius, Eunomius a samotný Arius, přičemž nikdo z nich nepocházel z Antiochie. Ovšem otázkou zůstává, jestli peripatetické učení této školy má svůj původ čistě antiochijsko-syrský. Není zanedbatelná skutečnost, že řada autorů poukazuje na silný vliv Origéna.<sup>8</sup> Je tudíž možné předpokládat, že došlo k modifikaci metod získaných od Luciána. Pravděpodobné byla provedena hrubá racionalistická syntéza myšlením, které ještě zcela nezavrhl zvyky pohanské filosofie. Je třeba zdůraznit, že Antiochie se dávno před prvním ekumenickým koncilem stala semeništem

---

<sup>5</sup> DVI, 77.

<sup>6</sup> HE 7, 32.

<sup>7</sup> SAGARDA, Nikolai. *Lekcii po patrologii I-IV veka*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarchii, 2004.

<sup>8</sup> KARTAŠOV, Anton. *Vselenskie sobory*. Moskva: Respublika, 1994., BOLOTOV, Vasilii. *Lekcii po istorii Drevnei Cerkvi*, Kiev: Obshestvo ljubitelei pravoslavnoi literatury, 2013.

hlubokých teologických a filozofických sporů o samotnou podstatu církve.

Kromě toho je třeba zmínit i proud, který se většinou staví proti antiochijskému, který se v dějinách dogmatiky nazývá alexandrijská teologická škola. Egypťská teologie, využívající teologické metody stanovené v době Filóna Alexandrijského, se držela alegorického výkladu. Silný vliv platónského a novoplatónského myšlení na teologii je patrný již u dříve zmíněného Origena.<sup>9</sup> V následujících částech práce bude více než jednou zmíněn protikladný přístup antiochijské a alexandrijské tradice. Sledování rozdílů těchto dvou tradic nám může vyjasnit některé aspekty pozdějšího vývoje christologického myšlení.

#### 1.4. O prvních christologických představách

Pokud jde o následnou již zformovanou antiochijsko-syrskou teologii a přímo christologii, považuji v tomto případě za nutné věnovat pozornost knize Nikolaje Selezneva *Christologie asyrské církve*, výjimečně svým významem, a v návaznosti na tohoto autora by bylo vhodné začít Afraatem (přibližně 270/285-345), výrazným představitelem syrské větve křesťanství. V návaznosti na Brukittaje třeba uznat, že v Afraatových spisech není žádný konzistentní výklad christologických myšlenek, neexistuje žádné jasně vyjádřené nikajské vyznání.<sup>10</sup> Výraz *όμοούσιος* v dílech syrského autora prostě chybí, natož slovo o nikajském koncilu. Přesto Afraat uznává Kristovo Božství, a to je zvláště zdůrazněno, protože jeho důkaz je namířen proti židům, což sám říká. Kristus je pro Afraata vtěleným věčným Božím Synem: „Byvší bohatým, říká, učinil se chudým, byl vyvýšen, ponížil svou velikost, měl nebe za příbytek, neměl kde sklonit hlavu, kráčel po oblacích, posadil se na osla, a tak vstoupil do Jeruzaléma, jakožto Bůh a Syn Boží, vzal na sebe podobu služebníka...“<sup>11</sup> V tomto případě by bylo správnější nemluvit o christologickém vyznání, ale spíše o christologickém vnímání. Rozdíl mezi christologickým vnímáním a christologickým vyznáním je v tom, že christologické vyznání vyžaduje jasné verbální vyjádření víry, které se může objevit poté, co byla v církvi vznesena otázka přísných christologických formulací. Před tím stojí za to mluvit

<sup>9</sup> KARTAŠOV, Anton. *Vselenskie sobory*. Moskva: Respublika, 1994. Také SAGARDA, Nikolai. *Lekcii po patrologii I-IV veka*. Moskva: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarchii, 2004.

<sup>10</sup> BRUKITT, Francis C. *Early Christianity outside the Roman Empire: two lectures delivered at Trinity college*. Cambridge: Cambridge University Press, 1899. str. 33

<sup>11</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovanija veroučenija*. Moskva: Euroasiatica, 2002. str. 122.

o christologickém vnímání, které je založeno na biblických a tradičních obrazech běžných ve společnosti.

Za zmínku také stojí jeho přínos k rozvoji syrského teologického jazyka. V jeho dílech se objevuje pro teologický diskurz tak nezbytný syrský termín *kyan*, který je zase ekvivalentem řeckého slova *φύσις*, ale ať je tato možnost z hlediska syrsko-řeckého překladu jakkoli přesná, stále vyžaduje dodatečné objasnění. V tomto případě je možné považovat za pravdivý názor, že navzdory zásadní podobnosti pojmů *kyan* a *kyana* existuje významný rozdíl v jejich použití. Řecké slovo *φύσις*, i když se liší ve svých významech, je vždy charakterizováno touhou definovat bytí někoho nebo něčeho. Neměnná realita, která je neustále reprezentována projevenými věcmi, měla by být definována v kontextu semitského přístupu k pojmu bytí. U Afraata *kyan* je existence někoho nebo něčeho určena tím, jak se to lidem jeví.<sup>12</sup> Tento výše uvedený koncept bude hrát důležitou roli ve vnímání antiochijského myšlení, a také pro pochopení celého obrazu nestoriánského christologického myšlení v následujících kapitolách.

Dále, ale jen krátce, stojí za zmínku Efrém Syrský (306-373), který je stejně ctěn v tzv. melchitské církvi, jakobitské a východní. Mimořádná kultivovanost a všestrannost jeho jazyka umožňuje představitelům každé z výše uvedených církví zdůraznit určité výrazy, které vyhovují jejich dogmatickému vkusu. Efrémova christologie je hluboce zakořeněna v biblickém vyprávění a při formulování své teologie silně čerpá z obrazů a jazyka Starého a Nového zákona. Jeho myšlení se soustředí na nauku o vtělení, kterou viděl jako ústřední událost v dějinách spásy. Podle Efréma je Vtělení tajemstvím toho, že se Bůh stal člověkem a skrze něj je lidstvo smířeno s Bohem. Za pozornost také stojí skutečnost, že právě u Efréma jsou jasně vysledovány prvky aramejského teologického myšlení. V jeho pojetí Bůh posílá na svět svého Prvorozeného syna a tím se pro jeho lásku obléká do těla, asimiluje změny, ale i tak nám ukazuje jen malou částku své lásky. Některé pojmy a obrazy, které ve své teologii používá Efrém, se později objeví u jiných neméně významných představitelů antiochijské školy. Jedním z příkladů by bylo použití symbolu oděvu k reprezentaci Kristova lidstva, anebo používání výrazu *nový Adam*, což je zase potvrzením přísného lpění školy na biblické pavlovské teologii. Dále můžeme vidět, jak se to projevuje u následujících autorů, zejména Theodora.

---

<sup>12</sup> *Ibid.* str. 34.

## 2. Diodoros Tarský a Theodor z Mopsuestie

### 2.1 Úvod

Než přistoupím k Diodorovi z Tarsu a Theodorovi z Mopsuestie, velikánům antiochijské školy, považuji za mimořádně nutné uvést myšlenku Kartašova o tom, že pro teologické uvažování Antiochie bylo apolinářství nejnesnesitelnější herezí. Šlo proti všem nejzásadnějším předpisům antiochijské školy až k urážce. Ve staletém boji s různými herezemi antiochijská škola projevovala zvláštní zápal pro obranu a udržení plné, skutečné lidské přirozenosti v Kristu.<sup>13</sup> Jeho slova nepřímo potvrzuje i Loofs s tím, že apolinářství bylo vzrušujícím tématem i pro Nestoria, jehož osobnost je v kontextu této práce nepochybně důležitá.<sup>14</sup> Ačkoli Theodor z Mopsuestie a Diodoros z Tarsu psali řecky, jejich vliv byl natolik velký, že byli uznáni jako učitelé, kteří v řečtině adekvátně vyjádřili a rozvinuli starověkou tradici „Církve Východu“.<sup>15</sup> V návaznosti na to, co bylo řečeno dříve o učení Pavla ze Samosaty, nebo myšlenky Apollinaria z Laodiceje sloužily jako důvod ke vzniku nestoriánské christologie s jejími charakteristickými rysy. Pro pochopení vzniku nestoriánské christologie není od věci se krátce zastavit u popisu života Diodora z Tarsu a některých aspektů jeho teologického myšlení.

### 2.1 Diodoros z Tarsu

Než přistoupíme přímo k teologii Diodora (zemřel v roce 394), stojí za to věnovat pozornost hlavním událostem jeho života. Narodil se do vznešené rodiny a poté, co získal základní vzdělání, odešel do Athén, aby pokračoval ve studiu, kde studoval Julián, později Julián Apostata, Basil Veliký a Řehoř Teolog. Po ukončení studia se vrátil domů a přijal mnišské svěcení a rovněž i přísný asketický způsob života, který je charakteristický pro antiochijsko-syrskou oblast. Na stejném místě pokračuje ve studiu u známého Eusebia z Nikomedie, u Eusebia z Emesy, slavného vědce své doby, u něhož se, což není překvapující,

---

<sup>13</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 137.

<sup>14</sup> LOOFS, Friedrich. *Ibid.* Str. 37.

<sup>15</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste istorii formirovanija veroučenija.* Str. 41.

objevily i rysy antiochijské tradice. U Jeronýma nacházíme následující slova: „[Jeho díla] jsou psány v pravém historickém duchu; jeho knihy četli nejhrořivěji ti, kteří často museli mluvit na veřejnosti. Hlavní mezi těmito knihami jsou knihy proti Židům, pohanům a novatiánům, Učení o evangeliu, krátké, ale bohaté.“<sup>16</sup> S největší pravděpodobností to byl Eusebius, kdo ovlivnil Diodora tím, že mu vštípil rysy charakteristické pro antiochijskou školu.

Sám Diodorus se již za svého života dočkal všeobecného uznání v rámci antiochijské školy. Například Jan Zlatoušský o něm říká: „...toto je jazyk oplývající mlékem a medem... Když si představím příjemnost slov, nazývám jeho hlas lyrou, a když si představím sílu, pak – jakousi vojenskou trubku, jakou měli Židé, když ničili hradby Jericha“.<sup>17</sup> V pokračování tradice své školy Diodorus také napsal rozsáhlé dílo věnované všem knihám Starého a Nového Zákona, ale podle některých badatelů kniha Rut nebyla zahrnuta. Většina děl tohoto velkého teologa se nám bohužel nedochovala, mnohé se zachovalo pouze ve fragmentech nebo jako komentáře předané ve spisech jiných autorů. Jediné dílo, které se do naší doby dostalo, je výklad Žalmů.

Pro vytvoření obecné představy o obrazu teologického myšlení Diodora, je pozoruhodné i mimořádně horlivé úsilí ve snaze oponovat heretikům v komentáři k Žalmu 109. Diodorus poukazuje na jednoznačný rozdíl mezi lidskou přirozeností a božskou přirozeností Krista a zároveň se snaží bránit jednotu říka: „On je Prvorozený podle těla, Jednorozený podle Božství, Prvorozený, protože je z našeho rodu, Jednorozený, protože je od Boha – Jeden Syn a Jeden Pán.“<sup>18</sup> Bylo by tedy nutné věnovat velkou pozornost způsobu označování Kristovy jednoty, protože mnoho následovníků antiochijské tradice, včetně Nestoria, vnímalo Ježíšovu osobu tímto způsobem. Diodoros mluví se zvláštní pozorností o jednotě Krista, přičemž vytyčuje jasnou hranici mezi božskou a lidskou přirozenostmi.

Diodoros se také zúčastnil polemiky s Juliánem Apostatou a byl nucen, s ohledem na povahu diskuze, ještě jasněji oddělit dvě přirozenosti v jediném Ježíši Kristu. Jeho snaha oponovat Juliánovi ho přivádí k problémům, jež by mohly být považovány za kontroverzní.

---

<sup>16</sup> DVI, Str. 120

<sup>17</sup> Ján Zlatoušský, „Pochvala episkopu Diodoru, ktorý predvaritelno propovedyval i voschvalal Ioanna Zlatousta“ in Polnoe sobranie sočinenij v 12-ti tomach. Tom 6 iz 12. Moskva: EKSMO, 2017. [ruský překlad]

<sup>18</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asiriiskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste istorii formirovanija veroučenija*. Str. 35

Bylo by též vhodné poznamenat, že Diodoros měl zvláštní pojetí sdílení vlastností v Kristu.<sup>19</sup>

Závěrem lze říci, že právě v Diodorovi se objevily dva důležité aspekty antiochijské teologie. Za první – jasné rozdělení přirozeností v Kristu, ve snaze postavit se proti apolinaristům, a za druhé – zvláštní představa o sdílení vlastností v Kristu, které zase vychází z filosofického předpokladu o všedokonalosti Božství, což následně povede Nestoria k odmítnutí myšlenky Cyrila Alexandrijského, obsažene ve dvanáctém anathematismu.

## 2.2. Theodor z Mopsuestie

### 2.2.1 Biografický úvod

Theodor z Mopsuestie(350-428), ještě více než Diodoros z Tarsu, má titul hlavního teologa antiochijské tradice, protože to byl on, kdo zásadně ovlivnil všechny své současníky a následovníky, a dokonce i nyní je jeho vliv patrný v Asyrské církvi Východu. Theodor napsal více než deset tisíc knih a Ebediezu<sup>20</sup> poukazuje na to, že pouze exegetické knihy napsané antiochijským teologem byly 150krát větší než knihy velkých a malých proroků a byly spojeny do 41 svazků. Antiochijské exegetické metody získaly od Theodora zřetelnou definitivní formu a jasnost, přičemž navazovaly na dobu Luciana a jeho stoupenců.

Theodor zahájil svou literární činnost již v raném věku, i když, jak Gurjevpozději podotýká, sám „velký exegeta“ nebyl se svým prvním dílem věnovaným Žalmům spokojen, dokonce se ho pokusil spálit. Bohužel se k nám dostalo jen několik jeho děl.<sup>21</sup> Jedná se o komentář ke dvanácti malým prorokům v řečtině, výklad jedné epištoly apoštola Pavla v latinském překladu, stejně jako řada dochovaných rozptýlených pasáží, které se nacházejí v dílech různých autorů. Existuje i značný počet syrských rukopisů. Následně, po odsouzení Theodora na pátém ekumenickém koncilu roku 553, byla některá jeho díla připisována orthodoxním autorům. Ani Nestorius se nemohl vyhnout vlivu tohoto významného teologa.

---

<sup>19</sup> Srovnej úryvek Diodorova komentáře k evangeliu podle Lukáše 2:52: „Ježíš rostl v moudrosti a věku. To nelze říci o Slovu Božím, protože je zrozeno Dokonalým Bohem z Dokonalého Boha, Moudrost z Moudrosti, Síla ze Síly. Proto se sama nezvyšuje, vpravdě není nedokonalá, aby potřebovala růst k dokonalosti. Co však přibývalo ve věku a moudrosti, bylo tělo. A protože toto muselo být stvořeno a zrozeno, Božstvo mu neřeklo hned všechnu moudrost, ale udělilo ji tělu postupně.“ cit. podle *Ibid.* str. 36

<sup>20</sup> GURJEV, Petr. *Feodor, episkop Mopsujetskyj*. Saint Petersburg: Aksion Estin. 2009. Str. 35

<sup>21</sup> *Ibid.* Str. 37



Nastíníme-li stručně biografii Theodora Mopsuetského, urozeného muže, narozeného přibližně v polovině 4. století, je možné říci, že jeho duchovní život byl neuvěřitelně bohatý. Po vzdělání u slavného rétora Libania a po seznámení se svými budoucími přáteli Janem Zlatoústým a Maximem, pozdějším biskupem ze Seleucie, se ve svých osmnácti letech rozhodl věnovat asketickému způsobu života. Pokračoval ve svých studiích u již dříve zmíněného Diodora Tarského, protože se začal zajímat o teologickou vědu, napsal výše uvedenou práci o výkladu Žalmů. Pozoruhodný ve své stručnosti je popis tohoto díla v *Catholic Encyclopedia*, kde jsou zmiňovány jeho extrémní exegetické tendence ve smyslu téměř výhradně historicko-grammatického výkladu textu. Stejně jako Eusebius z Emesy ovlivnil Diodora, taktéž Theodor byl ovlivněn Diodorem, od něhož převzal metody antiochijské teologie.<sup>22</sup>

Není bez zajímavosti skutečnost, že Theodor měl stále na mysli návrat ke světskému způsobu života. Když se pokusil opustit klášter, rychle pro něj byla nalezena nevěsta. Avšak díky svému příteli Janu Zlatoústému se vrací do kláštera a pokračuje ve své badatelské činnosti. Nám se dochovaly pouze dva dopisy adresované Janem Zlatoústým Theodorovi. Gurjev o těch dopisech: „Hlavní myšlenky, které Zlatoústý v těchto dopisech rozvíjí, jsou následující: Svůj první dopis začíná slovy proroka Jeremiáše: ‘kdo mi dá vodu do hlavy a zdroj slz do mých očí?’, a pak pokračuje k zobrazení stavu duše padlého; dále říká, že hříšník by neměl ztrácet naději na odpuštění, že pokání ničí všechny druhy zločinů, že Bůh se nikdy neodvrací od upřímně kajícího se člověka, že pokání nezávisí na čase, ale na stavu duše kajícího a že neexistuje takový hřích, na který by nebylo možné najít lék.“<sup>23</sup> Když Jan vyzval k pokání a přesvědčil Theodora, aby se vrátil a pokračoval ve studiu, můžeme s plnou důvěrou prohlásit, že Zlatoústý tím ovlivnil nejen dějiny zvláště Asyrské církve, ale i celé církevní dějiny.

Následně bude Theodoros vysvěcen na biskupa svým přítelem a učitelem Flavianem. Mopsuetský biskup projevoval ještě větší horlivost při psaní vědeckých prací, a proto díky své těžké práci a učenosti získal titul *polyhistor*.

---

<sup>22</sup> BAUR, C. „*Theodore of Mopsuestia*.“ In *The Catholic Encyclopedia*. vol.14. New York: Robert Appleton Company. 1912.

<sup>23</sup> GURJEV, Petr. *Ibid.*. Str. 52

## 2.2.2 Exegetický přístup

Pokud již byla řešena otázka Theodorovy učenosti, považuji za vhodné přikročit k úvahám o hlavních bodech jeho teologického myšlení. Jelikož Theodor byl známý svými exegetickými díly, není od věci připomenout, že na Druhém konstantinopolském koncilu nebyla odsouzena pouze jeho christologická díla, ale také i díla exegetická.<sup>24</sup> Skutečnost, že Theodor přijal antiochijskou tradici, která byla ovlivněna semitským prostředím, potvrzuje i Leontiova kritika Theodora, která zazněla na Druhém konstantinopolském sněmu: „Zcela odmítaje autorství svatých chvalozpěvů, žalmů a ód, [Theodoros] přisuzuje vše - podle židovského způsobu - kruhům kolem Zerubábel a Ezechiáše, přičemž Hospodinovi připisuje pouze tři.“<sup>25</sup>

Kromě toho stojí za to připomenout opozici, která byla zmíněna dříve. Pro tvrdý historický přístup antiochijské tradice, o němž můžeme bez nadsázky prohlásit, že pro něj není charakteristický alegorický způsob výkladu, který byť s výhradami, byl ve své alexandrijské podobě silně ovlivněn platonismem. Zdá se, že je v tomto případě dobré uvést Diodorovu myšlenku, že oni (zde můžeme mít na mysli antiochijskou tradici) dávají přednost *to historikon* spíše než *to allegorikon*, v přístupu k Písmu. Rovněž je důležité upozornit na to, že Theodor se striktně drží biblického textu. Hodnocení Theodorova exegetického díla se zakládá na jeho komentářích k Žalmům a malým prorokům, přičemž samotný Theodor pracuje se Septuagintou.<sup>26</sup> Pokud jde o exegetickou metodu Theodora z Mopsuestie, stojí za to nejprve začít s pojmem *τύπος*, který implikuje metodu odhalování významu Písma svatého srovnáváním starozákonních a novozákonních obrazů. Jasným příkladem bude významný biblický „typologický“ protiklad *nového Adama* a *starého Adama* a s tím spojená změna světa, která je přímo spojená s obnovou Zákona. *Starý Adam* přinesl na svět smrt, zatímco nový Adam přináší život, přináší lidem vyhlídku na věčnost, čímž se otevírá teologickému pohledu Theodora typologické srovnání měnícího se světa a světa budoucnosti, které však není podloženo pozorovatelnými změnami. Pro Theodora je Bible jediným pravým zdrojem dějin, ve kterém je zdůrazněna historická kontinuita a vývojový růst božích spásných činů v Izraeli a

---

<sup>24</sup> BEHR, John. *The Case Against Diodore and Theodore*. Oxford University Press, 2011. Str. 41.

<sup>25</sup> *Ibid.* Str. 43.

<sup>26</sup> ZAHAROPOULOS, Dimitri. *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Old Testament Exegesis*. Paulist press, 1989. Str. 37

v Ježíši Kristu.<sup>27</sup> V této souvislosti lze také hovořit o dvou časech, době Starého a Nového zákona, ve kterých se rozvíjejí dějiny lidské spásy. V tomto ohledu stojí uvést myšlenku Selezněva o tom, že první století je prototypem století druhého, toho příštího. Jejich podstatný rozdíl by měl podle Theodora naučit stvoření chápat dobrotu Stvořitele.<sup>28</sup> Primitivní dichotomie, zakládající se na rozdílnosti metod výkladu není zcela vhodná a je příliš zjednodušující. To potvrzuje i skutečnost, že Antiochijci byli také schopni používat alegorii, pokud nebyla v rozporu s textovou soudržností Písma, a proto mohli dokonce obvinít Alexandrijce z přílišné doslovnosti.<sup>29</sup> Právě dříve zmíněná typologie je čistým vyjádřením onoho vnitřního proudu antiochijského myšlení, který se, byť v latentní a nerozvinuté podobě, objevil vedle historicko-gramatického směru již v dávných dobách zrodu školy.

### 2.2.3 Theodorova christologie

V této podkapitole pojednávající o christologii je třeba nastínit jiný charakteristický rys antiochijské školy. Stejně jako jeho učitel Diodoros z Tarsu, Theodoros Mopsuetský používá k označení Kristovy jednoty výraz *πρόσωπον*, který je s největší pravděpodobností převzat ze stoické filosofie. Ve spisech, o jejichž pravosti není pochyb, Theodoros vždy mluví o jednom *πρόσωπον* a nikdy o dvou.<sup>30</sup> *πρόσωπον* nebo syrský *parsopa*, vyjadřuje vnější projev vnitřního obsahu.<sup>31</sup> V tomto případě, je zachováno ontologické jádro jednoty osoby Kristovy, vyjádřené ve slově *πρόσωπον*. Theodor přirovnal jednotu v Kristu k manželům, kteří už nejsou dvěma, ale jedním tělem, a taktéž v Kristu nejsou dvě osoby, nýbrž jedna, ačkoliv přirozenosti jsou různé.<sup>32</sup> Za zmínku stojí starodávná tradice antiochijské školy označování jednoty Kristovy, jak tomu bylo dříve ve spojení s Afraatem a také s Efrémem, která odkazuje na přebývání Božství v člověku jako v chrámu. Taky stojí za to upozornit na to, že Theodoros bez váhání odmítl to, že přirozenosti v Kristu jsou sjednoceny, a taky to, že jejich spojení je pouze mravní, což je pochopení, které se zakládá na jednotě dobré vůle. Je to zvláštní a jedinečný

---

<sup>27</sup> *Ibid.* Str. 44

<sup>28</sup> BEHR, John. *Ibid.* Oxford University Press, 2011. Str. 55

<sup>29</sup> *Ibid.* Str. 58

<sup>30</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste istorii formirovanija verouchenija.* Str. 42

<sup>31</sup> *Ibid.* Str 44

<sup>32</sup> *Ibid.* Str 45

druh jednoty, která není náhodná.<sup>33</sup>

Tento výrok, také v souvislosti se vším výše řečeným o Theodorovi z Mopsuestie, přímo souvisí se soteriologickým aspektem jeho myšlení, protože ve světě díky nejvyššímu sňatku božského a lidského v Kristu, jehož poutem je dobrá vůle, řecky *εὐδοκία*, dostává se světu uzdravení. To, co pád změnil v obrazu lidské existence, se skrze Krista vrací do přirozeného stavu, ve kterém by se duše podle Stvořitelova plánu měla nacházet. Bezpochyby vše, o čem psal Theodor z Mopsuestie ve svých rozsáhlých spisech, bylo pro představitele antiochijské tradice vnímáno jako výlučně pravoslavné, a proto během Justiniánského ediktu představitelé antiochijské školy vnímali řešení císaře jako úplný rozchod s tradicí církve, a tedy odklon od učení, které považovali za „pravoslavné“.

## 2.3 Souhrn

Na závěr kapitoly o Diodorovi z Tarsu a Theodorovi z Mopsuestie lze konstatovat, že antiochijská tradice dosahuje své zralosti nikoliv pouze ve sféře exegetické, ale také i christologické. Právě christologie antiochijské školy, zocelená v bojích proti mnoha herezím a jejich nesčetným poddruhům, získává ony charakteristické rysy, které budou později prohlášeny za nestoriánské nebo jinými slovy za heretické. Mluvíme-li o Theodorovi, je nutné poznamenat, že se jedná o klasickou antiochijskou christologii. Theodor a stopy této tradice jsou v díle Nestoria nezaměnitelné, o čemž budeme mluvit v následující kapitole.<sup>34</sup> Také stojí za to říct, že v průběhu staletí církevních dějin jsme viděli obrovské množství příkladů, kdy autoři, kteří jsou ve společenství s církví, ve svém zápalu namířeném proti heretikům, jejichž jedním z nejjasnějších příkladů je Apollinarius z Laodicee, překročili hranici pravověrnosti a otevřeli takovým způsobem nová bojiště pro teology své doby.

Charakteristický důraz na rozdělení přirozeností a zvláštní vnímání sdílení vlastností v Kristu se rozvinul do doby a v době Theodora z Mopsuestie v antiochijské škole a sklon označovat jednotu božsko-lidskou právě jako *πρόσωπον* nebo *parsopa* v syrštině a její přímé vnímání v kontextu aramejsko-syrské tradice nám umožnila vysledovat linii vývoje školy. Věrnost, kterou ke svým učitelům zachovali Diodorus a Theodor, se později projevila i u Nestoria, který byl pokračovatelem antiochijské tradice ve způsobu teologického myšlení.

<sup>33</sup> *Ibid.* Str 47

<sup>34</sup> WINKLER, Dietmar. *The Church of the East A Concise History*, London: RoutledgeCurzon, 2003. Str. 120

## 3. Nestorius

### 3.1 Biografický úvod

Když už mluvíme o Nestoriově (kolem 386-451), osobnosti mimořádného významu pro tuto práci, nelze nevzít v úvahu tragiku jeho osudu. Historickým faktem je, že s Nestorem bylo zacházeno tak krutě, že se jeho život stal, jak to sám nazýval, tragédií.<sup>35</sup> Jeho životopis je dobře znám, a i těm, kdo neznají dějiny tzv. nestorianismu, je zřejmé, že je nevšední. Proto je nutné, aby téma bylo pojednáno podrobněji, a více, než bylo provedeno dříve v rámci této práce v souvislosti s dalšími významnými představiteli antiochijské školy. Je všeobecně známým faktem, že fenomén nestorianismu není do konce vyřešen, mimo jiné i kvůli složitosti samotné problematiky pramenů a interpretace.

Nestorius se narodil do málo známé rodiny perského původu, což zmiňuje starověká tradice Asyrské církve Východu.<sup>36</sup> Také podle tohoto podání se předkové Nestoria spolu s předky Theodorita přestěhovali z Parfie do Samosaty, a to ještě v době, kdy nebyli křesťany. Nestorius se narodil kolem roku 381 v syrském městě Germanicia a odtud dostal své jméno Nestorius „Germánikijský“. Tam získává základní vzdělání v klášteře sv. Eupie, a je také známo, že nějakou dobu studoval v Athénách, poté poslouchal přednášky v Antiochii, kde střídavě učil Theodoros. Právě v Antiochii Nestorius přejímá velkou tradici rétoriky, jejímž vrcholem se bezpochyby stal Jan Zlatoústý. O Nestoriově Socrates Scholasticus píše: „muž s dobrým hlasem a vynikajícím nadáním slova.“<sup>37</sup> Kromě rétorického vzdělání se mu dostalo vzdělání i v jiných oblastech, kterými se také proslavil polyhistor Theodoros. O této skutečnosti hovoří i Dietmar Winkler, že Nestorius je vzděláván v antiochijské exegetické tradici literárních, doslovných a historických písem.<sup>38</sup>

Stejně jako jeho předchůdce Jan Zlatoústý, Nestorius se věnoval přísnému asketismu. Velmi rychle získal popularitu mezi lidmi. Jeho horlivá povaha také neunikla pozornosti veřejnosti. Jeden z jeho učitelů ve škole, během Nestoriova odjezdu do Konstantinopole, se na něj při jakési příležitosti obrátil umírněnými slovy: „ještě nikdy žádná žena neporodila tak horlivého syna.“<sup>39</sup> Nemůžeme správně pochopit osobu Nestoria, nemáme-li stále na mysli jeho

<sup>35</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 89

<sup>36</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put, 2005. Str.25

<sup>37</sup> HESoc. Str 66

<sup>38</sup> WINKLER, Dietmar. *Ibid.* Str. 154

<sup>39</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 127

silně náboženskou náladu a horlivou povahu pastýře.<sup>40</sup>

Podle názoru Kartašova, konstantinopolský patriarcha neměl dostatečné vzdělání a byl mužem chudého syrského vnitrozemí a proto nemohl na dostatečné úrovni odpovědět na výzvy, které přinášel život v hlavním městě.<sup>41</sup> Je zde ale možné uvést i opačný názor a odkázat na Bolotovův argument,<sup>42</sup> podle kterého některá díla Nestoriova byla až do počátku dvacátého století připisována více než jednou zmiňovanému Janu Zlatoústému, a to kvůli kráse jazyka a hlubokému porozumění materiálu.

Nestorius, kterého Theodosius Veliký jmenoval na konstantinopolský stolec, horlivý odpůrce kacířů, organizuje pronásledování po celém městě. Po vyhnání ariánů, kteří měli svůj vlastní chrám, který z donucení sami zapálili, díky čemuž, jak nám říká Sokrates Scholasticus, Nestorius dostává přezdívku žhář. Došlo také k pronásledování makedoniánů, ke kterým se přidali další biskupové. V popudu pronese slavnou větu adresovanou císaři: „Dej mi zemi očištěnou od kacířů a já ti dám nebe“,<sup>43</sup> kromě toho je znám ještě jeden Nestoriův výrok: „Císaři, rozdrť heretiky se mnou, a rozdrťm Peršany s tebou.“<sup>44</sup> Stejně jako Jan Zlatoústý se i nový konstantinopolský patriarcha dopouští především politické chyby. Stanovil přísná pravidla proti světským mnichům, amorálnímu bohatství horní vrstvy občanů, a dokonce si dovilil kritizovat Pulcherii, manželku císaře, což vyvolalo nespokojenost ve vládnoucích kruzích (*οἰκουμένη*). Přestože většina prostého lidu radostně vítala nového biskupa, stojí za zmínku říct, že Nestorius ztratil lidovou podporu během sporů věnovaných pojmu *Θεοτόκος*. Lid byl zvyklý podle starobylé tradice nazývat Marii Matkou Boží a proto byl překvapen upřímnými teologickými úvahami patriarchy o tomto titulu.

Svou roli sehrálo i dlouholeté napětí mezi konstantinopolským a alexandrijským patriarchátem, které se projevilo ještě dříve, než došlo k tzv. „sněmu pod dubem“ v roce 403, na kterém byl odsouzen Nestoriův předchůdce Jan Zlatoústý. S jistotou lze říci, že již v té době objevuje tendence, která později vedla ke změně čestného pořadí v dyptichu. Cyril Alexandrijský, synovec Theodora Alexandrijského a nový patriarcha alexandrijského stolce, přijal nepřátelskou náladu, kterou jeho předchůdce choval ke konstantinopolskému

<sup>40</sup> BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Ibid.* Str. 67

<sup>41</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 129

<sup>42</sup> BOLOTOV, Vasilii. *Lekcii po istorii Drevnei Cerkvi*. Kiev: Obshestvo ljubitelei pravoslavnoi literatury, 2013. Str. 110

<sup>43</sup> KARTAŠOV, *Ibid.* Str. 132

<sup>44</sup> *Ibid.* Str. 133

patriarchátu. V této perspektivě a s přihlédnutím ke vší nestabilitě pozice na trůnu, Nestoria, spolu s jeho výroky ohledně jména *Θεοτόκος* a neobvyklé terminologii pro alexandrijskou teologickou školu, bylo jen otázkou času, kdy se konflikt rozhoří. Bethune-Baker upozorňuje na fakt, že oficiální předsudek byl posílen osobní nelibostí.<sup>45</sup>

Cyřil zahajuje svou kampaň proti Nestoriovì s veškerou vehemencí temperamentu, kterou, nutno připomenout, měl i jeho odpůrce. Ve skutečnosti lze s jistotou mluvit o rozdílu v teologické terminologii. Na jedné straně je Alexandrie, která tíhla k abstraktním platonským myšlenkám, zatímco se na druhé straně Antiochie hlásila k přísnému aristotelismu a specifickým rysům aramejsko-syrského myšlení. Lze tudíž prohlásit, že schizma začalo již dlouho před schizmatem.

Cyřil připravil spojenectví s Římem, a dalo by se říci, že je tajně zmobilizoval když pochopil, že je načase zahájit ofenzívu a bitvu.<sup>46</sup> Cyřil napsal svůj známý dopis, adresovaný přímo Nestoriovì, který byl psán v řečtině a je nám známý pod názvem *Epistola dogmatica*, v němž konstantinopolského patriarchu nazývá kacířem. Ve svém dopise Cyřil klade důraz na termín Matka Boží, i když spolehlivě víme, že v té době šlo o spíše nedořešenou otázku, neboť o tomto termínu se v teologickém prostředí teprve začalo diskutovat. Můžeme se domnívat, že Nestorius považoval takové prohlášení za neopodstatněné a vzal to jako pomluvu. Tvrdě odpověděl a rozhodl se svolat ekumenický sněm. Loofs ukazuje, že Nestorius byl za všech okolností upřímně čestný a serózní.<sup>47</sup>

V létě roku 430 píše Cyřil dopis papeži Celestinovi, v němž předkládá ze svého pohledu problém Nestoria. Římský biskup souhlasil s alexandrijským patriarchou a umožnil mu jednat jménem Říma ve vztahu ke konstantinopolskému patriarchovi. Již koncem podzimu téhož roku se konal alexandrijský koncil, na kterém místní biskupové podpořili odsouzení Nestoria Římem. Nový konstantinopolský patriarcha objektivně nebyl silný v politice a naivně věřil, že se proti němu v hlavním městě nechystají žádné bouře. „Egypt’an“ si získal, jak byl později Cyřil Alexandrijský nazýván v Asyrské Církvi Východu, veškerou moc, kterou mohl situaci zvládnout. Zasíláním bohatých darů různým lidem a zvláštním uctíváním římského biskupa v dopisech, získává Cyřil úplnou moc nad osudem Nestoria, který do té doby zcela nechápal nebezpečnou politickou situaci.

<sup>45</sup> BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Ibid.* Str. 76

<sup>46</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 138

<sup>47</sup> LOOFS, Friedrich. *Ibid.* Str. 66

Cyryl píše třetí otevřený dopis s dvanácti připojenými anathematismy, Nestorius, čelící zcela nesrozumitelnému teologickému slovníku, přičemž ho pravděpodobně podezřívá z apolinářství, ve spojení s panovačným tónem, vnímá toto jako provokaci. Císař Theodosios II. reaguje tím, že svolává ekumenický koncil ve snaze vyřešit tyto otázky.

Efezský koncil v roce 431 začíná tím, že Cyryl s velkým počtem biskupů přijíždí a začíná využívat všechny prostředky, které má k dokončení započatého. Koncil začal oficiálně vlastně až poté, co legáti přečetli *Sacru*. Stojí za to upozornit, že na samotném koncilu nebyl přítomen samotný císař Theodosius a kromě toho antiochijszí biskupové nestihli dorazit na místo konání koncilu a byli nemile ohromeni tím, co po příjezdu slyšeli. Dění bylo důvodem rozkolu, kvůli kterému velká část Antiochijského patriarchátu „odpadla“. Ve skutečnosti to byl soud v nepřítomnosti, protože Nestorius odpověděl na žádost, aby jednal podle svého přání a čekal na příjezd biskupů z Antiochie. Dalo by se říci, že Cyryl dosáhl svého cíle, dokonce plánoval vyvinout nátlak na Nestoria a donutit ho zaujmout nevýhodnou pozici, ale dostal pro sebe zcela nečekaně ještě příznivější šanci – patriarcha Konstantinopole nepřišel, a proto, s autoritou, kterou získal od představitelů světské vlády a rovněž vyzbrojený mocí udělenou římským stolcem, žaloval Nestória. Byly přečteny anathematismy a rozsudek vykonán, odpůrce odsouzen a všichni, kdo s rozhodnutím nesouhlasili, byli uznáni za kacíře

Nestorius byl císařem vyhoštěn, a aby se vyhnul lidovým nepokojům, skutečně prchá, neboť se ho navíc podle Kartaševa snažili uštvat. Ocítá se na místech nehostinných jak duchem, tak i dogmaticky – na egyptské poušti. Cestou z místa na místo píše nedávno nalezenou slavnou apologii *Heraclidův bazar*, která byla nalezena v roce 1908. V egyptské poušti se Nestorius dostava do zajetí, z něhož zázračně utekl. Jako neduživý, starý muž umírá vyčerpán neustálým shonem kolem roku 451.

Je nutné připustit, že Cyrylovou motivací nebyl dogmatický zájem. To však žádném případě nezpochybňuje jeho nevšední horlivost v christologických otázkách. Pokud jde přímo o Nestoria, lze bez pochyby říci, že nebyl ve své upřímnosti a zápalu daleko od Cyryla. Proto se při všech historických, dogmatických a jazykových předpokladech nedalo vyhnout konfliktu, který potencovaly i charakterové rysy hlavních postav této události.

### 3.2 Christologie

Na začátku této podkapitoly by bylo vhodné připomenout, že podle slov Bethune-



Bakera, znalce v oblasti fenoménu nestorianismu, není žádný důvod se domnívat, že Nestorius měl neustále v úmyslu zavádět nová dogmata nebo provádět inovace jakéhokoliv druhu.<sup>48</sup> V návaznosti na to lze tvrdit, že samotný Nestorius a jeho učení utvářel jen další výraznou etapu v teologickém vývoji antiochijské školy.

Hlavním obviněním proti Nestoriově ze strany Cyrila bylo v tomto sporu bezpochyby neuznání termínu Matka Boží. Jedná se tedy o postoj ohledně titulu *Θεοτόκος*, o němž nevíme, zda ho konstantinopolský patriarcha skutečně zastával. Podle Selezněva Nestorius v této otázce neprojevil žádný fanatismus, ale bylo mu jasné, že podstata problému není v trvání na názvu *Θεοτόκος*, který sám používal, ale v odmítnutí jím navrhované biblické Matky Kristovy.<sup>49</sup>

Následně se názor ohledně titulu Matky Boží stal „lakmusovým papírkem“ a umožnil určit, kdo je pravoslavným biskupem, a kdo ne, takže se čistě teologický spor při vši složitosti situace stal tématem pro politické spekulace. Politické napětí potvrzuje i Nestoriovo svědectví o tom, že Cyrilovi stoupenci aktivně pobízejí ostatní proti němu a vždy se odvolávají na Cyrila, zatímco odpůrci alexandrijského patriarchy předkládali císařovi důkazy proti němu.<sup>50</sup> Bolotov uvádí, že rozhořčený dav vyzýval Theodoret, který se nechtěl vzdát svého přesvědčení, nehodlal davu prokazovat, že je pravoslavný, a nediskutoval dále, zda Marie je nazývána Matkou Boží. A ani neodsoudil Nestoria. To jen znova potvrzuje vášnivou povahu diskuzí, jež probíhaly.<sup>51</sup>

Sám Nestorius se neochvějně držel svého postoje. V době, před třetím ekumenickým koncilem, pokračovala debata o oprávněnosti užívání starobylého titulu Marie. Bolotov upozorňuje v souvislosti s Nestoriem a pojmem Matka Boží na to, že nikoli Nestorius, ale jeho presbyter Anastaseos byl první, kdo vyzval obyvatelstvo Konstantinopole kázáním proti *Θεοτόκος*.<sup>52</sup> Proto se lid v té těžké době obrátil na hlavního patriarchu o pomoc při řešení sporu, který spočíval v tom, jak nazývat Marii, neboť jedni říkali, že porodila Boha, druzí zase tvrdili, že člověka. Na to se Nestorius rozhodl odpovědět, že obě strany mají pravdu, protože Kristus je v dokonalosti Bůh i člověk, a na základě toho pochopil, že nejlepším řešením pro

---

<sup>48</sup> BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Ibid.* Str. 81

<sup>49</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put, 2005. Str. 33

<sup>50</sup> LOOFS, Friedrich. *Ibid.* Str. 36

<sup>51</sup> BOLOTOV, Vasilii. *Ibid.* Str. 122

<sup>52</sup> *Ibid.* Str. 124

mír by bylo nazvat ji Matkou Kristovou, a to proto, aby neumenšil ani lidskou, ani božskou část osoby Ježíše.<sup>53</sup> Tato odpověď se ve spojení se vším, co bylo dříve řečeno o antiochijské christologii, zdá být zřejmá. Představitelé alexandrijského patriarchátu měli zvláštní problém se samotným termínem, který odráží teologická stanoviska Antiochijců. Je také důležité podtrhnout fakt, že navzdory tomu, že Nestorius považoval termín Matka Kristova za přesnější, nebránil se titulu Matka Boží, který byl už od nejranějších dob všeobecně přijímán. V Nestoriově myšlení, jméno Kristus označuje obě přirozenosti, a pouze ke Kristu se můžou vztahovat jak božské, tak i lidské činy, zatímco se k označení Bůh vztahují pouze božské činy.<sup>54</sup>

Pozoruhodné je v tomto ohledu malé Cyrilovo dílo věnované osobě Panny Marie. Ukazuje se jako dialog dvou patriarchů, ve kterém se nacházejí jisté momenty, které nám mohou poskytnout vhled do problematiky nestorianismu, i když můžeme předpokládat jistou míru zkreslení ze strany alexandrijského patriarchy. Nestorius tvrdí následující věc: „odděluji přirozenosti, sjednocuji uctívání, protože Bůh je neoddělitelný od Toho, který je viděn; proto úctu neodděluji.“<sup>55</sup> Poté, co zazněla výtky, že božství ze své podstaty nemůže trpět, Cyril odpovídá, že „Otce nenazývám trpícím ani Syna netrpícím; ale bez vášně je božské, protože je nehmotné; ale Hospodin trpí podle těla.“<sup>56</sup> Problém spočívá právě v tom, že se oba snaží obhájit jednotu v Kristu, ale zároveň se zdá, že ani Cyril, ani Nestorius nedokázali najít způsob, jak jazykem pochopitelným pro svého odpůrce vysvětlit své chápání ontologické jednoty Syna Božího. Dá se říci, že Nestorius trval na aristotelovském, odlišném vnímání přirozeností ve snaze se vyhnout smíšení, zatímco se Cyril snažil vyhnout jakémukoli oddělení. Nestorius na to odpovídá, že „ten, kdo říká, že v jednotě je jeden Syn, jeden Kristus, jeden Pán, jak může rozdělit a říci, že existuje oddělený Syn Boží a někteří další, a tedy dva synové? Nebyla by to jednota, ale každá přirozenost by zůstala ve své [vlastní] existenci.“<sup>57</sup> Idea toho sporu je, že by božství mohlo trpět, na čemž Cyril trvá, což ale bylo zase nepřijatelné pro Nestoria, protože se předpokládala Boží náchylnost k utrpení, změně a vášni,

---

<sup>53</sup> Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Ashland: Beloved Publishing LLC, 2015. Book I, part III. [149-152] [anglický překlad]

<sup>54</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put, 2005. Str. 43

<sup>55</sup> Cyril Alexandrijský. „Rozgovor s Nestoriem o tom, čto Sv. Deva Bogorodica, a ne Christorodica“ in *Tvorenia Svjatitelja Kirilla, arhiepiskopa Aleksandrijskogo*. Kniga 3. Moskva: Palomnik, 2013.

<sup>56</sup> *Ibid.*

<sup>57</sup> *Ibid.*

jak to uvádí Selezněv.<sup>58</sup> Základní myšlenkou Nestoria je, že jakékoli utrpení nebo smrt nemůže být vlastní božské přirozenosti Krista. Díky stoletím stráveným v dlouhém boji proti arianismu a apolinářství se v antiochijské škole vyvinula jistá podrážděnost v souvislosti s jakýmkoli prosazováním *μία φύσις*. Kvůli tomu byla pro antiochijské myšlení nepřijatelná jak myšlenka, že se Bůh zjevil pouze v podobě těla nebo v jiné podobě, tak myšlenka, že je smíšený s tělem. S ohledem na svou tvrdohlavost a horkou povahu Nestorius nepřijímá tvrzení, že Bůh trpěl, ale tvrdí, že to byl Kristus, kdo trpěl. Nestorius tvrdí, že je svatá Panna Matkou Boží pro chrám, který v ní stvořil Svatý Duch a je sjednocen s božstvím, zatímco Cyril zastává názor, že je svatá Panna Matkou Boží, protože Bůh je Slovo, čili je od samotného početí spojen s chrámem, který od ní přijímá.<sup>59</sup>

Kromě řečeného je možné se také pozastavit, byť jen na chvíli, u způsobu výkladu, jaký praktikoval Nestorius. Konstantinopolský patriarcha z exegetického hlediska nepřinesl v podstatě nic nového. Nestorius pokračuje v linii, kterou vybudoval jeho učitel Theodor z Mopsuestie, což bylo pojednáno ve druhé kapitole. Nestorius často mluví o *starém Adamovi* a *novém Adamovi*, čímž navazuje na exegetickou tradici antiochijské školy rozvíjející se v typologické porozumění Písmu. Stojí za zmínku, že absence jakýchkoli hloubkových prací Nestoria v této oblasti teologie přímo souvisela s kontextem, do kterého metropolitní patriarcha přišel. Také výklad, jak je tomu i u Theodora, přímo souvisí se soteriologií. Od příchodu nový Adam otevírá cestu těm, kteří přijali křest, aby obnovili božský stav člověka. Selezněv se tohoto názoru drží s odkazem na výrok Mar Aprema: “Nestorius má také tradiční téma obnovy potemnělého ‘obrazu Boha’ v člověku, díky čemu sjednocuje a vede celé stvoření.”<sup>60</sup>

Nestorius používá výraz *πρόσωπον*, aby vyjádřil jednotu božství a lidství v Kristu.<sup>61</sup> Také je k tomu vhodné dodat to, že kromě toho, co bylo řečeno dříve hlavní myšlenkou Nestoria, že Kristovy přirozenosti jsou jasně rozdělené.<sup>62</sup> Hlavním úkolem Nestoria bylo právě rozvinout přímo to, co měl Theodor z Mopsuestie na mysli, když použil výraz *συνάρηια*. Nestorius, přesně po vzoru svého předchůdce, mluví o vztahu přirozeností v Kristu jako

---

<sup>58</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put, 2005. Str. 40

<sup>59</sup> *Ibid.* Str. 42

<sup>60</sup> *Ibid.* Str. 44

<sup>61</sup> BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Ibid.* Str 83

<sup>62</sup> LOOFS, Friedrich. *Ibid.* Str 80

manželství, nad které může být pouze splynutí. Loofs zvláště zdůrazňuje argument, že se božství projevuje v podobě služebníka a lidství zase v podobě Boha.<sup>63</sup>

Rozlišoval „chrám“ od „toho, kdo v něm žije“, „Pána“ od „obrazu služebníka“, „všemohoucího Boha“ od „uctívajícího člověka“, nikdy si nedovolil myšlenky, že by učení vedlo k porozumění o dvou Kristech nebo o dvou Synech.<sup>64</sup> Zároveň však je vhodné upozornit na poznámku Selezněva ohledně Theodora z Mopsuestie, o tom, že jsou v Kristu obě přirozenosti ve svých konkrétních projevech spojeny v jedné osobě Logu.<sup>65</sup>

V důsledku přebývání Boha Slova v lidství jako v chrámu, v jedné osobě Krista, přebírá lidská přirozenost obraz Božího bytí, a to v době, kdy Bůh na sebe bere podobu člověka. Nestorius zároveň důsledně říká, že všechny projevy, jak božské, tak lidské, se také vztahují ke Kristu, v němž jsou dvě přirozenosti spojené jako v manželství. Nestorius přebírá koncept *συνάφεια* od kapadockých otců a přenáší tento výjimečný druh jednoty z trinitárního prostoru do christologického, přičemž zachovává výhradně antiochijské vnímání problému.

Nestorius s jeho vytvrvalostí znovu a znovu lpí na jednotě Syna. Kristus je skutečně Synem, neboť se v něm zjevuje osoba věčného Syna, zrozeného z Otce, a na základě jednoty s touto osobou Syna je podle lidství také skutečně Syn člověka, protože jeho lidská přirozenost se všemi jemu vlastními rysy je ztělesněná v osobě Syna Božího.<sup>66</sup>

### 3.3 Souhrn

Nestorius se nesnažil vnést do učení církve něco nového. Svým dílem pokračoval v linii, kterou vybudovali dávno před ním jeho antiochijské předchůdci. To, čemu se běžně říká „nestoriánská hereze“, je v podstatě pouze jednou z větví starověké antiochijské tradice. Z polemických důvodů, učení, které hlásal Nestorius, získalo název „nestoriánství“. Tudíž je potřeba rozlišovat mezi Nestoriem a nestoriánstvím. Badatelé, jakým je Bethune-Baker, se snaží v očích celé křesťanské komunity ospravedlnit osobnost Nestoria a jeho předchůdců, zejména Diodora z Tarsu a Theodora z Mopsuestie. S menší jistotou se o to pokoušejí i pravoslavní badatelé, jako například Selezněv. Jsou však i badatelé, jako je Loofs, kteří

---

<sup>63</sup> Ibid.

<sup>64</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put. Str. 45

<sup>65</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asiriiskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnyh materialov v kontekste istorii formirovanija verouchenija*. Str. 50

<sup>66</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Moskva: Put. Str. 47

považují za správné rozhodnutí třetího ekumenického koncilu. Všichni jsou však zajedno v tom, že na rozhodnutí koncilu měla větší vliv politická situace, která s ním souvisela. Co se týká legitimacy koncilu, je zpochybňována velkou částí badatelů.

V konečném důsledku stojí za to uznat, že situace, která se v roce 431 vyvinula, není jednoduchá a vyvolává velké množství sporů. Opravdu Nestorius odmítl titul Matky Boží a zaměnil ho titulem Matka Kristova? Nestorius totiž navrhl nový termín, Matka Krista, aby uspokojil obě strany konfliktu. Na druhou stranu, netrval na tom, neboť časem viděl, jaký oheň se rozhořel po jeho čistě teologickém návrhu, nepochybně uznal za legitimní použití titulu *Θεοτόκος*, které odpovídá starověké tradici Církve. Oddělil Nestorius v Kristu dva subjekty? Samozřejmě konstantinopolský patriarcha, který byl silně ovlivněn antiochijsko-syrským vnímáním aristotelského učení, lpěl na tom, že neexistuje přirozenost bez hypostaze. Na druhé straně, vždycky mluví o jednom Synu<sup>67</sup> a snaží se zachovat jednu osobu v Kristu používáním pojmu *πρόσωπον*<sup>68</sup>. Vztah mezi přirozenostmi vystihuje pojmem *συνάφεια*, který, jak již bylo ukázáno v kapitole o Theodorovi z Mopsuestie, nepředstavoval spojení „mravné“, ale „vyšší“ spojení, po kterém následuje pouze smíšení.

Po dokončení první části práce je na místě položit si otázku – mýlili se Nestorius a jeho velcí předchůdci? Zaslouží si „hereziarcha“ tak nekompromisní odsouzení, jaké je prezentováno v mnoha ortodoxních dogmatických kurzech? Zdá se, že budoucí generace badatelů nepřestanou hledat odpovědi na tyto otázky. Vezmeme-li v úvahu myšlenku Kartaševa o tom, že dogmata jsou věčná a nevyčerpatelná, a že dogmata nejsou náhrobky přibité na dveře zapečetěné rakve věčně vykrystalizované a zkamenělé pravdy,<sup>69</sup> stojí za to s důvěrou prohlásit, že se upřímné duchovní hledání stalo příčinou všech ekumenických koncilů. Když se na každý z nich zvláště s pozorností a hledáním skutečnosti motivovaným zájmem obracíme, lze objevit nevyčerpatelnou aktuálnost každé položené otázky a zejména otázky třetího ekumenického koncilu.

---

<sup>67</sup> Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Ashland: Beloved Publishing LLC, 2015. Například [47-50], [146], [160], [189-191] a také [227].

<sup>68</sup> *Ibid.* Například [23], [53-62], [172], [218-219] a další.

<sup>69</sup> KARTAŠOV, Anton. *Ibid.* Str. 143

## 4. Vznik islámu a jeho teologické představy

### 4.1 Úvod

Počínaje druhou částí této práce považuji za nutné nastínit další vývoj uvedeného tématu. Pokračování ústředního tématu, které se týká nestoriánské christologie, je nemožné bez krátké odbočky do historie vzniku islámu. Souvislosti nutné pro pochopení atmosféry, ve které se zrodilo jedno z nejrozšířenějších náboženství naší doby, vyžadují stručný popis života Muhammada, rozdíly ve vnímání Krista v islámu, což nakonec, v rámci možnosti této práce, umožní popsat postoj představitelů islámu vůči různým křesťanským denominacím. Nestoriánská christologie, nastíněná dříve, v kontextu islámsko-křesťanských vztahů, bude z větší části prezentována rozбором středověkého díla „Teologické rozhovory mezi katolikosem Církve Východu Mar Timotejem I. a chalífem Muhammadem ibn Abdullahem al-Mansurem al-Mahdim, vládcem věřících“, stejně jako „Kniha rozhovorů Eliáše, metropolity Nisibis, s vezírem Abú al-Qásimem al-Husajnem ibn Alím al-Maghribím“. Rozboru christologických aspektů těchto děl bude předcházet stručný popis historické epochy, ve které tyto diskuse probíhaly, krátce se dotkne i biografie každého z účastníků a nakonec budou všechna pojednaná témata shrnuta. Přímo v rozboru děl samotných bude zvláštní pozornost věnována otázkám týkajícím se christologie a těm aspektům christologického myšlení, z nichž je jasně patrné, že katolikos Církve Východu Mar Timotej I. a Eliáš, metropolita Nisibis, patří k starobylé antiochijské tradici.

## 4.2. Kontext, ve kterém se islám objevil

Hovoří-li se o kontextu vzniku islámu, je třeba věnovat pozornost několika zvláště významným bodům, nezbytným pro tuto práci. Zaprvé je třeba připomenout, že oblast Arabského poloostrova byla bohatá na různé pohanské kultury, a mnoho pohanských náboženství v Arábii bylo spojeno s kmenovými a klanovými strukturami a jejich božstva byla spojena s konkrétními územími a skupinami lidí, jak upozorňuje Crone.<sup>70</sup> V souvislosti s tím je třeba také upozornit na to, že podle některých badatelů byly rozšířeny obětní obřady a magické praktiky, zejména týkající se amuletů a talismanů, které jsou populární v Jemenu i v současnosti. Jak to uvádí Peters, pohanské obřady v Arábii byly spojeny s uctíváním kamenů, stromů a jiných přírodních objektů, stejně jako s používáním talismanů a amuletů.<sup>71</sup> Pokud jde o ostatní náboženské formy, je třeba zdůraznit rozmanitost křesťanských denominací, které nenalezly své místo v Byzanci, a také různé odnože judaismu, což potvrzuje i Fred M. Donner, který tvrdí, že monoteistické kultury a dokonce i konkrétní židovské a křesťanské komunity byly v Arábii přítomny již od počátku.<sup>72</sup> Kromě toho na území Arabského poloostrova působili představitelé různých gnostických sekt, z nichž jednou byli tzv. mandejci, jejichž kult byl směsicí částečně křesťanského učení s astrologií, místními náboženskými zvyklostmi a magií.

Zvláště důležité je také věnovat pozornost fenoménu mimokonfesního monoteismu, v tomto případě jde o zřejmou nezávaznost těch, kdo vyznávají víru v jediného Boha k té či oné, v té době více či méně rozšířené náboženské skupině. Tento nepochybně zajímavý fenomén byl v Arábii extrémně rozšířen a rozhodně byl jedním z hlavních faktorů vzniku islámu. Jedním z těchto mimokonfesních a docela nápadných hnutí byli hanífové, předchůdci Muhammada, kteří měli výrazné rysy, které byly později charakteristické pro představitele islámu. Nedávné studie ukázaly, že předislámská Arábie nebyla zcela bez monoteistických přesvědčení a praktik. V podstatě monoteistické hnutí hanífismu, jehož příslušníci byli známí jako hanífové, bylo aktivní v Arábii před vznikem islámu, na což upozorňuje Brown.<sup>73</sup> Hlavními rysy, které si nové náboženství vypůjčilo od svých předchůdců hanífů, byl radikální postoj k modlám, kterých bylo v té době na Arabském poloostrově nespočet, neméně radikální

<sup>70</sup> CRONE, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam*. Piscataway: Gorgias Press, 2014. Str. 13.

<sup>71</sup> PETERS, Francis. *Muhammad and the origins of Islam*. Albany: SUNY Press, 1994. Str. 59.

<sup>72</sup> DONNER, Fred. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. Str. 9.

<sup>73</sup> BROWN, Nathan. *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. Str. 43.

vnímání monoteismu a také uctivý postoj k rituální čistotě. Kromě všeho výše uvedeného je nutné upozornit na skutečnost, že po vzniku islámu termínem haníf byl označován monoteista před islámem, jedním z nich je podle Koránu i sám Abrahám.<sup>74</sup> Islámští súfijští mystikové si často říkají hanífové.<sup>75</sup>

Také kromě všeho výše uvedeného je třeba se podívat do společensko-politických souvislostí, které formování islámu předcházely a do značné míry byly jedním z důvodů jeho vzniku. Především stojí za to věnovat zvláštní pozornost skutečnosti, že v předislámském období neexistoval na území Arabského poloostrova jediný stát, a kmeny, které jej obývaly, byly roztržštěné a často mezi sebou bojovaly. Filštinsky zvláště upozorňuje na to, že kmenová společenství, která se vytvořila na Arabském poloostrově, byla složitě organizovaná a hluboce hierarchizovaná, a často se spojovala v aliance, aby chránila své zájmy nebo aby společně útočila na jiné kmeny či aliance. Tato aliance byla založena hlavně na společném jazyce a krvi.<sup>76</sup> Fragmentace a v důsledku toho všeobecná politická nestabilita byly hlavními rysy politického kontextu předislámského období Arábie. Dále budeme moci vidět, jakou neuvěřitelnou jednotící sílu měl islám a jak změnil nejen politickou tvář poloostrova, ale i zbytku světa.

Pokud jde o sociální aspekt, je vhodné přidat k tomu, co bylo řečeno výše, ohledně politické struktury arabské společnosti té doby, že důležitou roli v životě společnosti hrály různé ozbrojené skupiny. Za prvé stojí za to věnovat pozornost skutečnosti, že v nemalé míře byly prováděny pravidelné útoky s cílem získat otroky. Otroci byli nedílnou součástí ekonomiky regionu. Neexistoval jednotný postoj k otrokům a otroctví, a pravděpodobně lze odkazovat na skutečnost, že stejně jako arabské kmeny měly do jisté míry odlišné kmenové zvyky, tak se výrazně lišil i postoj k zajatcům. Někde měli otroci určitá práva, jinde se naopak jednalo o živý majetek. V žádném případě neexistovaly žádné zákony ani jiné předpisy, jež by regulovaly postoj k fenoménu otroctví a rozhodování o osudu otroka z velké části leželo zcela na bedrech jeho pána. Dále s příchodem islámu došlo k jednotnému a přísně regulovanému přístupu k otroctví, přičemž je třeba poznamenat, že otroctví jako fenomén bude odstraněno až nedávno, kdy v roce 1962, 6. listopadu, byl vydán odpovídající zákon v Saúdské Arábii.

Kromě výše zmíněných otroků je třeba se dotknout i tématu obchodu a zejména

<sup>74</sup> Korán, 2:135; 3:67,68.

<sup>75</sup> PIOTROVSKY, Boris. „Haníf“ v *Islam: encyklopedičeskij slovar*. Moskva: Nauka GRVL. str. 273.

<sup>76</sup> FILSHTINSKY, Isaak. *Istoria arabov i khalufata*, Moskva: AST Vostok-zapad. Str. 61



obchodníků. Vzhledem k tomu, že Arabský poloostrov byl v té době křižovatkou důležitých obchodních cest, obchodníci byli odedávna jednou z nejvýznamnějších společenských skupin. Je třeba zdůraznit, že obchodníci kromě svého bezprostředního úkolu vystupovali jako vyjednávači mezi kmeny a také hráli důležitou roli v politickém životě měst. Obchodní cesty procházející Mekkou proměnily toto město na centrum veškerého života v regionu, což zase nemohlo neovlivnit náboženské a kulturní pozadí arabské společnosti té doby. Navíc obchod přímo souvisel s prorokem Muhammadem a zejména s jeho kmenem, příkladem může být al-Bucháří, který zvláště upozorňuje na to, že kmen Kurajšovců obchodoval na území Sýrie.<sup>77</sup>

Na závěr této podkapitoly lze výše uvedené shrnout následovně. Politická roztržičnost na pozadí velkých sousedů, na kterých, jak to uvádí Pigulevskaja, Arabové pracovali jako žoldáci na ochranu hranic, rostoucí obliba různých monoteistických kultů u určitých částí společnosti a absence jednotného systému morálky připravily arabskou společnost pro vznik takového fenoménu, jakým je islám, a řešení všech pojmenovaných problémů se stalo katalyzátorem arabské expanze v následujících desetiletích.<sup>78</sup>

### 4.3. Životopis Muhammadův

Muhammad (kolem 570-632), budoucí prorok a zakladatel islámu, se narodil kolem roku 570. O jeho raném životě je známo jen málo. Jeho otec zemřel ještě před jeho narozením a jeho matka zemřela, když mu bylo asi 6 let. Následně se Muhammada ujali jeho blízcí příbuzní z kmene Kurajšovců. Budoucí prorok, jeho strýc a dědeček, kteří se stali jeho opatrovníky, prosluli především obchodními aktivitami zaměřenými na obchod mezi Mekkou, Sýrií a městy na území moderního Iráku. Muhammadův dědeček se jmenoval Abd al-Muttalib, a byl nejlivnější osobou nejen z klanu Banú Hášim, ale z celého kmene Kurajšovců. Strýc zase nesl jméno Abú Tálíb, a když po smrti chlapcovy matky adoptoval svého synovce, naučil ho obchodovat a udělal z Muhammada svého pomocníka, se kterým strávil několik let na obchodních cestách. Následně po celý život svému synovci poskytoval ochranu před hněvem svých spoluobčanů. Zajímavý je fakt, že s největší pravděpodobností zemřel při zachování oddanosti pohanskému náboženství svých předků, navzdory známým legendám jak sunnitů, tak šiitů. Poté, co Muhammad získal práci od své budoucí manželky Chadídžy, cestuje po

<sup>77</sup> SB I, kniha 1, číslo 6.

<sup>78</sup> PIGULEVSKAIA, Nina. *Araby u hranic Vízantii i Irana v IV-VI vekach*, Moskva: Nauka, 1964. str. 57.

celém Arabském poloostrově a často navštěvuje Sýrii. Ve spise Ibn Isháka pod názvem *Sírat nabawíja*, který byl přeložen do češtiny jako *Život Alláhova proroka*, což je spis, který nepředstavuje historický materiál, nýbrž se jedná o legendaristické vylíčení života Muhammada, potkává Muhammad na jedné z těchto cest u hranic se Sýrií křesťanského mnicha, který předpověděl, že se Muhammad stane prorokem.<sup>79</sup>

Ve věku čtyřiceti let, během svého pobytu v ústraní na hoře Hirá, zažívá Muhammad, „vyvolený muž, vyvolený pro velkou věc“<sup>80</sup>, vizi, ve které vidí archanděla Gabriela, jak mu říká toto: „Přednášej ve jménu Pána svého, který stvořil, člověka z kapky přilnavé stvořil! Přednášej, vždyť Pán tvůj je nadmíru štědrý, ten, jenž naučil perem, naučil člověka, co ještě neznal.“<sup>81</sup>

Poté Muhammad začne kázat monoteistické náboženství, ale kvůli svému radikálnímu postoji k pohanským kultům čelí vážnému odporu ze strany proroka mocného domorodého kmene Kurajšovců. První roky kázání se pro novou komunitu staly obtížnými, a proto bylo v roce 615 rozhodnuto přesídlit část muslimů na území Etiopie, dokud se situace v Mekce nevyřeší. Tam je potkal habešský král Negus, který sympatizoval s křesťanstvím, a vystoupil jako patron příchozí komunity a ochránce před rozhněvanými pohany.<sup>82</sup> Během tohoto období a až do roku 622 se Muhammad a jeho následovníci dostali pod rostoucí tlak pohanského obyvatelstva Mekky. „Ibn Ubajj a jeho příznivci nedali muslimům pokoj. Snažili se je zotročit a doufali, že se muslimové stanou jejich služebníky a přizpůsobí se jejich zvykům.“<sup>83</sup> Na základě této situace se Muhammad rozhodl přestěhovat do města Jathrib, které se později stalo známým jako Medína. Tato migrace prvních muslimů se nazývá „hidžra“ a od tohoto roku začíná muslimský kalendář. Také toto období v historiografii se obvykle označuje jako medínské období. Je důležité poznamenat, že poté, co se stal hlavou velké komunity, se Muhammad stává nejen prorokem, ale také politickým vůdcem. Kromě toho stojí za to věnovat pozornost skutečnosti, že toto období mělo významný dopad na formování islámského učení a textu Koránu. Přestože neexistuje spolehlivá chronologie zjevování veršů a vedou se spory o to, který verš, kde byl zjeven, není pochyb o tom, že muslimská komunita

<sup>79</sup> Ibn Ishák. *Život Alláhova proroka*. překlad do češtiny Viktora Svobody. Praha: Leda, 2009. Kapitola 3

<sup>80</sup> *Ibid.*

<sup>81</sup> Korán 96:1-5

<sup>82</sup> DONNER, Fred. *Ibid.* Str. 55

<sup>83</sup> Ibn Ishák. *Život Alláhova proroka*. překlad do češtiny Viktora Svobody. Praha: Leda, 2009. Kapitola 11

čelila nejen otázkám duchovního života, s nímž je spjata mekkánské období, ve kterém byly položeny základy islámského učení, ale též i sociálním problémům. Na otázku, jak to ovlivnilo postoj muslimů k představitelům jiných náboženství není od věci uvést verš, který, vzememe-li v úvahu i výklady či *tafsír* slavných muslimských učenců, jako je Ibn Kathír, naznačují určitou radikalizaci ve vztahu k lidem Písma, což jsou židé a křesťané. „Bojujte proti těm, kdož nevěří v Boha a v den poslední a nezakazují to, co zakázal Bůh a Jeho posel, a kteří neuctívají náboženství pravdy, z těch, kterým se dostalo Písma dokud nedají poplatek přímo vlastní rukou, jsoouce poníženi.“<sup>84</sup>

V roce 624 se odehrává první a možná nejdůležitější bitva muslimů. V historii se tomu říká bitva u Badru. To byl první významný vojenský úspěch Muhammada, když malá armáda muslimů porazila mekkánské pohany. Vítězství vedlo k upevnění islámské pozice na politické scéně Arabského poloostrova. O rok později v bitvě u Uhudu štěstí opustilo příznivce Muhammada, který byl během bojů zraněn. Ibn Ishák o tom píše toto: „Muslimové byli poraženi u Uhudu a to pro ně byla těžká zkouška. Neztratili však svou víru a pokračovali v boji. Prorok Muhammad řekl: Neprohráli jsme, naším vítězstvím bylo, že jsme pokračovali v boji za naši víru a naši zemi.“<sup>85</sup> Také v návaznosti na to stojí za zmínku smlouva Hudajbija, která byla uzavřena v roce 628 mezi stoupenci islámu a představiteli Mekky. Dá se říci, že pokud bitva u Badru byla prvním významným úspěchem muslimů, pak dohoda Hudajbija byla první významnou diplomatickou dohodou. Obsah této dohody předpokládal mír na deset let, každý, kdo chce konvertovat k islámu nebo se vrátit do Mekky, na to má plné právo a muslimům je povolena i pouť do Mekky bez zábran. V roce 630 dochází k poslednímu střetu s mekkánskými kmeny v podobě obléhání Mekky. Muhammad omilostnil své nepřátele a modlil se v Kábě, která byla v předislámském období něčím podobným jako byl panteon. Poslední roky svého života se prorok islámu věnoval praxi své nauky a řešení veřejných záležitostí. V roce své smrti, tedy v roce 632, koná pouť do Mekky.

#### 4.4. Období chalífátu

Po smrti svého proroka začaly převážně sjednocené arabské kmeny expanzi všemi směry z Arabského poloostrova. Sjednocení Arabové vyhráli řadu velkých bitev. V roce 636

<sup>84</sup> Korán 9:29

<sup>85</sup> Ibn Ishák. *Život Alláhova proroka*. Praha: Leda, 2009. [český překlad] Kapitola 13

dobyli Jeruzalém a Palestinu a v roce 637 porazili Peršany v bitvě u Kádisíjy a dobyli Mezopotámii. V roce 638 dobyli Egypt a nastolili svou nadvládu v údolí Nilu. V roce 651 dobyli Arabové Írán, Afghánistán a část střední Asie a vtrhli také na území Indie. V roce 711 došli k Gibraltaru a zahájili expanzi do Španělska. Začal takzvaný zlatý věk islámu. Nomádká kultura, která se ze své podstaty zabývala především vnitřními záležitostmi, se přes noc stala dominantní v nepředstavitelných rozlohách dobytých zemí. Různé křesťanské denominace, které obývaly především Sýrii a Egypt, se staly nezbytnými pro novou vládu. Křesťané sehráli důležitou roli ve sféře byrokracie, která zahrnovala především logistické otázky, medicínu a filozofii. Pokud jde o nestoriány, kteří žili na území ovládnutém muslimy, je dobré poznamenat, že se centra jejich kultury v Nisibis a Merv vyvíjela dál a poskytovala značný počet lékařů, učitelů, písařů a účetních, nejen pro chalífát, ale i pro sousední části Asie.<sup>86</sup> Kromě toho, abychom předložili obecnou a co nejširší představu o vztahu mezi muslimy a křesťany té doby, stojí za připomenutí slavný Umarův pakt, který byl uzavřen v roce 638 se syrskými křesťany po pádu Jeruzaléma pod muslimským náporom. Jsou však i autoři, kteří se domnívají, že se v případě Umarova paktu jedná o výmysl,<sup>87</sup> přesto ale lze tvrdit, že ať už se jednalo o výmysl či ne, měl mimořádný vliv na život křesťanů v chalífátu od 9. století dál. Podle tohoto dokumentu křesťané mohli vlastnit kostely a svobodně praktikovat své náboženství. Na druhou stranu bylo stanoveno, že křesťané nemohou stavět nové kostely, otevřeně slavit své svátky či nosit zbraně, a k tomu ještě měli povinnost platit zvláštní daň. Ve skutečnosti byl zachován status quo křesťanů. Můžeme zde uvést příklad biskupa al-Hadítha z roku 655, který dokonce tvrdil, že noví panovníci vůbec nebyli tak špatní, jak se o nich myslelo, nebyli příliš vzdálení křesťanství, ctili duchovenstvo a bránili kostely.<sup>88</sup> Postoj ke křesťanům se však měnil v průběhu staletí. To můžeme například vidět u Ibn Kathíra, autora 14. století, který říká, že je „zakázáno vyvyšovat nebo povyšovat nemuslimy nad muslimy.“<sup>89</sup> Na stejném místě uvádí autentický hadíth vyprávění od Abú Hurajry sepsané Muslimem: „Nezdravte nejprve Židy a křesťany, a pokud jednoho z nich potkáte, pak je přitiskněte ke kraji silnice.“<sup>90</sup>

<sup>86</sup> AUBREY, R. Vine. *The Nestorian Churches*. London: Independent Press Ltd, 2005. Str. 93

<sup>87</sup> Viz např. TRITTON, Arthur Stanley. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. London: Frank Cass, 1970.

<sup>88</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Str. 78.

<sup>89</sup> IKT 9:29

<sup>90</sup> *Ibid.*

Co se týká představitelů nestoriánské větve křesťanství, kteří byli v byzantské říši v postavení disidentském, a díky nové politické situaci, v níž představitelé islámu neviděli rozdíly mezi různými křesťanskými denominacemi, objevili pro sebe příležitost stát se důležitou součástí nového společenského řádu. Ukazuje se, že Syřané, kteří žili v muslimském světě a hlásili se ke křesťanství, byli postředníky mezi Východem a Západem ve sféře kultury a vědy.<sup>91</sup> Stejně tak i tradiční vzdělání křesťanů Církve Východu, získané díky syrské škole, jim pomohlo, aby si v prvních stoletích po arabském dobytí udrželi významné postavení.<sup>92</sup>

Na závěr této podkapitoly se sluší říci, že nové změny v životě, nejen politickém, ale i sociálním, v době expanze chalífátu, znamenaly pro představitele křesťanských denominací nové problémy. Na jedné straně všechny tyto tendence islámu, zejména postoj k nemuslimům, povedou v budoucnu více než jednou k tragickým důsledkům. Na druhé straně příslušníci různých křesťanských denominací, kteří se nacházeli ve stavu útlaku ze strany byzantské vlády, dostali příležitost se podílet na rovnoprávném základě s tzv. melkity na životě společnosti, v čemž jim pomáhala znalost syrského a řeckého jazyka, vědy a teologie. Křesťané žijící v islámské společnosti si vytvořili silnou církevní identitu, jak kulturní tak i intelektuální. Stalo se tak prostřednictvím interakce s muslimy, zvládnutím arabského jazyka a izolací od ostatních křesťanských komunit mimo islámský svět. Jako samostatné církevní obce se úspěšně rozvíjely v rámci islámského prostředí, bez výraznějšího vlivu či výraznějších kontaktů s patriarchálními stolicemi Konstantinopole či Říma po dlouhou dobu.<sup>93</sup>

#### 4.5 Křesťanská věrouka a islám

Když se následně dotkneme dvou zapsaných debat, které odkazují na sporné pohledy mezi nestoriánskou větví křesťanství a představiteli islámu, neobejdeme se bez krátké exkurzu do základů islámského učení. Hlavními zdroji víry v islámu jsou Korán, jako Boží Slovo seslané Muhammadovi prostřednictvím archanděla Gabriela, a Sunna – příklady a slova Muhammada, která se stala základem islámské tradice. První a nejdůležitější věcí na začátek je otázka monoteismu. V souvislosti s tím muslimské vyznání víry říká následující: “Svědčím

<sup>91</sup> FIGULEVSKAJA, Nina. *Kultura Sirijcev v srjednje vjeka*. Moskva: Nauka, 1974. Str. 33

<sup>92</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*. Str. 85

<sup>93</sup> GRIFFITH, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. New Jersey: Princeton University Press. Str. 130.

o tom, že neexistuje žádné jiné božstvo kromě Alláha, a také svědčím, že Muhammad je poslem Alláha.” Korán to také potvrzuje: „Bůh sám svědčí, že není božstva kromě Něho; a dosvědčují to i andělé a ti, jimž dáno bylo vědění. On se stará o spravedlnost - a není božstva kromě Něho, mocného, moudrého.“<sup>94</sup> Zde, i když se to na první pohled zdá být jasné, existuje hlavní bod napětí mezi muslimy a většinou křesťanů. Za prvé, islámské myšlení nemůže pochopit nebo dokonce přijmout myšlenku božské Trojice, protože Bůh v islámu, i když má být transcendentní, jediný a všemohoucí jako v křesťanství, stále představuje, dá-li to takto říci, extrémní jednotu a jednoduchost. V tomto ohledu neúprosně vyvstává problém christologie, protože, ačkoli je Kristus v islámu jedním z největších proroků, lze odkázat na to, co bylo řečeno o monoteistických kultech na území předislámské Arábie, totiž že Ježíš Nazaretský není ani slovem Božím, a tím méně Bohem. Stojí za to citovat súru Ál Imrán ve vztahu ke křesťanům: „Nejsou všichni stejní mezi vlastníky Písma; je mezi nimi obec přímá, jejíž členové přednášejí za noci verše Boží a na tváře své padají, a věří v Boha a v den soudný, přikazují vhodné a zakazují zavrženíhodné a soutěží v konání dobrých skutků; a to jsou praví zbožní. Cokoliv dobrého učiní, nebude jim upřeno a Bůh dobře zná bohabojné.“<sup>95</sup>

Islámská tradice také zpochybňuje samotný fakt ukřižování Krista. Korán o tom říká toto: „A za slova jejich: ‘Věru jsme zabili Mesiáše Ježíše, syna Mariina, posla Božího!’ Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim tak zdálo. A věru ti, kdož jsou o něm rozdílného mínění, jsou vskutku na pochybách o něm. A nemají o něm vědomosti žádné a sledují jen dohady; a nezabili jej určitě.“<sup>96</sup> Jsou badatelé, kteří se domnívají, že islám má svůj původ v doketistických sektách, obývajících území předislámské Arábie.<sup>97</sup> V souvislosti s výše uvedeným bude tak souviset další tradice muslimů, hovořící o překrucování Tóry a evangelia. To souvisí s následujícím veršem: „Jak můžete žádat, aby s vámi uvěřili tito lidé, z nichž část poté, co uslyšela slovo Boží, vědomě je překroutila, když mu porozuměla?“,<sup>98</sup> Jak bylo zmíněno výše, neuznání Krista jako Boha a Spasitele lidstva je jedním z hlavních rozdílů mezi křesťanstvím a islámem. Spása je v islámu z velké části vnímána právě jako osvobození od trestu po posledním soudu, a ne jako útěk před mocí hříchu v tomto světě. Slovo “islám”

---

<sup>94</sup> Korán 3:18

<sup>95</sup> Korán 113-115

<sup>96</sup> Korán, 4:157

<sup>97</sup> COOK, Michael. *Early Muslim Dogma. A Sorce-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

<sup>98</sup> Korán, 2:75

znamená podřízenost. Slovo “muslim”, odvozené od slova islám, označuje toho, kdo se podřizuje, a proto islámské vnímání spásy je z velké části naplněním Božích přikázání ohledně rituálního chování.

## **5. Teologické rozhovory Mar Timoteje I. katolikose Církve Východu s chalífou Muhammadem ibn Abd Alláhem al-Mansúrem al-Mahdí, vládcem věřících**

### **5.1. Biografický úvod**

Mar Timotej I. (727-823) se narodil v roce 727 ve vesnici Hazza, která se nachází v křesťanské oblasti regionu Al-Hadítha, která byla v té době pod muslimskou nadvládou. Jeho strýc z otcovy strany, Mar Gyjúrgijús, byl biskupem Bét Bagaš a péči o chlapce svěřil učiteli Abrahám bar Dašandadu. Mar Timotej I. byl vzděláván ve škole Rabbana Abraháma, kde studoval Písmo svaté, bohoslužbu, četl spisy otců a studoval řečtinu a arabštinu. Po dokončení studií vystřídal Mar Timotej I. svého strýce na biskupském stolci v Bet Bagaše. Dobré vztahy s muslimskými úřady navázal také díky pomoci svého přítele ze studentkého období Abú Núh Anbáří, který se později stal tajemníkem místního vládce. Po smrti katolikose Mar Henáníšú II. v roce 779 si několik kandidátů nárokovalo katolikosův stolec, včetně Mar Timoteje I. Konflikt se vlekl několik měsíců a jen o osm měsíců později byl Mar Timotej I. jmenován do funkce katolikose. Odpor ostatních metropolitů a biskupů však i po jeho zvolení pokračoval. V důsledku tohoto boje bylo dosazeno několik kandidátů a do alternativní rady byl dosazen metropolita al-Hadíthy Rustum, který se odmítl podrobit Mar Timotejovi I. Zásah úřadů však vedl k tomu, že Mar Timotej I. byl v květnu 780 potvrzen jako katolikos. Mar Timotej I. navíc přenesl svůj stolec do Bagdádu, hlavního města Abbásovců. Měl obavy o budoucnost své církve, která trpěla pod islámským útlakem a kvůli konkurenci jiných křesťanských skupin. Mar Timotej I. věřil, že budoucnost jeho církve závisí na školení kléru a povzbuzuje je ke vzdělávání, studiu Písma a kompilaci knih o kanonickém právu, což zase potvrzuje to, co bylo řečeno v předchozí kapitole o novém postavení křesťanů v chakífátu. Udržoval také kontakty se svými podřízenými a psal pastýřské epištoly. Byl patronem misijní činnosti církve a staral se o stav diecézí a metropolitů ve vzdálených místech. Mar Timotej I. zemřel v roce 823 v Bagdádu.

Oponent Mar Timoteje I., v díle, které bude rozebíráno níže, Muhammad ibn Abd Alláh al-Mansúr al-Mahdí, se narodil v roce 744. Jeho otec al-Mansúr byl zakladatelem Bagdádu, největšího východního města té doby. al-Mahdí byl vzdělaný a pohledný muž, velký



milovník hudby, poezie a lovu. V roce 775 se stává chalífou po smrti svého otce během pouti do Mekky. Pod vlivem Abú Ubajdalláha zavedl al-Mahdí iránské dvorské zvyky. Navzdory svým sympatiím k perské kultuře zůstal al-Mahdí oddaným vyznavačem islámu, protože v období jeho vlády bylo postaveno několik velkých mešit a byly obnoveny mešity v Mekce a Medíně. Právě za vlády al-Mahdího, v období setkání arabské a perské kultury, vznikly klasické obrazy Východu, charakteristické pro pohádky „Tisíce a jedné noci“. Kromě toho se zvláštní houževnatostí pronásledoval stoupence manicheismu a zoroastrismu, protože nikoliv bez důvodu věřil, že právě díky těmto náboženským hnutím Peršané neprojeví loajalitu. Al-Mahdí byl známý tím, že bojoval proti takzvaným kacírům *zindiq*. Termín *zindiq* používali představitelé zoroastrismu ze sasánovského státu ve vztahu k příslušníkům manichejské doktríny. Politicky klidný chalífát provedl v roce 780 úspěšné vojenské tažení proti Byzanci, během něhož došlo k několika menším pronásledováním křesťanů. Za pozornost stojí skutečnost, že al-Mahdí jako osvícený vládce par excellence po potlačení povstání křesťanů nezačal se systematickým pronásledováním a kromě toho propustil jeho účastníky z vězení, což ve svém důsledku snížilo stupeň mezináboženského napětí ve státě. Navíc se nepletl do vnitřních záležitostí křesťanů a udržoval diplomatické vztahy s Karlem Velikým. Poklidný běh života chalífátu přerušila smrt al-Mahdího pět let po obléhání Konstantinopole ve věku 43 let.

## 5.2. Christologické momenty rozhovoru

Rozhovor mezi oběma muži začíná chalífovou otázkou: „Ó katolikosi, nesluší se, abych mohl jako ty, znalý a zkušený, říct o Bohu Nejvyšším, že si vzal ženu pro sebe a porodil jí syna.“<sup>99</sup> V odpovědi na tuto otázku Mar Timotej I. rozlišuje mezi zrozením v čase a zrozením ve věčnosti. Když se chalífa dotkl tématu narození Krista, uznává možnost panenského početí, pravděpodobně s odkazem na sůru z Koránu: „A hle, pravili andělé: Marie, Bůh si tě věru vyvolil a čistou tě učinil a vyznamenal tě mezi ženami lidstva veškerého.“<sup>100</sup> Nemůže však souhlasit s věroučným postulátem, že Marie po narození Ježíše zůstala Pannou. Katolikos argumentuje příměrem, že stejně tak jako netrpí strom, když vydává ovoce, tak netrpěl ani

---

<sup>99</sup> SELEZNYOV, Nikolaj. *Bogoslovskije sobesedovanija meždu Katolikosom Cerkvi Vostoka Mar Timateosom I (727-832) I chalífom al-Mahdi, povelitelem pravovernych*. Moskva: Assiriskaja Cerkov Vostoka, 2005. [ruský překlad] str.5

<sup>100</sup> Korán 3:42

Adam, když z něj byla svtořena Eva. Christologie Mar Timoteje I. v tradici antiochijské církve o jasném rozlišení mezi dvěma přirozenostmi v Kristu, říká toto: „V pravdě říkáme a věříme, že Kristus se narodil z Otce, jako jeho Slovo a je zplozený z Panny Marie, jako člověk a jeho narození z Otce je věčné a jeho narození z Marie je v čase, bez otce a bez manželství a bez porušení panenství jeho Matky.“<sup>101</sup> Na to, co bylo řečeno výše v odpovědi na chalífovu otázku, jak je možné zrození věčného z nevěčného, *katholikos*, který zůstává v souladu s antiochijskou tradicí, pro niž, jak bylo uvedeno dříve, otázka titulu *Θεοτόκος* byla rozporuplná, potvrzuje výše uvedené rčení: „Vskutku, Kristus se nenarodil z Marie jako věčný, ale jako časný a tělesný.“<sup>102</sup>

Pokud jde o vztah přirozeností, chalífa se zcela oprávněně ptá, zda z toho nevyplývá, že Bůh trpěl v těle Kristově a zemřel. Odpověď Mar Timoteje I. je jednoznačná – stejně jako v případě Diodora a Nestoria zůstává na pozici radikálního diofysitismu a popírá tzv. melchity a jakobity. Tělo Syna Božího utrpělo smrt, ale jako Bůh samozřejmě nepodléhá smrti. *Katholikos* zase odmítá islámské tradiční učení o nahrazení Krista v okamžiku smrti jinou osobou.

Dále chalífa odpovídá, že jsou získáni dva Kristové – jeden dočasný a jeden věčný. Mar Timotej I. na to odpovídá takto: „Stejně jako je člověk jeden, pokud jde o jeho strukturu a jednotu, ale také duální ve smyslu přítomnosti duše a těla v něm, což jsou dvě různé přirozenosti, z nichž jedna je složitá a viditelná a druhá jednoduchá a neviditelná, takže se Slovo Boží v jeho inkarnaci stalo nositelem dvou různých přirozeností, z nichž jedna, jak jsme řekli, božská a druhá - lidská, a zároveň zůstává jedním Kristem a Synem kvůli jednotě jeho osoby.“<sup>103</sup> Na citátu vidíme zvláštní důraz Mar Timoteje I., podobný tomu, jaký ve své době kladl Theodor z Mopsuestie na jednotu Krista.

V rozhovoru navíc zazní klasická otázka trinitární teologie, na kterou Mar Timotej I. odpovídá syrskou terminologií tím, že Bůh je v přirozenosti jeden ve třech *Qnómah*: „Ó králi! Vyznáním těchto tří jmen je skutečně víra ve tři *Qnómy* - Otec a Syn a Duch svatý, kteří jsou jedním Bohem, jednou přirozeností.“<sup>104</sup> V dialogu jsou též zmíněny problémy pocházející z

---

<sup>101</sup> SELEZNYOV, Nikolaj. *Bogoslovskije sobesedovanija meždu Katolikosom Cerkvi Vostoka Mar Timateosom I (727-832) I chalífom al-Mahdi, povelitelem pravovernych.* [ruský překlad] Str. 6

<sup>102</sup> *Ibid.* Str. 8.

<sup>103</sup> *Ibid.* Str. 9.

<sup>104</sup> *Ibid.* Str. 17.

muslimské tradice, jako je realita ukřižování Krista, prorocké poslání Muhammada a jeho neuznání Židy a křesťany a v tomto ohledu zazněla otázka překrucování Tóry a na konci rozhovoru i evangelia. V duchu antiochijské školy Mar Timotej I. na všechny tyto otázky odpovídá pomocí rozsáhlých biblických argumentů.

## 6. Kniha rozhovorů Eliáše, metropolity Nisibis, s vezírem Abú al-Qásim al-Husajn ibn Alí al-Maghribí

### 6.1. Biografický úvod

Vrchol kulturního rozvoje arabské říše můžeme klást do období 8. a až do počátku 10. století. Co se týče 11. století, můžeme mluvit o politickém úpadku abbásovske dynastie,<sup>105</sup> což přispívá k postupnému zániku samotného chalífátu jako celostního státu. V takové situaci začaly do popředí vystupovat otázky víry, filosofie a vědy. Bylo to století, ve kterém zejména křesťané sehráli význačnou roli při uchování dědictví řecké a syrské kultury, a to prostřednictvím překladů do arabštiny.<sup>106</sup> Ovládali disciplíny jako filosofii, logiku, přírodní vědy a medicínu. Křesťanští učenci, biskupové a patriarchové získávali uznání a podporu, což dále posilovalo jejich postavení. Právě v této době se narodil jeden z nejvýraznějších představitelů nestoriánského směru křesťanství. Eliáš z Nisibis (975-1046) se narodil 11. února 975 v křesťanské rodině patřící do tzv. nestoriánské větve, kněžství přijal v roce 994 a v únoru 1002 byl vysvěcen na biskupa patriarchou Janem V. ibn Ísou v klášteře Bajt, v diecézi ležící východně od Tigridu, mezi Gazartou a Urmou, a nakonec se v roce 1008 stal metropolitou v Nisibis. Eliáš byl muž, který si ještě za svého života, stejně jako Theodor z Mopsuestie, vysloužil titul *polyhistora* pro svou mimořádnou učenost. Proslul po celém islámském světě svými odbrnými znalostmi v oblasti medicíny, matematiky, filosofie a filologie a proto byl bezpochyby nejvýznamnějším východním křesťanským spisovatelem 11. století.<sup>107</sup> Psal apologetická díla, díla o praktické filozofii, hymnografii, gramatice a historii, ale jeho nejpopulárnějším dílem, kromě Chronografie věnované historii Sasánovskému Íránu, je kniha rozhovorů Eliáše, metropolity Nisibis, s vezírem Abú al-Qásimem al-Husajnem ibn Alím al-Maghribím.

V roce 1026, od 15. do 29. července, Eliáš, metropolita Nisibis, se setkává s Abú al-Qásimem al-Husajnem ibn Alím al-Maghribím, vzdělaným politikem, autorem děl o historii, rétorice a vládě. Oponent nestoriánského biskupa se narodil v roce 981 v Allepu ve šlechtické

<sup>105</sup> NOSEK, Lukáš de la Vega. *Eliáš z Nisibis a jeho „Řeč proti astrologii“* in PARRÉSIA. Revue pro východní křesťanství XI. Praha: Pavel Mervart, 2017. Str. 144.

<sup>106</sup> Ibid.

<sup>107</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Assirijckaja Cerkov Vostoka: Istorichesky ocherk*. Moskva: Assirijckaja Cerkov Vostoka, 2001. Str.111

rodině, která byla zase známá tím, že sloužila Abbásovcům, Haminidům a Fátimovcům. V roce 1010 byli všichni jeho nejbližší příbuzní popraveni na příkaz chalífy Hákima bi-Amr Alláha. Abú al-Qásim, který zůstal sám, uprchl nejprve do Palestiny ve snaze vyvolat povstání, ale po neúspěšném pokusu a sérii neštěstí skončil v Iráku na dvoře emíra oblasti Dijábakir, ve městě Majáfáriqín, kde sloužil a zemřel v roce 1027 a zanechal po sobě nádhernou knihovnu, která přežila svého majitele o dvě století.

## 6.2. Christologické momenty rozhovoru

Knihla obsahuje sedm rozhovorů. Hlavním tématem druhého rozhovoru je christologie. Základem pro pokračování rozhovoru bylo téma „oblékání se“ božství do lidství, které vezíra znepokojovalo. Stojí za zmínku, že na místě zasvěceném Afraatovi, tento koncept přebývání božství jako v chrámu je pro syrské myšlení tradiční. Tento obraz „oblékání se“ Slova do lidství a přebývání v něm jako v chrámu je typický pro řecky a syrsky mluvící představitele syrské tradice, zejména u Theodora z Mopsuestie.<sup>108</sup> Když se na to vezír zeptá, dostane následující odpověď: „My - myslím Nestoriáni – uznáváme ‘oblékání se’, ale pokud jde o Jakobity a Melchity, ti to popírají.“<sup>109</sup> Když vezír slyšel odpověď, říká, že pojem „oblékání se“ zase vede k bezbožnosti, protože „oblékání se“ je buď představováno jako vkládání akcidentu do substance nebo spojení dvou těl. V prvním případě všemohoucí Bůh je akcident, ve druhém případě všemohoucí Bůh je tělo. Také „oblékání se“ by podle myšlení vezíra porušilo buď plnost Kristova lidství, nebo plnost božství. Na to Eliáš odpovídá, že tento koncept nedělá z Boha akcident a neříká o něm, že je tělem, stejně jako neporušuje božskou plnost a plnost lidství v Kristu, protože Bůh není tělo a také není žádný akcident, nelze ho omezit ani upravit. V pokračování Eliáš odpovídá, že „oblékání se“ božství do lidství, bylo oblékáním důstojnosti, spokojenosti a vůle.<sup>110</sup> Na což vezír odpovídá, že pokud to bylo oblékání důstojnosti, spokojenosti a vůle, jako Bůh přebýval v prorocích, jaký je pak rozdíl mezi Kristem a všemi ostatními? Eliáš na to odpovídá příkladem, že život Stvořitele se liší od

---

<sup>108</sup> SELEZNYOV, Nikolaj. *Christologija Asirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnych materialov v kontekste istorii formirovanija veroučhenija.*

<sup>109</sup> SELEZNYOV, Nikolaj. *Kniga sobesedovanij Ilii, mitropolita Nisivina, s vezirom Abu-l-Kasimom al-Husainom ibn Ali al-Magribi i Poslannie mitropolita Ilii veziru Abu-l-Kasimu.* Moskva: VŠE, 2018. 978-5-98862-371-7 [ruský překlad] Str. 52

<sup>110</sup> *Ibid.* str. 53.

života člověka do té míry, do jaké se tělo převzaté z Panny Marie liší od těla proroků, protože v něm přebývala jednota, která zase nepodléhá rozdělení, plnost dobré vůle a spokojenost, zatímco se plnost a dokonalost neoblékla do proroků.<sup>111</sup> Eliáš dále uvádí, že se boží přítomnost v Kristu lišila od boží přítomnosti u proroků, a proto podle něj křesťané nazývají Ježíše Kristem, protože se právě v něm Boží Slovo spojilo s člověkem. „Mezi proroky není nikdo, kdo by na základě jednoty a Slova Božího byl nazýván Kristem.“<sup>112</sup> Metropolitá dále říká, že příčinou Ježíšova narození nebyl pohlavní styk, a sám Ježíš byl panic, dělal úžasné zázraky a je živý v nebi po vzkříšení, což zase dokazuje jeho odlišnost od všech ostatních proroků. Vezír proti tomu namítá, že se Adam také narodil neposkvrněný, Jan, syn Zachariášův, také nebyl ženatý a Ježíš nekonal zázraky, které nekonal Mojžíš, stejně Kristus, jako Idrís, který je identifikován s Henochem, byl vzat živý do nebe. Eliáš na to odpovídá, že Kristus převyšuje všechny proroky, tím, že v sobě sjednocuje všechny ctnosti proroků, a tím se ukazuje, že je vyvýšen nad ostatní. Zvláště poukazuje na to, že Slovo v Kristu bylo sjednoceno způsobem, který nebyl případem jiných proroků, a to kvůli skutečnosti, že se ani myšlenkou, ani slovem, ani skutkem nedopustil hříchu.

Následují některé důležité body týkající se nestoriánské christologie a její odlišnosti od melchitské a jakobitské církve. Vezír se zeptal Eliáše, proč došlo k rozdělení mezi křesťany na melchity, jakobity a nestoriány. Eliáš odpovídá tím, že Kristus v pojetí melchitů má jednu hypostazi a dvě přirozenosti, zatímco u jakobitů má Kristus jednu přirozenost a jednu hypostazi. V souvislosti s tím Eliáš říká následující: „pro všechny platí, že věčný Syn, který je Slovo, byl spojen s lidskou [přirozeností], která je přijatá od Marie, přirozená jednota, jako jednota duše s tělem, a složená jednota, jako jednota železa se dřevem při výrobě dveří a sedadel.“<sup>113</sup> Dále se vezír ptá na vyznání nestoriánů. V reakci na to Eliáš podává jasnou charakteristiku nestoriánské christologie a uvádí: „Nestoriáni vyznávají, že Slovo bylo sjednoceno s lidskou [bytostí] přijatou od Marie, jednotou vůle, spokojeností a důstojností a stalo se jedním Kristem, jedním Synem.“<sup>114</sup> Tato jednota podle Eliáše je obrazem manželství mezi mužem a ženou, což je zase prastarý osobitý způsob sjednocení přirozeností pro Církev Východu, počínaje Theodorem z Mopsuestie. Dále Eliáš říká: „Proto říkáme, že Kristus má

---

<sup>111</sup> *Ibid.* str. 54.

<sup>112</sup> *Ibid.* str. 55.

<sup>113</sup> *Ibid.* str. 57.

<sup>114</sup> *Ibid.* str. 59.

dvě přirozenosti a dvě hypostaze, Syn je jeden.“<sup>115</sup>

Eliáš stojí na pozici jasného oddělení mezi lidstvím a božstvím Kristovým, přičemž říká následující: „Kristus oživil mrtvé a zjevil znamení, která zářila, tím přesně poukazujeme na Slovo, které je Boží hypostazí, a říkáme-li, že Kristus jedl, pil, byl vyčerpaný a zemřel, pak tím poukazujeme právě na člověka, lidskou přirozenost přijatou od Marie.“<sup>116</sup> Zde vidíme pokračování v pozici jasného rozdělení, která je v rozporu s dvanáctým anathematismem Cyrila Alexandrijského. Dialog končí otázkou vezíra, zda nestoriáni říkají, že Panna Maria porodila Boha, na což Eliáš odpovídá záporně, stojí na takové pozici, že Bůh nemůže přijmout nic lidského.

Dále se krátce dotkneme i tématu trinitární teologie. Vezír, spokojený s odpověďmi Eliáše, si ještě pořád není zcela jistý tím, zda na základě toho, co je napsáno v Koránu, lze hovořit o monoteismu křesťanů. Eliáš poukazuje na to, že se ve svaté knize muslimů mluví o různých skupinách křesťanů, které nejsou jednotné ve všech otázkách. Poté, co Eliáš dokázal, že nestoriáni, melchité a jakobiti patří do skupiny monoteistů, na rozdíl od manichejců nebo tritheistů, odvozuje Eliáš důkazy o monoteismu křesťanů z několika súr.<sup>117</sup> Také za použití nepřímých argumentů, jako je možnost, že by si muslimové vzali křesťanky nebo že podle Koránu je v křesťanských církvích vzýváno Boží jméno. Zbytek témat rozhovoru se týkal rozumového potvrzení pravdy křesťanství, důkazů o neúčasti křesťanů na překrucování pravdy a na závěr zazněla otázka ohledně islámské tradice predestinace.

Na závěr bych rád shrnul to, co bylo řečeno výše ohledně christologie uvedené v knize rozhovoru, pak na základě první části této práce, jakož i přímo na základě navrhovaného textu můžeme dojít k závěru, že Eliáš, metropolita Nisibis je významným představitelem Církve Východu a také nekompromisním pokračovatelem antiochijské teologické tradice. V jeho jasných formulacích najdeme všechny zásadní myšlenky nestoriánství. Týká se to podrobného obrazu pobytu, který můžeme v teologii nalézt jako nově vznikající termín již u Afraata. Obraz manželství, který je příznačný pro Církev Východu, která byla zase odmítnuta v podobě *συνάφεια* s odsouzením učení Theodora z Mopsuestie. Konečně se jako velmi důležitý jeví pevný Eliášův postoj k jasnému rozdělení přirozeností, což je také znakem tzv. nestoriánské christologie, která popírá myšlenku Cyrila Alexandrijského, obsaženou ve dvanáctém

<sup>115</sup> *Ibid.* str. 59.

<sup>116</sup> *Ibid.* Str. 60.

<sup>117</sup> Korán 2:62 a také 3:113, 5:82

anathematismu. Dá se říci, že sám metropolita Nisibis byl ve svém nestoriánském přesvědčení radikálnější než sám Nestorius. Selezněv zvláště upozorňoval na to, že pokud Mar Bawai<sup>118</sup> považoval za možné použít titul Matka Boží a zároveň tomu poskytl vysvětlení, pak Mar Eliáš považuje tento termín za jakobitský a věří, že jeho bezohledné používání je kořenem všech potíží a Cyrilovy špatnosti.<sup>119</sup> Je nutné připustit, že téma polemiky položila důraz na důležitá místa, což jen přivedlo k jejímu vyostření. Později však titul Matka Boží byl uznán jako zcela přijatelný.<sup>120</sup>

---

<sup>118</sup> Mar Bawai, známý jako Bawai Veliký, se ve svých teologických spisech stavěl proti monofyzitům i monothelitům, kteří formálně akceptovali rozhodnutí Chalkedonského sněmu, a hájili nestoriánská dogmata. Ve svém hlavním christologickém díle, *Knize jednoty*, syntetizoval myšlenky Theodora z Mopsuestie, Diodora z Tarsu a Euagria z Pontu.

<sup>119</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asirijskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnych materialov v kontekste istorii formirovanija veroučenija*. Str. 122

<sup>120</sup> SELEZNYOV, Nikolai. *Assirijskaja Cerkov Vostoka: Istorichesky ocherk*. Str. 115



## Závěr

Na závěru této práce o nestoriánské christologii v kontextu islámsko-křesťanských vztahů můžeme konstatovat, že historické spojení mezi nestoriánstvím a islámem bylo poměrně těsné. Nestoriánská christologie velmi ovlivnila formování rané islámské teologie, stejně jako postoj muslimů ke křesťanství obecně. Úvaha o utváření antiochijské školy, Diodora z Tarasu a Theodora z Mopsuestie, nám poskytla představu o formování tohoto způsobu myšlení, které se v naší době nazývá nestoriánské. Hlavními aspekty antiochijského myšlení jsou – zvláštní pozornost k plnosti božství a plnosti lidství v jediném Kristu, teologický důraz, který vznikl v boji proti apolinářství, jasné oddělení božské přirozenosti a lidské přirozenosti jako výsledek, na jehož základě antiochijská tradice nesouhlasí s myšlenkou Cyrila Alexandrijského, obsaženou ve dvanáctém anathematismu. S tím jsou také spojeny pochybnosti představitelů antiochijské větve křesťanství ohledně titulu Makta Boží. Zvláštní pozornost antiochijské tradice je zaměřená nejen na exegezi, ale i na texty Písma svatého, odkud pramení jejich teologická vyjádření, jako je například obraz přebývání Boha v Kristu

Vše výše uvedené nachází své místo také v době již vzdálené od efezského koncilu. Církev Východu dokázala, přestože byla pod vládou chalífátu, nejen zachovat své dědictví, ale také rozvíjet své školy, nadále se věnovat vědě a teologii a také se zapojit do misijních aktivit na územích Střední Asie, Indie, Číny a dokonce i Japonska. Ve dvou rozebraných dialozích můžeme vidět, jak představitelé nestorianství, zachovávající starověké antiochijské principy teologického myšlení, vedou polemiku s nositeli islámské kultury. Právě v kontextu těchto sporů můžeme vidět ony světlé rysy jejich myšlení, které se začaly objevovat již u Diodora z Tarsu.

Za zmínku také stojí význam historického a teologického studia náboženských tradic a dokumentů s nimi souvisejících pro pochopení mezináboženských vztahů v moderním světě, což zase může snížit míru napětí, které ve většině případů vzniká z nepochopení opačné strany.

## Primární literatura

ABDUL-RAHMAN, Muhammad Saed. *The Quran with Tafsir Ibn Kathir. Part 1 of 30*. London: MSA Publication Limited, 2016. ISBN: 978-1475197990 [anglický překlad]

Bible: Písmo svaté Starého a Nového zákona (včetně deuterokanonických knih). 18. vydání (9. opravené vydání). Praha: Česká biblická společnost, 2012. ISBN: 80-87287-53-8. [český překlad]

Cyril Alexandrijský. „Rozgovor s Nestoriem o tom, čo Sv. Deva Bogorodica, a ne Christorodica“ in Tvorenia Svjatitelja Kirilla, arhiepiskopa Aleksandrijskogo. Kniga 3. Moskva: Palomnik, 2013. ISBN: 5-87468-119-1 [ruský překlad]

Eusebius Pamphili. *Církevní dějiny*. Praha: Česká katolická Charita, 1988. Bez ISBN [český překlad]

Hadith of the Prophet: Sahih Al-Bukhari: Volume 1. Káhira: Al-Azhar, 1989. ISBN: 978-1643544366 [anglický překlad]

Hieronymus, Genadius, Isidorus. *Dějiny křesťanského písemnictví. (De viris illustribus)* Praha: Herrmann & synové, 2010. ISBN: 978-80-87054-22-2 [český překlad]

Ibn Ishák. *Muhammad. Život Alláhova proroka*. Praha: Leda, 2009. ISBN: 978-80-7335-184-7 [český překlad]

Ján Zlatoustý, „Pochvala episkopu Diodoru, kotoryj predvaritelno propovedyval i voschvalal Ioanna Zlatousta“ in Polnoe sobranie sočinenij v 12-ti tomach. Tom 6 iz 12. Moskva: EKSMO, 2017. ISBN: 978-5-699-98731-3 [ruský překlad]

Korán. Praha: Academia, 2000. ISBN: 80-200-1260-5 [český překlad]

Nestorius. *The Bazaar of Heracleides*. Ashland: Beloved Publishing LLC, 2015. ISBN: 978-1631741135 [anglický překlad]

SELEZNYOV, Nikolaj. *Bogoslovskije sobesedovanija meždu Katolikosom Cerkvi Vostoka Mar Timateosom I (727-832) I chalifom al-Mahdi, povelitelem pravovernych*. Moskva: Assiriskaja Cerkov Vostoka, 2005. Bez ISBN [ruský překlad]

SELEZNYOV, Nikolaj. *Kniga sobesedovanij Ilii, mitropolita Nisivina, s vezirom Abu-l-Kasimom al-Husainom ibn Ali al-Magribi i Poslavnice mitropolita Ilii veziru Abu-l-Kasimu*. Moskva: VŠE, 2018. ISBN 978-5-98862-371-7 [ruský překlad]

Socrates Scholasticus. *Církevní dějiny*. Praha: Česká katolická Charita, 1989. Bez ISBN [český překlad]

## Sekundární literatura

- AUBREY, R.Vine. *The Nestorian Churches*. London: Independent Press Ltd, 2005. ISBN 9780404161880
- BAUR, C. „*Theodore of Mopsuestia*.“ in *The Catholic Encyclopedia* vol.14. New York: Robert Appleton Company. 1912. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/14571b.htm>
- BETHUNE-BAKER, James Franklin. *Nestorius and his Teaching a fresh examination of the evidence*. Oxford: Andesite Press, 2017. ISBN 9781375650182.
- BEHR, John. *The Case Against Diodore and Theodore*. Oxford University Press, 2011. ISBN-13: 978-0199569878.
- BROWN, Nathan. *The Rule of Law in the Arab World: Courts in Egypt and the Gulf*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. ISBN 978-0521590266.
- BRUKITT, Francis C. *Early Christianity outside the Roman Empire: two lectures delivered at Trinity college*. Madrid: HardPress Publishing, 2013. ISBN-13: 978-1314600117
- BOLSHAKOV, Oleg. *Istoria khalifata I-IV*, Moskva: Vostochnaia literatura, 1998. ISBN 5-02-018013-0
- BOLOTOV, Vasilii. *Lekcii po istorii Drevnei Cerkvi*, Kiev: Obshestvo ljubitelei pravoslavnoi literatury, 2013. ISBN 978-5-91041-065-1
- CHAUNCEY, William. *The Oldest Christian People: A Brief Account of the History and Traditions of the Assyrian People and the Fateful History of the Nestorian Church*. Eugene: Wipf and Stock, 2013. ISBN 978-1620326756
- COOK, Michael. *Early Muslim Dogma. A Source-Critical Study*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. ISBN 9780521545723
- CRONE, Patricia. *Meccan Trade and the Rise of Islam. Piscataway*. Gorgias Press, 2014. ISBN 978-1-59333-102-3
- DIETMAR, w. Winkler. *The Church of the East A Concise History*, London: RoutledgeCurzon, 2003. ISBN 0-415-29770-2.
- DONNER, Fred. *Muhammad and the Believers: At the Origins of Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 2012. ISBN 978-0674064140.
- FILSHTINSKY, Isaak. *Istoria arabov i khalufata*, Moskva: AST Vostok-zapad, 2008. ISBN 978-5-17-051475-5

- GRIFFITH, Sidney H. *The church in the shadow of the mosque: christians and muslims in the world of islam*. New jersey: Princeton University Press, 2010. ISBN 978-0691146287
- GURIEV, Petr. *Feodor, episkop Mopsuetskii*, Saint Petersburg: Aksion Estin. 2009 ISBN 978-5-91362-429-1
- KARTAŠOV, Anton. *Vselenskie sobory*. Moskva: Respublika, 1994. ISBN 5-250-01847-5
- PETERS, Francis. *Muhammad and the origins of Islam*. Albany: SUNY Press, 1994. ISBN 978-0791418765
- LOOFS, Friedrich. *Nestorius and His Place in the History of the Christian Doctrine*. Charleston, South Carolina: Nabu Press, 2014. ISBN 978-1293448434
- NOSEK, Lukáš de la Vega. *Eliáš z Nisibis a jeho „Řeč proti astrologii“* in PARRÉSIA. *Revue pro východní křesťanství XI*. Praha: Pavel Mervart, 2017. Str. 144. ISBN 978-80-7465-348-3
- PIGULEVSKAIA, Nina. *Araby u granic Vizantii i Irana v IV-VI vekach*, Moskva: Nauka, 1964. ISBN: 978-5-9989-0879-8
- PIGULEVSKAIA, Nina. *Kultura siriicev v srednie veka*, Moskva: Lomonosov, 2017. ISBN 978-5-91678-406-0
- PIOTROVSKY, Boris. *„Hanif“ v Islam: enciklopedičeskij slovar*. Moskva: Nauka GRVL, 1991. ISBN 5-02-016941-2.
- SAGARDA, Nikolai. *Lekcii po patrologii I-IV veka*, Moskva: Izdatelstvo Moskovskoi Patriarchii, 2004. ISBN 5-94625-092-2
- SELEZNYOV, Nikolai. *Christologija Asiriiskoj Cerkvi Vostoka. Analiz osnovnykh materialov v kontekste istorii formirovanija verouchenija*, Moskva: Euroasiatica, 2002. ISBN 5-86748-101-8.
- SELEZNYOV, Nikolai. *Nestorii i Cerkov Vostoka*, Moskva: Put, 2005. ISBN 5-86748-032-1.
- SELEZNYOV, Nikolai. *Assirijskaja Cerkov Vostoka: Istorichesky ocherk*. Moskva: Assirijskaja Cerkov Vostoka, 2001. ISBN 5-86748-082-8.
- TRITTON, Arthur Stanley. *The Caliphs and their Non-Muslim Subjects: A Critical Study of the Covenant of 'Umar*. London: Frank Cass, 1970. ISBN 9780714619965
- ZAHAROPOULOS, Dimitri. *Theodore of Mopsuestia on the Bible: A Study of His Testament Exegesis*. New York: Paulist press, 1989. ISBN 978-0809130917