

UNIVERZITA KARLOVA
KATOLICKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
Katedra biblických věd a starých jazyků

Milan Krása

**Postoje alexandrijské církve
k islámskému vpádu a převzetí moci
v letech 639–645**

Bakalářská práce

Vedoucí práce: Mgr. Mlada Mikulicová, Ph.D.

Praha 2024

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval samostatně a použil jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Mělnické Vrutici dne 11. 6. 2024

Milan Krása

Bibliografická citace

Postoje alexandrijské církve k islámskému vpádu a převzetí moci v letech 639-645.
[rukopis]: Bakalářská práce/Milan Krása; vedoucí práce: Mlada Mikulicová.-- Mělnická Vrutice, 2024. – 44 s.

Anotace

Tato bakalářská práce se zabývá *Postojem alexandrijské církve k islámskému vpádu a převzetí moci v letech 639–645 n.l.* a jejími důsledky pro politickou a sociální strukturu tehdejšího Egypta i celého regionu. Práce analyzuje události vedoucí k pádu města, které rozděljuje do dvou klíčových fází: 1) obléhání a kapitulace, 2) postoje a rozhodnutí církevních a městských představitelů. Důkladná analýza historických pramenů odhaluje politické spory uvnitř města, které přispěly k jeho pádu. Dále práce zkoumá důvody islámského vítězství v této oblasti, včetně hospodářského úpadku Byzantské říše. Závěr práce se zaměřuje na dlouhodobé důsledky pádu Alexandrie pro celý region, včetně změny geopolitického uspořádání a náboženských transformací.

Klíčová slova

Alexandrijský patriarchát, Islám, Korán, islámská expanze, pád Alexandrie, Byzantská říše, monofyzitismus, ortodoxie.

Abstract

This bachelor's thesis describes the *Attitudes of the Church of Alexandria to the Islamic invasion and takeover in 639–645* and its consequences for the political and social structure of Egypt at the time and the entire region. The work analyzes the events leading to the city's fall, which it divides into two key phases: 1) siege and capitulation, 2) attitudes, and decisions of church and city leaders. A thorough analysis of historical sources reveals political disputes within the city that contributed to its fall. Furthermore, the thesis describes the reasons for the Islamic victory in this area, including the economic decline of the Byzantine Empire. The conclusion of the thesis focuses on the long-term consequences of the fall of Alexandria for the entire region, including changes in geopolitical arrangements and religious transformations.

Keywords

Alexandrian Patriarchate, Islam, Qur'an, Islamic expansion, fall of Alexandria, Byzantine Empire, monophysitism, orthodoxy.

Počet znaků (včetně mezer): 90 307

Poděkování

Srdečně děkuji vedoucímu bakalářské práce, Mgr. Mladě Mikulicové Ph.D. za věcné, pozorné a laskavé vedení práce. Rovněž bych chtěl poděkovat své matce a Mgr. Lubomíru Horníkovi za neutuchající trpělivost a podporu v průběhu časově náročného studia.

Obsah

Úvod	1
1. Alexandrijská církev v sedmém století	3
1.1 Zvláštní charakter alexandrijského patriarchátu, nauková a správní samostatnost...4	
1.2. Vztah k byzantské císařské a patriarchální správě.....6	
1.3. Politické a obchodní styky s Arábií a Sýrií, vztah k syrskému patriarchátu, monofyzitismus a ortodoxie.....7	
2. Muslimské výboje na byzantská území.....	12
2.1 Důvody muslimského tažení do Egypta: Abú Bakr, Amr ibn al-Ás, Muhammadovy výroky o Egyptu.....15	
2.2. Reakce byzantského patriarchátu na muslimskou expanzi.....19	
2.3. Postoj Alexandrie k muslimům a islámu: politické a náboženské hledisko.....22	
2.4. Islámský pohled na křesťany: rozdílnost křesťanství u Arabů, Syřanů, Řeků a Egyptanů.....26	
3. Pád Alexandrie.....	30
3.1. Stručný popis obléhání a kapitulace.....30	
3.2. Postoje a rozhodnutí církevních a městských vůdců.....32	
3.3. Důvody islámského vítězství.....33	
Závěr	35
Seznam použitých zkratk	37
Primární zdroje.....	38
Přílohy.....	41

Úvod

Alexandrie je považována za symbol antické vzdělanosti a jedno z hlavních center křesťanské teologie. Její vzdělanost čerpala nejen z moudrosti helénských učenců, ale rovněž od významných křesťanských myslitelů, jako byli Klement Alexandrijský, Órigenés, Cyril Alexandrijský a další, kteří formovali křesťanské dogma a pojetí křesťanské víry. Tato snaha přinesla úspěchy na poli teologie, ale také vedla k vývoji různých heterodoxních názorů. Snaha alexandrijského patriarchátu získat významnější postavení než ten konstantinopolský hrála klíčovou roli v historických událostech, které vedly k samotnému pádu Alexandrie a ztrátě východních částí Byzantské říše po islámské expanzi.

Tato práce se bude zabývat obdobím první poloviny sedmého století a zaměří se na postoje alexandrijského patriarchátu k vpádu islámu do Egypta a Alexandrie v letech 639–645. Nejdříve bude nezbytný historický exkurz pro pochopení těchto událostí, především do období tvorby křesťanského dogmatu a problémů s tím spojených. Cílem práce a mého zájmu je pochopit situaci, která nastala během muslimského vpádu, jenž představoval obtížné období pro křesťanské náboženské i politické vůdce, a nalézt odpověď na otázku, jak na tuto novou situaci reagovali.

Práce je rozdělena do tří hlavních kapitol, přičemž každá obsahuje podkapitoly věnované konkrétním historickým událostem. V úvodní části se krátce zaměřím na historický vývoj a význam alexandrijského patriarchátu na počátku sedmého století. Popíši Alexandrii jako klíčové centrum rané křesťanské vzdělanosti a filozofie. Rovněž zmíním vládu císaře Hérakleia včetně jeho vojenských a správních reforem, které vedly ke konsolidaci společnosti a porážení odvěkého rivala, Sásánovské říše. V textu se zaměřím na konflikty mezi ortodoxní (melchitskou) a monofyzitskou¹ církví včetně politického a náboženského tlaku z Konstantinopole a jejich dopadu na postavení Alexandrie.

¹ Ve své práci budu používat variantu „monofyzité, monofyzitský, monofyzitismus“ pro označení nechalcedonských křesťanů, tedy převážně Koptů a Syřanů, neboť většina autorů, z nichž jsem čerpal, používá právě tento termín, místo označení „miafyzité, miafyzitský, miafyzitismus“. Církev, které koncil odmítl přijmout, se naopak domnívaly, že jsou to ony, kdo je pravověrný; odmítají označení monofyzité (což znamená jediné přirozenosti) a dávají přednost označení miafyzité (což znamená jedné přirozenosti). Rozdíl v pojmech se může zdát nepatrný, ale z teologického hlediska je velmi důležitý. „Monofyzitský“ znamená jedinou božskou přirozenost pouze bez skutečné lidské přirozenosti – což je podle chalcedonského křesťanství heretická víra – zatímco „miafyzitský“ lze chápat jako jednu přirozenost jako Boha, existující v osobě Ježíše, který je zároveň lidský i božský – což je myšlenka, která se s chalcedonským učením snáze smiřuje.

V další kapitole nabídnu komplexní pohled na rané muslimské nájezdy a jejich příčiny. Pokusím se analyzovat politické, ekonomické a náboženské faktory, které stály za expanzí. Následně se budu věnovat hlavní části práce, která pojednává o postojích alexandrijského patriarchátu k islámskému vpádu a převzetí vlády nad egyptskou provincií. Poslední část se zaměří na klíčovou historickou událost, která zásadně změnila historii města a regionu. Detailně popíši dobytí Egypta generálem Amrem ibn al-Ásem a následný pád samotné Alexandrie.

Tato práce je přehledová a vychází především ze sekundárních historických a religionistických pramenů. Při jejím vypracování jsem čerpal z velkého množství českých a anglických zdrojů.

Text si neklade za cíl myšlenkovou originalitu; jedná se o pokus nahlédnout do myšlení lidí v pozdní antice, a jejich reakci na vzniklou situaci.

1. Alexandrijská církev v sedmém století

Dříve než Alexandrie začala ztrácet svou pozici, byla považována za jedno z nejvýznamnějších sídel rané křesťanské vzdělanosti v rámci celé Římské říše. Její katechetická škola Didaskaleion, podle legendy založená sv. Markem v padesátých letech našeho letopočtu, byla pokládána za nejlepší školu, jež vycházela z myšlení helénských filozofů, a na rozdíl od ostatních škol měla ekumenický rozměr, neboť zde studovali i zahraniční studenti.² Mezi významné osobnosti působící na této škole, které měly značný vliv na další vývoj křesťanského myšlení, můžeme počítat Klementa Alexandrijského (Titus Flavius Clemens 150-215) a Órigena (184-253).³ Byla to právě Alexandrie, která díky svým školám propojila křesťanství s helénským myšlením.⁴

Počátkem sedmého století však dochází k významným společenským změnám. Po nástupu císaře Hérakleia (610-641) začíná proměna z antické společnosti k feudální. Vznikem nové organizace státní správy, tzn. propojením státní správy s vojenskou, dochází k zefektivnění celého státního aparátu, a díky této změně se Hérakleiovi podařilo porazit odvěkého rivala východořímské říše – Peršany. Jelikož se tyto dva odvěcí rivalové finančně i vojensky zcela vyčerpali dlouhodobými boji, této situaci využily arabské kmeny, které svými výboji ve velmi krátkém časovém úseku, rozšířily svoji moc téměř po celém známém území řecko-římského světa.⁵

Jednou z příčin, jež usnadnila snadný úspěch muslimských Arabů ve svých výbojích na dobývaných územích, byly zásahy ze strany císaře Hérakleia a konstantinopolského patriarchy. Po znovudobytí Egypta z perské nadvlády (619-629) měli sice snahu navrátit obyvatelstvo znovuzískaných území na svoji stranu a tím sjednotit říši pod jedinou vírou, myšleno tím samozřejmě ortodoxii, ale na druhou stranu to prováděli dosti nepřiměřeným způsobem a nutili syrské a egyptské monofyzity zřít se svého učení.

² Datace založení Didaskaleia je podle mnohých badatelů nejednoznačná, někteří však, jako např. Fogarty, se přiklání k názoru, že škola „začala v polovině 2. století našeho letopočtu a jediným faktem, který lze konstatovat je, že v Alexandrii existovala škola a trvala minimálně do konce 4. století“. Dalšími školami byly Musaion, Serapion, Sebastion. Scriptorium se vztahovalo ke křesťanské knihovně a patrně mělo spojení na Didaskaleion. Podrobnější informace ohledně Didaskaleia viz článek. In: OLIVER H. Willem. *The catechetical school in Alexandria*. [online]. (2015). (Cit. 3. 9. 2023) Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/277965274_The_Catechetical_School_in_Alexandria, s. 3–5.

³ OLIVER H. Willem. *The catechetical school in Alexandria*, s. 3–5.

⁴ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2012, s. 26.

⁵ DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. Vydání 2. Praha: Vyšehrad, 2003, s. 22.

To však vzbudilo značný odpor a ztrátu loajality vůči byzantské správě.⁶ Poté, co Arabové dobyli tři z pěti východních patriarchátů (630-640),⁷ byla Alexandrie již stoupencem monofyzitského učení,⁸ nikoliv však Eutychova vyhraněného výkladu.⁹

1.1 Zvláštní charakter alexandrijského patriarchátu, nauková a správní samostatnost

Specifický charakter a postavení alexandrijského patriarchátu v rámci celé církve se utvářel již od doby, kdy se hlavní město Římské říše přesunulo z Říma do nově založeného císařského města Konstantinopole (328). Postavením, pořadím a kompetencím jednotlivých patriarchátů se věnovaly ekumenické koncily, především I. nicejský koncil (325), který v 6. kánonu vyzdvihuje postavení Alexandrie a zdůrazňuje reálnou jurisdikci nad celou oblastí, do které patřily kromě Egypta, rovněž Libye a Pentapolis, tzn. *diocesis Augustalis*. Tím byl vytvořen předpoklad pro vývoj nové církevní struktury s výsadním postavením Alexandrie pro tuto oblast. Ač text kánonu nezmiňuje slovo patriarcha a patriarchát, přesto je patrné, že Alexandrie měla nad okolními metropolemi určité privilegium.¹⁰ Tuto pozici však Alexandrie po I. konstantinopolském koncilu (381) začala ztrácet, a jak se zmiňuje Polášek, tak právě dominantní pozice konstantinopolského patriarchy zavedla příčinu k budoucí žárlivé reakci především Alexandrie, která si činila nárok na své postavení pro svůj apoštolský původ.¹¹

Dalším koncilem, který se rovněž zabýval pozicí jednotlivých patriarchátů, byl koncil v Chalcedonu (451). Dvacátý osmý kánon stanovil s konečnou platností nadřazenost Konstantinopole nad ostatními východořímskými metropolemi. Římu bylo ponecháno privilegium všeobecné autority vůči celé církvi, jakožto stolci apoštola Petra.¹² Tento koncil řešil také christologické otázky. Jednak potvrdil nicejské krédo

⁶ ROUX, Jean Paul, *Střet náboženství. Dlouhá válka mezi islámem a křesťanstvím (7. až 21. stol.)*. Praha: Rybka, 2015, s. 23–24.

⁷ Jednalo se o antiochijský, jeruzalémský a alexandrijský patriarchát.

⁸ Dnes používáme spíše výraz „nechalcedonští“ křesťané, tzn. ti, kteří nepřijali chalcedonskou christologii. Tématu monofyzitismu a ortodoxie se budeme věnovat v kapitole 1.3.

⁹ Eutychoův vyhraněný monofyzitismus vyplýval z obav před nestorianismem a popírá, že lidská skutečnost v Ježíši Kristu existuje nesmíšeně vedle božské podstaty v jedné osobě Logu. In: RANER, Karl/VORGRIMLER Herbert. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 226.

¹⁰ POLÁŠEK, František. *Východní křesťanské církve: (ortodoxní a katolické)*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002, s. 28–29.

¹¹ Tamtéž, s. 31.

¹² Tamtéž, s. 33–35.

a rovněž se vymezil proti vyhraněnému monofyzitismu archimandry Eutycha.¹³ Spor se týkal dvojí přirozenosti v jedné Osobě. Eutychův návrh zněl „*obě přirozenosti se po vtělení Slova smísily do jediné, takže Ježíšovo lidské tělo se lišilo od těla jiných lidí*“.¹⁴ Za tuto formulaci byl Eutychnus odsouzen již před koncilem, avšak alexandrijský patriarchát se jej zastal a zároveň nepřijal formulaci papeže Lva Velikého o „*uchování božské i lidské přirozenosti v jediné Osobě Krista*“.¹⁵

Důvodem specifického postavení alexandrijského patriarchátu byly nejen spory v důležitých dogmatických otázkách, ale taktéž v rozdělení na melchitskou hierarchii, což byli císařem dosazení biskupové katolické ortodoxie, kteří ovládali zejména městské helenizované obyvatelstvo, a koptskou hierarchii, jež sídlila převážně v severoegyptských městských centrech a kláštorech. Mezi hlavní střediska koptské hierarchie patřil klášter abba Makaria ve Vádí al-Natrún – Skétis, známější pod jménem Vádí al-Habíb.¹⁶

Roku 638 se císař Hérakleios snažil dojednat s Kopty smír vydáním ediktu (ekthesis), kterým byla monofyzitské straně nabídnuta tzn. monothelétská formulace¹⁷ o jediné vůli Krista jako Božího Syna. Tento pokus však naráží na zásadní nepochopení a odpor. Důvodem odmítnutí bylo, jak odkazuje Mikulicová na odborníka koptské historiologie Azíze Atíju, že monofyzité příliš lpěli na tradici Cyrilovy nauky. Po tomto neúspěchu císař dosadil melchitu Kýra na stolec alexandrijského patriarchy a zároveň jej učinil civilním správcem provincie. Způsob, jaký zvolil patriarcha Kýros k prosazení chalcedonské nauky, byl natolik neakceptovatelný pro alexandrijské monofyzity, že výsledek byl zcela opačný a přivedl Kopty k odporu vůči byzantské správě i samotnému patriarchovi, který byl pro ně cizorodým elementem. Koptové totiž stále pokládali za svého patriarchu Benjamina I., jenž se však musel skrývat.¹⁸

¹³ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu*, s. 43.

¹⁴ Tamtéž, s. 42.

¹⁵ Tamtéž, s. 42.

¹⁶ Tamtéž, s. 49–50.

¹⁷ Monothelétismus (řec. nauka o jediné vůli) vznikl v 7. stol. ve Východořímské říši jako pokus smířit přívržence monofyzitismu a chalkedonského koncilu. Aby se vyšlo vstříc první skupině, byl Ježíši Kristu připsán pouze jeden způsob aktivity (řec. energie), zároveň se však trvalo na chalkedonské nauce o dvou přirozenostech. In: RANER, Karl/VORGRIMLER Herbert. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009, s. 228.

¹⁸ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu*, s. 50.

1.2. Vztah k byzantské císařské a patriarchální správě

Vztah k byzantské správě byl narušen nejen po naukové stránce, ač ze strany císaře byly činěny kroky, které měly tento vztah narovnat. Přesto většinově monofyzitské koptské obyvatelstvo odmítalo toto sblížení z důvodu, jež toto úsilí doprovázelo. Byl to především povýšený přístup dosazeného ortodoxního kléru do Egypta. Dále úsilí o znovuzískání kostelů a klášterů zpět pod ortodoxní správu, a vůbec celkové vytlačení alexandrijské patriarchální správy do pozadí, a tím získání výsadního postavení pro melchitský klérus, jenž si to vše nárokoval z jeho postavení v říši.¹⁹

Důležitým milníkem ve vztazích mezi monofyzity a císařskou a patriarchální správou Egypta bylo také zvlášť neúnosné pronásledování Koptů ze strany již zmíněného melchitského kléru. Je však důležité zmínit důvod odporu koptského obyvatelstva vůči byzantské správě. Za prvé, Egyptané jakožto potomci starověké civilizace jen těžko snášeli jakoukoli cizí nadvládu na svém území, většinou spojenou s nesením tíže vysokých daní. Za druhé, christologický spor o jedinou božskou přirozenost Ježíše Krista,²⁰ který se rozvinul především v období perské nadvlády na počátku 7. století,²¹ měl pro oboustranné vztahy rozhodující neblahý vliv.²² Zde je vhodné uvést počty stoupců jednotlivých učení na území Egypta. Monofyzitů bylo v sedmém století přibližně 6 milionů, kdežto katolických křesťanů pouhých 200 tisíc.²³ Z toho vyplývá absurdnost snahy císaře a konstantinopolského patriarchátu o opětovné začlenění monofyzitů pod ortodoxní učení.

Postoj císařské moci vůči celé říši vyplýval ze samého statusu byzantské státní ideologie, která byla zformulovaná již ve 4. století Eusebiem. Vychází ze snahy dosáhnout dokonalého a harmonického ideálu státu, myšleno křesťanského, jakožto pozemského obrazu Boží říše. Tato státní ideologie, jak uvádí Dostálová, je vlastně byzantským principem „*oikonomie*“, tzn. „*přizpůsobováním si veškerého jednání i teorie daným potřebám, uplatňovaným na úseku církevní a státní politiky...*“.²⁴ Celý problém vycházel právě z pojetí císařství,²⁵ kdy si císař vyhrazoval právo

¹⁹ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992, s. 87.

²⁰ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu*, s. 51.

²¹ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al, s. 87.

²² MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu*, s. 51.

²³ Tamtéž, s. 51.

²⁴ DOSTÁLOVÁ, Růžena, s. 41.

²⁵ V císařství se jedná o propojení státní moci s církevní v jedné osobě. Podle Dostálové však dnešní vědecký pohled na pojem císařství jakožto charakteristického znak byzantské civilizace se již nepřijímá. In: DOSTÁLOVÁ, Růžena, s. 53.

vyjadřovat se i k církevním dogmatickým sporům. K těmto sporům, mezi císařem a patriarchou, docházelo zejména v otázkách státních zájmů, především v úsilí o zachování čistoty ortodoxie.²⁶

Celkově lze říct, že vztah alexandrijského patriarchátu k byzantské císařské a patriarchální správě byl komplikovaný a proměnlivý v závislosti na konkrétních historických a náboženských událostech, jež vedly k odbojům a nacionalistickým projevům vůči nadvládě z Konstantinopole.²⁷ Islámská expanze v této době zásadně ovlivnila politické náboženské poměry v regionu a měla dlouhodobý dopad na celkový vývoj křesťanství v celé Byzanci.

1.3. Politické a obchodní styky s Arábií a Sýrií, vztah k syrskému patriarchátu, monofyzitismus a ortodoxie

V sedmém století našeho letopočtu došlo k řadě významných událostí, jež ovlivnily politické a obchodní vztahy mezi Alexandrií, Arábií a Sýrií. Obchodní i politický význam Alexandrie, i celé oblasti delty, hrál významnou roli pro všechny říše, které uvažovaly o ovládnutí středomořského území. To pochopil již Alexander Veliký. Proto zde vystavěl město, jež „jednou poskytne potravu zbytku světa“,²⁸ jak zaznamenal starověký spisovatel, známý jako Pseudo-Kallisthenés.²⁹

V počátcích sedmého století, za vlády císaře Hérakleia, bylo povědomí o Arabech jakožto národu, spíše podceňováno. Arabské kmeny, tvořící nárazníkové pásmo mezi Persií a Byzancí, byly využívány nejen k diplomatickým, ale rovněž k ekonomickým a vojenským zájmům ve prospěch vlády v Konstantinopoli. Jednalo se zvláště o polousedlý kmen Ghassánovců,³⁰ žijící na syrsko-palestinské hranici a hlásící se k monofyzitismu, tak jako většina křesťanů na syrském území.³¹ Dalším kmenem byli Lachmovci,³² kteří žili v povodí Eufratu, ti však stranili Peršanům a vyznávali nestoriánskou podobu křesťanství. Tento kmen však mizí z dějin počátkem 7. století, ještě před vznikem islámu.³³ Arabské kmeny, žijící na území Byzantské říše, zejména Ghassánovci a Lachmovci, byli stoupenci heterodoxních směrů v křesťanství, a z toho

²⁶ DOSTÁLOVÁ, Růžena, s. 53.

²⁷ POLÁŠEK, František, s. 36.

²⁸ POLLARD, Justin a REID, Howard. *Vzestup a pád Alexandrie*, s. 14.

²⁹ Tamtéž, s. 14.

³⁰ Viz obrázek v příloze č. 1

³¹ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 87.

³² Viz obrázek v příloze č. 2

³³ ROUX, Jean Paul, s. 35.

mohlo vyplývat jejich zavlečení do dogmatického sporu o Kristovu přirozenost. Jinak tomu bylo s kontakty s Arábií, kde ještě před průlomovým rokem 632, rokem Muhammadovy smrti, žily a mezi sebou neustále válčily nesjednocené beduínské kmeny.³⁴ Přesto, jak uvádí Dostálová, v období, kdy mezi sebou soupeřili odvěcí rivalové Persie a Byzanc, arabské kmeny žijící jak na území Byzance, tak i na Arabském poloostrově, projevovaly vůči Byzanci jisté sympatie. Arabové měli zájem především o kulturní styky s řecko-římským a posléze i byzantským kulturním světem. Zejména kupovali díla antických a řeckých velikánů a překládali je především ze syrských překladů.³⁵ Z toho můžeme usoudit, že snaha o kulturní emancipaci beduínských kmenů hrála důležitou roli i díky přehliživému postoji Byzantinců vůči okolním národům. To také mohlo vést k pozdějšímu negativnímu pohledu Arabů na západní svět, resp. polemice s byzantsko-křesťanským světem. Lze to ukázat na úryvku z 10. století od autora al-Mas'údího, historika a geografa:

Za časů starých Řeků a krátkou dobu i za vlády římských císařů se stále rozvíjela učenost a dosahovala vrcholů ... vědy byly neustále pěstovány, těšily se všeobecné úctě ... a vytvářely velkolepou stavbu až do doby, kdy se u Řeků objevilo křesťanské náboženství. Tehdy zmizela znamení věd, smazaly se jejich stopy a zanikly jejich metody. Vše, co staří Řekové osvětlili, zhaslo, a vše, co objevili, bylo zkaženo.³⁶

Na jiném místě al-Mas'údí poukazuje na rozdílnou úroveň byzantské a řecké literatury:

Mylná je domněnka, že Řekové jsou svým původem spřízněni s Byzantinci ... Je pravda, že sdílejí stejný charakter a stejné názory, ale bylo by hrubou chybou v tom vidět společný původ a společné předky. Svým jazykem a literaturou jsou Byzantinci pouhými napodobiteli starých Řeků a nikdy nedosáhli jejich výmluvnosti a schopnosti diskutovat.³⁷

Po obchodní stránce Byzanc soustřeďovala svoji politiku vůči Arábii zejména na městské aglomerace, jež tvořilo obyvatelstvo pracující v obchodu. Touto aglomerací byla především Mekka, která patřila k nejvýznamnějším střediskům. Obchodní styky se udržovaly skrze karavanní cesty, které směřovaly oboustranně z arabského poloostrova nejen do syrského Damašku, ale rovněž i do středomořského obchodního centra,

³⁴ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 88–89.

³⁵ DOSTÁLOVÁ, Růžena, s. 81.

³⁶ Tamtéž, s. 81.

³⁷ Tamtéž, s. 81–82.

Alexandrie.³⁸ Arabské obchodníky bychom dále našli od Damašku, přes Antiochii až po Gazu.³⁹

Společným prvkem vzájemných vztahů mezi syrským a alexandrijským patriarchátem byl mimo jiné odboj proti politickému tlaku z Konstantinopole na přijetí chalcedonské víry ve všech provinciích a na všech úrovních společnosti. Nasvědčuje tomu situace, jež se vyvinula po Chalcedonu také v Sýrii, která vedla i zde k rozdělení církve. Postava Jakuba Baradaje, uvedeného do biskupského úřadu alexandrijským monofyzitským patriarchou Theodosiem, toho může být dokladem. Biskup Baradaj v antiochijském patriarchátu posléze sám vysvěcoval další biskupy, což vedlo k vytvoření konkurenční a na oficiální církvi nezávislé hierarchie,⁴⁰ jejíž jurisdikce sahala daleko za Eufrat, do Sásánovské říše.⁴¹

Události z třicátých a čtyřicátých let sedmého století vyvolaly vlivem arabských výbojů na byzantská území separatistické tendence, především v Sýrii a Egyptě. V souvislosti s dogmatickými spory týkajícími se Kristovy přirozenosti a následným pronásledováním z melchitské strany se ustálil názor, že tyto kontroverze přispěly k pozdější ochotnější akceptaci arabské nadvlády na daných územích. Mohlo by se zdát, že zejména syrská a alexandrijská patriarchální správa stavěla svůj odpor vůči Konstantinopoli na provázání nábožensko-národnostního citění. Avšak tento názor je Moorheadem zpochybňován, neboť jak uvádí, znamenalo by to, že se na daných územích vyznával monofyzitismus pouze monoliticky. Moorhead sice připouští, že většinová populace ve východních provinciích byli monofyzité, což ale nemuselo znamenat vůči konstantinopolské politice automaticky nepřátelství.⁴² Mnozí badatelé však Moorheadův názor nesdílí, a naopak vidí velkou provázanost mezi monofyzitismem a národnostním citěním, hlavně u koptského obyvatelstva.⁴³

³⁸ DOSTÁLOVÁ, Růžena, s. 89.

³⁹ Tamtéž, s. 81.

⁴⁰ Se jménem Jakuba Baradaje je spojeno založení antiochijské školy, jejíž stoupenci se nazývali „jakobité“.

⁴¹ POLÁŠEK, František, s. 37.

⁴² MOORHEAD, John. *The Monophysite Response To The Arab Invasion*. Byzantion, vol. 51, no. 2, 1981. Dostupné z: JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44170709>. (Cit. 8. 2. 2024), s. 579–580.

⁴³ Tímto tématem se zevrubně zabývá disertační práce Violy Pargačové. Především důvody, proč Koptové upřednostňovali monofyzitismus oproti chalcedonskému vyznání víry. V části zabývající se koptskou církví zdůrazňuje národní prvek, tj. odmítání „neegyptského elementu“, ekonomickou stránku věci až po jednodušší pojetí teologie, tzn. princip „zbožštění“ byl pro monofyzitské Kopty pochopitelnější. In: PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*, s. 38–40. Dále rovněž In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*.

Hlavním spojovatelem mezi monofyzitickými Kopty a Syřany, jak bylo uvedeno výše, byl jejich odmítavý postoj ohledně dogmatu o Kristově osobě ve dvou přirozenostech, vyhlášeného roku 451 na koncilu v Chalcedonu, neboť monofyzitské učení vyznává, oproti ortodoxnímu, jednu přirozenost v subjektu Ježíše Krista. Tomuto postoji však předcházela nelehká a zdlouhavá cesta společného hledání. V 5. a 6. století alexandrijská a antiochijská církev stavěla ještě na zcela odlišném christologickém stanovisku.

Spor mezi oběma patriarcháty tedy spočíval v učení o dvou nezměněných a odlišných přirozenostech Ježíše Krista, lidské a Božské.⁴⁴ Tento spor o jednotu subjektu v Kristu vznikl v Konstantinopoli a souvisel s otázkou vhodného oslovení Panny Marie jako Bohorodičky (*Theotokos*) či jako Rodičky člověka (*Anthrópotokos*). Podstatou teologického sporu bylo pojetí *communicatio idiomatum*, které se týkalo možnosti připisování lidských i božských vlastností a činností jedinému subjektu, kterým je vtělený Syn.⁴⁵ Nestórios, zvolený konstantinopolským patriarchou v roce 428, se stal středem konfliktu. Jeho řešení sporu spočívalo v oslovení Panny Marie novým výrazem »*Christotokos*« tzn. Kristorodička, což způsobilo rozhořčení u mnoha věřících, neboť Pannu Marii uctívali jako Bohorodičku. Stejně tak naráží i u mnichů pocházejících z Egypta, kteří ihned informovali svého patriarchu Cyrila Alexandrijského.⁴⁶ Ten využil příležitosti, aby Nestória konfrontoval dopisem obsahujícím *Dvanáct anathemat*,⁴⁷ jejichž odmítnutím by bylo pro Cyrila záminkou Nestória exkomunikovat.⁴⁸

Nestóriovo pojetí zdůrazňovalo rozdíl mezi božskou a lidskou přirozeností, avšak upřednostňovalo lidskou přirozenost v subjektu. Tato koncepce vycházela z christologie Logos – anthrópos.⁴⁹ Učení o dvou rozdělených přirozenostech v Ježíši Kristu bylo na koncilu v Efesu, svolaného císařem Theodosiem II. roku 431, odsouzeno. Alexandrijští, na rozdíl od Nestória, vyzdvihovali jednotu obou přirozeností (lidskou a Božskou) v jediném subjektu Logu, avšak vyznávali božskou podstatu na úkor lidské. Tato christologie shora vychází z Janova evangelia (srov. Jan 1,14).⁵⁰ Chalcedonské vyznání

⁴⁴ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 52–53.

⁴⁵ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, s. 159.

⁴⁶ Tamtéž, s. 157–178.

⁴⁷ Anathemata se týkala přijetí doktríny o Marii jako matce Boží (*Theotokos*) a učením o dvou rozdělených přirozenostech v Ježíši Kristu.

⁴⁸ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 53.

⁴⁹ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, s. 157.

⁵⁰ MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*, s. 342–343.

však spočívá na jednotě Kristova subjektu obou plnohodnotných přirozenostech. Problematika monofyzitské christologie spočívá v tom, že odebírá Kristu lidskou přirozenost. Pokud by Kristus nepřijal lidství, skrze tělo Marie, byla by ohrožena, jak uvádí Pospíšil, soteriologická koncepce vykoupení:

Pokud by nebylo možno připisovat lidské úkony i lidské utrpení vtělenému Slovu, pak by tyto skutečnosti pozbyly svého univerzálního vykupitelského a zjevitelského významu. Následovat a napodobovat Ježíše by nemělo žádný význam pro spodobení člověka s Bohem.⁵¹

Nestórios totiž odmítal představu, že lidské utrpení by mělo být přisuzováno vtělenému Slovu. Důvodem k svolání dalšího koncilu do Efesu roku 449, jenž je historiky označován za „efezskou lumpárnu“ (*latrocinium Ephesinum*),⁵² bylo upřesnění christologické formulace, a sice, že „jednota subjektu v Kristu má prioritu před rozlišováním jednotlivých přirozeností“.⁵³

Monofyzitismus, který byl původně vytvořen jako reakce na Nestóriovo učení, se stal neslučitelným s oficiální ortodoxní vírou. Především striktní interpretace archimandrity Eutycha, která ve vtěleném Logu po sjednocení lidské a božské přirozenosti uznávala pouze jednu přirozenost, konkrétně božskou. Tato koncepce by znamenala úplné pohlcení lidství božstvím. Eutyches se tímto navracel k Cyrilově formulaci, vycházející z jeho anathemat proti Nestóriovi, o jedné osobě ze dvou přirozeností.⁵⁴

Teprve až na Chalcedonském koncilu (451), svolaném po Theodosiově smrti novým císařem Martianem, se problematika christologické definice ustanovila na formulaci, jejíž předlohou byl dogmatický list *Tomus Leonis ad Flavianum*, papeže Lva Velikého, adresovaný konstantinopolskému patriarchovi Flavianovi.⁵⁵ Papežova navrhovaná formulace o jednotě osoby ve dvou přirozenostech bez smíšení, beze změny, bez oddělení a bez rozloučení, byla koncilem uznána za pravověrnou.⁵⁶ Přesto ani Chalcedonským koncilem nebyl problém s přijetím christologického dogmatu vyřešen, neboť alexandrijský i antiochijský patriarchát zůstal věrný své koncepci christologie, a to i přes pokusy následujících sta let o obnovení harmonie mezi odpůrci

⁵¹ MÜLLER, Gerhard Ludwig, s. 342.

⁵² LIBERA, Alain de. *Filosofie v období středověku: Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ*. Překlad Martin Pokorný. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2019. Dějiny filosofie; svazek 5, s. 26–28.

⁵³ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, s. 163.

⁵⁴ Eutychova formulace vycházela z Cyrilových anathematismů o »mia fysis« a rovněž z formulace »jedna osoba ze dvou přirozeností před spojením«. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav, s. 164.

⁵⁵ Celé znění listu *Tomus ad Flavianum* lze nalézt na stranách 167–172. In: POSPÍŠIL, Ctirad Václav.

⁵⁶ Tamtéž, s. 165–173.

monofyzitismu a difyzitismu.⁵⁷ Tato roztříštěnost vytvořila velmi vážnou politickou nestabilitu celého regionu, která měla, podle mnohých historiků, za následek usnadnění snadnějšího převzetí východních částí Byzantské říše Araby, teď sjednocenými pod praporem nového náboženství.

2. Muslimské výboje na byzantská území

K prvním muslimským nájezdům na byzantská a perská území docházelo již za Muhammadova života z důvodů, jak vysvětluje Zástěrová, neboť „výboje mladého arabského státu byly determinovány jak podmínkami na Arabském poloostrově, tak i situací, ve které se ocitly obě sousedící velmoci, Byzanc a Persie“.⁵⁸ Tedy nejen kvůli ekonomicko-vojenské vyčerpanosti obou říší, ale rovněž vyřešením vnitřních problémů na straně arabských kmenů ohledně odpůrců Muhammadova učení. Dále uvádí, že beduínské kmeny, jež doposud mezi sebou válčily, neměly po sjednocení novou vírou, kde by ventilovaly své vojenské umění. Proto se stále častěji zaměřovaly za hranice arabského poloostrova. Tyto prvotní ataky na pohraničí oblasti byly prozatím, ze strany Byzance, odraženy.⁵⁹ Mikulicová odkazuje na hypotézu Táhy Husajna, egyptského historika a politologa, že podle něj muslimové prováděli výboje za hranice arabského poloostrova především z pragmatických důvodů než kvůli náboženskému přesvědčení. Husajn tvrdí, že muslimové toužili po ekonomickém zajištění svých zájmů, což zahrnovalo zachování karavanních cest a posílení své moci tím, že sjednotili ostatní kmeny pod svou hegemonii. K tomuto cíli použili podle Husajna legendu o Abrahámovi a Izmaelovi.⁶⁰

Muhammad posílal spolu s vojenskou výpravou i zplnomocněnce, kteří měli vyzývat vládce sousedních států, aby přestoupili na islám. Po Prorokově smrti roku 632, byl zvolen nástupcem, tedy prvním chalífou,⁶¹ Abú Bakr ibn aš-Šiddíq (632-634), rovněž

⁵⁷ POSPÍŠIL, Ctirad Václav, s. 178.

⁵⁸ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 92.

⁵⁹ Tamtéž, s. 92.

⁶⁰ MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťanského života ve staroarabské poezii*, s. 49. V knize Genesis 21,18 Bůh zachraňuje na poušti Hagar a Izmaela, žehná mu a poukazuje na to, že z něj udělá veliký národ.

⁶¹ Chalífa – jedná se o zkrácený titul, původně "chalífatu rasúli 'lláh" (náměstek posla Božího, tzn. Muhammada). Jednalo se o představené obce věřících, později byli chápáni jakožto vládcí. Za první chalífy považujeme, tzn. "pravověrné chalífy" nebo "chalífy kráčející správnou cestou" (al-chulafá' ar-rášidún). Byli to Abú Bakr ibn as-Šiddíq, Umar ibn al-Chattáb (634-644), Uthmán ibn Affán (644-656) a Prorokův synovec Alí ibn Abí Tálíb (656-661). Úkolem chalífů byla nejen ochrana víry, ale rovněž politická moc nad chalífátem. In: FLEISSIG, Jiří a BAHBOUH, Charif. *Malá encyklopedie islámu*, s. 58.

jako světská autorita, jež měla řešit důležité společenské záležitosti celého kmenového společenství „ummy“. Umma měla (a má dodnes) v muslimské společnosti zásadní roli. Je důležité poznamenat, že arabské kmenové společenství stálo před „hidžrou“⁶² na propracovaném hierarchickém rodovém systému. Stejně tak nové muslimské společenství, které bylo tvořeno Muhammadovými následovníky, stálo na podobném systému, avšak s důležitým kritériem – účastí na hidžře, resp. v jakém časovém úseku se následovníci k ní přidávali. Hourani je zařazuje do tří skupin. První skupina se rekrutovala z nejbližšího Muhammadova okolí, které se zúčastnilo nucené hidžry z Mekky do Jathribu (Medíny). Druhá skupina zahrnovala medínské kmenové vůdce, kteří požádali o ochranu, a poslední skupina sestávala z mekkánské aristokracie.⁶³ K otázce koncepce hidžry jakožto ustanovení muslimské společnosti postavené zpočátku na zásluhovosti se Mendel vyjadřuje takto:

S tím, jak se konsolidovala moc vznikajícího islámského státu a jak vzhledem k expanzi sílil jeho ekonomický potenciál pocházející z válečné kořisti a výběru daní na obsazených územích, začala se muslimská společnost znovu vnitřně strukturovat, ačkoli klasické dělení podle rodové příslušnosti už nebylo jediným kritériem. [...]. Jedním z ideových klíčů této restrukturalizace středoarabské společnosti se stala koncepce hidžry. V ovzduší masového přestupu Arabů na islám a jejich ambiciózních snah uplatnit se při politické konjunktúře se vrstva zasloužilých muslimů – muhádžirů začala vydělovat a domáhat se vyššího společenského postavení, vyšších podílů na kořisti a důchodů odpovídajícím jejich zásluhám. Z týchž důvodů se o slovo hlásili i medínští ansárové.⁶⁴

Podle názoru autora je toto rozdělování podle zásluhovosti velice důležité k pochopení účasti na muslimském dobývání okolních území. Také Hourani vidí, že pro dobývání okolních území v raném islámu hrálo několik faktorů. Především jeden z nejpodstatnějších důvodů byl příslib kořisti a vidina zlepšení společenského postavení. Dalším faktorem, jež hrála roli, byla Muhammadova koncepce haramu.⁶⁵ Haram byl prostor, který neměl mít žádné hranice. Tuto koncepci chápali Prorokovi následovníci v čele s chalífou Abú Bakrem, jako záminku k rozšíření islámu za hranice arabského

⁶² Hidžra – jedná se o islámskou variantu starozákonního „exodu“, při níž Muhammad a jeho společníci odcházejí z Mekky r. 622 do Jathribu (al-Madínat an-Nabí „Město Prorokovo). Později se hidžra stává náboženským paradigmatem. In: MENDEL, Miloš. *Hidžra: náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*, s. 9.

⁶³ HOURANI, Albert Habib. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost*, s. 30–31.

⁶⁴ Tématu hidžry se podrobně věnuje Mendel ve své knize. In: MENDEL, Miloš, s.48–50.

⁶⁵ Haram – „posvátné místo“ je území, kolem tří svatých měst islámu Mekky, Medíny a Jeruzaléma, kde nesmí být nikdo zabít ani nosit zbraň. Haram – jedná se o právní termín pro to, co je zakázáno dělat nebo co je nedotknutelné podle islámského práva. In: ESPOSITO, John L. *The Oxford dictionary of Islam*, s. 109.

poloostrova a učinit z něj univerzální náboženství.⁶⁶ Po sjednocení arabských kmenů islámskou ideou a hnáni různými motivacemi, se muslimští Arabové zformovali k prvnímu faktickému útoku na byzantská území. Hlavní směr útoku byl veden na Sýrii a Palestinu. Útok byl zpočátku úspěšný, přesto musel Abú Bakr povolát posily z Persie, neboť jeho jednotky pocítily zefektivnění obrany byzantské armády. Tuto konsolidaci obrany inicioval zásah císař Hérakleia, který si uvědomil dlouhodobou podfinancovanost své armády. Po zformování početnější armády, kterou svěřil svému bratru Theodorovi, se pokusil Arabům zabránit v dalším postupu. Avšak u Rabath Móab roku 634 spojená arabská vojska Byzantince porazila.⁶⁷

Následoval Damašek, který po šestiměsíční obraně kapituloval. Další výraznou prohru zaznamenal Hérakleios o dva roky později 20. srpna 636 v bitvě u Jarmúku, kde pod vedením arabského velitele Chálida ibn al-Walída, nachází smrt přibližně 40 000 z 50 000 byzantských vojáků. Po katastrofální porážce císařské armády se Hérakleios stahuje do Malé Asie, severní Sýrie za pohoří Taurus, aby zde lépe zadržel expanzi muslimských vojsk. Tím ale usnadnil dobytí Jeruzaléma roku 638 pod vedením vojenských velitelů Amra, Jazída a Mu'áwiji. Poté následovala města Emesa, Héliopolis, Antiochie, Gaballa, Laodikeia a Aleppo.⁶⁸ Po těchto vojenských úspěších byl sled událostí již nezastavitelný a arabská vojska si postupně podmaňovala Persii a roku 642 vstoupila do byzantskou armádou vyklizené Alexandrie.⁶⁹

Mnoho badatelů, včetně Dennyho, si pokládají otázku, co bylo příčinou tak rychlého úspěchu arabských vojsk. Zda za tím stojí vnitřní nesoulad v náboženských otázkách, či v tom hrála roli etnicita obyvatelstva ve východních částech byzantské říše. Možná jedna z příčin byla, že arabské obyvatelstvo Byzance pouze upřednostnilo etnické hledisko?⁷⁰

⁶⁶ HOURANI, Albert Habib. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost*, s. 30.

⁶⁷ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 92.

⁶⁸ LIBERA, Alain de. *Filosofie v období středověku: Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ*, s. 61.

⁶⁹ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 93.

⁷⁰ DENNY, Frederick Mathewson. *Islám a muslimská obec*, s. 58–59.

2.1 Důvody muslimského tažení do Egypta: Abú Bakr, Amr ibn al-Ás, Muhammadovy výroky o Egyptu

Egypt, jak o něm psali mnozí starověcí autoři, byl považován za jednu z nejúrodnějších provincií Byzantské říše. Popisovali ho jako klíčový zdroj obilí, které zásobovalo nejen Konstantinopol, ale zároveň jako významné obchodní centrum středověkého světa.⁷¹ Arabští vojevůdci rozpoznali strategický význam této lokality a vzhledem k její plodnosti a hojnosti zdrojů se rozhodli toto území anektovat. Díky bohatství této starobylé civilizace, obohacené helénskou filozofií a křesťanskou teologií, se muslimům otevřely brány do kulturního světa. Cílem bylo využít jej jako klíčový opěrný bod pro vojenskou expanzi směrem na západ.

O výjimečném postavení Egypta v rámci muslimského společenství svědčí skutečnost, že v 10. století byla v Káhiře vedle mešity al-Azhar, založena i univerzita. Tím muslimové, kteří si byli vědomi bohaté historie země, navázali na řecko-křesťanskou intelektuální tradici.⁷²

Roux poskytuje trochu jiný pohled na důvody tažení, když uvádí, že obsazením Sýrie a Egypta měli Arabové příležitost zdokonalit se v námořnickém řemesle. Předtím totiž nebyli dobrými mořeplavci, zatímco Syřané a Egyptané disponovali pokročilými technickými dovednostmi pro stavbu lodí. Po obsazení tito zruční řemeslníci ochotně přispěli svými znalostmi k rozvoji arabského loďstva.⁷³ Tato teze, podle autora, však nemůže zcela uspokojit celkové poznatky a historické povědomí, jaké byly doposud zveřejněny.

Pro ranou islámskou společnost představovala státní správa na dobytých územích důležitý konsolidační prvek.⁷⁴ Tom Holland zdůrazňuje důležitost ponechání státní správy na dobytých územích a tvrdí, že „*mají-li mít dobyvatelé nejlepší užitek z úřednické mašinerie poražené velmoci, budou se muset sami smířit s jistou dávkou disciplíny – přinejmenším s centralizovanou správou a jasně definovanou hierarchií velení*“.⁷⁵ Arabští dobyvatelé najímali monofyzitské úředníky pro správu dobytých

⁷¹ HOLLAND, Tom. *Ve stínu meče: zápas o celosvětovou říši a konec starého světa*, s. 293.

⁷² WHEATCROFT, Andrew. *Nevěřící: střety křesťanstva s islámem v letech 638-2002*, s. 189.

⁷³ Využitím dovedností při stavbě válečného loďstva záhy pocítí celá středomořská oblast, včetně Konstantinopole. Od roku 648 postupně arabské námořnictvo napadá Kypr, Maltu, Krétu, pobřeží Lýkie, kde r. 655 muslimské loďstvo zničilo byzantskou flotilu. In: ROUX, Jean Paul, s. 40.

⁷⁴ WHEATCROFT, Andrew, s. 189.

⁷⁵ HOLLAND, Tom, s. 297.

území. Důvodem byla jejich ochota spolupracovat s novou vládou, která byla zpočátku větší než spolupráce s byzantskou správou.⁷⁶

Zajímavé jsou výroky proroka Muhammada, jenž považoval Egypt za důležitou ekonomickou základnu pro postup islámu. V jednom z hádankovitých rozhovorů řekl následující:

„Koptové jsou vaši příbuzní a pomocníci proti nepříteli. Budou vám nápomocni v náboženství.“ – „Jak nám mohou napomoci v našem náboženství, Proroku Boží?“ – „Ušetří vás práce v tomto světě a vy budete volní ke službě“ (Ibn Abd al-Hakam).⁷⁷

Z toho úryvku můžeme soudit, že Muhammad byl patrně informován o náboženských konfliktech v křesťanském prostředí Egypta a odporem Koptů vůči Byzanci. Úryvek jasně hovoří o snaze jejich využití, či spolupráci proti společnému nepříteli. Je však otázkou, zda všichni Koptové stáli na straně arabských vojsk, nebo zda někteří zůstali neutrální, či dokonce podporovali císařskou stranu. Jak uvádí Swanson, Koptové měli k arabským dobyvatelům ambivalentní vztah. Na druhou stranu si někteří mohli vysvětlovat příchod Arabů jako konec časů.⁷⁸

Po Muhammadově smrti byl zvolen za chalífu Abú Bakr – nejbližší a nejvěrnější Prorokův druh.⁷⁹ Abú Bakr byl jedním z prvních konvertitů z období mekkánské hidžry. Chalífa neměl náboženskou funkci, ale spíše politickou a vojenskou pozici v muslimském společenství. Přestože vládl jen velmi krátce, podařilo se mu vojenskou silou zkonsolidovat opět muslimské společenství, které hned po smrti Muhammada jevílo tendenci k rozpadu.⁸⁰

Poté, co byla dobytá Sýrie i Palestina a v Persii probíhalo dobývání, chalífa Umar (Omar) nechává vstoupit muslimské vojsko, vedené vojevůdcem Amrem ibn al-Ásem,⁸¹

⁷⁶ WHEATCROFT, Andrew, s. 189.

⁷⁷ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 78. Cit. Tağir: Aqbāt wa muslimūn, s.20.

⁷⁸ SWANSON, Mark. *The Coptic papacy in Islamic Egypt (641-1517)*, s. 5.

⁷⁹ Abú Bakr al-Siddiq (632–634). První chalífa, otec Muhammadovy manželky Aiši a jeden ze čtyř chalífů, známý tím, že zastával rovnostářské rozdělování válečné kořisti. Věřil, že náboženské a politické vedení muslimské ummy bylo spíše právem mekkánských společníků Muhammada než rodinných příslušníků. In: ESPOSITO, John L., s. 4.

⁸⁰ DENNY, Frederick Mathewson, s. 51.

⁸¹ Amr ibn al-Ás († asi 663) byl dobyvatel a guvernér Egypta. V roce 639 napadl Egypt z Hidžázu; založil Fustát jako hlavní město místo Alexandrie. Poté byl nahrazen chalífou Uthmánem ve funkci guvernéra. Bojoval s Mu'awijjou v bitvě u Siffínu 657, tím si vysloužil opětovné uvedení do funkce guvernéra Egypta, kterou vykonával až do své smrti. In: ESPOSITO, John L., s. 20.

přes Sinaj a Gazu do Egypta.⁸² Roux však popisuje tuto situaci poněkud odlišným způsobem, když líčí, že podle tradice Amr ibn al-Ás neměl být nadšený z vyslání do Egypta, neboť si sám činil nárok na vládu v Sýrii, které se však mezitím zmocnil Mu'áwija. Proto bez vědomí chalífy opustil hlavní vojenské síly a do Egypta vstoupil sám z vlastního rozhodnutí.⁸³ Jiný pohled představuje Mikulicová, která uvádí, že Amr ibn al-Ás ihned po dobytí Jeruzaléma roku 638 požádal chalífu Umara (Omara) o povolení k invazi do Egypta. Argumentoval tím, že by to bylo pro muslimy výhodné, protože Egypt byl bohatý a zároveň málo chráněný císařskou armádou. Dobré znalosti Egypta generála Amra ibn al-Áse vycházely z jeho dřívějších cest do Alexandrie. Rovněž obeznámenost s místním odporem vůči byzantské správě, především k chalcedonskému patriarchovi Kýrovi, byla pro invazi výhodou.⁸⁴ Podle středověké islámské tradice však výrok o nutnosti dobytí Egypta byl přisuzován přímo Muhammadovi:

Mějte na paměti Kopty... Až si je podrobíte, stanou se vám nástrojem a prostředníkem na Boží cestě (hadíth ze sbírky Ibn Abd al-Hakam).⁸⁵

Na jiném místě se odkazuje na výrok vybízející následovníky Proroka k šíření nového náboženství. Tento výrok je přisuzován chalífu Umarovi, jenž toužil dobýt sásánovskou Persii:

Hidžáz vám je domovem jen jako občasná pastvina (muğ'a). Jeho obyvatelé na něj nemají jiný nárok. Kde jsou hlasatelé z přesídlenců (al-qurā' al-muhāğirūn), aby zopakovali Boží příslib: Putujte po zemi (sīrū fi al-'ard), kterou vám Bůh přislíbil, že ji dostanete jako dědictví, když řekl: (náboženství pravdy) převyší ostatní náboženství, i když to pohanům (al-mušrikūn) není vhod.⁸⁶

⁸² LIBERA, Alain de. *Filosofie v období středověku: Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ*, s. 61–62. Obr. 5 v příloze. Mapa popisuje vstup muslimského vojska do Egypta.

⁸³ ROUX, Jean Paul, s. 44.

⁸⁴ PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*, s. 41.

⁸⁵ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 54–55. Cit. Tağir: Aqbāt wa muslimūn, s. 20. Hadíth, hadís (arab. vyprávění, příběh) – v náboženském smyslu se jedná o výpověď o výrocih a skutcih přisuzovaných proroku Muhammadovi tradovaných ústně. Hadíty jsou jedním z hlavních zdrojů islámského práva. In: PAVLINCOVÁ, Helena, ed. a HORYNA, Břetislav, ed. *Judaismus, křesťanství, islám*, s. 548

⁸⁶ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 54–55. Súra 9. Pokání – On je ten, jenž vyslal posla Svého se správným vedením a náboženstvím pravdivým, aby zvítězilo nad všemi náboženstvími jinými, i když se to nelíbí modloslužebníkům (9:33); (61:9 Sevřený šik). In: ABDEL HALEEM, Muhammad A. S. *The Qur'an / a new translation*. 1. vydání. Oxford New York: Oxford University Press, 2004.

Samotný vojenský postup generála Amra započal na podzim roku 639 z poloostrova Sinaj s omezeným počtem vojenských jednotek z Medíny a z beduínských kmenů. Zprávy o tomto tažení byly zachyceny v Kronice biskupa Jana z Nikiu z roku 695. Je třeba poznamenat, že se jedná o pohled současníka událostí. Ovšem Mikulicová upozorňuje, že věrohodnost těchto záznamů je problematická, neboť dochovaná verze je pozdější recenzí, nikoli originálem, konkrétně etiopskou verzí ze 17. století přeloženou z arabštiny.⁸⁷

Po překročení hranice roku 640 se Amr ibn al-Ás postupně snadno zmocňuje pevnosti Pelúsia, v blízkosti dnešního Suezského průplavu.⁸⁸ Poté, co postoupili k oáze Fajjúm a doplnili proviant, vydali se k městu Bahnasa, které přepadli a pobili bránící se obyvatelé. V nilské deltě, mezi Memfidou a Héliopolí, postavili stanový tábor Fustát,⁸⁹ kde se spojili s jednotkami vedenými veteránem mnoha bitev Zubajrem ibn al-Awwámem, se kterým posléze zaútočili na Héliopol.⁹⁰

Mohammad ustanovil svým výrokem, týkajícím se dobývání měst v Egyptě, dohodu, ve které se říká:

Pokud jde o provincii Egypt, uzavřete mír s každým městem, když bude jeho obyvatelstvo souhlasit s placením daně a podrobí se vaší vládě. Takovému městu neškodíte. Ale vezměte si kořist a zajatce z každého města, které se nepodrobí a bude vám vzdorovat.⁹¹

Toto systematické dobývání Egypta trvalo přibližně tři roky. Poté, co padla roku 642 i Alexandrie – druhé nejvýznamnější město celé Římské říše, které bylo známé jako město Areiovo, Klémentovo a Órigenovo,⁹² přistoupil dobyvatel Amr ibn al-Ás k pragmatickému kroku. Roku 644 povolal zpět z vyhnanství do úřadu patriarchu

⁸⁷ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 55.

⁸⁸ Viz obr. 7.

⁸⁹ Al-Fustát označuje vojenský stan. Název je uchován dodnes. Na tomto místě nechal Amr postavit modlitebnu, ze které později vznikla Amrova mešita, nejstarší v Egyptě. In: MIKULICOVÁ, Mlada, s. 56. Jednalo se o první hlavní město arabských armád. Postupem času, kvůli hladomorům epidemiím a povstáním ztratilo na významu. In: ESPOSITO, John L, s. 89.

⁹⁰ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 55–56. Popis dobývání Egypta se v mnoha ohledech liší, autor od autora. Roux zmiňuje např. spojením sil u Fajjúmu, kdežto Mikulicová tuto událost umísťuje k Fustátu, což je zapříčiněno, jak jsem uvedl v textu, absencí dochovaných zpráv. In: ROUX, Jean Paul, s. 44.

⁹¹ Tamtéž, s. 56.

⁹² ROUX, Jean Paul, s. 45.

Benamina I. a tím obnovil jeho veřejnou roli jako hlavy protichalcedonské komunity v Egyptě, čímž si získal důvěru koptského obyvatelstva.⁹³

2.2. Reakce byzantského patriarchátu na muslimskou expanzi

Hledat odpovědi na prvotní reakce obyvatel byzantského patriarchátu na arabskou expanzi není jednoduché. Zdroje ze sedmého století, které by popisovaly tyto reakce, jsou poměrně vzácné. Dosud není znám konkrétní byzantský text, jenž by se přímo zabýval otázkou islámu či arabské invaze. Kaegi uvádí, že tak významná událost, jako je ztráta území úrodného půlměsíce, musela Byzantince přimět k hlubokému zamyšlení. Přesto lze podle něj nalézt zajímavé indicie týkající se reakce na arabské útoky. Mezi tyto zdroje, s nimiž pracovala většina badatelů, patřilo kázání jeruzalémského patriarchy Sofronia (638–638) a dokument *Doctrina Jacobi nuper baptizati*⁹⁴ pocházející z roku 634, tedy pouhé dva roky po Muhammadově smrti. Sofroniovo vánoční kázání z roku 636, pronesené v napjaté situaci a hrůze, dokumentuje silné reakce vyvolané rychlým postupem arabských jednotek v Palestině, který měl mít přímý vliv na poutníky směřující k místu narození Páně, Betlému.⁹⁵ V kázání se mluvilo zejména o pomstychtivých Saracénech, pustošení měst a vesnic, vypalování kostelů a klášterů, a také je zdůrazněn rouhavý přístup ke Kristu, církvi a Bohu.⁹⁶

Sofronius nacházel mnoho paralel se starozákonními událostmi, kterými odůvodňoval arabskou invazi jako trest za křesťanské hříchy. Na příkladu s Adamovým pádem (Gn 3, 6–7; 24) či Davidovou touhou po vodě (2 Sam 23, 15–17)⁹⁷ shledával analogii se situací v Palestině a strachu ze „Saracénů“, kteří znemožňovali poutníkům oslavit

⁹³ SWANSON, Mark, s. 4.

⁹⁴ *Doctrina Jacobi nuper baptizati* je dialog odehrávající se patrně 13.7.634 mezi Jakubem, konvertitou (povinně) ke křesťanství a několika Židy. Traktát vyvolává pochybnosti o stavu „Římské (tj. Byzantské) říše“ ..., její bývalou vznešeností v kontrastu s jejím současným poskvřeným stavem. Přirovnává bývalou slávu Říma ke slavnému čtvrtému zvířeti, o kterém mluvil prorok Daniel. Jakub toto proroctví komentuje: „Pokud bude čtvrtá šelma, tedy Římská říše, zmenšena, roztrhána na kusy a rozbita, jak řekl Daniel, skutečně nebude jiné, kromě deseti drápů a deseti rohů čtvrté šelmy, a poté malý roh, úplně jiný, který má poznání o Bohu. Ihned nastane konec světa a vzkříšení mrtvých (Dan 7, 23–25). Dalším účastníkem dialogu byl Justus, který referuje zprávu od svého bratra o falešném proroku mezi Saracény. *Doctrina Jacobi nuper baptizati* je raný byzantský literární text, který odkazuje na Muhammada a jeho učení, ačkoli jej přímo nezmiňuje, a zároveň se jedná o traktát, který islám odsuzuje. In: KAEGI, Walter Emil. *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest. Church History*, s. 140–142.

⁹⁵ KAEGI, Walter Emil, s. 139–140.

⁹⁶ GRIFFITH, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam.*, s. 26.

⁹⁷ Autor uvádí verše z knihy Genesis 3, 6–7; 24 ohledně Adamova pádu a ohnivém meči znemožňující mu vstup do ráje. V knize 2 Sam 23, 15–17 je Davidovi znemožněno běžet do Betléma napít se vody ze studny (...), zde měl Sofronius na mysli Saracény. In: KAEGI, Walter Emil, s. 140.

příchod Páně. Nakonec Sofronius považoval tuto pohromu za příležitost pro znovuzasvěcení se křesťanským zásadám a směle předpověděl vítězství nad nepřitelem. Patriarcha Sofronius považoval Araby za bezbožné a kruté vetřelce bez jakéhokoli náboženského popudu. Ve skutečnosti však šlo o konvertity k islámu, rekrutované z nomádských domorodců, kteří pravděpodobně sotva chápali Muhammadovo poselství.⁹⁸ Časté odkazy na Danielovo proroctví nebyly v sedmém století neobvyklé, neboť byly pravděpodobně snahou Židů a křesťanů začlenit neblahé události do apokalyptického Danielova proroctví.⁹⁹

Wheatcroft rovněž popisuje reakce byzantského patriarchátu na muslimské výboje jako mimořádně silné a emotivní vzhledem k pocíťované hrozbě. Představitelé ortodoxní církve si byli plně vědomi nebezpečí, které hrozilo stabilitě celé říše. Tato skutečnost byla zdůrazněna odkazem na proroka Daniela a citací Ježíšových slov o falešných prorocích, pronesených na Olivové hoře, jež jeruzalémský patriarcha Sofronios vyslovil jako reakci na příchod chalífy Umara do chrámu Svatého hrobu:

Když pak uvidíte znesvěcující ohavnosti, o nichž je řeč u proroka Daniela, jak stojí na místě svatém – kdo čteš, rozuměj... Neboť tehdy nastane hrozné soužení, jaké nebylo od počátku světa až do nynějšíka a již nikdy nebude... Tehdy, řekne-li vám někdo: „Hle, tu je Mesiáš nebo tam,“ nevěřte! Neboť vyvstanou lžimesiášové a lžiproroci a budou předvádět veliká znamení a zázraky, že by svedli i vyvolené, kdyby to bylo možné.¹⁰⁰ (Mt 24, 15–24)

Dalším kritikem islámu a událostí ze 40. let 7. století, byl Maxim Vyznavač. V rámci svých úvah zkoumal význam těchto událostí, přičemž se vyhýbal přímé zmínce o islámu: „*Co by mohlo být vážnějšího než zlo, které nyní zahaluje obydlený svět? Co může být pro ty, kdo to vnímají, hroznější než to, co se děje?*“¹⁰¹ V dalších úvahách vystihuje situaci a pocity těch, kteří musí sledovat „barbarský lid pouště“, jak pobíhá a přivlastňuje si jejich zemi, jako by byla jejich. Dokonce přirovnává Araby k divokým a dravým zvířatům v lidské podobě.¹⁰²

Anastasius Sinajský na konci 7. století ve svém kázání, propojuje arabské vojenské triumfy s excesy císaře Konstanse II. vůči ortodoxní církvi. V kázání zejména zmiňuje špatné zacházení s papežem Martinem I., kterého císař sesadil a poslal do vyhnanství,

⁹⁸ KAEGI, Walter Emil, s. 139–140.

⁹⁹ Tamtéž, s. 142.

¹⁰⁰ WHEATCROFT, Andrew, s. 79.

¹⁰¹ KAEGI, Walter Emil, s. 142. Maxim Vyznavač byl mnichem a horlivým zastáncem ortodoxní víry a oponentem monotheletismu.

¹⁰² KAEGI, Walter Emil, s. 142. Taktéž WHEATCROFT, Andrew, s. 79.

kde později umírá. Popisuje chronologicky události spojené s arabskými úspěchy u Jarmúku, dobytí Palestiny, Jeruzaléma až po podrobení Egypta.¹⁰³

První kontakt islámu s ortodoxním křesťanstvím se odehrál během válečných konfliktů s byzantskými císaři. Obě strany byly výrazně ovlivněny svými náboženskými ideologiemi, což vedlo k tomu, že každá z nich interpretovala postoje a činy té druhé strany skrze svou náboženskou optiku. Pokud se Korán odvolával na svatou válku proti „těm, kteří připisují Bohu osoby“ – tj. křesťanům, kteří věří v Trojici,¹⁰⁴ Byzantinci, inspirováni Janem Damašským vnímali islám a Muhammada jako „předchůdce Antikrista“.

Jan Damašský byl v osmém století známý syrský polemik s islámem, jinými duchovními však byl považován za „umírněného“ nebo podle vyjádření církevního synodu, konaného roku 754, za „příliš sympatizujícího s islámem“. Což pravděpodobně mohlo souviset s jeho původem a úřednickou službou na chalífově dvoře, kterou zdědil po svém otci, ale v roce 716 ji opustil a odešel do kláštera.¹⁰⁵ Meyendorff upozorňuje, že tento příběh může být pouze legendou inspirovanou arabským životem z jedenáctého století.¹⁰⁶ Zřejmějším důvodem útoku na Jana Damašského byly jeho práce sepsané proti ikonoklastům, kteří v té době vládli v Byzanci.¹⁰⁷ Rovněž Meyendorff nabízí zajímavý pohled na polemiku mezi křesťanstvím s islámem, kde Jan Damašský řadí islám mezi křesťanské hereze. Tento postoj k islámu vycházel z faktu, že Korán připouští zjevený charakter jak judaismu, tak křesťanství. Současníci spolu s Janem měli tendenci kritizovat islám stejným způsobem, jakým kritizovali již odsouzené křesťanské hereze. Zejména spojovali Muhammada s ariánstvím, jelikož popíral božství Logu a Ducha svatého.¹⁰⁸

¹⁰³ KAEGI, Walter Emil, s. 142.

¹⁰⁴ Srov. „those who ascribe partners to God“ – i. e., Christians who believe in the Trinity. In: MEYENDORFF, John. *Byzantine Views of Islam*, s. 115. Tento text může odkazovat na síru Pokání, (At-Tauba) 9:5. „A až uplynou posvátné měsíce, pak zabíjejte modloslužebníky, kdekoliv je najdete, zajímejte je, obléhejte je a chystejte proti nim všemožné nástrahy! Jestliže se však kajícím obrátí, budou dodržovat modlitbu a dávat almužnu, nechte je jít cestou jejich, vždyť Bůh je věru odpouštějící, slitovný“. In: HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Čs. spisovatel, 2012, s. 585.

¹⁰⁵ WHEATCROFT, Andrew, s. 80.

¹⁰⁶ MEYENDORFF, John, s. 116.

¹⁰⁷ LIBERA, Alain de. *Filosofie v období středověku: Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ*, s. 73.

¹⁰⁸ J. M. Hoeck se odkazuje na čtyři díla spojená s Janovým jménem, která se zabývají islámem. V 1. kapitole *De haeresibus*, katalogu herezí, z díla *Prameny poznání*. Autor v textu dále uvádí, že Janova kapitola o islámu v díle *De haeresibus* patří jako jediná k nejspolehlivějším pramenům. Deen, kterého autor článku cituje, však vyjádřil pochybnosti o jeho pravosti, a citace o Koránu jsou podle některých vědců považovány za pozdější vsuvku. Za zmínku stojí i další dvě jména spojená s ranou byzantskou polemikou proti islámu v osmém století. Jedná se o arabsky mluvícího biskupa jménem

Arabská expanze začala v momentě, který byl pro celou Byzantskou (Římskou) říši mimořádně nepříznivý. Říše byla nejen oslabena díky dlouholetému soupeření s Peršany, ale k nestabilitě vedlo i vnitrokřesťanské soupeření a mezikomunitní diskuse, díky kterým došlo k zformulování křesťanské odpovědi na islám. Arabská expanze byla pro křesťany z všech komunit katastrofou. Domnívali se, že je to trest za hříchy jejich odpůrců, které označovali za heretiky.¹⁰⁹

2.3. Postoj Alexandrie k muslimům a islámu: politické a náboženské hledisko

Křesťanské církve se snažily definovat svůj postoj ke státu již od samého počátku. Tyto postoje lze ilustrovat na různých pokusech, jak nalézt svůj vztah ke státu. Od asketického stažení ze světa (např. jako esseni) až po identifikování se světskou mocí (monarchistický model). Nahlédneme-li do Nového zákona, nalezneme tři základní pohledy na pojetí vztahu státu a církve. První pohled vidí ve státě božskou instituci (Řím 13, 1–7), druhý pohled je naopak opozicí vůči státu, jenž pronásleduje církev (Zj 13) a třetí pohled hovoří o přijetí stavu (Lk 7, 1–10 a Mt 22, 16–22).¹¹⁰

Jaký postoj zaujal alexandrijský patriarchát ve čtyřicátých letech sedmého století vůči arabské okupaci, lze usuzovat pouze z málo dochovaných literárních dokumentů. Většina relevantních záznamů pochází totiž až z pozdější doby, převážně z konce osmého století. Nicméně tyto záznamy byly již ovlivněny nábožensko-politickým pohledem. Z nejranějších pramenů, především z Kroniky Jana z Nikiu vyplývá, že tyto postoje vůči dobyvatelům závisely na tom, na jakou stranu se obyvatelstvo přiklonilo.¹¹¹ Poté, co generál Amr ibn al-Ás dobyl Egypt, povolal z nuceného exilu vyhnaného monofyzitského patriarchu Benjamína I. zpět do úřadu, aby se ujal svých povinností. Tímto krokem si generál Amr zajistil přízeň u koptského venkovského obyvatelstva. Situace v městských aglomeracích byla složitější, protože zde bylo výrazné zastoupení řecky mluvícího obyvatelstva, které se ztotožňovalo s náboženským postojem Konstantinopole a chalcedonským patriarchou Kýrem. Ten však spěšně opustil

Theodor Abú-Kurra ze Sýrie. Druhým je Nicetas Byzantios. Oba byli lépe obeznámeni s islámskými reáliemi než Jan Damašský a ostřeji vystupovali proti muslimské víře, zejména proti Muhammadově osobě. In: MEYENDORFF, John, s. 116–119.

¹⁰⁹ GRIFFITH, Sidney H., s. 28.

¹¹⁰ MEINARDUS, Otto F. A. (Otto Friedrich August). *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*. Cairo: The American Univ. in Cairo Press, 2006, s. 15–16.

¹¹¹ MIKULICOVÁ, Mlada, *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 57.

Alexandrii kvůli konzultaci s císařem a již se do Egypta nevrátil, neboť r. 643 zemřel. Po odchodu jeho nástupce Petra III. se stolec melchitských patriarchů na dlouhá desetiletí uprázdnil.¹¹²

Jiná situace byla s monofyzitskou stranou. Na příkladu patriarchy Benjamina I. si lze ukázat vývoj vztahu mezi dobyteli a koptského patriarchátu. Poté, co byl Benjamin dosazen do úřadu, podle jednoho raného zdroje pronesl slova díky, vyjadřující úlevu za osvobození z byzantského jha: „*Děkuji, ti můj Spasiteli Ježíši Kriste, že jsi mě učinil znovu hodným vidět svobodu pravoslavné víry, rozkvět církve a zničení a odstranění bezbožných heretiků*“.¹¹³

Jako správce křesťanské komunity, byl patriarcha považován za styčný bod s muslimským vládcem. Této úlohy se Benjamin zhostil energicky, nejen při obnově majetku, ale i snahou o opětovné přivedení chalcedonských křesťanů na „koptskou ortodoxní“ víru.¹¹⁴ Avšak vztah mezi církví a arabskou vládou předpokládal vzájemnou akceptaci a toleranci ve vymezených sférách kompetencí a odpovědností. Meinardus uvádí, že jelikož tyto sféry byly špatně vydefinovány, docházelo často k porušování vzájemným překračováním svých kompetencí. Církev zasahovala do sociálně-ekonomických záležitostí státu a stát zasahoval do církevní politiky. Zatímco zapojení koptské církve do záležitostí státu zůstalo bezvýznamné, stát se cítil oprávněn zasahovat do *ius in sacra* náboženských zákonů/záležitostí církve.¹¹⁵

Další problém ve vztahu s arabskou vládou se týkal zahraničních vztahů, neboť alexandrijští patriarchové měli jurisdikci pro vysvěcování biskupů v Núbii a Etiopii, které nebyly pod muslimskou nadvládou. Tuto záležitost muslimští vládcí vnímali jako nepřátelský akt vůči své autoritě.¹¹⁶

Postoj, jaký Koptové zaujali vůči islámské invazi, a zároveň k muslimům vycházel z toho, jak muslimové jednali s křesťany. Míra perzekuování nebo tolerance nemuslimského obyvatelstva často závisela na rozmarech vládce. Islámský stát vycházel ve vztahu ke Koptům z této politiky: pronásledování, utrpení a svoboda. Svobodou byla patrně myšlena konverze k islámu, kterou by se *dhimmíové*¹¹⁷ zbavili

¹¹² SWANSON, Mark, s. 5.

¹¹³ Tamtéž, s. 5.

¹¹⁴ Tamtéž, s. 6–7. Monofyzité se považovali za pravověrné, proto jsem použil v tomto případě výraz ortodoxní.

¹¹⁵ MEINARDUS, Otto F. A, s. 29.

¹¹⁶ SWANSON, Mark, s. 9.

¹¹⁷ *Dhimmí* – jednalo se o nemuslimy, kteří platili daň z hlavy, proto byli pod ochranou muslimského práva. Na dobytých územích byla podepsána smlouva o ochraně s „lidem Knihy – ahl al-kitáb“, mezi něž

pronásledování a utrpení. Ihned po dobytí Egypta byla zavedena daň z hlavy *džizja*, kterou platili zpočátku pouze všichni práce schopní muži. Děti, ženy, starci, nemocní, slepí a mniši byli z placení daně z hlavy osvobozeni. Později byla *džizja* vybírána od všech mužů, kteří nepřijali muslimskou víru, stejně tak od mnichů a kléru.¹¹⁸ Další z daní uvalená na koptské obyvatelstvo se nazývala *charádž*. Jednalo se o daňové zatížení koptského obyvatelstva vlastníčího půdu.¹¹⁹

Někteří autoři, zabývající se daným historickým obdobím, uvádějí, že Koptové vnímali arabské dobyvatele jako osvoboditele z byzantského útlaku. Toto vnímání pramenilo z intenzivní perzekuce, které byli Koptové vystaveni jak v náboženské oblasti, tak v důsledku daní, jež byly uvaleny Konstantinopolí a melchitskými alexandrijskými patriarchy. Proto se Koptové domnívali, že jim nová vláda poskytne úlevu od tohoto útlaku. To mohl být jeden z aspektů, jimiž argumentovali současníci událostí, když tvrdili o Koptech, že byli nakloněni, či přímo nápomocni dobytelskému úsilí Arabů.¹²⁰

Moorhead polemizuje s běžně přijímanou tezí o zradě a spolupráci s Araby a přináší argumenty, které tuto domněnku staví do nového kontextu. Odkazuje na Theofana, byzantského autora z 9. století, jenž uvádí, že pokud by patriarchové okupovaných provincií jakkoli napomáhali Arabům v jejich rychlém postupu nebo dokonce zradili, muselo by to být zaznamenáno na byzantské straně jen z toho důvodu, aby se objasnila tato tragická událost spojená se ztrátou území. Nicméně neexistují žádné indicie, že by Byzantinci měli jakékoli informace o zradě ze strany patriarchů. Moorhead sice připouští, že mezi monofyzity a Byzantinci panovalo určité nepřátelství, ale tuto skutečnost připisuje posledním krokům císaře Hérakleia a patriarchy Kýra vůči nim.¹²¹

Meinardus poukazuje na ambivalentní postoje koptského obyvatelstva vůči dobyvatelům. Nabízí pohled na postoj národa, který se musel neustále vyrovnávat s mocenskými ambicemi cizích impérií. Zvláště křesťané v Egyptě nenásledovali slepě diktát politické elity, která jim v daný moment vládla. Pokud vláda přistoupila

patřili Židé, křesťané, sabejci a někdy i zoroastriáni a hinduisté. In: ESPOSITO, John L. *The Oxford dictionary of Islam*, s. 67–68.

¹¹⁸ MEINARDUS, Otto F. A., s. 16.

¹¹⁹ *Charádž* – jednalo se o daň z půdy vlastněné nemuslimy, jež byla odlišná od daňového systému pro agrární půdu vlastněnou muslimy. In: ESPOSITO, John L. *The Oxford dictionary of Islam*, s. 170–171.

¹²⁰ MIKULICOVÁ, Mlada, *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 78.

¹²¹ MOORHEAD, John, s. 584–585.

k pronásledování, Koptové zaujali pro ně osobitý postoj pasivního odporu, který spočíval ve vytrvalosti a v důvěře ve světce (srov. Zj 13, 10b).¹²²

Po dobytí Egypta a počáteční euforii si mnozí začali uvědomovat, že opět hrají pouze podružnou roli v zájmech druhých. Svědčí o tom slova biskupa Jana z Nikiu, který k dobytí řekl:

„Jho, které položili na Egyptany, bylo těžší než jho, které na Izrael uplatnil faraon. Jeho Bůh (Izraele) soudil spravedlivým soudem tím, že ho utopil v Rudém moři poté, co seslal mnoho ran jak na lidi, tak na dobytek. Až na tyto muslimy zasvítí Boží soud, nechť s ním udělá to, co dříve učinil faraonovi.“¹²³

Křesťanské obyvatelstvo čelilo zásadnímu problému ohledně loajality vůči církvi a státu, neboť požadavky na ně se často rozcházely. Monofyzitští Koptové, kteří byli dlouhodobě pronásledováni melchitskou stranou kvůli doktrinálním neshodám, se nyní ocitli v situaci, kdy i přes počáteční toleranci jejich víry ze strany muslimských vládců, jakožto příslušníků „lidu Knihy“ (arab. *ahl al-kitáb*), byli nuceni volit mezi poslušností k církvi či k státu. Tato situace neznamenal okamžitou povinnost konvertovat k islámu, to bylo vyžadováno v pozdější době,¹²⁴ ale představovala perzekuci ve formě zvýšených daní a zákazů vykonávání svého náboženství, pokud nebyla prokazována patriční loajalita islámské vládě.¹²⁵

Z náboženského hlediska byl přístup k muslimům negativně ovlivněn především neznalostí učení proroka Muhammada. Jelikož se tato práce zabývá obdobím, ve kterém ještě nebylo islámské učení v muslimském prostředí formulováno jako dogma (k čemuž došlo až kolem 9. století¹²⁶) nelze proto učinit důvěryhodný závěr ve věci postoje Alexandrie vůči islámu jakožto náboženství. Obyvatelstvo, stejně tak mnozí církevní hodnostáři obsazených území, většinou viděli v muslimech barbary a heretiky, kteří podleli jakémusi falešnému proroku.

Můžeme se však ptát, jak intenzivní byl vzájemný kontakt mezi těmito etniky a náboženskými skupinami. Někteří historici uvádějí, že ke kontaktům docházelo jen sporadicky. Dělo se tak z důvodu koránského ustanovení zakazujícího kontakt

¹²² Celý verš zní: „Okovy tomu, kdo má být spoután v okovech; smrt mečem tomu, kdo má zahynout mečem! Na tomto stojí vytrvalost a důvěra svatých“. Úryvek můžeme chápat jako výzvu k pevnému postoji církve vůči pronásledovatelům a důvěře ve světce. In: MEINARDUS, Otto F. A, s. 27.

¹²³ Tamtéž, s. 27–28.

¹²⁴ Konverze k islámu byla většinou chápána jako útek před pronásledováním a utrpením, ale mnohdy i jako zcela oportunistický prostředek zlepšit svůj společenský a ekonomický status. In: MEINARDUS, Otto F. A, s. 18.

¹²⁵ Tamtéž, s. 17.

¹²⁶ HOLLAND, Tom, s. 49.

s nemuslimy: „*Vy, kteří věříte! Neberte si židy a křesťany jako přátele, neboť oni jsou si přáteli jedni druhým. Kdokoli z vás se s nimi přáteli, ten se stane jedním z nich a Bůh věru nepovede lid nespravedlivý.*“ (srov. Kor. 5:57)¹²⁷

Jan z Nikiu nabízí ve své kronice pohled na spolupráci s muslimy, kde kritizuje odpadlé křesťany. Zvláště zdůrazňoval situaci obránců byzantských posádek, kde křesťané raději dezertovali, než by bojovali s muslimy. Tato informace potvrzuje tezi některých historiků, že v chování některých Koptů hrála etnicita důležitější roli než jejich náboženské přesvědčení a příslušnost k nenáviděné vládě.

Celkový odmítavý postoj ze strany Koptů vůči byzantské nadvládě, jak uvádí Mikulicová, přivedl monofyzitskou církev do naprosté izolace, což bude mít pro ni, jakožto reprezentanta křesťanství v muslimském prostředí, neblahou budoucnost.¹²⁸

2.4. Islámský pohled na křesťany: rozdílnost křesťanství u Arabů, Syřanů, Řeků a Egyptanů

Pohled Arabů na křesťany byl formován již v předislámské době prostřednictvím kontaktů s těmito komunitami, jež se usazovaly na Arabském poloostrově během prvních misijních cest. S první misijní činností tradičně spojujeme apoštola Bartoloměje. Většina těchto komunit byla soustředěna kolem karavanních cest, kde vznikala křesťanská sídla, často spravovaná biskupy. Byla to patrně společenství vzešlá z židovského křesťanství, která přinesla kerygma do arabského prostředí. V sedmém století byla Arábie již protknuta mnohými křesťanskými centry a křesťanství patřilo k významnému náboženskému proudu.¹²⁹

Mikulicová se zabývala otázkou dalšího vývoje křesťanství v celém Orientu, pokud by se Muhammadova ideologie nerozšířila z Arabského poloostrova tak rychle a výrazně neovlivnila postavení křesťanů v tomto regionu. Podle islámských vypravěčů to byl Muhammad, kdo dal pokyn k vyhnání Židů a křesťanů z Arabského poloostrova. *At' odejdou z Arabského poloostrova židé a křesťané. At' zůstanou pouze muslimové*“.¹³⁰

¹²⁷ PARGAČOVÁ, Viola, s. 43.

¹²⁸ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 61.

¹²⁹ MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťan. života ve staroarabské poezii*, s. 79–85. Někteří autoři, mezi něž patří například Roux, vedou polemiku o významném zastoupení křesťanských obcí v Arábii. In: ROUX, Jean Paul, s. 32.

¹³⁰ Tamtéž, s. 124.

Problematický postoj muslimů ke křesťanům vycházel především z celkového nepochopení Ježíšova učení. Tento postoj mohl pramenit ze skutečnosti, že křesťané usazení na Arabském poloostrově byli převážně stoupenci heterodoxních proudů. Dokonce podle jedné legendy měl být Muhammad poučen o křesťanském učení ariánským mnichem. Ve skutečnosti se kontakt raného islámu s křesťanstvím týkal monofyzitských a nestoriánských komunit, které tvořily většinu křesťanské populace v Arábii, Egyptě, Sýrii a Persii, nikoli ariánů. Během umajjovského období byli Syřané a Egyptřané prakticky jedinými mluvčími křesťanské víry v rámci chalífátu.¹³¹

Korán, v arabštině al-Qur'án, byl hlavním psaným zdrojem, ze kterého lze vyvodit islámský postoj vůči křesťanům.¹³² Je otázkou, do jaké míry a hloubky měl Muhammad možnost se seznámit se starozákonními a novozákonními knihami. Kropáček v této věci poznamenává, že muslimové tuto možnost rozhodně měli, jednak ze soužití s křesťanskými komunitami, taktéž z arabských překladů z řečtiny, syrštiny a koptštiny.¹³³ Je zřejmé, že Muhammad mohl být seznámen s teologickými odlišnostmi v rámci křesťanských komunit. Ilustrující je spor, který měl s křesťanskými učenici z nadžránské katechetické školy. Spor se týkal učení o Kristově smrti a zmrtvýchvstání, jak je zachycený v Koránu (srov. Kor. 4:157–158). Povědomí o tomto sporu dosvědčuje, že i po islámské nadvládě nad územím Arábie v 7. století, byl ještě patrný jistý vliv římské ortodoxní církve.¹³⁴

V některých súrách, jež Muhammad předložil, je jakýsi model, podle kterého muslimové jednali nejen s křesťany, ale i s ostatními náboženskými komunitami, označovanými jako „lid knihy“. Tím, že Muhammad respektoval obě monoteistická náboženství, neboť je považoval za předstupeň zjevitelského božského plánu islámu, tím do jisté míry respektoval i ty, kteří se podle těchto učení řídili: „*Věřu ti, kdož uvěřili, a ti, kdož jsou židy, křesťany a sabejci, ti, kdož uvěřili v Boha a v den soudný a konali zbožné skutky – ti naleznou odměnu u Pána svého a nemusí mít strach a nebudou zarmouceni*“. (srov. Kor. 2:59/62)

¹³¹ MEYENDORFF, John, s. 119.

¹³² MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťan. života ve staroarabské poezii*, s. 24.

¹³³ KROPÁČEK, Luboš, s. 235.

¹³⁴ „Však nikoliv, oni jej nezabili ani neukřižovali, ale jen se jim to 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, naopak Bůh jej k sobě pozdvihl, neboť Bůh je mocný, moudrý. In: MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťan. života ve staroarabské poezii*, s. 123. In: HRBEK, Ivan. *Korán*, s. 440.

Následující verš je odkazem na jinověrce věřící v Boha. Ti se podle tohoto výroku nemusí stát muslimy: „*Jestliže uvěří v něco podobného tomu, čemu vy věříte, pak půjdou po cestě správné ...*“.¹³⁵ (srov. Kor. 2:131/137)

Hlavní příčinou nedorozumění islámu s křesťanstvím spočívá tedy v mylném chápání učení o Trojici a božsko-lidské podstatě Ježíše Krista. Muslimové personifikovali Trojici s Bohem, Ježíšem a Marií (srov. Kor. 5:116; 5,73).¹³⁶ Tuto heretickou myšlenku Muhammad zřejmě převzal od křesťanské sekty kolyridiánců v domnění, že se jedná o obecně platné křesťanské učení.¹³⁷

Islám, jakožto striktně monoteistické náboženství, považuje jakékoli učení odlišné od učení o „jedinosti Boží“ (*tauḥīd*)¹³⁸ za nepřijatelné a pokřivené, neboť narušuje tuto jeho koncepci. Muslimové chápou Korán jako konečné završení Božího zjevení a křesťany spolu s Židy jako ty, kteří pokřivili své učení o Boží pravdě. Křesťané, i v důsledku vojenské hrozby a bez ohledu na denominaci, viděli v muslimech pouze vyznavače pochybné pověry a hereze.¹³⁹

Vzhledem k rozlehlosti arabského poloostrova je zřejmé, že se zde usadila a rozvíjela nejedna křesťanská komunita. Podle Hrbka bylo po celé Arábii roztroušeno mnoho křesťanů s rozdílným pojetím christologie. Nejpočetnějšími skupinami byly ty, které vyznávaly nestoriánský a monofyzitský směr.¹⁴⁰ Je patrné, že se zde nacházely i mnohé starokřesťanské gnostické sekty, které pracovaly často s apokryfními příběhy, ze kterých muslimové vycházeli při utváření svého pohledu na křesťany.¹⁴¹ Některé arabské kmeny – jako například kmeny Tajj a Kinda, si i po muslimské invazi nadále ponechaly svoji křesťanskou víru a raději se podrobily „*džizje*“. Další kmeny sice islám

¹³⁵ HRBEK, Ivan. *Korán*, s. 450–458.

¹³⁶ A jsou nevěřící ti, kdož říkají: „Mesiáš, syn Mariin, je Bůh!“ A pravil Mesiáš: „Dítka Izraele, uctívejte Boha, Pána mého i Pána vašeho! Kdo bude přidružovat k Bohu, tomu Bůh zakáže vstup do ráje a bude mu příbytkem oheň pekelný; a nespravedliví nebudou mít pomocníky.“ A jsou věru nevěřící ti, kdo prohlašují: Bůh je třetí z trojice“, zatímco není božstva kromě Boha jediného. A nepřestanou-li s tím, co říkají, věru se dotkne těch, kdož z nich jsou nevěřící, trest bolestný! (5:73). A hle, pravil Bůh: „Ježíši, synu Mariin, zdaž jsi to byl ty, kdo řekl lidem ‚Vezměte si mne a mou matku jako dvě božstva vedle Boha?‘“ I odpověděl: Sláva Tobě! Nebylo na mne, abych říkal něco, k čemu jsem neměl právo! [...]. (5:116). In: KROPÁČEK, Luboš, s. 229; HRBEK, Ivan. *Korán*, s. 615.

¹³⁷ HRBEK, Ivan. *Korán*, s. 779.

¹³⁸ Islámská nauka o Boží jedinství uspořádává celou společnost, od státu, jednotlivce, rodiny až po osobní život, neboť Bůh jakožto stvořitel, řídí všechno stvořené i nestvořené. In: MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 76.

¹³⁹ KROPÁČEK, Luboš, s. 227.

¹⁴⁰ HRBEK, Ivan. *Korán*, s. 20.

¹⁴¹ Uvést lze na příkladu popření Ježíšova ukřižování, kdy byl místo Ježíše ukřižován Šimon z Kyrény. In: KROPÁČEK, Luboš, s. 232–233.

přijaly, ale zároveň si zachovávaly některé křesťanské zvyky. Například vyzvánění na kostelní zvony a modlitby v chrámech.¹⁴²

Jelikož arabští křesťané byli daleko od center křesťanské ortodoxie je možné, že pro ně bylo mnohem snazší dělat kompromisy s novou vírou, a proto přijímali muslimské zjevení lépe či méně nepříznivě, než tomu bylo u křesťanů na dobytých byzantských provinciích. Mnozí přestoupili na islám, jak o tom svědčí úryvky z Koránu: „*Pane náš, uvěřili jsme, zapiš nás mezi ty, kdož to dosvědčují!*“¹⁴³ (srov. Kor 5:83)

Na rozdíl od křesťanských komunit usazených na Arabském poloostrově, které neměly přímý vliv na tvorbu křesťanské nauky, se křesťané ve východních provinciích od počátku zabývali teologií na vysoké úrovni. Tímto se však rozvíjely rozdílné interpretace křesťanského dogmatu, což vedlo často ke konfliktům a nesrovnalostem. Zejména se jedná o vztahy mezi konstantinopolským, antiochijským a alexandrijským patriarchátem a jejich soupeření o mocenské postavení. Řecko a Malá Asie, s Konstantinopolí jakožto kulturním a společenským centrem, byla úzce propojena s ortodoxní vírou. Sýrie, jedna z kolébek křesťanství, byla domovem proslulé antiochijské teologické školy ovlivněná novoplatonismem, často zažívala napětí a spory s Konstantinopolí a Alexandrií.

O christologických sporech se zmiňuje významný církevní historik Eusebius. Jako příklad uvádí Pavla ze Samosaty, biskupa v Antiochii, usvědčeného z bludařství bývalým sofistou a učeným knězem Melchionem. Pro své trinitární a christologické mylné názory i pro své nedůstojné chování, byl Pavel ze Samosaty na synodě v Antiochii roku 268 odsouzen.¹⁴⁴

V Egyptě byl náboženský život formován silným mništvím a vlivným postavením alexandrijských patriarchů, kteří si činili nárok na přední či první místo v církvi a odmítali se podříditi konstantinopolskému patriarchovi, čímž docházelo k častým konfliktům.¹⁴⁵

Islám vděčí za své dogmatické ukotvení polemikám s křesťanskými teology, neboť toto vzájemné formování vedlo k tomu, že se na jedné straně islámská věrouka zpřesňovala a na druhé straně křesťanští teologové nacházeli přesnější teologické výrazy v disputacích, při kterých se učili správně reagovat na muslimské výpady vůči

¹⁴² MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťan. života ve staroarabské poezii*, s. 99.

¹⁴³ ROUX, Jean Paul, s. 33.

¹⁴⁴ EUSEBIUS, *Hist. Eccl.*, VII, 27, 29.

¹⁴⁵ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 52.

základním křesťanským dogmatům.¹⁴⁶ Je však důležité zmínit, že tyto mezináboženské dispute byly záležitostmi doby od osmého století, jehož důležitou součástí byl i Jan Damašský.¹⁴⁷

3. Pád Alexandrie

Pád Alexandrie je událostí plnou složitých politických jednání a strategických rozhodnutí, která zanechala trvalý otisk na historii města. Tato událost se dělí do dvou klíčových fází, přičemž každá z nich nese svůj vlastní význam a důsledky. První fáze se odehrála v období, kdy generál Amr ibn al-Ás dobyl Egypt, a představovala vyjednávání o kapitulaci s byzantským prefektem a patriarchou Kýrem. Druhá fáze, která se uskutečnila několik let po dobytí Egypta, představovala samotný pád města Alexandrie. V tomto textu se zaměříme na obě tyto fáze, jejich průběh a důsledky, které měly pro budoucnost města i celého regionu.

3.1. Stručný popis obléhání a kapitulace

Když generál Amr ibn al-Ás roku 639 dobyl Egypt se svými čtyřmi tisíci jezdci, nacházel se byzantský prefekt a patriarcha Kýros v babylonské citadele (římská pevnost v dnešní Káhiře). Tím, že se vydal za Amrem do Fustátu vyjednat podmínky kapitulace, překvapil dozajista samotného Amra.¹⁴⁸ Podle Azíze Atíji byl tento krok možná předčasný, neboť pro samotné arabské dobyvatele představovala Alexandrie se svými hradbami tvrdý oříšek. Není jasné, zda Kýros jednal ze sobeckých důvodů, aby si udržel svou pozici patriarchy, nebo z důvodu prozíravosti, vzhledem ke špatnému stavu byzantské armády v Egyptě. Toto je věcí debaty.¹⁴⁹ Amr mu za tento vstřícný krok poděkoval: „*Dobře jsi udělal, že jsi k nám přišel*“.¹⁵⁰ Kýros mu odpověděl: „*Bůh vložil tuto zemi do tvých rukou: nechť mezi tebou a Římem již není nepřátelství: ani dříve s tebou nevedl boj*“.¹⁵¹ Konstantinopolský patriarcha Pyrrhos, jenž zastupoval

¹⁴⁶ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 144.

¹⁴⁷ GRIFFITH, Sidney H, s. 35–36.

¹⁴⁸ POLLARD, Justin a REID, Howard. *Vzestup a pád Alexandrie*. 1. vyd. Praha: Deus, 2008, s. 209.

¹⁴⁹ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al., s. 93.

¹⁵⁰ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 58.

¹⁵¹ POLLARD, Justin a REID, Howard, s. 209.

nezletilého císaře, zmocnil Kýra, aby jednal s Amrem o míru za podmínek, které by byly pro byzantskou stranu přijatelné.¹⁵²

Do kapitulační smlouvy, kterou vyjednal Kýros, se nepodařilo zahrnout požadavky obránců, ale byla zcela v souladu s podmínkami stanovenými Amrem. Obsahovala výši daní a jedenáctiměsíční moratorium pro stažení císařských jednotek z Egypta. Ze strany císařské armády nemělo docházet k napadání muslimských vojsk a muslimové se zavázali, že nebudou drancovat křesťanské chrámy a zasahovat do církevních záležitostí. Příměří však netrvalo dlouho a po vypršení moratoria Amr dorazil roku 642 k Alexandrii, kde byla městská posádka již rozpuštěna. Amrova armáda při vstupu do města nemusela čelit téměř žádnému odporu.¹⁵³

Obyvatelé Alexandrie přijali generála Amra s obavami, ale přesto uctivě. Podle Jana z Nikiu lze Amrovo počínání v Alexandrii hodnotit jako uvážlivé tak, jak bylo dohodnuto ve smlouvě s Kýrem. Poté, co prefekt a patriarcha Kýros sjednal kapitulaci i ostatních měst generál Amr podle Jana z Nikiu, trojnásobně zvýšil daně pro celý Egypt.¹⁵⁴ Tento akt považovala křesťanská strana za porušení sjednaných podmínek, a jak k tomu pochmurně dodává Jan z Nikiu: „*Amr totiž neměl s Egyptány slitování a nedodržel smlouvu, kterou s ním uzavřeli, protože byl barbar*“.¹⁵⁵ Naopak muslimský autor al-Baládhurí popisoval situaci tak, že podmínky smlouvy porušila alexandrijská strana tím, že si stěžovala císaři Konstantinovi do Konstantinopole na špatné zacházení ze strany muslimských vojáků a na nepřiměřenou výši daně z hlavy, kterou považovali za nedůstojnou.

Císař po informaci, že je muslimská posádka ve městě v oslabení, vyslal do Alexandrie početnou armádu, aby město dobyla nazpět pod byzantskou správu. Muslimský autor al-Baládhurí k tomu dodává: „*Konstantin poslal jednoho svého muže jménem Manuvil se třemi sty loděmi plnými bojovníků. Manuvil v Alexandrii pozabijel všechny strážce, kteří tam byli – kromě těch, kterým se lstí podařilo utéct*“.¹⁵⁵ Po zprávě o ztrátě města a pobití muslimské posádky se Amr roku 646 vrátil. To, co mělo následovat, muselo být obyvatelům Alexandrie jasné. Generál Amr rozhodně neměl

¹⁵² MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 58.

¹⁵³ POLLARD, Justin a REID, Howard, s. 210.

¹⁵⁴ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 58–59.

¹⁵⁵ Tamtéž, s. 58–59.

v úmyslu chovat se k obráncům a obyvatelům šlechetně. Al-Baládhurí následující událost popisuje těmito slovy:

„Amr za pomoci metacích strojů masivně zaútočil a zničil městské hradby. Tvrdě bojoval, dokud do města neprokl, zabil muže a děti odvedl jako zajatce. Někteří Řekové z města odešli k Řekům v jiných oblastech. Alláhův nepřítel, Manuvil, byl zabit. Amr a jeho muslimové rozbořili městské zdi, přesně podle svého slibu. ... Amr ibn al-Ás dobyl Alexandrii.¹⁵⁶

Tyto události vedly k zániku Alexandrie a jejímu zapomenutí na mnohá staletí.

3.2. Postoje a rozhodnutí církevních a městských vůdců

Nejdříve je nutné objasnit některé historické záznamy o spolupráci Koptů s Araby během jejich postupu Egyptem a údajné pomoci při dobývání Alexandrie. Tento aspekt dějin je často diskutován a interpretován různými historiky, což vytváří potřebu pečlivého zkoumání dostupných pramenů.

Arabští historici, jako je Makrízi, popisují, že arabské jednotky byly doprovázeny početnými koptskými bojovníky, kteří jim měli pomáhat na cestě do Alexandrie a v bojích s Řeky. Makrízi ve svých spisech z přelomu 14. a 15. století, podává obraz Koptů jako aktivních spojenců Arabů. Nicméně, vzhledem k tomu, že Makrízi psal několik století po těchto událostech, jeho zprávy nelze považovat za primární zdroje.¹⁵⁷ Spíše je nutné chápat jako idealizované vyprávění, které mohlo být ovlivněno dobovými představami a snahou o ospravedlnění arabského postupu.

Podle Moorheada je nejstarším dochovaným zdrojem o dobytí Egypta kronika od Jana z Nikiu, což je klíčový pramen pro pochopení těchto událostí. Zmínky o instrukcích alexandrijského koptského patriarchy, pravděpodobně Benjamina I., které Koptům nařizovaly neklást odpor proti Arabům, pocházejí až z desátého století a jsou dílem Ibn 'Abd-al-Hakama.¹⁵⁸ Tento pramen nabízí jiný pohled na událost a naznačuje, že existovala určitá míra kolaborace nebo alespoň pasivního přístupu ze strany Koptů.

Situace v Alexandrii byla komplikovaná a ovlivněná postupem muslimských vojsk v čele s generálem Amrem. Muslimové se postupně zmocňovali okolních měst a podle muslimské terminologie je „otvírali pro islám“ (al-fath).¹⁵⁹ Tento proces nebyl pouze

¹⁵⁶ POLLARD, Justin a REID, Howard, s. 210–211.

¹⁵⁷ MOORHEAD, John, s. 590.

¹⁵⁸ Tamtéž, s. 589.

¹⁵⁹ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 57.

vojenskou operací, ale také zahrnoval politické a náboženské aspekty, které měly dlouhodobé důsledky pro křesťanské obyvatelstvo.

Nepřehledná situace byla způsobena boji mezi různými frakcemi, což vedlo k celkovému rozvratu. Postoje se lišily především mezi církevními a městskými vůdci, kteří se přidávali k melchitské či koptské straně. Nesoulad se projevil zejména mezi stoupenci patriarchy Kýra, kterého podporoval koptský generál Mína, a těmi, kdo si přáli jejich odstranění.¹⁶⁰ Konflikty mezi těmito frakcemi oslabily obranyschopnost města natolik, že přispěly k jeho pádu.

Pád Alexandrie byl tedy důsledkem napjaté situace uvnitř městských hradeb, kde mezi sebou soupeřily různé frakce. Na jedné straně stál postup melchitského patriarchy Kýra, jenž jednal podle pokynů konstantinopolského patriarchy a „regenta“ Pyrrha,¹⁶¹ a na druhé straně možná až příliš neutrální postoj koptského obyvatelstva vůči dobyvatelům.¹⁶² Tento neutrální postoj mohl být motivován různými důvody, včetně snahy o přežití a ochranou vlastních zájmů. Tato kombinace vnitřních rozporů a vnějšího tlaku vedla k rozhodujícímu okamžiku v historii Alexandrie a celého Egypta. Ve výsledku to znamenalo faktickou ztrátu tohoto území pro Byzanc.

3.3. Důvody islámského vítězství

Poté, co byzantská armáda vyklidila území Alexandrie a zanechala tamní obyvatelstvo i úředníky loajální císaři svému osudu, byl osud celé provincie zpečetěn. Alexandrie, která patřila k intelektuálnímu centru a významnému hospodářskému pilíři Římské říše, byla navždy ztracena.¹⁶³

Jak se mohlo stát, že muslimští Arabové pouhých deset let po smrti Proroka Muhammada dokázali zcela rozvrátit dvě velké říše? Existuje mnoho příčin, ale v textu se zaměříme na ty nejzákladnější. Jedním z klíčových důvodů islámského vítězství v 7. století byl pozvolný hospodářský úpadek obou říší a snížená schopnost obnovy zemědělské činnosti, což bylo důsledkem dlouhých válek a epidemií moru, které zdecimovaly populaci. Dalším faktorem bylo podcenění schopnosti Arabů bojovat s organizovanými armádami. Byzantincům a Sásánovcům se nepostavila nějaká horda pouštních bojovníků, ale dobře organizovaná armáda, jejíž někteří bojovníci načerpali

¹⁶⁰ MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*, s. 58.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 58.

¹⁶² HOLLAND, Tom, s. 294.

¹⁶³ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila, s. 93.

zkušenosti a znalosti v císařských službách.¹⁶⁴ Zpočátku měla arabská armáda ve svých řadách převážně pěšáky vyzbrojených pouze oštěpy. Nicméně, díky pozdějším válečným úspěchům získali ukořistěnou výzbroj. Navíc využívali flexibilnější taktiku přesunu, což jim poskytovalo výhodu oproti těžkopádné byzantské armádě.¹⁶⁵ Doklad této těžkopádnosti se projevil v Egyptě, kde byla byzantská armáda rozdělena do pěti samostatných svazů bez jednotného velení, čímž ztratila schopnost efektivně reagovat na protivníkovy protiakce.¹⁶⁶

Dalším důvodem úspěchu islámské expanze byla konsolidace arabské společnosti pod praporem nové víry. Islám se stal důležitým spojovacím prvkem mezi arabskými kmeny, což vedlo k ukončení jejich vzájemných konfliktů, a naopak jim umožnilo soustředit se na vnějšího nepřítele.¹⁶⁷

Jednoduchost islámské teologie vysvětluje, proč obyvatelé na dobytých území snadno přijímali nové náboženství a podrobovali se novým vládcům. Frederick Denny k tomuto tématu uvádí, že hlavní rozdíl mezi islámem a křesťanstvím spočívá v přístupu k náboženství ve společnosti. Islám je ortopraktický náboženský systém, který klade důraz na zákon a řízení života obce, zatímco křesťanství je ortodoxní systém, který se zaměřuje na víru a rozumové vyjádření prostřednictvím kréd, katechismů a teologií.¹⁶⁸

Pro prostého člověka, na rozdíl od úředníka či náboženských představitelů obce, nebylo důležité, kdo vládne, ale jak vládne. Je otázkou, zda si křesťané nesouhlasící s výsledky chalcedonského koncilu a doufající v lepší život pod novým muslimským vládcem, jenž nerozlišoval mezi různými křesťanskými obcemi a jejich teologickými názory, byli vědomi možných důsledků svých optimistických očekávání¹⁶⁹

Islámské vítězství v 7. století bylo výsledkem hospodářského úpadku, podcenění schopností arabských armád bojovat a vnitřních společenských problémů Byzantské říše. Konsolidace arabské společnosti pod islámem a nabídka jednoduššího pojetí praktikování víry přispěly k rychlejšímu přijetí nových muslimských vládců na dobytých územích. Tento historický proces navždy změnil tvář oblastí pod muslimskou kontrolou a měl dlouhodobé důsledky pro celý region.

¹⁶⁴ HOURANI, Albert, s. 31.

¹⁶⁵ WHEATCROFT, Andrew, s. 73.

¹⁶⁶ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila, s. 93.

¹⁶⁷ WHEATCROFT, Andrew, s. 73.

¹⁶⁸ DENNY, M. Frederick, s. 23.

¹⁶⁹ HOURANI, Albert, s. 32.

Závěr

Tato bakalářská práce si kladla za cíl hlouběji porozumět postoji alexandrijského patriarchátu v první polovině sedmého století na územích obsazených muslimskými Araby. V práci jsem zkoumal příčiny snadného převzetí moci nad východními částmi Byzantské říše, konkrétně alexandrijským patriarchátem. Pro pochopení celkových událostí jsem okrajově zmínil rovněž úlohu konstantinopolského a antiochijského patriarchátu.

V úvodních kapitolách se věnuji historickému vývoji a významu alexandrijské církve v sedmém století. Popisuji Alexandrii jako klíčové centrum rané křesťanské vzdělanosti a filozofie, přičemž zdůrazňuji význam katechetické školy Didaskaleion a osobnosti jako Klement Alexandrijský a Órigenés. Text také rozebírá proměny pod vládou císaře Hérakleia, včetně jeho vojenských a správních reforem, které vedly ke konsolidaci společnosti a poražení odvěkého rivala, Sásánovské říše. Zabýval jsem se rovněž konflikty mezi ortodoxní a monofyzitskou církví, včetně politického a náboženského tlaku z Konstantinopole, a jejich dopadem na postavení Alexandrie. Celkově text podtrhuje složitý vztah mezi náboženskou samostatností alexandrijského patriarchátu a byzantskou správou, což vedlo k hlubokým změnám v regionu.

V další kapitole nabízím komplexní pohled na rané muslimské nájezdy a jejich důvody. Analyzoval jsem politické, ekonomické a náboženské faktory, které stály za expanzí. V textu zdůrazňuji vnitřní i vnější podmínky a pragmatický pohled na motivace Arabů, spojené se sjednocením arabských kmenů po islámem. Rovněž v textu zkoumám různé postoje alexandrijského patriarchátu a obyvatelstva vůči arabské okupaci. Text zdůrazňuje, že reakce na dobyvatele se lišily podle náboženské a etnické příslušnosti obyvatel, a že vztahy mezi muslimy a křesťany byly ovlivněny vzájemným nepochopením, přesto zprvu tolerancí.

Ačkoli jsem prostudoval velké množství materiálů, je třeba konstatovat, že většina dochovaných zdrojů, které popisovaly dané období, pocházely až z 8. až 11. století. Z toho můžeme usuzovat, že se jednalo především o idealizovaná nebo nábožensky ovlivněná svědectví. Jedním z mála dochovaných zdrojů, o který se opírá většina historiků a badatelů, je Kronika Jana z Nikiu.

Přesto většina prostudovaných materiálů dokázaly události reflektovat z různých pohledů a zasadit je do patřičného historického rámce. Především bych zmínil práce

Mlady Mikulicové (*Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťanského života ve staroarabské poezii*), kde se zabývala pozicí křesťanů v předislámské době, což mi v mnohém usnadnilo pochopení kontextu a vývoje ve vztazích křesťanů a muslimů. Rovněž studie Miloše Mendela (*Hidžra*) byla důležitou pomůckou pro pochopení vzniku islámu a důležitosti *hidžry* pro muslimský svět.

V posledních kapitolách se zaměřuji na klíčovou historickou událost, která zásadně změnila historii města a regionu. Detailně popisuje dvě hlavní fáze: dobytí Egypta generálem Amrem ibn al-Ásem a následný pád samotné Alexandrie. Kapitola o důvodech islámského vítězství přináší přehled klíčových faktorů, jako byl hospodářský úpadek obou říší, podcenění arabské vojenské síly a konsolidace arabské společnosti pod praporem islámu.

Tato práce o postoji alexandrijského patriarchátu k islámskému vpádu nabízí vhled do historických procesů a zdůrazňuje jejich význam. Mým výběrem tématu jsem se pokusil poukázat na jeden z historických problémů, který spočívá v tom, že ve sporu dvou stran často třetí strana získává. Konflikty mezi Byzantskou a Perskou říší v minulosti využil k vlastnímu prospěchu zcela neznámý, často podceňovaný, ale dobře připravený národ. Tento problém lze přirovnat k současnému stavu světa a jeho konfliktům. Nabízí se otázka, kdo je ten neznámý, ale přesto dobře připravený aktér, který má potenciál převrátit již tak nestabilní svět?

Seznam použitých zkratek

cit.	citováno
kol.	kolektiv
s.	strana
srov.	srovnej
sv.	svatý

Zkratky názvů biblických knih jsou podle Jeruzalémské bible. V práci byly citovány tyto biblické knihy:

Knihy Starého zákona

Gn První Mojžíšova (Genesis)

Dan Daniel

Knihy Nového zákona

Mt Evangelium podle Matouše

Lk Evangelium podle Lukáše

Řím List Římanům

Zj Apokalypsa

Primární zdroje

ABDEL HALEEM, Muhammad A. S. *The Qur'an / a new translation*. 1. vydání. Oxford New York: Oxford University Press, 2004. Dotisk s opravami 2005, 2011, 2015 ISBN 978-0-19-280548-5.

JERUZALÉMSKÁ BIBLE, *Písmo svaté vydané Jeruzalémskou biblickou školou*. První české vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2009. ISBN 978-7195-489-7.

Sekundární zdroje

DENNY, Frederick Mathewson; HRONOVÁ, Kateřina; MENDEL, Miloš a ŠTENCL, Richard. *Islám a muslimská obec*. Praha: Prostor, 1999. ISBN 80-85190-96-6.

DOSTÁLOVÁ, Růžena. *Byzantská vzdělanost*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-409-0.

ESPOSITO, John L. *The Oxford dictionary of Islam*. New York: Oxford University Press, 2004. ISBN 0-19-512559-2.

FLEISSIG, Jiří a BAHBOUH, Charif. *Malá encyklopedie islámu*. Praha: Dar Ibn Rushd, 1993. ISBN 80-900767-3-4.

GRIFFITH, Sidney H. *The Church in the Shadow of the Mosque: Christians and Muslims in the World of Islam*. In: *The Cambridge History Of Christianity. Early Medieval Christianities, c. 600–c. 1100*. Princeton, N.J: Princeton University Press, 2008. ISBN 978-0-691-13015-6.

HOLLAND, Tom. *Ve stínu meče: zápas o celosvětovou říši a konec starého světa*. Překlad Jaroslav Rek a Jiří Pilucha. První vydání v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2015. ISBN 978-80-7363-536-7.

HOURLANI, Albert. Habib. *Dějiny arabského světa: od 7. století po současnost*. 1. vyd. Praha: NLN, Nakladatelství Lidové noviny, 2010. ISBN 978-80-7422-059-3.

HRBEK, Ivan. *Korán*. Praha: Čs. spisovatel, 2012. ISBN 978-80-7459-080-1.

KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. 3. dopl. vyd. Praha: Vyšehrad, 2003. ISBN 80-7021-613-1.

LIBERA, Alain de. *Filosofie v období středověku: Byzanc, země islámu, židovské obce a latinský Západ*. Překlad Martin Pokorný. Druhé, opravené vydání. Praha: OIKOYMENH, 2019. Dějiny filosofie; svazek 5. ISBN 978-80-7298-358-2.

MEINARDUS, Otto F. A. (Otto Friedrich August). *Christians in Egypt: Orthodox, Catholic, and Protestant Communities Past and Present*. Cairo: The American Univ. in Cairo Press, 2006. ISBN 977-424-973-9.

MENDEL, Miloš. *Hidžra: náboženská emigrace v dějinách islámských zemí*. 1. vyd. Praha: Orientální ústav Akademie věd České republiky, 2006. ISBN 80-85425-58-0.

MIKULICOVÁ, Mlada. *Biskup Severus z Ašmúnajnu: křesťané a muslimové ve fátimovském Egyptě*. 1. vyd. Praha: Karolinum, 2012. ISBN 978-80-246-2056-5.

MIKULICOVÁ, Mlada. *Křesťané v Arábii před islámem: stopy křesťanského života ve staroarabské poezii*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2022. Pro Oriente: dědictví křesťanského Východu. ISBN 978-80-7465-547-0.

MÜLLER, Gerhard Ludwig. *Dogmatika pro studium i pastoraci*. 7. vydání. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2010. Teologie. ISBN 978-80-7195-259-6.

PAVLINCOVÁ, Helena, ed. a HORYNA, Břetislav, ed. *Judaismus, křesťanství, islám*. 2. vyd., podstatně přeprac. a rozš., (V Nakladatelství Olomouc vyd. 1.). Olomouc: Nakladatelství Olomouc, 2003. ISBN 80-7182-165-9.

POLÁŠEK, František. *Východní křesťanské církve: (ortodoxní a katolické)*. 1. vyd. Olomouc: Matice cyrilometodějská, 2002. ISBN 80-7266-127-2.

POLLARD, Justin a REID, Howard. *Vzestup a pád Alexandrie*. 1. vyd. Praha: Deus, 2008. ISBN 978-80-87087-44-2.

POSPÍŠIL, Ctirad Václav. *Ježíš z Nazareta, Pán a Spasitel*. 4. vyd.. Praha: Krystal OP; Kostelní Vydří: Karmelitánské nakl., 2010. (Teologie). ISBN 978-80-7195-394-4.

RANER, Karl/VORGRIMLER Herbert. *Teologický slovník*. 2. vyd. Praha: Vyšehrad, 2009. ISBN 978-80-7021-934-8.

ROUX, Jean Paul, *Střet náboženství. Dlouhá válka mezi islámem a křesťanstvím (7. až 21. stol.)*. Praha: Rybka, 2015. ISBN 978-80-87950-13-5.

SWANSON, Mark. *The Coptic papacy in Islamic Egypt (641-1517)*. 2. vyd. Cairo: American University in Cairo Press, The popes of Egypt. ISBN 978-977-416-093-6.

WHEATCROFT, Andrew. *Nevěřící: střety křesťanstva s islámem v letech 638-2002*. Překlad Miroslav Košťál. 1. vyd. Praha: BB/art, 2006. ISBN 80-7341-832-0.

ZÁSTĚROVÁ, Bohumila et al. *Dějiny Byzance*. 1. vyd. Praha: Academia, 1992. ISBN 80-200-0454-8.

Internetové zdroje

KAEGI, Walter Emil. *Initial Byzantine Reactions to the Arab Conquest. Church History*. Dostupné z: <https://www.cambridge.org/core/journals/church-history/article/abs/initial-byzantine-reactions-to-the-arab-conquest/F7E0684ABC4DED197DFAF12A630282FF>. (Cit. 8.2.2024).

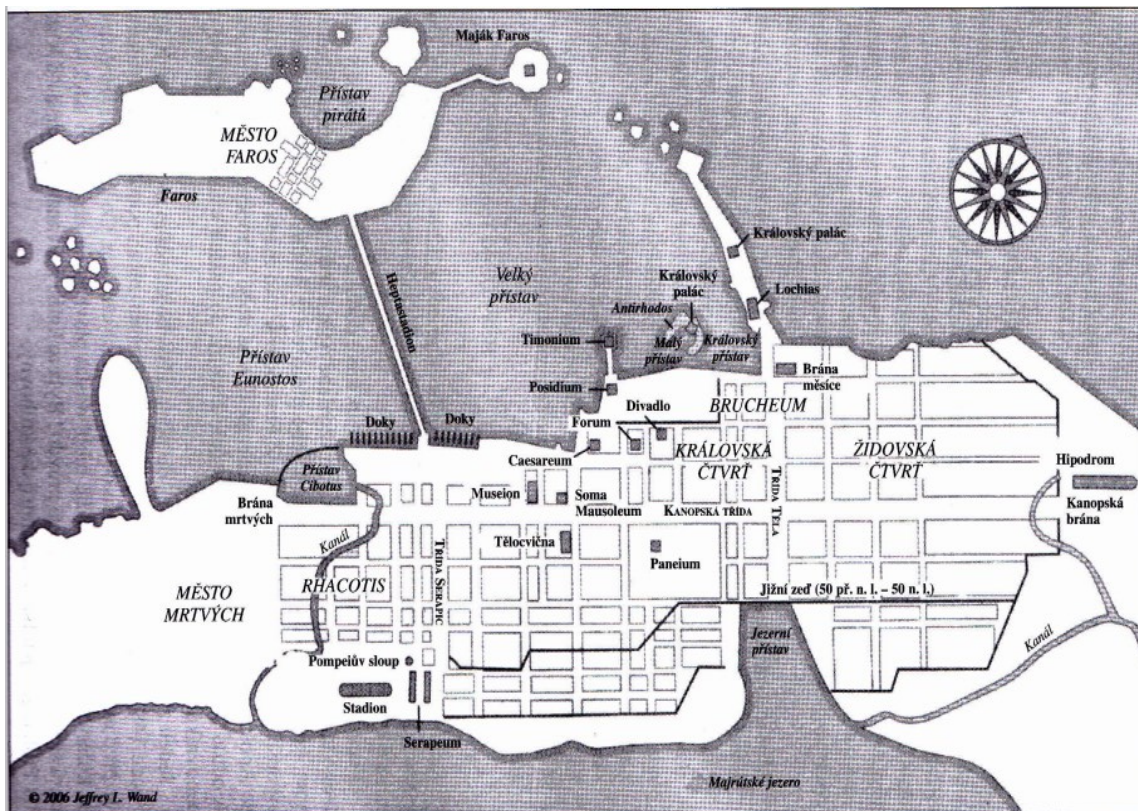
MEYENDORFF, John. *Byzantine Views of Islam*. *Dumbarton Oaks Papers*, vol. 18, 1964, pp. 113–132. JSTOR Dostupné z: <https://doi.org/10.2307/1291209>. (Cit. 8.2.2024).

MOORHEAD, John. *The Monophysite Response To The Arab Invasions*. *Byzantion*, vol. 51, no. 2, 1981, pp. 579–91. JSTOR, <http://www.jstor.org/stable/44170709>. (Cit. 8.2.2024).

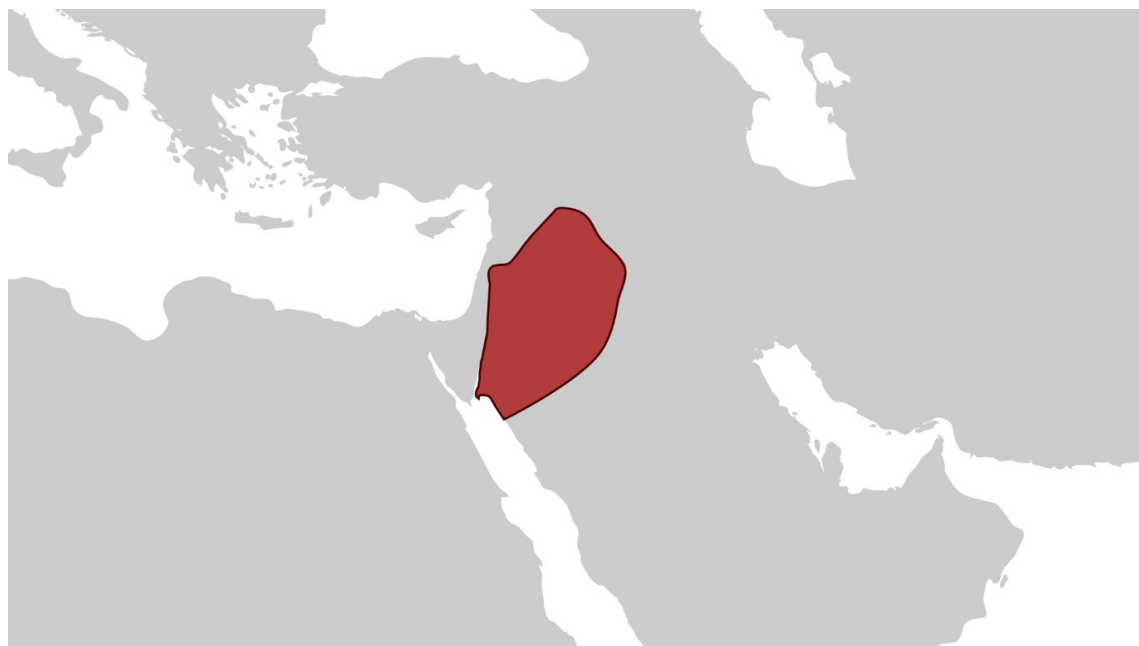
OLIVER H. Willem. *The catechetical schol in Alexandria*. Dostupné z: https://www.researchgate.net/publication/277965274_The_Catechetical_School_in_Alexandria. (Cit. 3.9.2023).

PARGAČOVÁ, Viola. *Identita a základní náboženské orientace egyptských Koptů*. Disertační práce, vedoucí Kropáček, Luboš. Univerzita Karlova, Filozofická fakulta, Katedra Blízkého východu, 2009. Dostupné z: <https://dspace.cuni.cz/handle/20.500.11956/23201>. (Cit. 16.03.2024).

Přílohy



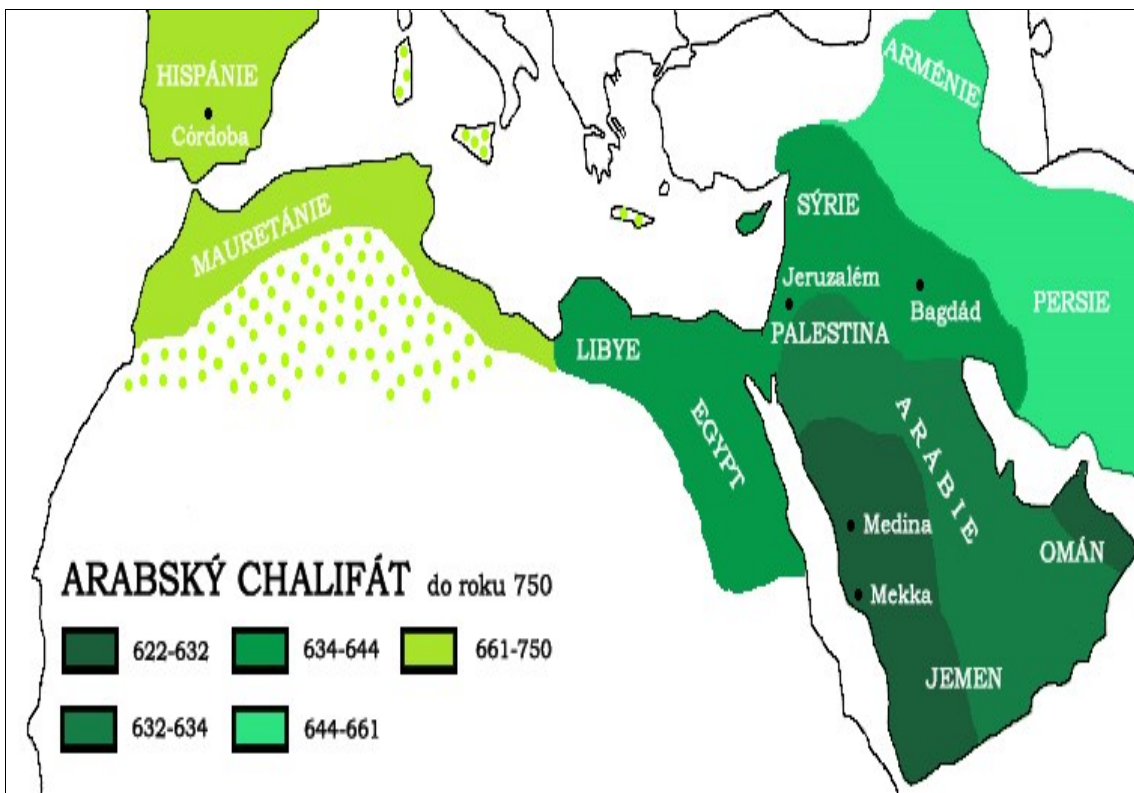
Obr. 1 Zobrazení Alexandrie (POLLARD, Justin a REID, Howard. *Vzestup a pád Alexandrie*. 1. vyd. Praha: Deus, 2008).



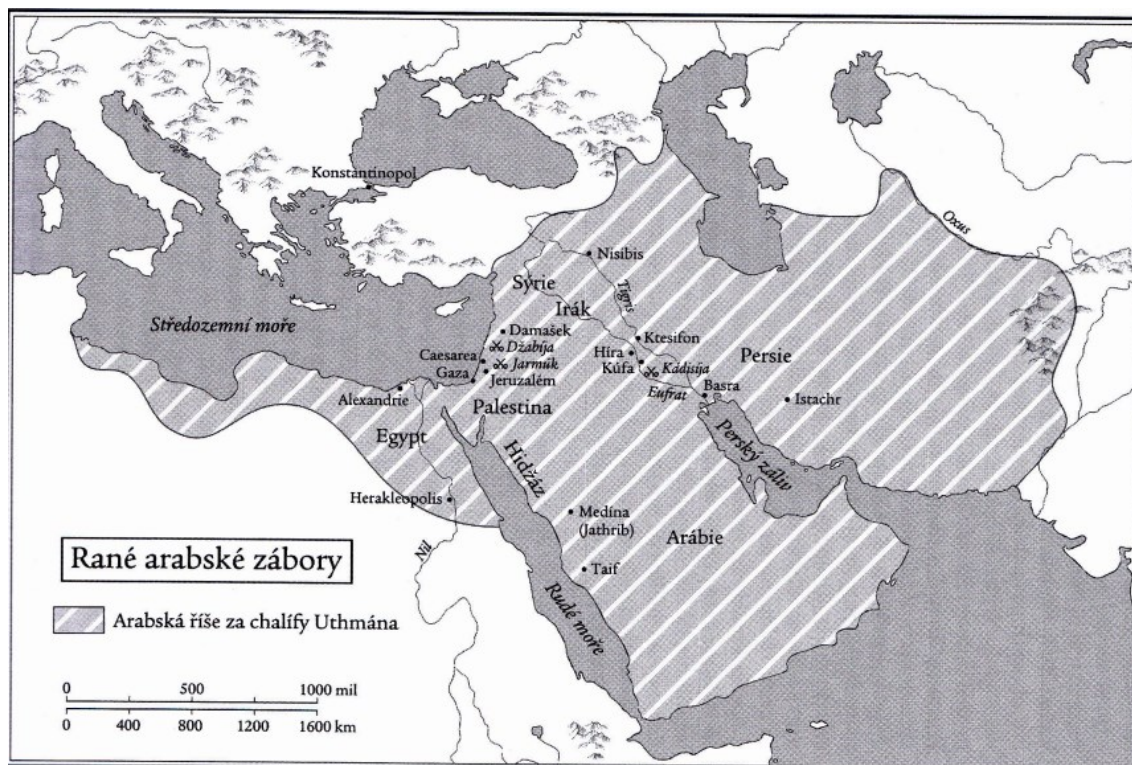
Obr. 2 Rozloha Ghassánovského království
https://cs.wikipedia.org/wiki/Gh%C3%A1ss%C3%A1novci#/media/Soubor:Ghassanid_Kingdom_Map.svg. (staženo 28.5.2024).



Obr. 3 Rozloha Lachmovského království (tmavě zelená) v 6. století včetně sásánovského území spravovaného Lachmovci (světle zelená). (staženo 28.5.2024).
<https://cs.wikipedia.org/wiki/Lachmovci#/media/Soubor:LakhmidsVassal.png>



Obr. 5 Mapa zobrazující postup muslimské expanze v průběhu let.
<https://cs.m.wikipedia.org/wiki/Soubor:Muslimskysvet.> (staženo 28.5.2024).



Obr. 6 HOLLAND, Tom. *Ve stínu meče: zápas o celosvětovou říši a konec starého světa*. Překlad Jaroslav Rek a Jiří Pilucha. První vydání v českém jazyce. Praha: Dokořán, 2015.



Obr. 7 Mapa zobrazující dobytí byzantského Egypta (640-642) a postup jednotek vedených generálem Amrem ibn al-Ásem a al-Zubajrem ibn al-Awamusem. (WHEATCROFT, Andrew. *Nevěřící: střety křesťanstva s islámem v letech 638-2002*. Překlad Miroslav Košťál. 1. vyd. Praha: BB/art, 2006).